



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
“JÚLIO MESQUITA FILHO” CAMPUS DE RIO CLARO  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS E CIÊNCIAS EXATAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



**UMA ANÁLISE DO ESPIRITISMO EM FORTALEZA-  
CE, COM ÊNFASE NA EXPANSÃO TERRITORIAL DO  
GRUPO ESPÍRITA PAULO E ESTEVÃO (GEPE), NA  
PERSPECTIVA DE VISIBILIDADE DO ESPAÇO  
RELIGIOSO**

IZAÍRA MACHADO EVANGELISTA

Rio Claro – SP  
2013

IZAÍRA MACHADO EVANGELISTA

**UMA ANÁLISE DO ESPIRITISMO EM FORTALEZA-CE,  
COM ÊNFASE NA EXPANSÃO TERRITORIAL DO GRUPO  
ESPÍRITA PAULO E ESTEVÃO (GEPE), NA PERSPECTIVA  
DE VISIBILIDADE DO ESPAÇO RELIGIOSO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geociências e Ciências Exatas - IGCE, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Rio Claro, como requisito para obtenção do título de Doutora em Geografia.

Orientadora:

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Bernadete Aparecida Caprioglio de Castro

Rio Claro – SP  
2013

IZAÍRA MACHADO EVANGELISTA

**UMA ANÁLISE DO ESPIRITISMO EM FORTALEZA-CE, COM ÊNFASE NA EXPANSÃO TERRITORIAL DO GRUPO ESPÍRITA PAULO E ESTEVÃO (GEPE), NA PERSPECTIVA DE VISIBILIDADE DO ESPAÇO RELIGIOSO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geociências e Ciências Exatas - IGCE, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Rio Claro, como requisito para obtenção do título de Doutora em Geografia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Bernadete Aparecida Caprioglio de Castro  
IGCE/DEPLAN/UNESP/Rio Claro (SP)  
(Orientadora)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sílvia Aparecida Guarnieri Ortigoza  
DG/IGCE/UNESP/Rio Claro (SP)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Solange Terezinha de Lima Guimarães  
DG/IGCE/ UNESP/Rio Claro (SP)

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Antonio Mendes da Costa Braga  
DAS/UNESP/Marília (SP)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vilma Terezinha de Araújo Lima  
PPG/CASA/UFAM/Manaus (AM)

Rio Claro, SP, 05 de abril de 2013

## DEDICATÓRIA

---

*À memória de minha amada irmã Isete,  
cujo espírito fraterno e generoso,  
revelou-se para mim como verdadeira alma-gêmea.  
Exemplo constante de fé e caridade.  
a ela dedico com amor e eterna gratidão*

*À memória de meu inesquecível cunhado  
Bebé (Manuel), cujo espírito solidário e generoso,  
demonstrou que a coragem e a determinação se  
conjugam em forma de caridade.  
a ele dedico com amor e eterna gratidão.*

## AGRADECIMENTOS

---

*A Deus,  
Meu filho, Gabriel,  
Minha família,  
Minha orientadora,  
Meus amigos  
E espíritos de luz:  
sustentáculos imprescindíveis  
nessa jornada acadêmica.*

*A Terra não é somente origem, ela é presença. A realidade humana se atualiza como possibilidade, convocando o ser pelo conjunto das presenças que o cercam. [...] Não existe povo que não tenha admitido um 'país da alma', um 'outro mundo' a se procurar além do horizonte e, contudo, terrestre.*

*(Eric Dardel)*

*É o espiritismo a religião de todas as ciências; é a ciência de todas as filosofias; é a filosofia de todas as religiões, porque só o espiritismo pode ajudar a ciência a sair do labirinto em que se encontra por causa do materialismo.*

*(Vianna de Carvalho)*

## RESUMO

---

A finalidade desse estudo é identificar o trajeto do espiritismo em Fortaleza, com ênfase na expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), na perspectiva de visibilidade do espaço religioso. Ao estabelecer diálogo entre ciência e religião pontua o papel da ciência geográfica na apreensão da manifestação da cultura no espaço. Investiga como a renovada geografia cultural ampliou seu campo epistemológico ao trazer para centralidade do debate geográfico a subjetividade das representações simbólicas que pontuam as ações humanas, sobretudo, a experiência religiosa. Discorre sobre a produção acadêmica no âmbito da geografia da religião e mostra o estado de arte do espiritismo nesse debate de ideias. Argumenta sobre a difusão do espiritismo no Brasil, assinalando as singularidades adquiridas diante da hegemonia católica no país e o percurso da disseminação da Doutrina Espírita na realidade cearense. Contextualiza a expansão territorial do GEPE com base no crescimento urbano de Fortaleza diante da crescente pluralidade religiosa, aliada a estrutura metodológica dos estudos doutrinários, que torna esse centro espírita uma referência no âmbito da pedagogia espírita. Com abstração da concepção dual de espaço sagrado e profano a pesquisa demonstra que o espiritismo ao fundamentar-se numa tríplice articulação epistemológica: ciência, filosofia e religião apresenta uma percepção de mundo multidimensional, em que a visibilidade religiosa é co-partícipe de outras instâncias de interação socioespacial do GEPE. Ancorada na fenomenologia do conhecimento e no idealismo crítico investe na pesquisa empírica, tendo como estratégia de investigação o estudo de caso, com abordagem qualitativa. Por meio de análise e interpretação dos dados elabora uma síntese comparativa das representações simbólicas, articulando a natureza das espacialidades espíritas à lógica das práticas sociais, que configuram por meio dos atributos específicos os espaços de ação dos adeptos das quatro unidades gepeanas. E conclui que as representações simbólicas das espacialidades gepeanas estão consonância com as distintas dimensões do espaço-mundo de ação do espiritismo. Donde se depreende que, além das espacialidades religiosa e caritativa a espacialidade educativa se destaque como referência cultural na dinâmica socioespacial do GEPE.

Palavras-chave: Geografia e Espiritismo. Espaço Urbano. Espacialidade Espírita. GEPE-Fortaleza.

## **ABSTRACT**

---

The propose of this study is to identify the path of spiritualism in Fortaleza, with emphasis on the territorial expansion of the Grupo Espírita Paulo and Estevão (GEPE), in view of the visibility of religious space. Making a dialogue between science and religion indicates the role of geographical science in the apprehension of the manifestation of culture in space. Investigates how the geography renewed cultural expanded its field to bring epistemological debate geographical central in a subjectivity of symbolic representations that punctuate human actions, especially religious experience. Discusses about the academic production within the geography of religion and shows the state of art of spiritualism in the debate of ideas. Argued about the spread of spiritualism in Brazil, marking the singularities acquired before the Catholic hegemony in the country and the course of dissemination of the Spiritist Doctrine in Ceará actually. Contextualizes the territorial expansion of GEPE based on urban growth of Fortaleza face of growing religious plurality, combined with methodological framework of doctrinal studies, this spiritual center that makes a reference within the spiritualist pedagogy. With dual abstraction of conception of sacred and profane space research demonstrates that spiritualism to be based on a triple articulation epistemological: science, philosophy and religion present a multidimensional perception of the world, where visibility is religious co-participant in other instances interaction of socio GEPE. Anchored in the phenomenology of knowledge and critical idealism invests in empirical research, with the research strategy a case of study with a qualitative approach. Through analysis and interpretation of data prepare a comparative summary of symbolic representations, articulating the nature of spirit spatiality to the logical of social practices which shape through specific attributes of the action spaces of the supporters of the four unit's gepeanas. It concludes that the symbolic representations of gepeanas spatiality are consistent with the different dimensions of space-action world of spiritualism. Whence it follows that, in addition to religious and charitable education spiritualist stands as a cultural reference in the sociospatial dynamics GEPE.

**Keywords:** Geography and Spiritualism. Urban Space. Spatiality Spiritualist. GEPE-Fortaleza.

## **LISTA DE SIGLAS**

---

AEC	- Aliança Espírita do Ceará
CAPES	- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEPA	- Confederação Espírita Pan-Americana
FEB	- Federação Espírita Brasileira
FEEC	- Federação Espírita do Estado do Ceará
GEPE	- Grupo Espírita Paulo e Estevão
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
NEER	- Núcleo de Estudos em Espaço e Representação
NEPEC	- Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura
PODEBEM	- Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes
USEECE	- União das Sociedades Espíritas do Estado do Ceará

## LISTA DE FIGURAS

---

1 - Mapa de Fortaleza com localização dos centros espíritas.....	114
2 - Mapa do Ceará com a localização dos centros espíritas.....	116
3 - Parque Rio Branco no bairro Joaquim Távora.....	119
4 - Sede do GEPE-Piedade.....	123
5 - Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes em Jaguaretama.....	124
6 – Sede do GEPE-Jaguaretama.....	125
7 - Reunião para Tratamento Espiritual (TE) no GEPE-Água.....	127
8 - Mapa de Fortaleza com representação da mobilidade espírita.....	139
9 - Sede original do GEPE-Piedade.....	148
10 - Rua Luiza Miranda Coelho, marco inicial do bairro Luciano Cavalcante.....	150
11 - Sede do GEPE-Água Fria.....	151
12 – Barraca Crocobeach na Praia do Futuro.....	152
13 - Sede do GEPE-Praia do Futuro.....	153
14 - Loja da Pechincha no GEPE-Praia do Futuro.....	154
15 - Sede do GEPE-Messejana.....	155
16 - Voluntários preparando o sopão no GEPE-Messejana.....	156
17 - Estátua de Iracema na Lagoa de Messejana.....	157
18 - Voluntários montando cestas básicas para doação no GEPE-Água Fria.....	162
19 - Biblioteca no GEPE-Água Fria.....	163
20 - Livraria no GEPE-Água Fria.....	163
21 - Sala de Passe no GEPE-Piedade.....	170
22 - Sala de Estudo Doutrinário Espírita (EDE) no GEPE-Água Fria.....	176

## LISTA DE GRÁFICOS

---

1 - Nível de escolaridade.....	186
2 - Razão de ser espírita.....	189
3 - Critério para escolha da unidade gepeana.....	190
4 - Forma de atuação no GEPE.....	191
5 - Aspecto mais relevante do espiritismo.....	193
6 - Motivo da expansão territorial.....	194
7 - Lógica da organização espacial do GEPE.....	196
8 - Natureza da espacialidade espírita.....	198
9 - Característica da mobilidade espírita.....	201
10 - O GEPE é um espaço sagrado?.....	203

# SUMÁRIO

---

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2 APORTES TEÓRICOS NA ARTICULAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO.....</b>	<b>30</b>
2.1 Hegemonia científica na sociedade secular.....	34
2.2 Ciência e religião na pós-modernidade.....	40
2.3 A ciência geográfica e o fenômeno religioso.....	43
2.4. Estado de arte da geografia da religião.....	50
<b>3 CONTRIBUTO DA GEOGRAFIA CULTURAL.....</b>	<b>59</b>
3.1 A renovada geografia cultural.....	64
3.2 A geografia cultural e o espaço da religião.....	69
3.3 O trajeto da geografia cultural no Brasil.....	72
3.4 A representação do sagrado no espaço.....	79
3.5 O pioneirismo da geografia do (in)visível.....	87
<b>4 DIFUSÃO DO ESPIRITISMO NO BRASIL.....</b>	<b>89</b>
4.1 O paradigma do espírito: religando o homem a Deus.....	94
4.2 O espiritismo no Brasil.....	104
4.3 O espiritismo em Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção.....	108
4.4 GEPE: referência espírita em Fortaleza.....	119

<b>5 ESPAÇO URBANO E PLURALIDADE RELIGIOSA.....</b>	<b>129</b>
5.1 O espiritismo como expressão do urbano.....	132
5.2 A difusão do GEPE no espaço urbano de Fortaleza.....	142
5.2.1 GEPE-Piedade.....	146
5.2.2 GEPE-Água Fria.....	149
5.2.3 GEPE-Praia do Futuro.....	151
5.2.4 GEPE-Messejana.....	154
5.3 Por uma espacialidade espírita.....	157
<b>6 INDICATIVOS DA ESPACIALIDADE DO GEPE.....</b>	<b>164</b>
6.1 Espacialidade espírita e suas representações culturais.....	171
6.2 Procedimento metodológico.....	175
6.3 Expansão territorial do GEPE em diferentes perspectivas.....	179
6.3.1 Representantes do GEPE.....	179
6.3.2 Dirigente da FEEC.....	182
6.3.3 Dirigente da USEECE.....	184
6.4 Análise e interpretação dos dados.....	185
<b>7 CONSIDERAÇÕES .....</b>	<b>206</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>215</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>234</b>
<b>ANEXO.....</b>	<b>241</b>

# 1 INTRODUÇÃO

---

*A geografia não é de início, um conhecimento; a realidade geográfica não é, então, um 'objeto'; o espaço geográfico não é um espaço em branco a ser preenchido a seguir com colorido. A ciência geográfica pressupõe que o mundo seja conhecido geograficamente, que o homem se sinta e se saiba ligado a Terra como ser chamado a se realizar em sua condição terrestre.*

*(Eric Dardel)*

---

Diante da complexidade que caracteriza a estruturação sócioespacial da humanidade a religião tem se constituído, nas últimas décadas, temática de interesse nas análises geográficas. Sobretudo a partir da década de 1970, com o impulso das filosofias de significado que passou a subsidiar a nova abordagem geográfica da cultura. Essa abertura epistemológica possibilitou um maior aprofundamento na investigação do fenômeno religioso a se projetar no espaço social.

Embora ainda não expresso em termos conceituais já se tinha, desde os primórdios, no âmago do espírito religioso um sentimento de pertença arraigado na terra a se projetar no infinito cosmos, como se fora uma topofilia<sup>1</sup> transcendental. Com a emersão na década de 1970, da abordagem geográfica humanística por Tuan (1980), a subjetividade e a representação simbólica tornam-se componentes indispensáveis na apreensão do sentido dos lugares, inclusive da espacialidade religiosa, tendo a fenomenologia e o existencialismo como suporte filosófico (HOLZER, 2003, p.115).

Porém, de acordo com Santos (2004), somente no início do século XXI que se verifica de fato na ciência geográfica um olhar mais plural com reconhecimento da geografia da religião como um subcampo cultural de significativa projeção no âmbito

---

<sup>1</sup> Neologismo utilizado por Yi-Fu Tuan (1980, p.5) na análise geográfica, significando “o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico”. Termo originalmente aplicado nesse sentido por Gaston Bachelard (1978) como parte da sua *Poética do Espaço* (1957) ao se referir a *topoanálise* como “o estudo psicológico sistemático dos lugares físicos de nossa vida íntima”, cuja percepção composta de “imagens bem simples, as imagens do espaço feliz [...] mereceriam, sob essa orientação, o nome de topofilia” (BACHELARD, 1987, pp-196-202).

da epistemologia geográfica. E a partir desse período, os estudos apresentam análise que extrapolam os limites da cultura material religiosa, expressa na descrição dos caminhos da fé ou das marcas impressas na paisagem. Passando-se a priorizar também às intrínsecas representações espaciais da fenomenologia religiosa inerente as ações e atitudes do homem, como se fora uma atualização da geograficidade<sup>2</sup> de Dardel (2011), no sentido de revelar sua condição humana essencial e seu destino na Terra.

É sempre um desafio investir nos estudos sobre a relação do espaço com a religião por se tratar de uma articulação filosófica complexa, envolvendo diálogo entre ciências que se estruturam e representam realidades distintas, a produzirem conhecimentos em campos específicos da ação humana. Sendo necessário para tanto uma aproximação dos campos ontológico e epistemológico, que subjazem na apreensão dos contornos geográficos dessa milenar manifestação cultural.

Mesmo com essa abertura para compreensão da espacialidade e/ou territorialidade do fato religioso verifica-se que no Brasil ainda é muito incipiente a produção de conhecimento no âmbito da relação entre geografia e religião. Provavelmente, resquício do pensamento positivista que considerava a geografia uma ciência natural ou de síntese e “os geógrafos, preocupados em analisar as paisagens, abordaram durante muito tempo os fatos religiosos pela periferia” (ROSENDAHL, 1996, p.19). Embora alguns estudiosos percebessem a influência da manifestação do sagrado na produção do espaço social, havia forte resistência em adentrar um campo analítico que transcendesse a dimensão do sensível.

Entretanto, com a virada do milênio observa-se em plena globalização uma tendência de reencantamento do mundo. Com proliferação de credos religiosos, numa evidente retomada do sagrado como mudança de paradigma mundial, redesenha-se um novo mapa da fenomenologia religiosa, sobretudo nos países ocidentais em fase de desenvolvimento. Nesse ecletismo espacial-religioso vem se destacando no Brasil a tendência espiritista, como uma relevante manifestação cultural da vida urbana.

---

<sup>2</sup> Uma referência aos laços afetivos que o homem estabelece com a Terra, enquanto paisagem como encantamento do lugar. Para ele a história da humanidade passa necessariamente pelas ligações existenciais do homem com a “Terra como lugar, base e meio de sua realização” (DARDEL apud HOLZER, 1999, p.68).

Todavia, é fácil observar um maior volume de pesquisa da geografia da religião focado nas expressões religiosas de maior projeção no mundo ocidental como o catolicismo e o protestantismo. Por entender que toda experiência religiosa deva participar do debate de ideias optamos por investigar o trajeto e o espaço de difusão do espiritismo em Fortaleza-Ce, com ênfase na espacialidade do Grupo Espírita Paulo e Estevão – GEPE, fundado em 1951. Sobretudo, por ser o espiritismo considerado a terceira alternativa religiosa no cenário brasileiro, de acordo com o IBGE (2010). País que apresenta, na atualidade, o maior número de adepto do espiritismo, embora isso não se reflita numa ampliação dos estudos acadêmicos voltados para essa temática.

Tanto por sua projeção no contexto sociocultural local, como entidade de referência espírita, comprometida com o estudo e a divulgação dos postulados espíritas em seus aspectos teóricos e práticos, quanto pela diversificada área de abrangência, espera-se que essa pesquisa focada no GEPE possa contribuir numa compreensão mais ampla do espaço geográfico espírita, em Fortaleza. Das seis unidades do GEPE, quatro se localizam em bairros estratégicos da capital e duas na zona rural, no sertão central, em Jaguaretama. Fato que demonstra significativa expansão territorial desde sua fundação em 1951, além da singularidade dessa dinâmica espacial que não se caracteriza como um traço recorrente do movimento espírita brasileiro.

Ao centralizar-se na inquietação das causas que ensejaram a expansão territorial do GEPE, sobretudo a natureza da espacialidade espírita das quatro unidades gepeanas, localizadas em Fortaleza, pretende-se identificar se essa dinâmica espacial da cultura gepeana se dá em função dos atributos específicos derivados das práticas sociais (religiosa, pedagógica e caritativa), que formatam os espaços de ação do GEPE ou se foi determinada pelo processo de urbanização dessa cidade que se acentuou sobremaneira a partir da década de 1950. Averiguando-se também se na intencionalidade dessas ações subjaz uma conduta religiosa como expressão estruturante do conhecimento enfeixada na pedagogia espírita<sup>3</sup>, dimensão ímpar para apropriação dos princípios da Doutrina Espírita.

---

<sup>3</sup> Conjunto de ensinamentos a propor uma educação integral onde “a tarefa reeducativa planetária é entregue aos adeptos da Doutrina Espírita, como missão sensível, delicada arte de ser e de educar para ser” (KARDEC, 2007, p.467).

Ancorada nos preceitos teóricos da geografia cultural, onde o estudo dos “aspectos geográficos resultante da ação do homem considera as diferenças entre as comunidades humanas que as criam ou criaram e se refere aos modos especiais da vida de cada uma como *culturas*” (grifo do autor), (WAGNER, MIKESELL, 2007, p.27), à jusante do subcampo da geografia da religião verificar-se-á como o espiritismo, enquanto expressão da espiritualidade moderna se expandiu na organização urbana de Fortaleza.

Diante da crescente urbanização e, simultânea expansão do fenômeno religioso no Brasil a se consubstanciar na pluralidade de crenças, nos parece pertinente à escolha dessa temática espiritualista, uma vez que o “estudo geográfico dos bens simbólicos” (ROSENDAHL, 2007, p.192), sobretudo àqueles de caráter transcendental, revelam a lógica subjetiva da conduta humana na dialógica com Deus e os reflexos emblemáticos desse *(re)ligare*<sup>4</sup> nas diferentes espacialidades religiosas.

Nesse contexto de explosão dos mais diferentes credos religiosos, assimilados como parte intrínseca do fenômeno urbano, torna-se premente uma leitura geográfica da interveniência dessa manifestação cultural, nos mais diferentes matizes na reorganização das metrópoles. Daí a pertinência dessa pesquisa que tem como aporte central analisar as causas principais que ensejaram a expansão territorial do GEPE em Fortaleza e a respectiva difusão da doutrina espírita em diferentes bairros da capital, na perspectiva de verificar se dentre a dinâmica espacial das quatro unidades gepeanas a intencionalidade religiosa se apresenta como traço da cultura dessa organização espírita.

Esta tese está estruturada em cinco capítulos que se interpenetram e convergem para a temática central do estudo em tela. Iniciamos esse trajeto investigativo apostando numa possível e necessária rearticulação entre ciência e religião, por serem dois campos de saberes que lidam com dimensões de conhecimento de ordem diferenciada nos seus objetos e proposições teóricas, porém contendo aspectos que demonstram a interatividade entre Deus, homem e natureza. Para Ken Wilber (1998) é preciso que se articulem os pontos de afinidade e se estabeleça um

---

<sup>4</sup> Do grego *re-ligare*, significa a ponte simbólica que o homem constrói por meio da prece ou da contemplação para se conectar com Deus, com o sagrado ou transcendente.

diálogo propositivo sem prejuízo das diferenças, não se diluindo as características e a finalidade essencial de cada uma dessas áreas do conhecimento humano.

Propõe para tanto, o referido autor, um diálogo aberto e franco entre razão e contemplação, numa integração que retome as conexões profundas e os atributos intersubjetivos inerentes, que subjazem no racionalismo científico e na lógica simbólica, referendado no pluralismo epistemológico e na articulação complementar dos conceitos e teorias, na proposição de um racionalismo dialético como quer Bachelard (1978). E com isso, se transcenda a compartimentalização que tem caracterizado toda produção do conhecimento científico desde o alvorecer da modernidade (WILBER, 1998).

Com o intuito de alargar o debate de ideias acerca da complexa integração da ciência com a religião, procurou-se pontuar nessa difícil relação entre razão e espírito como a ciência geográfica passou a desenvolver estudos mais profundo acerca da manifestação da cultura no espaço, no âmbito da fenomenologia religiosa. Não mais indiferente à investigação de natureza subjetiva ou simbólica da espacialidade do sagrado.

Pontuando-se que no campo das ciências sociais a geografia foi à disciplina que mais resistiu a um diálogo sistemático com a religião<sup>5</sup>. Talvez em função da experiência religiosa se fundamentar em duas instâncias no tempo e no espaço: a imanência do fenômeno se projetando na paisagem e a transcendência como representação do sagrado se manifestando no espaço (in)visível. Sendo esse último aspecto pela sua representação simbólica o viés de maior envergadura do fato religioso a exigir do olhar geográfico uma análise de base ontológica para além do sensível, da materialidade aparente de que se reveste a experiência religiosa.

Para superação dos limites analíticos da funcionalidade da manifestação do sagrado no espaço os geógrafos recorriam aos pressupostos teóricos de uma abordagem cultural mais reflexiva, centrada na percepção do sentido que o espaço sagrado desempenha no contexto social. Porque pela ação do homem religioso se

---

<sup>5</sup> Embora na história do pensamento geográfico a temática religiosa, enquanto expressão da cultura no espaço, tenha sempre despertado interesse dos geógrafos, uma vez que “todos os fatos que a geografia humana trata são apreendidos por meio de mediações culturais” (CLAVAL, 2007, p.163), somente a partir da década de 1970 “os geógrafos preocupados com as realidades culturais dedicam uma atenção crescente aos fatos religiosos” (Idem, 1999, p.45), não mais restritos a “distribuição e morfologia na paisagem cultural” (GIL FILHO, 2007, p.207).

pode vislumbrar o espaço da religião, em face das representações simbólicas expressarem subjetivamente espacialidades específicas, passíveis de configurar uma *geografia* da essência ou como quer Dardel (2011, p.34), “habitualmente discreta, mais vivida que exprimida”.

Na perspectiva de traçar um rápido painel da produção da geografia da religião, em escala mundial, diante da consolidação deste subcampo da geografia cultural como referência estruturante da epistemologia geográfica, registram-se os trabalhos mais significativos no âmbito da manifestação do sagrado no espaço. Como a intencionalidade era somente descritiva não enveredamos pela análise crítica teórico-metodológica dos estudos em tela, mesmo porque isso escapa ao objetivo dessa investigação.

No segundo capítulo, nos detemos na análise do percurso da geografia cultural no Brasil, com ênfase nos estudos voltados para geografia da religião. Uma matriz cultural de enorme relevância para compreensão do fenômeno religioso, como complexa dimensão simbólico-espacial a denotar a força do sagrado. Seja modelando a realidade geográfica ou se afirmando como traço identitário do lugar.

Com a difusão da renovada geografia cultural no Brasil, no início da década de 1990, verifica-se um maior interesse pelas filosofias de significado que passam a subsidiar a abordagem geográfica da cultura, “focalizada na análise dos significados que os diversos grupos sociais atribuem, em seu processo de existência, aos objetos e ações em suas espaçotemporalidades” (CORRÊA, 2007, p.175) Sob a influência do lastro humanístico-interpretativo do método fenomenológico, reintroduz-se o simbólico e a imaginação como categorias de análises da relação entre religião e espaço, elegendo-se o lugar como *locus* da experiência religiosa.

Essa abertura epistemológica possibilitou a geografia da religião ampliar seu campo de análise espacial fundamentado no aporte fenomenológico e existencialista da teoria filosófica de Mircea Eliade que considerava a experiência religiosa um limiar entre o espaço sagrado e o profano, “a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos” (1992, p.29). A partir dessa concepção dual da fenomenologia religiosa a geógrafa Zeny Rosendahl (1996, 1997, 1999 e 2001) desenvolve estudos pioneiros no que se refere à manifestação do sagrado no espaço. Quando estrutura e sistematiza

uma tipologia temática<sup>6</sup> na perspectiva de uma proposição teórico-metodológica para geografia da religião. Ao incluir na sua abordagem geográfica da religião novos conceitos e princípios, Rosendahl possibilita o avanço epistemológico da temática (SANTOS, 2002), sobretudo a abordagem cultural na representação do espaço religioso.

Mesmo considerando que a experiência religiosa ocorre em duas instâncias espaço-temporal: a fenomênica (profana) e a cósmica (sagrada), Gil Filho assevera que é preciso transcender essa visão dual da espacialidade religiosa e propõe noções conceituais que vislumbram a possibilidade relacional entre essas duas categorias de análises situadas “entre o espaço sensível de expressões e o espaço das representações” (2007, p.215). Para tanto, o referido autor elege o sagrado como dimensão estruturante essencial do fato religioso, cuja “natureza espacial é também dinâmica e relacional” (GIL FILHO, 2002, p.72). Com isso, ele retoma o sagrado como conceito chave para interpretação do fenômeno religioso à luz do idealismo crítico.

Após pontuar a contribuição teórica desses dois geógrafos na sistematização dos princípios e conceitos da geografia da religião, em bases epistemológicas distintas, descreve-se a produção do conhecimento geográfico relativo a essa temática no Brasil. Essa breve revisão bibliográfica específica deixou entrever um maior interesse pela abordagem do fenômeno religioso na dinâmica espacial, mas, ainda, sem inclusão significativa das crenças de menor projeção na realidade social do país, como o espiritismo p.ex.

Posteriormente, no terceiro capítulo, traçamos um breve perfil do trajeto e difusão do espiritismo no Brasil, com ênfase na sua expansão na cidade de Fortaleza. Ressaltando-se que atualmente o Brasil é nação onde mais cresce a população espírita do planeta. “País em que o Espiritismo encontrou condições psicossociais, etnológicas e culturais mais favoráveis, [...] apesar de ter sido aqui, também, que mais insistente e aguçado se fez a luta contra ele” (PIRES, 2004, p.18). Reação compreensível diante da resistência da igreja católica que lutava para não perder sua hegemonia religiosa ao

---

<sup>6</sup> Temas adaptados da geografia humana para a geografia da religião numa proposição interdisciplinar voltada para apreensão do espaço sagrado. Para tanto, propõe quatro eixos analíticos que se interpenetram: a) fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência das religiões; b) centros de convergência e irradiação religiosa; c) religião, território e territorialidade e d) espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo (ROSENDAHL, 1996).

congregar uma população que, atualmente, chega a 123,3 milhões de adeptos (IBGE, 2010).

Inicialmente, se contextualiza a introdução da doutrina espírita no Brasil. Sua adaptação sincrética com o catolicismo popular e os cultos de matriz indígena e africana. A predominância de seu desdobramento religioso em detrimento dos aspectos científicos e filosóficos que compõem a base epistemológica da codificação espírita. Para Sandra Stoll (1999) esta “reinterpretação cultural” do espiritismo sob a influência do catolicismo cristão foi provavelmente quem possibilitou a consolidação dos princípios espíritas no país.

Todo o processo de expansão do espiritismo primeiramente no Rio de Janeiro e depois na Bahia foi eivado de severas críticas e oposição por parte da hierarquia católica. Apesar dos conflitos e dando provas de superação nos embates desiguais o espiritismo se expande e se firma numa singular adaptação sob forte influência do catolicismo, quase sempre oscilando entre as tendências místicas e científicas, que se alternam no âmbito da organização federativa com reflexo no movimento espírita. E nas últimas décadas vem demonstrando vigor na expansão<sup>7</sup> e difusão doutrinária com ênfase na retomada de seus princípios originais, cuja pedagogia espírita se encontra disseminada em todo território nacional.

Assinala-se o arcabouço teórico-filosófico dessa doutrina espiritualista que recorre ao aporte dialético<sup>8</sup> como esteio para construção de sua base epistemológica, corajosamente sedimentada na pilastra tríplice: ciência, filosofia e religião. Condição que possibilita a natural confluência do imanente com o transcendente. Uma filosofia do espírito voltada para a reflexão crítica acerca das questões mais profundas da existência humana, onde o livre pensar busca “resposta às exigências conscienciais do homem, esclarecendo-lhe os problemas da existência de Deus, da natureza espiritual das criaturas e da sua destinação transcendente” (PIRES, 2004, p.18).

---

<sup>7</sup> Após o período de adaptação, verifica-se na segunda metade do XX uma plasticidade na representação social do espiritismo, através da “pluralidade de matrizes” e uma maior visibilidade pública, a desdobrar-se em diferentes identidades: matriz católica, matriz assistencial/inclusiva, matriz psicologizante, matriz cientificista e matriz do terceiro setor e da cidadania (FERREIRA, 2008).

<sup>8</sup> Aqui a dialética espírita, na visão de Herculano Pires (2006, p.16), está referendada em Hamelin, “definida em seu aspecto mais fecundo, como um processo de fusão necessária da tese e da antítese, na produção de uma nova ideia ou nova tese”. Ainda de acordo com Pires (op.cit. p.16) é essa percepção integrada da realidade com a dinâmica da vida que caracteriza “o processo dialético do Espiritismo, que em vez de dar ênfase à contradição em si, à luta dos opostos, prefere dá-la à harmonia, à fusão dos contrários, para uma nova criação”.

Depois se tece breves comentários acerca das obras básicas<sup>9</sup>, que constituem a plataforma doutrinária espírita, codificada por Allan Kardec, em meados do século XIX. Com a publicação em 1857 do *Livro dos Espíritos*, considerado “código de uma nova fase da evolução humana”, inaugura-se “a pedra fundamental do Espiritismo, seu marco inicial” (PIRES, 2006, p.11). Contendo o arcabouço filosófico da doutrina espírita, dele se irradiam os pressupostos científicos e religiosos, derivados da ética-moral cristã, a serem aprofundados nas outras quatro obras que completam a codificação kardecista.

Na trajetória do espiritismo no Brasil verifica-se que a introdução dos princípios fundantes dessa doutrina espiritualista foram trazidos da Europa por intelectuais e políticos profundamente influenciados pelo viés doutrinário da *fé raciocinada*, um dos conceitos fundantes do espiritismo, ao compor o ideário do espiritualismo moderno. Severamente combatido pela igreja católica que negava (e nega) a plausível racionalidade da criação divina, sobretudo, o preceito reencarnacionista postulado pela doutrina espírita.

As ideias espíritas aportaram na provinciana Fortaleza quase ao mesmo tempo em que ocorriam na França os fenômenos mediúnicos, uma vez que essa pequena cidade se comprazia em imitar culturalmente aquele país europeu. De acordo com Klein (1996), a filosofia espírita se difundiu em Fortaleza por meio de um grupo de intelectual, na maioria jovens maçons, que viam ali uma alternativa religiosa crítica e emancipatória, alinhada com o racionalismo moderno em oposição ao conservadorismo da hegemônica igreja católica.

A partir da década de 1950, a cidade de Fortaleza se expande e apresenta acentuado crescimento demográfico. Sem a devida infraestrutura a ocupação desordenada acaba gerando problemas sociais com o surgimento de favelas em áreas desvalorizadas da capital. Nesse contexto adverso, surge em 1951 o Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE) na perspectiva de difundir o espiritismo e colocar em prática o lema doutrinário espírita: *fora da caridade não há salvação*, através do desenvolvimento de trabalho caritativo<sup>10</sup> em prol dos excluídos. Período em que se

---

<sup>9</sup> O Livro dos Espíritos (1857), o Livro dos Médiuns (1861); O Evangelho Segundo o Espiritismo (1863); O Céu e o Inferno (1865) e a Gênese (1868). Esse conjunto da obra é também designado de codificação espírita.

<sup>10</sup> Sendo este um dos lastros de legitimação social do espiritismo no campo religioso.

observa um considerável aumento da população espírita em Fortaleza. Embora, de acordo com o IBGE (2010), na última década, a região sudeste é a que apresenta maior índice de crescimento do espiritismo, com destaque para o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

O GEPE surgiu no bairro da Piedade, nas imediações do centro histórico de Fortaleza. Iniciou suas atividades doutrinárias com a implantação de uma escola infantil, voltada para alfabetização e orientação às parturientes. Em convênio com a prefeitura municipal oferecia lanche para os alunos e sopão para as famílias carentes. Paralelamente, investia no estudo doutrinário e no trabalho mediúnico. Aos poucos foi conquistando adeptos e expandindo sua área de atuação. A partir da década de 1970 se firma como espaço de referência pedagógica espírita e trabalhos de atendimento fraterno de desobsessão<sup>11</sup>, assistência e promoção social.

Atualmente, em Fortaleza o GEPE administra quatro centros espíritas distribuídos nos seguintes bairros da capital: Piedade (1951), Água Fria (1989), Praia do Futuro (2003) e Messejana (2008), Além de coordenar no município de Jaguaratama-Ce, o Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes (1997) e, mais recentemente, o Centro Espírita Casa do Caminho (2010).

Embora a centralidade de nossa investigação seja a análise empírica da expansão territorial do GEPE, na perspectiva de visibilidade do espaço religioso das quatro unidades gepeanas situadas na cidade de Fortaleza, isso não exclui uma abordagem teórica da participação do Polo de Difusão Espírita e da Casa do Caminho na configuração mais abrangente dessa espacialidade espírita urbano-rural.

Tanto por sua projeção no contexto sociocultural local, como entidade civil-filantrópica comprometida com o estudo e a divulgação dos postulados espíritas em seus aspectos teóricos e práticos, quanto pela diversificada área de abrangência, espera-se que essa pesquisa possa contribuir na conformação do espaço geográfico espírita, em Fortaleza. Das seis unidades do GEPE, quatro se localizam em bairros estratégicos da capital e duas no sertão central, em Jaguaratama. Fato que demonstra

---

<sup>11</sup> Terminologia espírita em que se caracteriza a intervenção espiritual de um desencarnado sobre o perispírito de determinada pessoa. Para interromper esse círculo de influência negativa recorre-se ao diálogo fraterno com a espiritualidade superior, a fim de identificar a causa da obsessão e o assistido consciente da problemática investe na reforma íntima em busca do reequilíbrio psicoespiritual.

significativa expansão do GEPE desde sua fundação em 1951. Único centro espírita na capital que coordena seis unidades articuladas entre si, cuja expansão territorial teve seu ápice na década de 1990.

Compreender a forma como o espiritismo, enquanto dimensão sociocultural se interpenetra no tecido urbano e se expõe como espacialidade religiosa espírita, no processo de urbanização em Fortaleza, é outro desafio posto nessa investigação. Codificada nos meados do século XIX, pelo educador francês Hippolyte-Léon Denizard Rivail (1804-1869), que adotou o pseudônimo de Allan Kardec<sup>12</sup>, a doutrina espírita tem na cidade seu *locus* de expansão e difusão dos postulados dessa filosofia espiritualista.

A tendência espiritista pelo seu lastro educativo tem se caracterizado como uma relevante manifestação cultural, típica da vida urbana. Cerca de 60% dos espíritas brasileiros<sup>13</sup> são domiciliados em regiões metropolitanas, sendo a classe média a mais representativa dessa corrente filosófico religiosa.

Para que se compreenda a dinâmica da expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE) é preciso que se observem em largos passos as transformações espaciais que ocorreram na realidade urbana de Fortaleza, no recorte espaço-tempo de 1951 a 2008. Período que abarca o surgimento da primeira à última unidade gepeana em sua trajetória urbana, na cidade de Fortaleza.

Também se verifica a forma como essa instituição espírita se enquadrou no movimento de retomada do sagrado, cujo pluralismo religioso exacerbou-se a partir da década de 1990, com o avanço do fundamentalismo evangélico-pentecostal. Fato que levou ao reordenamento do mapa urbano-religioso nas principais metrópoles do Brasil. Seja revitalizando áreas desvalorizadas do centro das grandes cidades ou ocupando novos espaços na periferia das cidades. A paisagem urbana de hoje mescla cotidianamente experiências distintas da cultura religiosa num ritmo tão acentuado que torna quase impossível acompanhar essa dinâmica socioespacial da fé.

---

<sup>12</sup> Cognome bretão adotado pelo professor Rivail, por sugestão dos espíritos que o informaram possuir em outra encarnação como druida celta, durante o império gaulês (SAUSSE, 1982).

<sup>13</sup> De acordo com dados do IBGE (2010), a população espírita no Brasil é de 3,8 milhões de adeptos e apresentou nos últimos dez anos crescimento de 65% em média no país. No Ceará essa população é de 32.864 espíritas, representando 0,4% do campo religioso do país.

A intencionalidade de se identificar os indicadores da expansão territorial do GEPE, em Fortaleza e sua respectiva espacialidade espírita na trajetória urbana dessa capital, terá que transcender a dualidade conceitual de espaço sagrado e profano proposta por Eliade (1992). Uma vez, que os princípios espíritas não se embasam na distinção espacial de sacralidade nos limites sensíveis da condição humana. Porque independente do lugar em que se encontra o adepto é possível à irrupção do sagrado, ou seja, a condição para o *religare* não é determinada pelo ambiente ou espaço externo, mas por uma predisposição individual, contemplativa e profunda do Ser para se conectar com o plano divino.

Para tanto, iremos contextualizar as seis unidades micro escalares do GEPE, com ênfase na expansão territorial das quatro casas espíritas localizadas em Fortaleza, com foco na percepção dos espíritas quanto à natureza da espacialidade espírita derivada dos espaços de ação<sup>14</sup>, onde ocorrem às interações e respectivas práticas sociais recorrentes (educativa, religiosa e caritativa), a fim de identificar se na gênese desse movimento espírita a espacialidade religiosa é representativa da cultura gepeana.

No quarto capítulo, nos detemos na análise do espaço urbano diante da pluralidade religiosa que passa a redesenhar o espectro cultural da realidade geográfica dos grandes centros urbanos. Momento em que se busca compreender se as etapas de expansão territorial do GEPE podem ser atreladas ao processo de urbanização da cidade de Fortaleza. Com ênfase nos aspectos estruturantes de localização das quatro unidades gepeanas e nas formas de interação e difusão da cultura espírita nos bairros escolhidos para atuação do GEPE.

Dentre os aportes geográficos o espaço urbano tem pontuado diferentes paradigmas de análise da cultura no espaço. Lefèbvre (1991), com sua teoria crítica da produção do espaço social, ampliou os conceitos geográficos ao demonstrar que a espacialidade urbana derivada da reprodução das relações sociais de produção e das inferências cotidianas, contém na sua lógica as contradições e as idiosincrasias que sustentam o capitalismo, enquanto sistema econômico vigente sedimentado nas

---

<sup>14</sup> Para Gil Filho (2010, pp. 9-10) é nos espaços de ação que se “estrutura funcionalmente a experiência humana”, sendo as espacialidades daí derivadas expressas em formas simbólicas que “fornecem as bases da cultura através da significação da experiência e da objetivação do espírito”, na construção da realidade no seu constante *devenir*.

grandes metrópoles, calcado na exploração da força de trabalho e na desigualdade social. Portanto, se as diferentes espacialidades expressam dinâmicas específicas, atributos de movimentos e interações socioespaciais de natureza cultural, política, econômica “em qualquer escala do espaço geográfico” (CORRÊA, 2011), essa abordagem irá priorizar as representações simbólicas capazes de dar sentido e significado à espacialidade espírita no cotidiano urbano do GEPE.

Pela singularidade que se reveste a fenomenologia espírita em sua tríplice contextura filosófica, científica e religiosa optou-se por uma abordagem da espacialidade espírita que contemplasse as impressões racionais e intuitivas advindas dessa pluralidade epistemológica, considerando-se também a distância afetiva<sup>15</sup>, que subjaz do deslocamento de origem do adepto em direção à casa espírita que frequenta. Na perspectiva de verificar se essa lógica simbólico-cultural interfere na representação da espacialidade religiosa espírita.

No quinto e último capítulo, procurou-se refletir acerca do trabalho de campo quando se utilizou para coleta de dados dois instrumentos de pesquisa. Um questionário estruturado com questões fechadas, apenas um item subjetivo, a ser aplicado junto a uma mostra<sup>16</sup> representativa dos espíritas que frequentam as quatro unidades gepeanas semanalmente, com a finalidade de averiguar o entendimento quanto à expansão territorial e a natureza da espacialidade do GEPE. E um roteiro de entrevista semi-estruturado com representantes de relevância do GEPE e do movimento espírita, para obter informações quanto à lógica de expansão e difusão do espiritismo em Fortaleza e como o GEPE se enquadra nessa dinâmica urbana.

Etapa do estudo onde se procurou realizar cruzamento das informações, proceder à análise crítica e reflexiva dos dados coletados em campo, a fim de interpretá-los à luz do referencial teórico, cuja síntese comparativa extraída dos resultados refletisse com certo rigor a realidade investigada. E por meio de uma narrativa criteriosa estrutura-se argumentação que possibilite vislumbrar alguns

---

<sup>15</sup> Para Fremónt (1982, p.26), a distância afetiva se caracteriza por um “forte componente psicológico, acontece entre um homem e um lugar, ou entre os homens e os lugares, independentemente da extensão medida ou do tempo de percurso, uma carga afetiva devida a diversos fatores [...] que tem o efeito de 'aproximar' ou, ao contrário, de 'afastar'” as pessoas dos lugares.

<sup>16</sup> Retirada de forma aleatória de uma média de 1.570 adeptos que frequentam mensalmente o GEPE, composta de aproximadamente 10% desse universo pesquisado.

indicativos culturais acerca da expansão territorial e dos espaços de ação do GEPE, capazes de configurar uma espacialidade religiosa. Com a finalidade não só de articular os pressupostos teóricos que fundamentam o objeto da pesquisa, mas, sobretudo, contribuir na formação de subsídios que possibilitem a emersão de indicativos capazes de compor uma geografia do espiritismo em Fortaleza.

Contudo, no espiritismo e de maneira particular no GEPE a tentativa de identificar através da pesquisa empírica os espaços de ação, derivados das narrativas ou práticas sociais, enquanto representação simbólica das distintas espacialidades espíritas constitui tarefa desafiadora. Primeiramente, devido à própria complexidade da abordagem geográfica na análise do fenômeno religioso e depois pela escassez de referencial teórico diante da incipiente produção de conhecimento geográfico no âmbito da religiosidade espírita. Um esforço intelectual a demandar análise criteriosa para contemplar a singularidade desse estudo na construção de pressuposto teórico-espacial afeito à realidade geográfica do GEPE. Tanto no que se refere à intencionalidade de uso do espaço no desenvolvimento das práticas espíritas, como na representação simbólica das espacialidades derivadas dessas dinâmicas socioespaciais, com ênfase na espacialidade religiosa.

Diante de uma análise que se propõe dialogar com duas vertentes do conhecimento: geografia e religião para pontuar indícios da espacialidade religiosa das quatro unidades gepeanas, há que se recorrer a um viés metodológico flexível e de largo espectro conceitual. Por entender que somente assim, será possível articular na narrativa o espectro subjetivo da geografia da religião e a concepção filosófica da doutrina espírita, que abrange desde a sua concepção teórica à representação simbólica da espacialidade espírita, estruturada numa pluralidade epistemológica onde interagem sem prejuízo de objetivação: ciência, filosofia e religião.

Mesmo recorrendo a esta flexibilidade teórico-metodológica, o desenvolvimento desse estudo se pautará sempre por coordenadas crítico-reflexivo, explicitadas na ação do pensar e elaborar síntese, sem intervir na dinâmica do fenômeno analisado, ou seja, “[...] unir dialeticamente o teórico e o empírico” (DESLANDES, 1994, p.35) e daí retirar uma síntese superior capaz de dar visibilidade à tese que nos propomos defender. Qual seja, de que nos espaços de ação do GEPE,

dentre as práticas sociais recorrentes, a espacialidade religiosa se caracteriza como uma dimensão estruturante da narrativa espírita. Característica de uma abordagem de natureza predominantemente qualitativa, cujas fontes secundárias de análise e observação nos remetem ao campo da pesquisa bibliográfica, possibilitando a fundamentação teórica da pesquisa em tela. E com isso, a interpretação do fenômeno espacial obtenha sustentação científica e os dados apreendidos possam revelar, com certa credibilidade, as premissas que ensejaram a problematização.

Acreditamos sim, que o processo de construção do saber no campo da pesquisa social como bem explicita Bauer e Gaskell (2004, p.28) deve, necessariamente, ser pluriparadigmático, capaz de construir pontes e dialogar com diferentes áreas do conhecimento, uma vez que “[...] o ideal científico de uma retórica de pura racionalidade argumentativa [*logos*], sem *pathos*<sup>17</sup> ou *ethos*<sup>18</sup> (grifos dos autores), é uma ilusão” (BAUER, GASKELL, 2004 p.28). Sobretudo, quando se adentra a complexidade do espaço da religião em sua contextura simbólica, contendo espacialidades e territorialidades que transcendem os limites da realidade sensível a se projetar na intersubjetividade da ação humana e se expandir na paisagem cultural.

Coerente com essa lógica há de se acrescentar que, pela própria natureza do objeto de estudo, esta pesquisa ancorada nos pressupostos fenomenológicos não se esquivava de recorrer a autores de outras linhas teórico-metodológicas, por acreditar que na produção do conhecimento essa delimitação ideológica exclusivista não tem mais razão de ser. Bachelard (1978), na sua *Filosofia do Não ou do Novo Espírito Científico*, argumenta nesse sentido e afirma: por mais severo e objetivo que seja o método científico nele permanece certa subjetividade. Ou seja, ao propor o racionalismo dialético como base filosófica para o avanço do pensamento científico ele demonstra que “razão ortodoxa pode ser dialetizada em todos os seus princípios através de paradoxos” (BACHELARD, 1978, p.10).

Também não iremos nos ater em aporias acerca da importância de dotar esse discurso geográfico de proposições acabadas, ancorada na discussão estéril das verdades absolutas. Não buscamos certezas ou dicotomia entre os conceitos objetivos e

---

<sup>17</sup> Refere-se ao apelo psicológico e reconhecimento social (BAUER, GASKELL, 2002).

<sup>18</sup> Abrange intencionalidade implícita e explícita para dar legitimidade ao discurso (Idem, op.cit.2002).

subjetivos, pois em ciências sociais eles interagem e tornam difícil uma delimitação dessa natureza. E nesse sentido, Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (2004, p.140) pontuam essa complexidade, pois “como são aplicados aos fenômenos do mundo [...] não é fácil distinguir o que pertence à individualidade de cada um e o que é resultado de regras e padrões sociais inconscientemente assimilados”.

Este percurso investigativo, não se furtará aos erros, muitos deles inevitáveis, uma vez que a labuta científica se estrutura na releitura e no percurso evolutivo do conhecimento humano, com avanços e revisões de conceitos e postulados já estabelecidos. Porém, buscará sempre se respaldar na certeza relativa de que a produção do conhecimento somente se justifica quando apresenta qualidade política convertida em contribuição inovadora. E será confiável na medida em que seja acumulativo, por considerar os registros antecedentes âncora de sustentação temática, disponíveis e acessíveis ao meio acadêmico.

Pretende-se, portanto, com esse estudo de inspiração idealista ampliar o debate acadêmico acerca da importância dos valores culturais subjetivos na produção do espaço social e, dentre estes, a religião se apresenta como uma das mais potentes marca identitária da humanidade. O que justifica sobremaneira a temática espiritista como objeto de estudo, com centralidade na expansão territorial e na análise dos espaços de ação do GEPE.

Em suma: o desenvolvimento textual dessa pesquisa se subdivide em dois grandes momentos. Inicia-se com uma abordagem teórica sobre a geografia da religião e a emergência do espiritismo na ciência geográfica, revisitando o trajeto e a difusão da ciência espírita no Brasil. No momento seguinte, a análise se volta para o fenômeno da urbanização em Fortaleza, a fim de constatar se há uma articulação entre a evolução urbana de Fortaleza e a expansão territorial do GEPE. Para concluir, através da interpretação dos dados empíricos, se os espaços de ação do GEPE, diante da intencionalidade das narrativas e das práticas sociais, contêm espacialidade religiosa como atributo da dinâmica cultural espírita.

Finalmente, através da análise e interpretação dos dados da pesquisa empírica elabora uma síntese comparativa das representações simbólicas derivadas dos espaços de ação das quatro unidades gepeanas. E conclui que, em consonância com as distintas

dimensões do espaço-mundo de ação do espiritismo, além da espacialidade religiosa o GEPE também contém na sua interatividade fenomenológica espacialidades pedagógicas e caritativas. Dentre elas a pedagogia espírita se sobressai como referência maior da cultura gepeana, seja como lastro identitário da conduta espírita ou como argamassa do movimento de expansão territorial do GEPE.

## CAPÍTULO 2

---

*Dia virá em que todos hão de compreender que não há antítese entre Ciência e a verdadeira Religião. [...] A Ciência será a análise; a Religião virá a ser a síntese. Nelas unificar-se-ão o mundo dos fatos e o mundo das causas, os dois termos da inteligência humana vincular-se-ão, rasgar-se-á o véu do Invisível; a obra divina aparecerá a todos os olhares em seu majestoso esplendor!*

*(Léon Denis)*

---

## 2 APORTES TEÓRICOS NA ARTICULAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

Encontrar pontos de afinidades entre os domínios do conhecimento científico e religioso tem sido um desafio para aqueles que acreditam numa possível rearticulação entre esses saberes constituídos desde os primórdios da civilização. Nossa proposição nessa etapa investigativa é apontar pontos de conexão entre a ciência e a religião. Sabendo-se que desde a modernidade esse diálogo tornou-se cada vez mais difícil diante do primado do racionalismo instrumental, que não considerava na sua objetivação os atributos subjetivos e simbólicos inerentes à experiência religiosa. E em meio a esse debate de ideias pontua como a ciência geográfica passou a desenvolver estudos mais profundos acerca da manifestação do sagrado no espaço.

O filósofo Ken Wilber (1998), faz uma primorosa análise das causas das rupturas e das tentativas de aproximações entre ciência e religião, durante o percurso evolutivo do pensamento científico da civilização ocidental. Indo do homem religioso da época pré-moderna à dessacralização contemporânea, com sua polêmica e difusa filosofia de negação do primado da razão instrumental.

Ao se retomar essa trilha, à luz dos pressupostos wilberianos<sup>19</sup>, percebe-se que nas tradições primitivas e arcaicas, havia certo equilíbrio entre as esferas de valores culturais: arte, ciência e religião. Embora o cotidiano do homem religioso fosse um reflexo das forças cósmicas, essa religiosidade mítica que fundamentava todas as práticas cotidianas, não colonizava os outros saberes (WILBER, 1998).

A cada avanço da ciência mais se impunha a razão como medida do poder do homem sobre Deus. Dessacralizado o cosmos, o homem profano (cético) torna-se o centro do universo e passa a submeter à natureza aos ditames do progresso civilizatório<sup>20</sup>. Ao abstrair-se da natureza ele incorpora uma superioridade limitada à percepção sensorial e se despoja dos valores transcendentais. Com isso suprime e/ou nega a dimensão espiritual e fica à deriva no determinismo materialista, incapaz de lhe facultar uma imersão mais profunda na intimidade do Ser.

Se para Wilber (1998), coube à modernidade o mérito de haver diferenciado as esferas do conhecimento - arte, ciência e religião – em caminho inverso provoca a dissociação das mesmas. A isso ele chamou desastre da modernidade, uma vez que a racionalidade científica não só colonizou como desacreditou o sentido e a finalidade da religião. Quando também relegou a arte à função de preciosismo estético.

Para se contrapor à planura do materialismo científico com sua verdade absoluta já estremecida pelos parâmetros da relatividade e da física quântica, emerge o movimento pós-moderno. Focado numa releitura interpretativa do mundo, onde a realidade não condiz com o racionalismo científico, os pressupostos pós-modernos apostam na incerteza, na insustentabilidade da vida, nas múltiplas verdades e na pluralidade religiosa.

Mas essa abertura ao simbólico religioso em suas variadas manifestações do sagrado no espaço tem apresentado características inusitadas. Como p.ex. o retorno às tradições religiosas tem se expressado não como via de reforma íntima, focada na

---

<sup>19</sup> O homem integral emergirá da recomposição do Espírito ao entrelaçar a subjetividade do Belo (EU), à intersubjetividade do Bem (NÓS) e à objetividade da Verdade (ELE) (WILBER, 1998, p.157). Em síntese: a teoria filosófica de Wilber (1998) propõe uma articulação de fundo entre o Iluminismo Oriental (reino atemporal): caminho para a liberdade espiritual e o Iluminismo Ocidental (reino temporal): caminho da liberdade política, como “urdidura e trama de uma cultura solícita”, capaz de “testemunhar a libertação de todos os seres sensíveis, sem exceção” (Idem, 1998, p.166).

<sup>20</sup> Na contra corrente desse racionalismo instrumental tem-se a filosofia idealista de Schelling que, de acordo com Gomes (1996, p.154), propõe um projeto filosófico para a ciência, “no qual o espírito e a natureza fariam parte de uma mesma harmonia”.

conduta de elevado senso ético-moral, mas como uma efêmera oportunidade individual de experimentar novos credos<sup>21</sup>, cujo sagrado se mercantiliza através de uma fé negociável com Deus.

Na perspectiva de uma síntese epistemológica entre o racionalismo dedutivo de Descartes e Leibniz e o empirismo indutivo de Hume e Locke, Immanuel Kant elabora sua obra filosófica crítica, denominada idealismo transcendental.

Considerado o elo de transição entre o moderno e o contemporâneo Kant lança as bases do idealismo fenomênico, cujo vértice metafísico demonstra que a *razão pura* é incapaz de captar a essência da realidade objetiva. Somente pelas representações subjetivas – intuitivas – formuladas pelo sujeito pensante podemos compreender o sentido e a inteligibilidade do objeto do conhecimento. Daí a coerência da assertiva de Gil Filho (2010, p.4) ao pontuar que “no sistema das formas simbólicas de Cassirer (1994) a ciência não realiza sozinha a ‘síntese espiritual’ na estrutura das formas simbólicas, mas é parte do conjunto que sustenta o conhecimento”.

A enorme contribuição de Kant no campo da epistemologia da ciência foi desenvolver uma tese filosófica de superação dos limites do racionalismo (olho da mente) e do empirismo (olho da carne)<sup>22</sup>, ao demonstrar que para construção do conhecimento são necessários dois estágios.

O primeiro estágio é a coordenação das sensações aplicando a elas as formas de percepção – espaço e tempo; o segundo é a coordenação das percepções assim desenvolvidas, aplicando a elas as formas de concepção – as ‘categorias’ de pensamento (DURANT, 2000, p.257).

Nesse movimento de retomada da dimensão ontológica do sujeito Kant ensina que toda apreensão da realidade objetiva resulta de uma síntese entre o conhecimento sensível ou formas puras *a priori*, inerentes ao sujeito cognoscente, e o conhecimento racional ou categorias teóricas *a posteriori*, relativas ao entendimento da realidade empírica. Ou seja, é nessa mediação, de acordo com Durant (2000, p.257), que ocorre

---

<sup>21</sup> Muitos deles são apenas releituras de crenças antigas como o neopentecostalismo (viés do protestantismo) e a renovação carismática (viés do catolicismo).

<sup>22</sup> Expressões grifadas pelos místicos cristãos São Boaventura e Hugo de São Vítor, além do “olho da contemplação”, de acordo com Ken Wilber (1998).

o “processo de transformar a matéria prima da sensação no produto acabado do pensamento”.

Para Kant duas categorias teóricas não se enquadram nessa regra: tempo e espaço, porque “são formas de pura sensibilidade. E são, destarte, juízos sintéticos, porém, *a priori*” (MOREIRA, 2008, p.18) Em tal acepção, espaço e tempo “não são coisas, mas modo de interpretação e compreensão” (DURANT, 2000, p.262) da realidade. Isto é, a percepção do mundo (fenômenos) nos é dada através da razão humana e estas duas categorias são formas pré-existentes a qualquer experiência sensível, sendo dados da natureza estão gravados na consciência<sup>23</sup>. Porque só captamos a verdade absoluta do fenômeno quando a racionalidade crítica desdobra o objeto do conhecimento em categorias, “estrutura na qual as percepções são recebidas, [...] classificadas e moldadas nos conceitos ordenados do pensamento” (DURANT, 2000, p.259). Momento em que a razão extrapola a apreensão da realidade sensível e alguns objetos podem ser pensados e sentidos, mas não conhecidos pela razão pura, como p.ex. Deus, alma, o cosmos. É o reino do incognoscível que intuimos existir, porém não captável pelo filtro redutor da racionalidade objetiva, muitas vezes incapaz de dar conta da subjetividade que transversaliza a realidade ou o mundo da vida.

Ao considerar as leis do pensamento como força ordenadora do conhecimento humano Kant, na visão de Wilber, tenta integrar “a sabedoria moral do NÓS com o conhecimento científico do ELE, [...] através da arte. Ele queria introduzir o domínio estético do EU para integrar a moral do Nós com a ciência do ELE” (1998, p.73).

Mesmo não tendo obtido sucesso na integração das Três Grandes<sup>24</sup>: arte, ciência e religião, Kant no seu ensaio sobre *A Religião Dentro dos Limites da Razão Pura*, ao propor uma religião racional com base numa teologia moral, revela uma profunda compreensão da finalidade religiosa quando, de acordo com Durant (2000, p.267), afirma que “igrejas e dogmas só tem valor na medida em que auxiliam o desenvolvimento moral da raça”. Ele já vislumbrava que o aprimoramento do *ethos*

---

<sup>23</sup> Por sua contribuição pioneira na formulação de “um sistema filosófico capaz de definir o papel e o valor da geografia moderna”, Kant é considerado pela maioria dos geógrafos “como o primeiro pensador a constituir um discurso científico da geografia” (GOMES, 1996, pp.138-142).

<sup>24</sup> Termo utilizado por Wilber para designar as “esferas culturais de valores: arte (o belo), moral (o bom) e ciência (a verdade)” (1998, p.63). Historicamente reconhecidas como a trilogia essencial à existência humana.

humanitário passa necessariamente pela reforma íntima individual da natureza humana.

Como a maioria dessas asserções filosóficas não alcança o senso comum e somente os resultados das pesquisas científicas se convertiam em bens de consumo, a interlocução entre ciência e religião continuava um campo minado. Embora, de acordo com Eliade (1992), a essência da sacralidade cósmica, legado cultural das sociedades primitivas e arcaicas ainda se mantenha no âmago do homem a-religioso, que nem sempre tem consciência dessa herança imemorial.

Ao elevar o vértice metafísico do idealismo fenomênico kantiano, Hegel propõe o idealismo absoluto, pois a realidade no seu devir dialético parte da ideia (tese), se exterioriza na natureza (antítese) e regressa ao espírito (síntese). Cenário da evolução da consciência que atinge o saber absoluto pelo radical prisma ontológico: *em si; fora de si e por si*.

No homem, o Absoluto se alça à consciência de si mesmo e se torna a Ideia Absoluta, [...] pensamento que se realiza como parte do absoluto transcendendo limitações e propósitos individuais, e captando, sob a competição universal a oculta harmonia de todas as coisas (DURANT, 2000, p.281).

Para Hegel a religião compunha com a arte e a filosofia a tríade do espírito absoluto. Uma interface da consciência evolutiva na aquisição da natureza divina. Embora religião e filosofia possuíssem conteúdo semelhante, essa última se sobrepunha à primeira por ser dotada de conceitos racionais e lógicos.

## 2.1 Hegemonia científica na sociedade secular

Durante o século XIX, as elites políticas e intelectuais, na sua grande maioria, eram materialistas. Vivia-se o deslumbramento da passagem da manufatura para a técnica da primeira<sup>25</sup> Revolução Industrial, implantando-se “um padrão de organização

---

<sup>25</sup> Ruy Moreira (2008, p.135) considera a Revolução Industrial um marco econômico, cujos desdobramentos técnicos faz dos dois primeiros estágios evolutivos do capitalismo: atrasado e avançado, “as revoluções mecânicas – primeira e segunda Revolução Industrial - sendo a terceira, a do capitalismo globalizado ou atual a “revolução bioengenheiral”.

de espaço denominado manchesteriano<sup>26</sup>, idealizado pela e para o fim da hegemonia do capital sobre o trabalho” (MOREIRA, 2008, p.135). Os segmentos populares, por sua vez, se voltavam para uma religiosidade de profunda introspecção, ainda não eivada pela lógica racionalista responsável pela secularização da sociedade moderna.

Nesse contexto, dividido entre o predomínio do racionalismo científico e a resistência popular com seus valores sagrados, dar-se o advento do espiritismo, da teosofia, da ciência cristã e de outros movimentos místico-racionalistas, pioneiros na árdua tarefa de tentar integrar ciência e religião, reconhecendo-as como esferas de conhecimentos distintos, mas não excludentes.

Pois como diz Linhares (2006, p. 41-42), “se uma racionalidade mais inteira supõe a multidimensionalidade do sujeito, também às realidades deve-se olhar em sua complexidade e movimento”. Ou como quer Buttmer (1982, p.167), ao se realinhar ciência e filosofia dar-se “um esforço combinado para reconciliar coração e mente, conhecimento e ação, em nossos mundos diários”. Acredita-se que somente essa recorrência ao liame dialético existencial possibilita uma reintegração do microcosmo com o macrocosmo, do subjetivo com o objetivo, do espiritual com o mental, do homem com a natureza.

Até o momento, todas as tentativas de integrar ciência e religião no Ocidente fracassaram porque para efetivar essa união “é preciso não apenas integrar a espiritualidade com o Cosmo diferenciado ou com a dignidade da modernidade”<sup>27</sup> (WILBER, 1998, p.149), mas, sobretudo, que cada uma ceda um pouco sem perder sua finalidade, sua identidade essencial. À ciência cabe traçar limites para seu empirismo irrestrito e à religião restringir o alcance ilimitado de suas “proclamações dogmáticas”. Desde que ambas não se desfigurem a ponto de “ficar irreconhecível” (WILBER, 1998, p.126-27).

Atrelado ao evolucionismo, no sentido de progresso proposto por Herbert Spencer, o materialismo científico se firma como vanguarda de uma nova era. A cada

---

<sup>26</sup> Uma referência ao mais importante polo industrial têxtil na Inglaterra, localizado na região de Manchester (MOREIRA, 2008, p.136).

<sup>27</sup> “Dignidade da modernidade” é um termo utilizado recorrentemente por Wilber (1998) para definir uma tendência afirmativa dos pensadores modernos ao defenderem nos seus postulados filosóficos uma integração entre as esferas do conhecimento humano, ou das Três Grandes: Arte (estética), Moral (ética) e a Ciência (verdade).

descoberta ou invenção científica a filosofia se recolhia à retaguarda das teorias específicas, desvinculadas do conhecimento mais abrangente.

O conhecimento humano tornara-se demasiado para a mente humana. [...] Tudo que restou foi o especialista científico, que sabia ‘mais e mais a respeito de menos e menos’ e o especulador filosófico que sabia ‘menos e menos a respeito de mais e mais. [...] Perdeu-se a perspectiva. Os ‘fatos’ substituíram a compreensão; e o conhecimento dividido em mil fragmentos isolados, já não gerava sabedoria (DURANT, 2000, p.10).

Seguindo essa lógica fragmentária, a produção do espaço social foi completamente reestruturada e Moreira (2008) nos dá uma ideia da invasão do urbano nas paisagens rurais, no período da segunda<sup>28</sup> Revolução Industrial.

[...] o espaço ganha uma escala de ampla complexidade. A divisão territorial do trabalho avança pela especialização das áreas agrícolas, mecaniza o campo e empurra os camponeses para as cidades em todo mundo. Os campos se despovoam. As cidades se proletarizam” (MOREIRA, 2008, p.141).

O descompasso entre as *benesses* prometidas pelo modelo econômico do capital, através das significativas descobertas ou invenções científicas, e o cenário existencial extremamente conflitante; “nas guerras [...] que se sucedem, nas variações da economia, nos volumosos bolsões de miséria, [...] empurrando o homem para a ansiedade, a insegurança, [...] a violência” (FRANCO, 2009, p.14), confirma, categoricamente, que a ciência, como instrumento de transformação, mostrou-se incapaz de intervir de forma afirmativa na melhoria da qualidade de vida da sociedade moderna.

Essa dramática realidade existencial provocou uma forte descrença no cientificismo como estratégia para o desenvolvimento e justiça social prometido pelo paradigma econômico vigente. Sabe-se que a história da modernidade se confunde com as etapas do capitalismo. Tendo sua gênese na acumulação de bens, na exploração da força de trabalho e reprodução da desigualdade social, com reflexo direto na organização espacial quase sempre atrelada às forças de produção capitalista. Estabelece-se como eixo de sustentação o mercado que passa a “comandar a relação

<sup>28</sup> Conhecida como “a fase do capitalismo avançado” tem a indústria automobilística como “a imagem simbólica dessa segunda revolução” (MOREIRA, 2008, p.138).

com a natureza e o trabalho” (MOREIRA, 2008, p.109), e torna-se evidente a contradição entre os interesses da burguesia e do proletariado, que tem seu ápice nas lutas de classe.

Inúmeras vozes no alvorecer do século XX levantam-se contra a planura da ciência materialista. Dentre elas, ressoa a de Henri Bergson, em ensaio teórico afirma a partir memória a relação do espírito com o corpo e conclui que “o espírito retira da matéria às percepções que serão seu alimento, e as devolve a ela na forma de movimento, em que imprimiu sua liberdade” (BERGSON, 2006, p.291). De tal compreensão deriva-se a certeza “de que o nosso corpo é um instrumento de ação, e somente de ação. Em nenhum grau, em nenhum sentido, sob nenhum aspecto ele serve para preparar, e muito menos explicar uma representação”. Esta seria um atributo da memória, onde se dá o domínio do espírito (BERGSON, 2006, pp.263-283).

Em outro diapasão, tem-se Benedetto Croce (1917), idealista arrojado, considerava que “toda realidade é ideia; não sabemos ou conhecemos coisa alguma, a não ser sob a forma que essa coisa toma em nossas sensações e nossos pensamentos” (DURANT, 2000, p.429). Na sua filosofia do espírito a realidade é uma projeção de fragmentos mentais que se reestruturam dando sentido e significado ao conhecimento humano.

À visão mecanicista de Herbert Spencer (1876), com sua filosofia sintética<sup>29</sup>, sobrepujou à “insistência de Descartes, de que a filosofia deveria começar com o eu e seguir para fora, a industrialização da Europa ocidental afastou o pensamento do pensamento e fez com ele seguisse em direção às coisas materiais” (DURANT, 2000, p.411). Preocupação permanente, hodierno se faz visível no arcabouço teórico da complexidade de Morin, quando propõe “uma sociologia do conhecimento” como instrumento de auto-reflexão, uma vez que “o espírito científico é incapaz de se pensar de tanto crer que o conhecimento científico é o reflexo do real” (MORIN, 2003, p.21).

Emerge nesse contexto, uma profunda descrença nos fundamentos racionais da teoria tecnicista da era industrial, ensejando uma revisão dos valores culturais consagrados pelas ciências a serviço do progresso civilizatório. A objetividade como

---

<sup>29</sup> Amplo tratado de princípios e lei da evolução universal – matéria e mente – ancorado nos axiomas: persistência da força, indestrutibilidade da matéria e continuidade do movimento (DURANT, 2000, p.342). Influenciado pelo darwinismo tentou aplicar as leis da evolução natural à dinâmica social.

esteio do racionalismo instrumental à cata da verdade absoluta perde sua força como paradigma do materialismo científico. E nesse espaço de contestação à racionalidade e à lógica cartesiana, como conteúdo substantivo dos códigos da inteligibilidade, que se estrutura o movimento pós-moderno<sup>30</sup>, ao retomar a arte, a estética e a política como linguagens estruturantes de outro paradigma social.

Interessante observar que, embora esse embate ideológico não tenha sua gênese no confronto direto aos postulados científicos, mas na releitura das artes e literatura, opondo-se ética à estética, o universal ao particular, cujos “resultados incorporam, muitas vezes, uma dimensão anárquica” (GOMES, 1996, p.21), é exatamente no âmago da física, conhecimento que se firmou no primado do experimentalismo, base estrutural do método científico, donde emergem subsídios capazes de abalar o paradigma de imutabilidade das leis e teorias relativas aos fenômenos naturais, defendidas até então como expressão da verdade absoluta pela ciência moderna.

Nessa linha, Morin (2003, p.213) nos dá uma pista de como “o desenvolvimento da física quântica [...] destrói a ideia de um determinismo de base para substituí-lo por uma relativa indeterminação. Ela introduz a incerteza e a contradição, ou seja, a desordem”, a partir do domínio da física, a inconcretude se projeta na dimensão humana com desdobramento significativo na contextura social. Tais indícios apontam para desestabilização da ciência enquanto bloco monolítico de uma razão absoluta à cata de uma verdade inabalável. Ainda na sua crítica a essa ciência de base ortodoxa, Morin (2002) propõe uma racionalidade aberta, crítica e emancipatória para dar conta da complexidade do conhecimento científico, quando argumenta:

[...] a verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a *realidade comporta mistério* (grifo nosso). [...] É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências (MORIN, 2002, p.23).

Inicialmente, focado na crítica aos padrões éticos e estéticos característicos das sociedades pós-industriais, esse novo espírito do tempo ganha fôlego em meados

---

<sup>30</sup> É quase consensual na história do pensamento ocidental que o período denominado de modernidade tem início na segunda metade do século XVIII, com a revolução francesa e industrial e se conclui em meados do século XX, em razão do surgimento de movimentos contestatórios em razão de profundas crises humanas, que acarretam mudanças de paradigmas nas diferentes esferas sociais, da chamada pós-modernidade.

do século XX. Posteriormente, se expande para outras esferas do conhecimento que também se opunha ao culto à razão experimental, “como único princípio legítimo da cultura e do saber” (GOMES, 1996, p.25). Nessa acepção, Cassirer (1994) defende na formulação da sua teoria das formas simbólicas, no âmbito da filosofia da cultura, que a noção de objetivação da ciência como suporte de validade universal, expressão única e verdadeira dos conteúdos totalizantes da realidade, não tem consistência filosófica nem pragmática porque a ciência, enquanto forma simbólica se encontra no mesmo patamar das outras formas de objetivação do sujeito, apenas dotada de singularidade, diferentes perspectivas e valores, pois são formas simbólicas irreduzíveis entre si (arte, mito, religião, linguagem, história), não se constituindo, portanto, campo de conhecimento privilegiado. Corroborando a sua tese última de que, estando o espírito vinculado à função sígnica, somente pelo ângulo das formas simbólicas se pode conceber uma ideia unitária do homem (CASSIRER, 1994).

Mas, é em torno do estruturalismo linguístico de Saussure que se define e se projeta os parâmetros da pós-modernidade, em termos interpretativos. Nele, contestam-se as abordagens metanarrativas e se retoma a linguagem não apenas como representação da realidade, mas como co-partícipe “na criação e construção” da mesma (WILBER, 1998, p.100). Passou-se, então, a enfatizar a interpretação, como balizamento da leitura do tempo e do espaço. Para a pós-modernidade o mundo, na verdade, “não é *percebido*, mas apenas *interpretado* (grifo do autor) (WILBER, 1998, pp.25-96). Sua teoria literária chega ao extremo de propor a desconstrução de mundo, a partir da crise de valores ético-culturais, da reformulação de conceitos e releitura de crenas e dogmas. Para tanto, reintroduz o sistema simbólico à luz dos paradigmas linguísticos e semiológicos.

Estruturadas na incerteza dos fundamentos lógico e racional, as proposições teóricas pós-modernas,

tão largamente difundidas eram, na prática, incapazes de desafiar *seriamente* (grifo do autor) o monismo científico e o holismo plano. [...] Sem base em qualquer concepção da verdade, não tinham mais nada a não serem suas disposições: narcisismo e niilismo, como uma infernal parilha pós-moderna (WILBER, 1998, pp. 94-111).

Se a modernidade foi marcada pela racionalização teórica e prática da realidade a sobrepujar a subjetividade e a metafísica, indiferente ao pluralismo epistemológico que subjaz no conhecimento do homem e da natureza; a pós-modernidade, por sua vez, retoma àquelas noções teóricas e elege a incerteza como um dos eixos filosófico do “teorismo”<sup>31</sup> pós-moderno. Diante da indeterminação existencial e da frágil condição humana, chega-se ao extremo de reduzir o sentido da vida “a mais plana das superfícies, cuja profundidade, valores interiores são reduzidos à zero” (WILBER, 1998, p.108). O movimento de descontinuidade como ruptura da condição moderna e a afirmativa de que “o significado depende do contexto” (WILBER, 1998, p.100), onde o relativismo passa a configurar como lógica cultural da sociedade pós-industrial.

Sabendo-se que a inspiração dos pensadores pós-modernos sempre parte de uma imaginação ou motivação interior devido à ausência de modelo ou ideal, evidentemente que a subjetividade deste existir volátil e fluído se refletirá na representação do fenômeno religioso. Isto se revela na plural manifestação do sagrado no espaço que, ao romper com a fidelidade aos cultos tradicionais destituídos das suas conotações mágico-míticas em razão da secularização introduzida na esfera clerical, favorece como observa Weber (2009) o desencantamento do mundo com a consequente desmagificação da natureza ao promover em função do racionalismo ocidental a ruptura entre religião e ciência, substituindo o *ethos* de salvação coletiva por uma ética religiosa racional e individual.

## 2.2 Ciência e religião na pós-modernidade

A manifestação religiosa na pós-modernidade é um misto de transcendência e fragmentação do sagrado. Fato que resulta na eclosão de uma enorme diversidade de credos e porosidade da fé. Paradoxalmente, no mundo global e secularizado observa-se um retorno às tradições religiosas, inclusive do Oriente, de cuja heterogeneidade mística deriva o hibridismo religioso e pragmático, que vai se mesclar a inúmeras

---

<sup>31</sup> Na definição de Wilber (1998, p.112) “ciência como poesia-paradigma”.

tendências religiosas no Ocidente, tanto de gênese católica como protestante ou esotérica.

Se por um lado, se esvazia a ideia de fidelidade a um culto religioso, por outro se mercantiliza a fé na violenta disputa mediática por adeptos. Nesse espaço plural a religiosidade se reveste de forte cunho emocional embotando, muitas vezes, a razão. Nesse inusitado trânsito religioso a experiência com o sagrado se banaliza entre os supostos milagres e o frenético consumo de bens religiosos. Naturalmente, os contornos do divino se diluem numa virtualidade mercenária de um Deus negociável sempre a serviço do homem.

Nas ciências pelo seu caráter institucional a assimilação do novo espírito do tempo ocorreu de forma mais lenta, o que possibilitou certa diluição dos impactos. Nesse ramo do conhecimento, as luzes da incerteza se projetaram não como parâmetro para desestabilizar ou desconstruir (como preferem os pós-modernos), a base de prospecção evolutiva do saber científico, mas como evidência plausível de que os fundamentos da ciência precisam extrapolar os limites sensoriais, para que se apreendam no fenômeno investigado indícios, significados para além dos estreitos campos perceptivos da realidade.

Por vias diferentes, os cientistas e filósofos Gaston Bachelard (1978) e Albert Einstein (2007) defendem nas suas teorias a recorrência ao liame intuitivo como ferramenta determinante na expansão do conhecimento científico. Por sua vez, os filósofos da ciência Popper e Kuhn, apesar de algumas divergências metodológicas, apresentam semelhanças de base epistemológica. Sem olvidar do importante contributo de Émile Durkheim (1996) ao defender nos seus estudos sociológicos que, tomando por base as formas primitivas da vida religiosa, há uma sensível permeabilidade entre as fronteiras do conhecimento científico e religioso.

Na teoria de Karl Popper (1975) o critério de demarcação científica é o princípio de refutabilidade ou falsificabilidade. Também reconhecido por Wilber (1998, p.64) como um dos defensores da integração das Três Grandes, denominadas por ele dos “três mundos: [...] subjetivo (Eu), cultural (Nós) e objetivo (Ele).

Enquanto para o físico Thomas Kuhn (2006) a teoria científica obtém validade por intermédio de injunção<sup>32</sup> ou aplicabilidade de paradigma, que contém no seu bojo tanto referências objetivas como subjetivas. Na sua famosa obra, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, ele reflete também acerca das dimensões históricas e sociais como elementos constitutivos da produção científica.

Some-se a essa releitura crítica da ciência formal uma tentativa não menos importante de pensadores que apontam para um possível realinhamento entre ciência e religião. Nessa proposição, o físico Fritjof Capra (1983) publica seu *best seller*, *O Tao da Física* que, para além das controvérsias acadêmicas, representa um grande avanço no sentido de uma coerente aproximação da ciência com a espiritualidade. Nesse ensaio teórico, Capra traça um paralelo entre a física moderna e a religião oriental à luz da teoria da relatividade e da mecânica quântica, e defende que a mente humana comporta o racional e o intuitivo; o analítico-sintético e o contemplativo. Mais recentemente, Capra (2002, p.86) retoma a discussão por uma ciência crítica, onde a racionalidade aberta, ancorada na complexidade conjuntiva dos saberes emancipatórios, amplie a noção de sentido e significado “como uma expressão sintética do mundo interior da consciência reflexiva, que contém uma multiplicidade de características interrelacionadas”.

Numa perspectiva semelhante, porém, mais abrangente, se destaca o filósofo Ken Wilber (1998, p.166), quando propõe uma teoria integral em que o “contrato pré-nupcial” entre ciência e religião deva conter revisões, aproximações e, sobretudo, concessões por cada um dos consorciados. Para tanto, indica uma trilha de respeito e libertação para toda humanidade e conclama o reino temporal do iluminismo ocidental, através da ciência com sua verdade essencial, a se integrar ao reino atemporal do iluminismo oriental, com sua liberdade espiritual. Porque ambos os iluminismos “oferecem liberdades que a evolução levou bilhões de anos para desenvolver, [...] e falam aos corações mais bondosos, almas mais elevadas e destinos mais profundos de uma humanidade comum” (WILBER, 1998, p.165). Ou seja, esse manancial de sabedoria precisa reintegrar as Três Grandes esferas de valores culturais: arte (beleza),

---

<sup>32</sup> Esta é uma das “três linhas válidas de conhecimento” propostas por Wilber (1998), seguida de perto pela apreensão e confirmação (ou rejeição).

ciência (verdade) e religião (ética), a fim de evitar um colapso na contextura da vida em sociedade.

Mais recentemente, surge uma obra de grande impacto nos meios acadêmicos: *A Linguagem de Deus*, do cientista religioso, Francis Collins, primeiro diretor do Projeto Genoma. Profundo conhecedor da estrutura do DNA, o código genético, ao desvendá-lo mostra evidências da “ação criativa divina” (COLLINS, 2007, p.99), que se revela numa linguagem de infinitas combinações em níveis inimagináveis e conclui como sendo esta uma das expressões mais genuínas dos atributos de Deus na composição da vida. Uma demonstração singular de que há um liame ainda pouco visível que interpenetra os conhecimentos científico e religioso. Ao invés de se excluírem eles se complementam. Nesse diapasão, se afirma a engenharia genética como um novo modelo de tangibilidade, capaz de redesenhar “uma nova ordem paradigmática de produção e relação ambiental”, pontua Moreira (2008, p.146).

Em suma, como já afirmava Kardec (2004, p.377) na segunda metade do século XIX, “a ciência [...] é convidada a constituir a verdadeira gênese, segundo as leis da natureza. Os descobrimentos da ciência glorificam a Deus, em vez de o rebaixarem, e não destroem senão o que os homens edificaram sobre ideias falsas, que fizeram de Deus”.

### **2.3 A ciência geográfica e fenômeno religioso**

Após esse breve ensaio acerca de uma possível rearticulação entre a linguagem científica e a religiosa, é importante compreender como o fenômeno religioso se tornou objeto de análise da geografia, no transcurso entre a modernidade e pós-modernidade. Uma vez, que o escopo dessa pesquisa se insere no âmbito da geografia da religião.

Ressaltando-se que no conjunto das ciências sociais a geografia foi o saber científico que mais resistiu a um diálogo sistemático e fecundo com a religião. Provavelmente, em função dessa prática social se fundamentar em duas instâncias no tempo e no espaço – a *imanência* do fenômeno se projetando na paisagem (igrejas,

templos, mesquitas), na sua feição secular; e na *transcendência* quando o numinoso<sup>33</sup> se manifesta na atemporalidade do espaço sacralizado, na sua lógica simbólica. Enquanto o arcabouço teórico-metodológico da geografia se estruturou na concepção de “uma ciência da aparência”, onde “o arranjo espacial é tomado como o real, o concreto” (MOREIRA, 1998, p.60). Razão pela qual, os primeiros estudos voltados para apreensão das territorialidades e espacialidades do fenômeno religioso se limitaram a dimensão do concreto-visível e não ao significado intrínseco, subjetivo da relação simbólico-cultural que se estabelece entre o espaço o sagrado e a conduta social.

Diante disso, é importante entender como a religião, essa imemorial manifestação simbólica, tem se inserido no debate teórico da geografia cultural como uma dimensão complexa, mas capaz de conjugar na dinâmica espacial o tangível e o intangível, cuja representação se revela tanto nos signos impressos na paisagem quanto na dimensão intangível do espaço de ação do homem religioso, através do pensamento ou sentimento religioso.

Uma abertura que torna olhar geográfico mais plural, no sentido de uma construção epistemológica mais abrangente, capaz de apreender o sentido e o significado mais profundo da espacialidade religiosa, enquanto projeção e construção de um espaço sutil, a conter o ser-estar no mundo e além do mundo sensível. Uma dimensão porosa que emerge na transcendência e se desvela na representação do sagrado no espaço, seja pelas marcas da fé na paisagem ou como lastro identitário de pertencimento ao lugar.

Nessa acepção, Gil Filho e Gil (2001, p.43) ao formular pressupostos “para uma teoria do fato religioso” tece uma urdidura flexível “entre o contingente e o transcendente”, cuja “[...] ponte analítica entre o sagrado e cotidiano possibilita concebermos temporalidades e espacialidades relativas”. Porque para ele a experiência do sagrado “está além da materialidade aparente” do fenômeno religioso (GIL FILHO, GIL, 2001, p.43) ao se projetar no espaço geográfico, como a mais profunda marca

---

<sup>33</sup> Experiência íntima com o sagrado. Para Gil Filho (2001, p.46), se configura como “o cerne da experiência religiosa que não é acessível à apreensão conceitual, porém seus efeitos de caráter emocional são reconhecíveis”.

simbólica que tem acompanhado a humanidade em toda trajetória planetária e compõe uma das mais complexas representações culturais.

Sendo a religião um fenômeno social a se projetar no espaço com seus distintos códigos e significados simbólicos, a construção de sua base filosófica e epistemológica passa, necessariamente, pelo solo da geografia cultural. Por se constituir um campo de análise geográfica receptivo à interpretação das diferentes espacialidades socioculturais. Afeito à leitura subjetiva, simbólica e imaginária dos fenômenos na produção do espaço social, a representação cultural tem permeado o pensamento geográfico desde o final do século XIX, sob o impulso da geografia humana.

Embora fossem abordagens quase sempre parciais não se detendo no significado intrínseco dos traços culturais projetados no espaço social, apontavam para uma compreensão daquilo que Eric Dardel designou de *geograficidade*<sup>34</sup> e que Claval (1997, p.90), sintetiza como “o papel que o espaço e o meio têm na vida dos homens, sobre o sentido que eles lhes dão e sobre a maneira pela qual eles os utilizam para melhor se compreenderem e construir seu ser profundo”.

De uma maneira geral, observa-se que a geografia, seja a tradicional, teórica ou marxista sempre se esquivou do diálogo mais efetivo com a religião. Por um lado, em decorrência do primado do positivismo, seja na sua versão clássica ou lógica<sup>35</sup>, reduzia a análise da realidade aos cânones dos sentidos, e à geografia cabia se limitar ao estudo do fenômeno físico situado em “um espaço concreto, finito e delimitável – a superfície terrestre” (MORAES, 1997, p.29). Por outro, sob a influência dos postulados marxistas focado no determinismo econômico do capital rotulava “de alienação toda e qualquer relação afetiva ou simbólica do homem com a natureza” (SANTOS, 2002, pp.21-33).

Tais correntes filosóficas ao se abstraírem do conhecimento subjetivo e da plausível realidade metafísica ou simbólica da dinâmica religiosa no espaço faziam

---

<sup>34</sup> Para Holzer, essa noção espacial dardeniana, “implica numa totalidade onde o homem, o espaço, o tempo estão indissolubilmente ligados. Esta indissolubilidade se manifesta na Terra a partir das ligações existenciais humanas, definida como “a Terra como lugar, base e meio de sua realização” (DARDEL apud HOLZER, 2010, p.6).

<sup>35</sup> Relativa ao neopositivismo.

com que os estudos geográficos voltado para dimensão espacial da cultura tangível ou intangível fossem pontuais, quase sempre descritivos ou ideográficos.

Enquanto se projetava a geografia neopositivista fundamentada em modelos matemáticos e estatísticos abstratos, dando a uma legião de geógrafos a crença equivocada de que esta seria a única via do conhecimento geográfico apta ao rigor científico, numa outra perspectiva se estabelecia uma leitura geográfica de fundo interdisciplinar representada pela geografia humanística sob a influência dos pressupostos fenomenológicos. Apoiadas numa releitura conceitual de lugar, como expressão da experiência humana ou do mundo vivido, as filosofias de significado e as percepções ambientais procuravam “entender como as atividades e os fenômenos geográficos revelam a qualidade da conscientização humana” (TUAN, 1982, p.146).

Ancorada na psicologia comportamental e na filosofia existencialista esses aportes fenomenológicos possibilitaram a renovação epistemológica da geografia. Tinham como centralidade a observação e análise dos componentes subjetivos das ações humanas intervindo no meio geográfico. No tocante ao fenômeno religioso Tuan<sup>36</sup> pontua que numa

abordagem humanística à religião iria requerer que tivéssemos consciência das diferenças no desejo humano por coerência, e que notássemos como essas diferenças estão manifestas na organização do espaço e do tempo e nas atitudes para com a natureza (1982, p.155).

Com a adoção do método fenomenológico<sup>37</sup> alargam-se os níveis interpretativos da dimensão espacial da cultura. Extrapolam-se os limites dos modelos positivistas e as análises geográficas se tornam mais abertas e flexíveis aos níveis mais profundos do ser-no-mundo: a percepção, a intuição, o sentimento, o imaginário, a representação simbólica, passam a constituir relevantes categorias de análise da geografia, para melhor compreender as ações humanas intervindo no espaço vivido.

---

<sup>36</sup> Considerado um dos expoentes da geografia humanística elege o lugar como conceito fundante dessa matriz geográfica ao propor “um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimento e ideias a respeito do espaço e do lugar” (TUAN, 1982, p.143).

<sup>37</sup> Por ser um instrumento de análise da realidade com “possibilidade de fundamentação do religioso” passível de “compreensão das formas de religião e sua unidade com os *a priori* religiosos”. Constituindo-se, portanto, uma “forma privilegiada de análise e compreensão da religião, [...] porque coloca a essência da religião como um absoluto *a priori*” (MENDONÇA, 1999, pp.68-69).

No final dos anos 1960 os estudos geográficos da religião eram influenciados pela geografia cultural da Escola de Berkeley, sendo David Sopher (1967) um dos expoentes “da experiência religiosa na geografia cultural” (ROSENHAHL, 1996, p.14) desse período. Considerava a religião como fenômeno cultural, embora como os outros geógrafos da religião, desse ênfase “aos fenômenos objetivados e não a fenomenologia religiosa” (GODOY, 2007, p.27). Sopher classificou os principais sistemas religiosos e sua respectiva distribuição na paisagem cultural. Ao analisar o teor da obra de Sopher, *Geography of Religions* (1967), Gil Filho (2007) se detém na natureza das espacialidades religiosas no que se refere às

interações espaciais de diferentes culturas e entre cultura e ambiente, com destaque para o componente religioso da cultura. Ele considera que a experiência pessoal da religião escapa à apreensão da ciência geográfica. Contudo, a Geografia poderia estudar os sistemas religiosos organizados e padrões culturais de comportamento a partir da religião institucionalizada (GIL FILHO, 2007, p.208).

Embora Rosendahl (1996, pp.65-66), aponte que Isaac (1959-1960) antecedeu Sopher (1967) em abordagem semelhante, quando estuda em uma comunidade em Zimbabwe verifica que “o impacto da religião Mudja sobre a paisagem, no caso dos Budja, se reflete na presença de certos espaços fora de uso. [Porque] os espíritos que moravam ali e estavam ligados à área ainda estão envolvidos com ela e poderia punir quem a ofendesse”. Ambos entendem que “as experiências religiosas estão diretamente relacionadas à natureza e à maneira pela qual os ritos religiosos as exploram”. Ainda de acordo com essa autora, o trabalho de Isaac “delineia como tarefa dos geógrafos da religião a interpretação das forças religiosas e o seu peso nas transformações das paisagens, reconhecendo-a embutida nas forças: econômica, social e étnica” (ROSENDAHL, 1996, p.86).

Até então, os trabalhos produzidos no âmbito da geografia da religião limitavam-se a interpretação da funcionalidade do sagrado com raras incursões nas representações religiosas inerentes ao sentimento humano, que subjazem na subjetividade e se revelam no espaço de ação do homem na forma de espacialidade religiosa.

Inicialmente, é preciso uma pré-disposição para um olhar geográfico além da concepção de espaço concebida pela geografia tradicional, que limitava as análises aos fenômenos observáveis na natureza. Tal redefinição conceitual faz da organização do espaço o objeto da ciência geográfica que busca compreender as transformações ocorridas no espaço geográfico, decorrentes das diferentes intervenções humanas. E Bachelard, adiantando-se na sua *Poética do Espaço*, propõe segundo Dardel (2011, p.15), diretrizes sutis na apreensão do espaço telúrico quando “coloca em jogo ao mesmo tempo, [...] uma estética do sólido ou do pastoso e uma certa forma da vontade ou do sonho”. Isso demonstra sua compreensão profunda de outra dialética na relação do homem com o cosmos, na certeza de que “o espaço habitado transcende o espaço geométrico” (BACHELARD, 1978, p.227).

Mas, é somente a partir de 1970, num contexto político-cultural difuso e contraditório, onde os paradigmas estabelecidos pela objetividade científica se fragilizam diante da emergência da perspectiva humanista, que a geografia da religião estrutura seu aporte teórico-metodológico. Em decorrência do movimento de renovação da geografia cultural focada agora nos aspectos anímicos e ontológicos do ser humano, nos quais a espacialidade religiosa ganha visibilidade e passa a ser investigada à luz dos conceitos de paisagem, lugar e território.

Ancorada nas filosofias do significado, nas subjetividades das experiências humanas surge às formas simbólicas dando sentido ao lugar como referência intrínseca da realidade geográfica, “as representações fornecem malhas para apreender o real” por favorecer o entrelaçamento dos aspectos sociais, geográfico ou metafísicos (CLAVAL, 1997, p.93). Nessa síntese superior das atividades humanas, onde a cultura é elemento basilador na produção do espaço social, emerge a religião como “parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana” (GIL FILHO, 2007, p.210).

No âmbito da geografia da religião verifica-se um maior interesse em compreender essa nova dinâmica do fenômeno da fé, na perspectiva não só de quantificar o espaço dos diferentes credos religiosos, mas também proceder a uma interpretação da natureza intrínseca do espaço sagrado. Na tentativa de identificar as

forças que possibilitam o surgimento desse espaço, qualitativamente diferente do espaço profano que o circunda ou transversaliza sua projeção na dinâmica espacial.

Embora no século XIX, sob a influência da ciência moderna, se observa uma transformação nas abordagens de estudo voltadas para relação entre espaço e religião, cujo foco de análise começa a se deslocar do nível descritivo para interpretativo. É quando se procura compreender como o meio interferia na conformação das características singulares das hierofonias<sup>38</sup>. Segundo L. Kong (1990), somente nas primeiras décadas do século XX, sob a influência da sociologia weberiana, a religião é compreendida como um agente de transformação do espaço. Todavia, o estabelecimento de um diálogo mais fecundo do fenômeno religioso com a geografia ocorreu com base no aporte fenomenológico da ciência da religião e, posteriormente, ampliado com as filosofias de significado introduzidas no estudo do espaço pela geografia humanística.

Para proceder tal análise, muitos geógrafos recorrem aos aportes teórico-conceituais do espaço sagrado e do espaço profano concebidos por Mircea Eliade (1992, p.20), como “duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história”. Quando ressalta que a representação do sagrado no espaço é sempre uma necessidade do homem se recolocar no “centro do mundo”, na busca do ser integral em direção a uma almejada plenitude existencial no infinito tempo cósmico (sagrado/cíclico), mediado pelo finito tempo terreno (profano/linear) (ELIADE, 1992).

Para ele, essa distinta temporalidade do sagrado se expressa na dualidade do espaço sagrado e do espaço profano de determinado tempo histórico. Ambas as espacialidades compõem a dialética da existência humana (ELIADE, 1992). Porém, para o homem religioso “a mais importante é o tempo sagrado, no qual ele se reintegra através da linguagem dos ritos, permitindo-lhe solução de continuidade da duração do tempo ordinária, introduzindo-o no tempo sagrado” (ROSENDAHL, 1997, p.124). Enquanto a centralidade do espaço sagrado se revela nas hierofonias e nos rituais de

---

<sup>38</sup> Definida como “o ato da manifestação do sagrado” (ELIADE, 1992, p.17) no espaço, capaz de configurar-se tanto na “sacralização de todo e qualquer objeto como também [na] manifestação do transcendente pessoal” (GIL FILHO, 1999, p. 97).

consagração, o espaço profano sem “ponto fixo”<sup>39</sup> se estende para além das fronteiras do sagrado (ELIADE, 1992), onde a vida se movimenta cotidianamente. Esses dois modos de ser no mundo se interpenetram pelo limiar, “lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (ELIADE, 1992, p.29). Seu método comparativo da fenomenologia da religião possibilitou o surgimento dos fundamentos conceituais para um estudo autônomo da religião, sem submissão aos paradigmas estruturantes das ciências sociais.

Essa abordagem dual do espaço religioso influenciou sobremaneira os estudos da geografia da religião. Porém, foi mais proeminente nas contribuições francesas (ROSENDAHL, 1996). Inclusive no Brasil, sob a influência desta corrente geográfica, têm-se os estudos de maior projeção da geógrafa Zeny Rosendahl (1994) precursora dessa análise temática de base *eliadeana*.

Os diferentes enfoques acerca da geografia da religião, em escala mundial, trazem as marcas das vivências e das percepções singulares, cujo aporte teórico-metodológico de cunho social, político e cultural demonstra a amplitude das espacialidades e territorialidades do fenômeno religioso, ainda pouco explorado pela ciência geográfica. Época em que as análises, sob a influência do pragmatismo científico, limitavam o estudo da manifestação do fenômeno religioso no espaço às impressões concretas na paisagem, sem levar em consideração os impactos na paisagem derivados da ação do homem religioso (FICKELER, 1999).

## 2.4 Estado de arte da geografia da religião

Na tentativa de apontar trabalhos significativos, a partir da década de 1980, no âmbito da geografia da religião, quando começa a se consolidar como campo estruturante do conhecimento geográfico, procurar-se-á identificar a produção acadêmica, em escala mundial, no que se refere à manifestação do sagrado no espaço. Para tanto, recorre-se, sobretudo, às exaustivas pesquisas realizadas por Zeny

---

<sup>39</sup> Para Eliade (1992, p.26) ele é “o ‘Centro’ – equivale a Criação do Mundo [...], quando o sagrado se manifesta por uma hierofonia qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe a *não realidade* da imensa extensão envolvente” (grifos do autor).

Rosendahl (1996), nesse campo geográfico da cultura. Não se pretende, aqui, esboçar uma análise crítica dos diferentes enfoques sobre a espacialidade do fenômeno religioso, mas somente relacionar alguns autores e tecer breves comentários das respectivas obras que se destacaram no pensamento geográfico da religião.

Na década de 1980, Claude Raffestin na obra *Por uma Geografia do Poder* dedica um capítulo a análise política da religião. Quando defende que o fenômeno religioso se estrutura numa dupla relação de poder contida na interioridade do mundo sagrado e do mundo profano, mediatizada pelas forças políticas, econômicas, sócias e culturais. Ao caracterizar as relações de poder como parte da essência do fato religioso, Raffestin torna sua abordagem geográfica da religião uma referência por situá-la num patamar analítico que transcende às recorrentes narrativas espaciais do fenômeno religioso. Contextualiza a força política da religião com base nos fundamentos político-econômicos que viabilizaram a expansão do islamismo (RAFFESTIN, 1993).

No ano seguinte, H. Tanaka (1981) analisou a dinâmica espacial da peregrinação budista popular ao redor da ilha Shikoku, no Japão. De acordo com Rosendahl (1996), esse estudo revelou “os significados simbólicos no itinerário dos peregrinos e da topografia sagrada das ‘unidades rituais’ espaços-temporais que se repetem a cada uma das oitenta e oito estações do caminho”. A estrutura circular desse ritual religioso se revela no “caráter inerentemente dinâmico da peregrinação: os locais de peregrinação surgem, declinam e, às vezes, se propagam” (ROSEND AHL, 1996, p. 55). Ainda de acordo com essa autora, importância desse estudo é que ele extrapola a percepção objetiva do fenômeno religioso no espaço e procura apreender sua natureza simbólica a se expressar no vínculo emocional que se estabelece entre o peregrino e os lugares sagrados.

O geógrafo G. Rinschede (1985) desenvolve pesquisas no âmbito das peregrinações aos santuários católicos e centraliza suas análises nas “transformações espaciais ocorridas na localidade de Lourdes, na França, em consequência das peregrinações àquele centro espiritual”, (ROSEND AHL, 1996, p.56). Pontua a extrema organização espacial desse evento religioso e a forma como os fiéis vivenciam essa experiência do sagrado. Investe na caracterização dos romeiros de Lourdes a

partir da área de abrangência com seus lugares sagrados e toda estrutura requerida pela dinâmica espacial – fixos e fluxos – que envolve o funcionamento dos centros de peregrinações. Posteriormente, ainda de acordo com Rosendahl (1996) ele refaz a investigação tanto a nível estrutural quanto de logística, tendo agora como parâmetro a cidade-santuário de Fátima, em Portugal.

No mesmo ano, o geógrafo M. Büttner (1985) sugere uma abordagem interdisciplinar na análise espacial do fenômeno religioso e propõe (cf. ROSENDAHL, 1996, pp.14-15) uma “metodologia geográfica para o estudo da religião”, fundamentada em três aspectos estruturantes: o *geográfico social*, em que se procura identificar os pontos de equilíbrio entre a comunidade religiosa, a estrutura social e a econômica; o *teológico*, quando aponta que o geógrafo da religião para elaborar um trabalho consistente precisa se apropriar dos referenciais históricos do sistema religioso a ser investigado; e no *específico religioso-geográfico* onde se deve destacar o caráter “dialético da relação entre religião e ambiente”, capaz de demonstrar que as influências internas, no âmbito dos valores culturais e humanos, e as externas afetam a dinâmica espacial e a própria organização religiosa. Propõe a meta-disciplinaridade como instância máxima de análise “da ligação entre os vários componentes da religião” (ROSENDAHL, 1996, p.16).

Em 1986, Robert Sack publica a obra *Human Territoriality. Its theory and history*, voltada para análise da estrutura espacial da igreja católica formada por uma “rede de administração e de serviços religiosos” (ROSENDAHL, 1996, p.59). Essa estratégia de controle e poder se consubstancia nas hierarquias territoriais, que garantem a unidade político-espacial dessa secular organização religiosa. O exercício desse controle sobre as diferentes territorialidades se dá em duas instâncias: a primeira “refere-se aos lugares sagrados e edifícios da Igreja”; a segunda “inclui a sua própria estrutura administrativa. [...] O território religioso constitui-se, assim, dotado de estruturas específicas, incluindo um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço”. (ROSENDAHL, 1996, p.59). Quando assinala que os mecanismos de controle sobre a territorialidade religiosa estão sempre condicionados à realidade social na qual está inserida.

Na década de 1990, os paradigmas pós-modernos sofrem uma reavaliação estrutural de fundo epistemológico. Se por um lado, questiona-se a cultura do efêmero, do fugaz, do individualismo, da homogeneidade dos padrões e modelos tecnológicos, do consumo exacerbado, da perda de fronteiras, do fragmentário, do caótico, (HARVEY, 1980), por outro, se impõe a política do capital financeiro a postular uma uniformização planetária em decorrência da globalização da economia e da crescente mobilidade territorial da população para os centros urbanos, célula-mater da força de trabalho a prover “a instituição do mercado global” (MOREIRA, 2008, p.99), ancorada no advento das novas tecnologias e da flexibilidade do mundo produtivo.

É nessa realidade geográfica que emergem novas tipologias de contradições no gerenciamento do espaço apontadas por H. Lefèbvre, na análise de Soto (2008, p.181), quando constata “a fragmentação do espaço (para venda e troca) e a capacidade técnica e científica da produção do espaço social a escala planetária”. Paradoxo que se revela na análise crítica da produção do espaço social, cuja teoria social de sustentação se subdivide em três eixos analíticos: espaço percebido (prática social), espaço concebido (representação do espaço) e espaço vivido (espaço de representação), que possibilita a interlocução entre as práticas e as representações socioespaciais (LEFÈBVRE cf. SOTO, 2008). “A essa fragmentação do espaço Lefèbvre contrapõe o direito à cidade”, como um espaço de recomposição de “uma qualidade que faz parte da essência do urbano: a centralidade, [...] a reconstituição da unidade espaço temporal” (SOTO, 2008, p.181).

Tal conjuntura polissêmica da realidade contemporânea prioriza o individualismo em razão da emancipação humana, em oposição aos códigos de valores da razão universal. A exigir uma releitura interpretativa dos valores humanos e do espaço geográfico à luz das ciências sociais, com ênfase nas novas espacialidades e nos diversificados contextos socioculturais advindos dessa reestruturação. Nessa acepção, a renovada geografia cultural ancorada no viés humanístico passa a se interessar por ideologias, sistemas de representação e valores subjetivos e simbólicos, que interferem na organização e produção do espaço social.

Sem olvidar que, ao analisar as etapas do modernismo, David Harvey (1993, pp.38-39) percebe que na transição para o pós-modernismo “as representações sociais

como um verdadeiro caleidoscópio convulsionam os padrões culturais e retoma os aspectos míticos da pré-modernidade como alternativa para conter o ‘caos’ da época moderna”. Assim, verifica-se uma retomada do simbolismo religioso com revalorização da dimensão do sagrado enquanto espaço de coesão e resistência dos agrupamentos humanos.

Para superação desse pragmatismo social sugere-se uma análise interdisciplinar que englobe os diferentes saberes com suas verdades relativas, na trilha do pensamento complexo proposto por Morin (2005, p.50). Em tal proposição filosófica ele defende “ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade de uma unidade da ciência”, com as outras dimensões do saber e assinala que “ela só tem sentido se for capaz de apreender ao mesmo tempo unidade e diversidade, continuidade e rupturas”, da totalidade existencial. Uma vez, que a extrema especialização do conhecimento científico provocou uma fissura nesse todo articulado (MORIN, 2005). Tal tendência provocou a homogeneização das instâncias produtiva, ideológica e cultural, se expandiu na fragmentação do espaço geográfico e esgarçando o tecido social na sua contextura identitária rompe o vínculo do homem com o meio e/ou da sociedade com a natureza.

Essa redescoberta da complexidade como expressão do mundo em sua totalidade alcançou o espaço geográfico, através dos postulados da renovada geografia cultural e favoreceu os estudos voltados para dimensão espacial da cultura com seus códigos tangíveis e intangíveis. Assim, alargou o espectro investigativo da geografia da religião que passa a considerar nas suas análises as representações simbólicas do sagrado, para além das marcas e da funcionalidade da experiência religiosa.

Porque de acordo com Gil Filho, (2002, p.52) “reconhecer a religião apenas como sistema simbólico ou como ideologia é subestimá-la no seu aspecto mais legítimo e essencial: a sua sacralidade”. É preciso, portanto, se averiguar a espacialidade do sagrado na sua dupla natureza: singular e plural. “Singular na medida em que é específica e única em sua gênese, no entanto é plural e diversa em sua experiência” (GIL FILHO, 2002, p.53). Nessa abordagem dialética se enfatiza a subjetividade das ações humanas em seus conteúdos cultural-simbólicos, quando se procura apreender o sentido e o significado da manifestação do sagrado no espaço, não

apenas na sua expressão fenomênica sensível, mas na perspectiva de um espaço dinâmico e relacional, como “parte indissociável do processo de sacralização do mundo e não apenas seu receptáculo” (GIL FILHO, 2002, p.57).

A rigor, essa percepção mais complexa da espacialidade religiosa internaliza alguns indícios propalados pelo paradigma pós-moderno, como a ênfase no pluralismo cultural, nas diferenças étnicas e na retomada do universo mítico-imaginário como instância de representação do sagrado, nas suas plurais e híbridas manifestações. Forçoso reconhecer que as abordagens culturais subjetivas, simbólicas como a religião são fenômenos sociais que ocorrem no espaço e como tal precisam compor o ideário geográfico. Até porque, a religião é uma potente dimensão cultural a compor os valores ético-morais que asseguram e se revelam no arcabouço identitário e no *habitat* humano.

Nessa concepção, a geógrafa L. Kong (1990), propõe uma análise abrangente do ponto de vista da geografia da religião ao pontuar diferentes linhas de abordagem da espacialidade do sagrado. Rosendahl (1996, p.65) apresenta algumas possibilidades contidas no estudo de Kong, como p.ex. apreender “os processos através dos quais objetos específicos, paisagens e construções são investidas de significado religioso”, ou quando investiga “como o religioso se expressa e se transmite no espaço sagrado”. Sem deixar de mencionar que a difusão da fé e a manutenção de territórios religiosos estruturados em relações de poder tem historicamente gerado conflitos de grande proporções. Todavia, considera a difusão da fé a temática de maior relevância por conter no âmago da expansão da crença as representações simbólicas, que determinam o imaginário do território religioso (SOPHER, KONG, PARK apud ROSENDAHL, 2005).

Também em 1990, Jackson e Hudman publicam trabalho onde, no capítulo ‘Religion, Life and Ideological’ abordam “a origem e a difusão dos principais grupos religiosos contemporâneos” e procuram averiguar a forma como esses sistemas religiosos interferem na relação homem-ambiente (ROSENDAHL, 1996, pp.86-49).

Ao analisarem diferentes espacialidades sagradas, eles se detiveram na origem e no simbolismo religioso dos cemitérios nos Estados Unidos, cuja leitura desse espaço singular “reflete com o passar do tempo mudanças nos valores culturais”. De

monumento em homenagem ao indivíduo no além-túmulo, modificam-se para um “ambiente que inspira emoção e oferece uma espécie de luxo num ambiente solene e pitoresco” (ROSENDAHL, 1996, p.66). Assim como, identificaram o simbolismo sagrado da Praça do Templo, em Salt Lake City, nesse mesmo país. Espaço de peregrinação para onde convergem milhares de mórmons e não mórmons em visita a esse centro considerado sagrado pelos fiéis (ROSENDAHL, 1996, p.69).

Embora seu foco de análise não seja a temática religiosa, o geógrafo Paul Claval desde a retomada da abordagem cultural na geografia, na década de 1970, tem demonstrado que a análise da dimensão espacial da cultura não pode prescindir do fenômeno religioso por se tratar de “uma experiência humana fundamental” (ROSENDAHL, 1996, p.18). No seu artigo *A volta do Cultural na Geografia*, Claval (1999) apresenta uma reflexão consistente em torno de uma análise das etapas de desenvolvimento dessa matriz geográfica, quando destaca que

o objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreenderem a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica (CLAVA, 2002, p.20).

No Brasil sua influência é significativa nos estudos que tratam da percepção e da representação simbólico-cultural, a partir do interesse da geografia cultural pelo sentido e significado das ações humanas a modelar o espaço vivido. Daí Rosendahl (1996) pontuar a visão de Claval (1992) quanto ao papel a ser desempenhado pelos geógrafos da religião na

tarefa de explorar o universo das representações mentais, bem como compreender como essas representações se inserem na paisagem e na organização do espaço. [...] É conveniente partir da experiência religiosa quando se deseja compreender a distribuição dos homens, o controle das paisagens e a organização do espaço afetado pela fé (ROSENDAHL, 1996, pp.17-18).

Para Claval (1999), o diálogo que a geografia da religião passou a manter com as ciências da religião, de base fenomenológica, viabilizou uma significativa mudança na percepção e análise do fenômeno religioso. Diante disso, sinaliza “aos geógrafos a importância de explorar a percepção do mundo e o universo imaginário ricamente

encontrado nas religiões e suas representações na paisagem e no espaço social” (CLAVAL cf. SANTOS, 2002, pp.5-19).

Essa lógica analítica possibilitou transcender à materialidade sensível da experiência do sagrado no espaço, passando-se a valorizar o impacto da religião sobre a paisagem, a partir da compreensão da relação entre a religião e a realidade geográfica dos lugares, determinada pela ação do homem religioso. Pois, como assevera Gil Filho e Gil (2001, p.43), “a dinâmica da existência sob a influência do sagrado está além da materialidade aparente”.

Em artigo onde trata da temática da religião nos estudos geográficos, Claval (1999) fala da importância da experiência religiosa como dimensão estruturante da identidade cultural coletiva, cujas representações sensíveis ou simbólicas compõem a realidade geográfica de lugares e regiões. E arremata com afirmativa de que “não existe ordem cultural que não proponha uma concepção filosófica ou religiosa de substâncias e de forças que compõem e estruturam o mundo, sem uma ontologia do tempo e do espaço” (CLAVAL, 1999, p.76).

Em *Mundos Sagrados: uma introdução à geografia e religião*, Chris Park (1994), realiza estudo da relação entre geografia e religião. Com base na década de 1960, elabora uma síntese analítica da produção em geografia da religião em diferentes países. De acordo com Rosendahl (2005), esse geógrafo analisou o espaço sagrado não-fixado da territorialidade religiosa, postulando através do simbolismo da Torá “a ideia de espaço sagrado móvel”. Essa mobilidade caracterizou “o tempo de exílio [dos judeus] e apenas o substituíram por um território real recentemente” (ROSENDAHL, 2005, p.210). Park (1994) observou também que os estudos geográficos eram profundamente influenciados por princípios religiosos, que inviabilizavam um maior rigor científico na estruturação de uma base analítica teórico-conceitual geográfica.

Essa revisão interdisciplinar desse emergente campo geográfico contemplou diferentes temáticas: a distribuição dos sistemas religiosos; os processos de difusão da ideologia religiosa nos diferentes espaços e tempos; as relações que se estabelecem entre a religião e a população; o impacto das manifestações visíveis da religião sobre a paisagem cultural, com ênfase nos espaços sagrados dos cultos e ritos religiosos.

Tanto Park (1994) quanto Kong (1990) são unânimes em afirmar que os estudos acerca da relação entre religião e espaço não apresentam continuidade na produção do conhecimento geográfico. Desde as narrativas mitológicas gregas à pluralidade religiosa contemporânea se observa uma flutuação da temática religiosa na história do pensamento geográfico. Com clara alternância de período profícuo na produção com outros de acentuada refração e até mesmo de quase esquecimento dessa dimensão espacial da cultura.

Dentre outras pesquisas mais recente acerca da manifestação do sagrado no espaço, destaca-se a significativa contribuição da geógrafa portuguesa Maria das Graças Poças Santos com o trabalho denominado *Espiritualidade, território e Turismo: estudo geográfico de Fátima*, sua tese de doutorado apresentada em 2006. Ancorada na geografia cultural Santos investe no subcampo da geografia da religião e a partir da noção de território com seus elementos estruturantes faz uma leitura analítica das dimensões espacial, religiosa e espiritual do Santuário de Fátima de Portugal, considerado um dos mais importante destino turístico religioso da Europa.

Há de se acrescentar que os estudos desenvolvidos por esses autores de linha teórico-metodológica distinta foram determinantes na construção do arcabouço teórico da geografia da religião. Para que, assim, pudesse se constituir relevante subcampo da ciência geográfica, capaz de contribuir nas diferentes abordagens teóricas voltadas para a compreensão das formas de manifestação do sagrado no espaço vivido. Sabendo-se que enveredar por esse campo do conhecimento cultural implica numa conduta científica aberta à compreensão de que “o conhecimento do ‘possível’ deve preceder o conhecimento do real” (HUSSERL cf. DARTIGUES, 2008, p.35).

## CAPÍTULO 3

---

*Conhecer o desconhecido, alcançar o inacessível, a inquietude geográfica precede e ultrapassa a ciência objetiva. Amor à terra natal ou a busca fora da mesma, uma relação concreta se ata entre o homem e a Terra, uma geograficidade do homem como modo de sua existência e de seu destino.*

*(Eric Dardel)*

---

### 3 CONTRIBUTO DA GEOGRAFIA CULTURAL

Pretende-se agora, compreender a desenvoltura da geografia cultural no cenário mundial seu trajeto no pensamento geográfico brasileiro, com ênfase nos estudos voltados para a geografia da religião. Uma matriz cultural de enorme relevância para a apreensão do fenômeno religioso em sua complexa dimensão simbólico-espacial a denotar a força do sagrado modelando a realidade geográfica dos lugares.

A geografia cultural surge na Europa no final do século XIX e tem como foco de irradiação a Alemanha e a França. Essa posição de centralidade perdura até 1920, quando desponta a Escola de Berkeley (1925-1975), nos Estados Unidos, fundada por Carl Sauer, torna-se o principal centro de referência da geografia cultural até a década de 1970.

Os mais significativos estudos sobre a dimensão espacial da cultura procuravam identificar as “transformações que a cultura impõe aos ambientes naturais” (CLAVAL, 1997, p.91), e tinham por finalidade descrever a paisagem cultural a partir do recorte histórico. Esse modelo de abordagem cultural<sup>40</sup>, embasado na historicidade da paisagem rural, irá se retrair, a partir da década de 1960, em função

---

<sup>40</sup> A teoria supra-orgânica da cultura fundamentou a geografia cultural americana proposta por Carl Sauer (1989), que entendia cultura como uma forma de poder externa ao homem. Essa reificação da cultura, segundo Duncan (2007, p.77), “implica uma visão de homem como relativamente passivo e impotente”.

da hegemonia da geografia teórica-quantitativista, cuja base empirista substitui “a descrição da paisagem pela geometria do espaço” (MOREIRA, 1998, p.60).

Posteriormente, criticada também pelos geógrafos radicais, vinculados à matriz marxista, que propunham uma leitura geográfica para além da gênese da diferenciação espacial e do pragmatismo sistêmico, pois ao considerar o espaço “um produto social, [...] ele só pode ser explicado recorrendo aos aspectos fundamentais que organizam a sociedade” (GOMES, 1996, p.297), com suas idiossincrasias e contradições que perpassam a dinâmica espacial.

Para se compreender a gênese da análise espacial da religião é preciso que se detenha o olhar no trajeto da geografia cultural, base estruturante onde fermentou e se expandiu os estudos geográficos da experiência religiosa. Inegavelmente, uma dimensão cultural de complexa envergadura simbólica a revelar uma mediação transcendente entre os planos cósmicos e terrenos com a intercessão do sagrado.

De acordo com Claval (2002, p.19), a geografia cultural<sup>41</sup> no seu trajeto histórico passou por três etapas significativas, que denotam a influência das correntes filosóficas para formação do arcabouço teórico-conceitual desse ramo do conhecimento geográfico.

A primeira ocorre entre 1890 a 1940 quando a maioria dos estudos realizados na Alemanha, França e Estados Unidos, sob a influência do positivismo ou naturalismo, não se interessava para “a dimensão psicológica ou mental da cultura” (CLAVAL, 2002, p.19). A centralidade dessas abordagens eram as técnicas de produção da paisagem cultural e o gênero de vida<sup>42</sup>, com ênfase nos aspectos materiais da cultura. A análise da relação entre religião e espaço ainda era incipiente e funcionalista, sem maior aprofundamento teórico do ponto de vista da essência do fenômeno religioso e das relações intersubjetivas daí derivadas.

Tal abertura começa a ser impulsionada sob a influência da renovada fenomenologia de Husserl, cuja meta era integrar num projeto filosófico “a amplidão

---

<sup>41</sup> Claval (2007, p.147) justifica sua preferência pelo termo abordagem cultural na geografia ao invés de geografia cultural por considerá-la não um subcampo da geografia humana, mas um campo de abrangência infinita porque “todos os fatos geográficos são de natureza cultural”.

<sup>42</sup> A combinação de técnicas utilizadas em determinado lugar para assegurar a reprodução e coesão interna de determinado grupo social, a fim de garantir sua perenidade, originou o conceito de gênero de vida, proposto por Vidal de La Blache, em que a cultura de forma implícita balizava a “interpretação das relações entre sociedades humanas e meios ambientes” (CLAVAL, 2007, p.150).

da metafísica e o rigor da ciência” (DARTIGUES, 2008, p.31), a qual viabilizava uma reflexão mais profunda e sistemática acerca da intervenção da experiência cultural religiosa na produção do espaço social.

Segundo Rosendahl (1997, p.119), no início do século XX, os primeiros estudos geográficos voltados para o papel simbólico da cultura na análise do fenômeno religioso foram influenciados por duas escolas de geografia: a Vidalina<sup>43</sup> e a de Berkeley<sup>44</sup>. Ambas buscavam “compreender a força da religião modificando a paisagem”, a fim de apreender as representações simbólicas e imaginárias do sagrado como dados da experiência religiosa na construção do espaço vivido<sup>45</sup>.

Da tradicional geografia cultural francesa se destacam os trabalhos pioneiros de Paul Fickeler (1947) que propõe o estudo da geografia das religiões a partir “do conceito de tolerância religiosa na relação entre religião e a sua distribuição territorial” (COSTA, 2011, p.291) e de Pierre Deffontaines (1948) que analisou “os significados simbólicos de casas em termos religiosos, evidenciando uma variedade de culturas para mostrar a influência das religiões sobre a forma, orientação, dimensão e grau de solidez das residências” (ROSENDAHL, 1996, p.17) Ambos, influenciados por Max Weber, acreditavam que a interação religião-ambiente constitui o fundamento de análise da geografia da religião e que a experiência religiosa é um fator multicultural a interferir na organização sócioespacial e na conduta dos indivíduos. Para isso, basta lembrar “o papel que foi desempenhado pelas forças religiosas no desenvolvimento da teia de nossa cultura secular moderna”, quando da formação e expansão da ética religiosa de fundo racional do puritanismo ascético no mundo ocidental (WEBER, 2009, p.77).

---

<sup>43</sup> Referência ao método de análise geográfica proposto por Vidal de La Blache, cuja ênfase no estudo regional e no gênero de vida partia da concepção de que homem e meio se influenciam reciprocamente. O entendimento de que a natureza podia “ser vista como possibilidades para a ação humana” lhe rendeu autoria da corrente do possibilismo geográfico (MORAES, 1997, p.68). Termo criado por Lucien Febvre, em oposição ao determinismo de Ratzel.

<sup>44</sup> Também conhecida como Escola de Geografia Cultural de Sauer, se firmou como uma reação ao determinismo alemão e o possibilismo francês, cujas ideias centrais privilegiavam a paisagem cultural considerada “como o elemento morfológico mais importante” (GOMES, 1996, p.233), na abordagem das temáticas: ecologia cultural, a difusão de artefatos e ideias e a percepção cultural da paisagem (DUNCAN, 2007, p.70).

<sup>45</sup> Para Frémont (1980, pp.25-33), o espaço vivido é uma experiência contínua, onde a noção de temporalidade extrapola o *strictu sensu*, ou seja, “um espaço em movimento é um espaço-tempo vivido”. Assentado na relevância desse conceito espacial Gomes (1996, p.320), ensina que a “a ciência geográfica definida pelo viés do espaço vivido, não tenta criar leis nem observar regularidades generalizadoras. Uma vez, que seu ponto de partida é, ao contrário, a singularidade e a individualidade dos espaços estudados”.

No início da década de 1950, surge a obra *L'Homme et la Terre*, de Eric Dardel (1952), de importância fundamental porque de forma inédita, segundo Holzer (2011, p.142), essa obra contém “o melhor tratado de geografia fenomenológica”, cujas ideias se disseminaram e deram sustentação teórica à geografia humanista, que fertilizou a geografia cultural e por extensão fundamentou uma ontologia geográfica, onde se insere a espacialidade religiosa. Nela, Dardel antecipa a força ou laços sagrados que une o homem a Terra através “do despertar de uma consciência geográfica”. Uma vez, que “na base da geografia dos primitivos, há um comportamento religioso, é através desse valor sagrado que se manifestam os ‘fatos’ geográficos” (DARDEL, 2011, pp.48-54). Ou seja, ao incluir na episteme geográfica o viés filosófico existencial ele propõe uma relação do homem com o meio em termos fenomenológico mais abrangente por compreender, de acordo com Besse (2011, p. 121), que “a Terra é, para cada um de nós, nossa própria possibilidade”.

Claval (1997, p.90) considera esse historiador como “o primeiro a lutar por concepção verdadeiramente humana da geografia”, alicerçada em argumentações que formatam uma ontologia espacial. Infelizmente, só após vinte anos do lançamento da obra *O homem e a Terra* (1952-1972) o pensamento geográfico começara a internalizar as ideias inovadoras da fenomenologia filosófica de Dardel<sup>46</sup>. Sobretudo a geografia religião, porque “pela primeira vez, o sentimento religioso, os mitos, a dimensão imanente ou transcendente de alhures, de onde a vida é julgada, tornaram-se aspectos centrais da análise geográfica” (CLAVAL, 2007, p.157). Ao lançar as bases do pensamento humanista na geografia Dardel (1952) traz para centralidade da reflexão a natureza das intenções e dos sentimentos humanos a intervir na conformação dos espaços, paisagens e lugares.

À luz da fenomenologia existencialista Eliade (1992, p.26) elabora uma teoria social da religião onde defende que a manifestação do sagrado no espaço se dá por meio de uma hierofonia, sempre projetando no plano terreno a noção de sacralidade derivada das forças cósmicas, como se fora uma representação simbólica do centro do

---

<sup>46</sup> De acordo com Claval (2007, p.157), a notável obra de Dardel foi redescoberta “no começo dos anos setenta pelo geógrafo canadense Edward Relph, por ocasião de estudos acadêmicos. E a partir daí passou a influenciar expoentes coletivos da geografia humanista, nos países de língua inglesa”, principalmente nos Estados Unidos através de Yi-Fu Tuan.

mundo. Contingência que provoca não só uma “rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta, que se opõe a não realidade* (grifo do autor) da imensa extensão envolvente”, ambiente em que se desenrola a existência cotidiana.

Ainda na década de 1950, ao expandir a lógica do possibilismo vidalino, Max Sorre (1957) destaca “a influência do meio nas atividades religiosas, enfatizando os elementos religiosos nos estudos geográficos, colocando-os em igualdade de importância com os elementos políticos e econômicos” (ROSENDAHL, 1996, p.17). Contexto em que faz uma leitura da religião como fator de *status quo* ao investigar a influência das atividades religiosas no espaço social, sobretudo no meio rural. E estabelece o conceito de espaço religioso, como parte intrínseca do *habitat*<sup>47</sup>, seu principal conceito geográfico (ROSENDAHL, 1996), no sentido de “uma construção humana, uma humanização do meio, que expressa às múltiplas relações entre o homem e o ambiente que o envolve” (MORAES, 1997, p.80).

O segundo momento da geografia cultural, na percepção de Claval (2002) vai de 1960 a 1970. Período em que se dá ênfase aos estudos regionais, à concepção teórico-quantitativa da análise geográfica e às primeiras abordagens teóricas da geografia crítica ou radical, de matriz marxista. Uma somatória de tendência que desloca para segundo plano a representação simbólica do espaço de ação do homem, sobretudo a experiência cultural religiosa, na tessitura da organização do espaço a se reproduzir no ritmo frenético dos grandes centros urbanos.

No pós-guerra, dar-se a expansão do capitalismo alavancada pela industrialização que se alastra para todos os quadrantes da Terra. Com isso, generaliza-se o processo de urbanização. Diante da imergência desse arranjo espacial híbrido (SANTOS, 1997) passa-se a priorizar os estudos pragmáticos dos fluxos e redes urbanas, embasados em conceitos matemáticos e estatísticos, com forte retração das pesquisas no âmbito da geografia cultural a se refletir numa total ausência de pesquisa acerca da espacialidade religiosa<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Relativa a uma determinada área do planeta habitada por uma comunidade que a organiza na lógica cultural predominante, advinda das relações sociais que se estabelecem entre a sociedade e a natureza.

<sup>48</sup> No sentido da representação das formas simbólicas espaciais, enquanto insígnias culturais de natureza religiosa a comporem o *ethos* identitário de um grupo como elemento vital de resistência e/ou coesão social.

### 3.1 A renovada geografia cultural

Somente a partir de 1960 a renovada Geografia Cultural foi reconhecida nos meios acadêmicos como uma vertente geográfica de base científica. Sua enorme contribuição se deve ao fato de haver recolocado no epicentro dos estudos geográficos o homem com sua infinita representação cultural. Esse processo de renovação se estendeu até a década seguinte, todo ele pontilhado por críticas à tradicional geografia cultural saueriana e vidalina, oriundas de geógrafos “de diversos caminhos teóricos ou experiências em distintos contextos culturais” (CORRÊA, ROSENDAHL, 2007, pp.11-12).

Dentre as diversas correntes filosóficas de significado que deram suporte teórico ao pensamento geográfico da cultura sobressai-se a fenomenologia, o existencialismo, a hermenêutica e a semiótica. Embora com algumas singulares de fundo teórico-metodológico todas essas filosofias de significado se voltavam para interpretação do sentido e significado das representações simbólicas do fenômeno cultural interagindo na dinâmica espacial. Em meio a essa plêiade filosófica se firma a geografia humanística onde o lugar e a paisagem torna-se categorias-chaves na abordagem cultural na geografia, por conter o somatório das ações humanas expressas nas diferentes espacialidades.

A amálgama desse novo olhar da dimensão espacial da cultura ia da necessidade de se rever os valores estabelecidos pelo racionalismo científico a uma consciência ampliada do sentido político da cultura, enquanto “chave para a compreensão sistemática de diferenças e semelhanças entre os homens” (WAGNER, MIKESELL, 2007, p.28), passível de espacializar-se em formas e sinais simbólicos resultantes das ações humanas.

Nessa linha, o conceito de cultura é revisto em seus pressupostos filosóficos. Seja no culturalismo de noção supra-orgânica ou no determinismo cultural que lhe negava qualquer autonomia interpretativa, reduzido a um construto social. Humanizada em seus termos essenciais e política na sua dimensão estruturante a cultura se redefine como um *locus* contextual forjado na mediação entre as condições materiais existentes e as inerentes representações simbólicas. Diante da complexidade

da lógica interna da cultura em “sua subjetividade essencial” (COSGROVE, 1998, p.5), ressalta-se a proposição de cultura defendida por Geertz:

[...] a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos de modo causal os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (1989, p.24).

Toda essa reflexão acerca da cultura irá repercutir no arcabouço teórico da geografia cultural que alargará seu campo de análise em diferentes matrizes geográfica da cultura. Na certeza de que “a cultura não fala somente de espaço; ela fala também da natureza” (CLAVAL, 1997, p.101), logo foram revistos os significados atribuídos à natureza e as forma de produção e reprodução do espaço social.

Essa nova abordagem cultural na geografia fundamenta-se numa visão mais profunda da relação da sociedade com a natureza. Onde as experiências vividas revelam o sentido que as pessoas dão à sua existência, sendo possível observar como essas percepções e sentimentos se expressam na dinâmica espacial. É a geografia humana fertilizando o solo da geografia cultural, tendo nas representações e nas filosofias do significado, como a fenomenologia, o existencialismo, o idealismo e a hermenêutica sua base teórico-metodológica.

Naturalmente, se impôs à geografia cultural a necessidade de um diálogo mais fecundo com outros campos do conhecimento, com foco na interdisciplinaridade sem perder de vista a especificidade do aporte geográfico. Tornava-se premente uma compreensão mais ampla por parte da geografia das novas espacialidades e territorialidades, reinterpretando-as em suas múltiplas manifestações culturais a fim de compreender o sentido e a finalidade à luz da intencionalidade dos agrupamentos humanos.

Nesse contexto, a leitura geográfica abarcando o espectro da diversidade cultural, sobretudo a explosão do pluralismo religioso nos grandes centros urbanos, se apresenta como viés instigante para os geógrafos culturais na tentativa de apreensão da realidade contraditória e mutante da chamada pós-modernidade<sup>49</sup>. Pois, como assinala

---

<sup>49</sup> De acordo com LYOTARD (2000) a condição pós-moderna emerge de um novo entendimento do *saber*, enquanto base estruturante da produção científica e cultural alinhada ao avanço da sociedade capitalista, que

Dardel (2011, p.96), “um dos dramas do mundo contemporâneo é que a Terra foi ‘desnaturada’, e o homem só pode vê-la através de suas medidas e de seus cálculos, em lugar de deixar-se decifrar sua escrita sóbria e vívida”.

A retomada da dimensão humana no escopo da geografia cultural, impulsionada pelas tendências pós-modernas de uma releitura da realidade e do cotidiano, embasada nas experiências, nos sistemas de representações, nos valores subjetivos, nas ideologias, nos costumes e crenças religiosas, não mais restritas à materialidade da cultura, demonstrava que o pensamento geográfico abria-se para um diálogo mais fecundo e consistente com a complexidade das culturas na sua inerente imaterialidade. Sendo possível verificar como esses significados intrínsecos a existência humana são organizados e interpretados espacialmente.

No bojo dessa valorização do ser e do sentir do homem no âmbito da geografia cultural, sob a influência do lastro interpretativo, reintroduz-se o simbólico e a imaginação como conceitos fundantes para análise da relação entre religião e espaço, tendo o lugar<sup>50</sup> como *locus* privilegiado da experiência religiosa. Objeto de nossas próximas discussões.

Emerge assim, o interesse dos geógrafos da cultura pela geografia da religião, a partir da década de 1990, como um subcampo cultural enraizado na simbologia espacial do sagrado. Passa-se, então, a desenvolver estudos que transcendam as manifestações sensíveis na paisagem cultural, cujo eixo interpretativo da espacialidade religiosa se volta para as múltiplas representações simbólicas e campos de força que transversalizam as relações sociais no âmbito dos sistemas religiosos.

Sob a influência de várias tendências teórico-conceituais, seja a filosofia crítica de linha marxista ou as filosofias de significado centrada na experiência ou na imaginação “a volta do cultural” na geografia, como designa Claval (2002), irá refletir esse amplo espectro na contextura epistemológica da abordagem cultural na geografia. Enriquecida sobremaneira com os aportes da fenomenologia existencial de Eric Dardel, cujos fundamentos apontam para uma geografia ontológica, em que a relação

---

firma como força determinante do poder mundial. Entendida aqui não como uma ruptura, mas como uma profunda reestruturação dos paradigmas que configuraram a modernidade.

<sup>50</sup> Enquanto “produto das relações humanas, entre homem e natureza, tecido por relações sociais que se realizam no plano do vivido, o que garante a construção de uma rede de significados e sentidos que são tecidos pela história e cultura civilizadora produzindo a identidade” (CARLOS, 1996, p.29).

do homem com a Terra é visceral. A revelar-se no vínculo primordial de um “‘lugar’ que não podemos escolher, onde ocorre a ‘fundação’ de nossa existência terrestre e de nossa condição humana” (DARDEL apud HOLZER, 2010, p.5), a geografia humanista se firma como campo de estudo autônomo a recolocar o homem no centro do debate geográfico, em oposição ao cientificismo e ao positivismo que dominava nessa área do conhecimento.

É exatamente nessa acepção, que o humanismo-cultural de Tuan (1974) e de Buttimer (1976) possibilitou a consolidação do perfil identitário da geografia humanística, tornando-se campo de análise por excelência do fenômeno religioso ao procurar apreender as subjetividades do espírito humano nas relações espaciais, que se estabelecem entre a dimensão simbólica do sagrado e suas marcas no espaço vivido. Para Tuan (1979), na compreensão de Rosendahl (1999, p.64), “o sagrado é tudo o que se destaca do lugar comum e da rotina”. Embora essa mesma autora pondere tal afirmativa por entender que: “naturalmente, nem tudo que se destaca espacialmente é espaço sagrado e nem toda interrupção da rotina é uma hierofonia”. Entretanto, “a noção de espaço sagrado vinculado à perspectiva humanística da Geografia focaliza a familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada” (ROSENDAHL, 2008, p.09).

Essa renovada geografia cultural elege o lugar ou espaço subjetivado como conceito-chave da geografia e se volta com maior interesse para a dimensão espacial da cultura, cuja temática prioriza a subjetividade, o imaginário e o simbolismo que permeia toda e qualquer relação do homem com a Terra<sup>51</sup>. É a geografia alargando seu aporte humanístico e se apropriando das intrínsecas representações simbólicas<sup>52</sup>, do senso de geograficidade que nutrimos ao lidar com a dimensão espacial da cultura, cuja experiência humana imprime na paisagem o sentido e o significado da sua lógica existencial.

---

<sup>51</sup> Nessa relação dialética Iná de Castro (1997, pp.156-57) pontua a profundidade dessa interação homem e meio através do imaginário social quando afirma que “mais do que inspirador dos mitos e base da organização dos rituais que compõem o imaginário, o espaço é ao mesmo tempo continente e conteúdo dos seus signos e símbolos”.

<sup>52</sup> Na perspectiva da teoria das formas simbólicas de Cassirer (2001) de que “o conhecimento imediato do mundo é, [...] necessariamente, realizado pela mediação simbólica que articula a realidade e idealidade, sujeito e objeto, assim como materialidade e forma” (GIL FILHO, 2010, p.4).

Tanto o significado como a interpretação das formas espaciais se impõem como princípios analíticos da renovada geografia cultural, que incorpora também reflexões teóricas acerca da representação simbólica dos fenômenos geográficos. Nessa perspectiva, o imaginário é retomado como viés interpretativo da análise espacial da cultura, receptível à fenomenologia religiosa porque “para a religião o imaginário é fundamental, como a relação do homem com o sagrado” (ROSENDAHL, 1996, p.29).

De acordo com Cosgrove, para se interpretar a dimensão espacial da cultura é preciso conhecimento da linguagem simbólica e seus significados no *habitat*<sup>53</sup> cultural. E sabendo-se que a religião se expressa, sobremaneira, por meio da representação simbólica cabe aos geógrafos decodificar os indícios sagrados tangíveis e intangíveis da experiência religiosa e as respectivas relações intersubjetivas que se estabelecem entre os adeptos e a realidade geográfica dos lugares. Demonstra esse geógrafo da cultura que, para uma análise mais profunda do significado cultural e do simbolismo que subjaz nas paisagens humanas, é necessário que se compreenda a relação que se estabelece entre cultura e poder. Propõe, para tanto, uma ampliação da análise geográfica onde a dimensão simbólica contemple também

as paixões inconvenientemente, às vezes assustadoramente poderosas, motivadoras da ação humana, entre elas as morais, patrióticas, religiosas, sexuais e políticas. Todos sabem quão fundamentalmente estas motivações influenciam nosso comportamento diário. [...] Contudo na geografia humana parecemos intencionalmente ignorá-las ou negá-las. [...] nossa geografia deixa escapar muito do significado contido na paisagem humana tendendo a reduzi-la a uma impressão impessoal de forças demográficas e econômicas (COSGROVE, 1998, p.97).

As formas simbólicas do pensamento mítico-religioso (CASSIRER, 2004) fundamentam a experiência religiosa e se consubstanciam no espaço sagrado. Essa representação cultural por sua vez configura o espaço simbólico ou geossímbolo<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Considerada uma forma de inscrição da cultura no espaço geográfico é definida por Leff (2005, p.283) como território onde se fixa um agrupamento humano, cuja base de organização é determinada pela cultura que “vai configurando um estilo étnico de apropriação de seu ambiente”.

<sup>54</sup> De acordo com Bonnemaïson (2002, p.109), “um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”.

impregnado de valores e significações (BONNEMAISON, 2002), gênese das espacialidades e territorialidades religiosas.

O entendimento do espaço como *locus* ou “mundo da experiência humana” (HOLZER, 2010), retoma ou faz emergir “as temáticas da religião, da percepção ambiental, da identidade espacial e [...] do espaço urbano”, que passam a compor a agenda de estudo dos geógrafos culturais (CORRÊA, 1999, p.53). Tais abordagens trazem no seu bojo uma inquietação que se agiganta, a partir da década de 1970, em várias frentes de resistência e contestação, tais como: a emersão do pluralismo religioso; o acirramento dos protestos contra o desequilíbrio ecológico; a explosão urbana com suas paisagens anônimas e o planejamento em escala global a serviço da mercantilização dos espaços, que “subverte o antigo jogo da evolução territorial e impõe novas lógicas” (SANTOS, 2008, p.79) de poder e dominação.

Com o advento do pluralismo, impulsionado pela liberdade religiosa nos grandes centros urbanos, emerge uma nova dinâmica cultural que precisa ser interpretada na sua multidimensionalidade, e, ao enfoque geográfico, cabe investigar o espaço da religião como parte integrante dessa mutante realidade social. Sobretudo, quando se observa que “as motivações religiosas tornam-se cada vez mais estruturantes para a vida social e política” (GODOY, 2007, p.20) de uma sociedade secular extremamente urbana.

### **3.2 A geografia cultural e o espaço da religião**

A retomada da abordagem cultural na geografia “vem da consciência de que a cultura reflete e condiciona a diversidade da organização espacial e sua dinâmica”. Essa constatação de Corrêa (1999, p.51), torna imprescindível para compreensão do mundo uma leitura atenta da manifestação da cultura no espaço como referência singular da existência humana. Essa abordagem geográfica, além da influência da geografia humanista, cuja filosofia valoriza a “experiência, a intersubjetividade, os sentimentos, a intuição e a compreensão daquilo que não se repete”, também dialogou com o “materialismo histórico e dialético, que considera a cultura simultaneamente como um reflexo e uma condição social” (CORRÊA, 1999, pp.51-52).

Apesar de não negar a importância dos primeiros estudos sobre a geografia da religião Rosendahl (2003, p.65) adverte que a análise desses geógrafos ordinariamente se prendia a temáticas regionais, “a materialidade strictu senso da cultura, e, por conseguinte da religião, era estudada, porém o poder transformador da religião enquanto agente modelador do espaço não era privilegiado”.

Somente a partir de 1970, ao se afirmar como um campo de estudo autônomo, a geografia da religião amplia e aprofunda seu foco de análise, embasada nos métodos fenomenológico, existencialista e hermenêutico da matriz humanística, com ênfase nas representações simbólicas contidas na espacialidade do sagrado<sup>55</sup>, como parte integrante da intersubjetividade do grupo religioso a se evidenciar nas formas e ritos dos lugares sagrados (ROSENDAHL, 2008).

Essa retomada da geografia cultural de base humanista e fenomenológica, enquanto aporte teórico-metodológico, fundamentada nos princípios do significado, da imaginação e da experiência, cujas contribuições pioneiras de John K. Wright e David Lowenthal ampliaram os parâmetros epistemológicos da geografia ao proporem uma observação dialética da natureza, da sociedade e da cultura. Tal proposição viabiliza conjugar na análise do espaço geográfico os pares complementares: o concreto e o simbólico; o objetivo e o subjetivo; o consciente e o inconsciente; o fragmentário e o uno ((HOLZER, 1996).

O arcabouço teórico da geografia humanista ao contemplar todas essas dimensões da existência humana, possibilitou ao pensamento geográfico uma abordagem plural dos eventos culturais, por recolocar o homem na centralidade da relação com o meio, a partir da experiência e do laço afetivo que se impõe entre ele e o mundo vivido. Nessa lógica, o lugar torna-se o conceito-chave dessa matriz geográfica, cuja representação simbólica traz no seu bojo a ideia de pertencimento “numa tentativa de esclarecer melhor as maneiras como são construídas as identidades dos lugares e as identidades das pessoas, [...] levando em conta que há uma relação recíproca entre essas identidades” (ROSENDAHL, 2000, p.197).

---

<sup>55</sup> Ao propor *Uma Geografia do Sagrado*, no âmbito do idealismo crítico, Gil Filho (2007) elabora, a partir das formas simbólicas de Ernst Cassirer, uma noção conceitual de espaço sagrado de fundo relacional derivada da intercessão de três níveis de espacialidades: concreta de expressões religiosas; do pensamento religioso e das representações simbólicas.

A pretensão de trazer para o debate geográfico as questões ontológicas e existenciais do homem segue a trilha apontada por Claval (1999, p.62), quando assevera que a diversidade cultural não pode prescindir dos bens intangíveis, pois eles compõem os “sistemas de representações e de valores que permitem às pessoas se afirmar, se reconhecer e constituir coletividades”. E nesse universo identitário a manifestação da fé no espaço é um traço proeminente que tem na simbologia do sagrado a base estrutural das relações entre Deus, o homem e a natureza. Desde a mais remota civilização, o *habitat* humano tem como marca cultural do cotidiano coletivo essa simbiose superior. Sendo, portanto, pertinente a enfática conclusão de Eliade (1992, p.126) de que “não há homem moderno, seja qual for o grau de sua irreligiosidade, que não seja sensível aos ‘encantos’ da Natureza”.

Considerado precursor do movimento humanista, o geógrafo Yi-Fu Tuan (1974), ao se apropriar dessa noção intrínseca e até visceral da experiência do homem com o espaço vivido, elabora uma síntese da profunda reflexão acerca do entrelaçamento da existência com a realidade geográfica, base teórico-filosófica da abordagem humanista na geográfica. “A Geografia Humanista procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar” (TUAN, 1982, p.143). É da intercessão dessa matriz humanística com a renovada abordagem geográfica da cultura que a dimensão espacial do sagrado adquire relevância e começa a se estruturar como um campo epistemológico autônomo do conhecimento geográfico.

Ancorada, sobretudo, na fenomenologia e quiçá no idealismo crítico de Gil Filho (2002) a geografia da religião procura compreender como as simbologias e os significados da experiência religiosa interferem na dinâmica espacial dos lugares. Agora não só referendada nos limites das formas religiosas impressas na paisagem, mas na conformação simbólica do fenômeno religioso que se espacializa também através da ação intuitiva do homem (GIL FILHO, 2007), derivada do sentimento ou pensamento religioso.

No bojo dessa abordagem geográfica da cultura, embasada nos preceitos fenomenológico-humanísticos surge o interesse de averiguar a natureza da experiência

religiosa, indo além da recorrente e limitada “interpretação espacial da prática religiosa ou do conjunto de objetos religiosos” (GIL FILHO, 2002, p.112), circunscritos a paisagem cultural. Para tanto, quando se propõe um “sentido mais amplo, a prática religiosa se apresenta como um fenômeno da cultura humana inspirada na busca da transcendência ou imanência” (GIL FILHO, 2002, p.98), cuja plausibilidade dessa dimensão religiosa inerente ao homem se apresenta como atributo passível de análise pela geografia da religião.

Na terceira etapa, no final da década de 1970, Claval (2002) observa uma forte retomada da dimensão cultural do espaço diante da realidade polissêmica da sociedade pós-moderna. E pontua que “as temáticas da religião, da percepção ambiental, da identidade espacial e a interpretação de texto” são algumas das abordagens geográficas que, juntamente com “o espaço urbano passa a ser objeto de interesse pelos geógrafos culturais” (CORRÊA, 1999, p.53). Período em que tardiamente começa a se desenvolver no Brasil alguns estudos mais consistentes no âmbito da geografia cultural e, posteriormente surge algumas análises pontuais da dimensão espacial do sagrado. Assunto que iremos focar em capítulo subsequente.

### **3.3 O trajeto da geografia cultural no Brasil**

No Brasil, desde a criação dos cursos de graduação em Geografia, em 1934, “foram necessários 60 anos para que a geografia cultural fosse reconhecida, e ainda assim por poucos geógrafos” (ROSENDAHL, 2008, p.73). Essa resistência, que provocou o desenvolvimento tardio da geografia cultural no país se deve, ainda de acordo com esses autores, a três fatores de distintas motivações teórico-conceituais.

O primeiro entrave se encontra na “combinação de uma excessiva influência da corrente vidaliana de geografia com a precária apropriação dessa mesma corrente por parte dos geógrafos brasileiros” (ROSENDAHL, 2008, p.74). Além de refletir uma tendência analítica de foco redutor em que a cultura era assimilada apenas como componente identitário na relação entre sociedade e natureza, na perspectiva de compreensão do contexto mais amplo da geografia regional.

Lista-se como segunda razão da indiferença do pensamento geográfico brasileiro à dimensão espacial da cultura, a influência, na década de 1970, da geografia teórico-quantitativa, cuja base espacial-analítica centralizada na abstração matemática, com seus referenciais estatísticos, considerava a cultura um construto social secundário, “marginal ou residual. No melhor dos casos a cultura seria transformada em uma variável que comporia uma matriz de informações” (ROSENDAHL, 2008, p.74), capaz de ajudar a explicar o arranjo espacial dessa abordagem geográfica quantitativista.

E o terceiro vetor a restringir a emergência da abordagem cultural na geografia no Brasil, deve-se à introdução no debate acadêmico da geografia crítica ou radical, de matriz marxista, muitas vezes assimilada superficialmente ou de forma equivocada (ROSENDAHL, 2008, p.74). Essa corrente do pensamento geográfico se firmou a partir de 1978, e estruturada na lógica do materialismo histórico dialético negligenciou o papel da cultura na dinâmica sócioespacial, por considerá-la um mero reflexo das forças econômicas.

Evidentemente, que os estudos geográficos referentes ao período em tela, sobretudo, os regionais, sejam sob a influência da tradição francesa vidalina; do pragmatismo teórico-quantitativa ou da tendência crítica do marxismo histórico dialético, contém nas suas diferentes abordagens elementos culturais a denotar as complexas “relações sociedade-natureza privilegiando aspectos relativos ao povoamento, sistemas agrícolas e o urbano” (ROSENDAHL, 2008, p.74), mas o conteúdo cultural aí contido de forma sub-reptícia ainda não se apresenta como centralidade nessas diferentes análises geográficas.

Somente a partir da década de 1980, com a renovação da geografia cultural enquanto espaço de interpretação e leitura do sentido e significado das ações humanas a compor as realidades geográficas, essa vertente do conhecimento geográfico se consolida no Brasil e passa a subsidiar diferentes temáticas, como o urbano, o ecológico, o religioso. Essa conscientização da contextura polissêmica do saber geográfico só vem demonstrar que a pluralidade de interpretações sobre o espaço é uma constatação de que “a inquietude geográfica precede e sustenta a ciência objetiva” (DARDEL, 2011, p.1).

Independente da matriz teórico-metodológica as diferentes abordagens geográficas da cultura denotavam uma sensível influência da corrente saueriana e do *approche* cultural de Claval (1999). Entrementes, Corrêa e Rosendahl (2005, p.98) advertiam: “os adeptos da geografia cultural brasileira são, por definição, adeptos de uma heterotopia<sup>56</sup> geográfica, sem a ascendência de nenhum grupo”. A realidade brasileira, com sua heterogeneidade cultural abria-se para a pesquisa geográfica da cultura em suas múltiplas intervenções. Fato que possibilitou que essa dimensão subjetiva e simbólica da experiência humana fosse captada na sua singular manifestação espacial.

Dentre esses enfoques culturais os geógrafos percebiam que, embora a religião tivesse “um papel importante na geografia, [...] eles nunca falavam da fé, das crenças, porque são fenômenos mentais” (CLAVAL, 2007, p.148), não passíveis de encaixe na sondagem espacial tangível. Tais aspectos reveladores da condição humana, por sua natureza subjetiva a conter referenciais intangíveis, pareciam não se enquadrar nos parâmetros geográficos, tão afeitos à concretude dos fenômenos impressos na paisagem. Segundo Gil Filho (1999, p.92), essa resistência das ciências sociais de se abrir para uma análise mais sistemática do fenômeno religioso foi mais contundente na “teoria social crítica que em muito relegou a religião apenas como produção cultural ou superestrutura ideológica”.

Por entender que as dimensões simbólicas e imaginárias do fenômeno religioso são realidades inerentes à condição subjetiva do agir humano, mediadoras do *aqui* (plano terreno) com o *além* (plano cósmico), a conter percepção e consciência do espaço, Claval apresenta reflexão que desmistifica a visão redutora desse significativo construto cultural de natureza transcendental.

Os valores em torno dos quais se articulam os sistemas culturais, interiorizados e sem cessar reinterpretados e reestruturados por cada um, se definem pela referência feita às coisas do além. A abordagem cultural não pode ignorar o papel do céu ou do inferno, do bem ou do mal, da razão, da utopia, da idade de ouro ou da terra sem mal, sob o pretexto de que estas são construções do imaginário: é a partir delas que cada um define aquilo que ele

---

<sup>56</sup> Heterotopia foi um conceito elaborado pelo filósofo Michael Foucault (1967) e incorporado pela geografia humana, no sentido de conformação psicológica do espaço das alteridades, que não está aqui nem lá. Espaço utópico por conter o físico e o mental, mescla o mítico ao real.

considera como verdadeiro, autêntico, fundamental (CLAVAL, 1999, pp.75-76).

Esse forte sentimento de unidade espacial entre terra e céu, mediado pela natureza, assimilado e expresso em linguagens míticas pelas civilizações tradicionais, segundo Tuan (1980), parece expressar uma ideia universal “de ‘centro’ e ‘periferia’ na organização espacial. Em todos os lugares, as pessoas tendem a estruturar o espaço – geográfico ou cosmológico – com elas no centro e a partir daí, zonas concêntricas [...] com valores decrescentes” (TUAN, 1980, p.30), como se fora uma revelação do vínculo profundo que se estabelece entre os espaços geográfico e cósmico.

Nessa mesma linha perceptiva, Eliade (1992, p.38) observa que as marcas da espacialidade religiosa em diferentes culturas pré-modernas, estão sempre orientadas por uma cosmogonia a sacralizar um lugar aberto para o alto. Centro do mundo elo entre “os três níveis cósmicos – Terra, Céu, regiões inferiores”. A dimensão sagrada, enquanto força balizadora do existir, integrava homem e natureza e o fazia situar-se como co-partícipe da criação do mundo, a revelar que “essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica” do homem religioso (ELIADE, 1992, p.60).

Essa visão plural do espaço sacralizado, rearticulando a dualidade espacial do sagrado e do profano (ELIADE, 1992), numa síntese cosmológica, possibilitou um diálogo mais sistemático e consistente de alguns geógrafos brasileiros para com as temáticas subjetivas e simbólicas da fenomenologia religiosa e suas respectivas formas de representação no espaço.

Evidentemente, que dentre os estudos geográficos a religião tem sido um campo “pouco explorado, [se] comparado a outros temas, como o urbano e o rural, a indústria e o comércio, a política e a gestão do território”, como observa Santos, (2002, p.6). Talvez, pela inerente imaterialidade da experiência religiosa a lidar com complexas linguagens e representações simbólicas mediadoras entre os planos terreno e espiritual, passível de manifestar-se em “realidades sagradas” ou hierofonias (ELIADE, 1992, p.17).

Sensível à força da religião como elemento estruturante do gênero de vida da noção vidalina, Josué de Castro, em sua obra *Ensaio de Geografia Humana* (1957)

reconhece a experiência religiosa como uma “concepção interpretativa da realidade”, onde os aspectos naturais e sobrenaturais se mesclam numa sede de compreensão do cosmos infinito. Logo esse movimento ontológico se materializa nos ritos religiosos em diferentes realidades geográficas. Sendo possível afirmar que desde a geografia clássica se verifica na história do pensamento geográfico interpretações, embora pontuais, que contemplam a natureza geográfica do fenômeno religioso, seja ela sensível, subjetiva, imaginária ou simbólica.

Porém, a partir da década de 1990, observa-se um aumento considerável das investigações no âmbito da geografia da religião, provavelmente, em decorrência de “um claro empenho de incluir a diversidade dos conhecimentos e das crenças, das atitudes e dos valores na Ciência Geográfica” (GODOY, 2007, p.29). Até porque, toda manifestação cultural, independente de sua natureza intrínseca, necessariamente se configura numa determinada temporalidade, intervindo na produção e reprodução do espaço geográfico.

É também quando os termos de análise da dimensão espacial da religião transcendem a materialidade fenomênica sensível da experiência religiosa e se voltam para a apreensão do espaço do sagrado, “situado entre o espaço sensível de expressões e o espaço das representações” (GIL FILHO, 2007, p. 215). Não mais se privilegiando a materialidade expressa nos lugares e/ou espaços sagrados, através das hierofonias ou trajetos religiosos, sempre interpretadas à luz das instituições humanas com seus sistemas simbólicos ou ideológicos, “sem adentrar sua natureza estruturante essencial: o sagrado, cuja natureza espacial é também dinâmica e relacional” (GIL FILHO, 2002, p.72).

Por se manifestar espacialmente a religião entendida como um fenômeno social de largo espectro cultural reflete as ações humanas, no tocante à sua fé e conduta moral, que passam a modelar os lugares por meio das simbologias e significados extraídos das experiências religiosas, embasadas na relação que se estabelece entre os espaços visível e (in)visível. Mediados como argumenta Rosendahl (1996, p.62) por “uma compreensão do homem, não somente em sua percepção do mundo, mas também pelo imaginário que elabora acerca do meio em que vive”.

Ao se debruçar sobre a recente trajetória da geografia da religião no Brasil<sup>57</sup> é imperioso destacar as contribuições pioneiras de duas geógrafas: Maria Cecília França (1972) e Zeny Rosendahl (1994) que, separadas por um intervalo de mais de 20 anos, tiveram a capacidade de inovar em campos teóricos diferentes, quando realizam pesquisas num subcampo pouco explorado pelos geógrafos da cultura. Ambas as pesquisas tiveram como aportes centrais a análise da organização e dimensão espacial do catolicismo popular praticado em lugares distintos. França se ateve ao estudo da força religiosa em quatro pequenos municípios paulistas e Rosendahl elegeu como objeto de investigação o movimento religioso na Baixada Fluminense, região metropolitana do Rio de Janeiro.

Talvez a incipiente sistematização teórico-metodológica desse subcampo da geografia cultural e a pouca interdisciplinaridade entre a geografia e a ciência da religião, o primeiro estudo relevante sobre geografia da religião, realizado por Maria Cecília França, que culminou na sua tese: *Pequenos Centros Paulistas de Funções Religiosas*, defendida em 1972, tornou-se, de acordo com Rosendahl (2008, p.74) “uma produção isolada que não suscitou no futuro imediato uma sequencia de estudos”. Ancorada nos pressupostos da geografia cultural tradicional, Cecília França desenvolve “um estudo geográfico da devoção a Bom Jesus da Cana Verde nos pequenos centros paulistas de Iguape, Tremembé, Perdões e Pirapora, [quando] analisa a organização do espaço em decorrência dos fluxos de peregrinação dos fiéis” (SANTOS, 2002, p.24), nesses municípios paulistas.

A partir da análise da dinâmica dessas pequenas hierópolis<sup>58</sup> ou centros de peregrinação, França (1972) descreve o itinerário e a convergência dos romeiros a estes santuários católicos, e destaca a forma como essa mobilidade religiosa impõe uma reorganização urbana durante os festejos religiosos. É inegável que a abordagem dessa temática inédita se tornou um marco na geografia cultural ao introduzir, “no

---

<sup>57</sup> Segundo Rosendahl (2000, p.63), o estudo da manifestação da fé no espaço pode ser dividido em dois grandes momentos: antes de 1989, quando “a reflexão geográfica contempla os efeitos da religião sobre a paisagem” e após 1989, onde “os estudos abordam a natureza da experiência religiosa e, particularmente, as formas que assumem no espaço”.

<sup>58</sup> Designação das antigas cidades gregas, em cuja dinâmica urbana predominava a ordem espiritual. Normalmente centros de peregrinação ou cidades santuários.

Brasil, o estudo do impacto da religião sobre a paisagem” (ROSENDAHL, 1996, p.57).

O lapso de tempo que demarcou a produção geográfica de França (1972) e a retomada da geografia da religião por Rosendahl (1994) de forma contínua e sistemática pode ser creditado a uma retração da geografia cultural nos meios acadêmicos, em decorrência da conjuntura política e o regime de exceção imposto pelos governos militares, que forçou as universidades, no decurso de mais de vinte anos, a se tornarem, sobretudo, centros de resistência política em prol da redemocratização do país, fragilizando os centros de estudo e pesquisa científica.

Nesse contexto adverso, onde os paradigmas inovadores da cultura são solapados, projeta-se a geografia teórico-quantitativa, cujo pragmatismo é veemente criticado pela geografia crítica ou radical de matriz marxista, que se impunha como bandeira de luta e de base teórica para retomada epistemológica do pensamento geográfico em outros termos analíticos. Com isso, verifica-se na segunda metade da década de 1970 a inquestionável “hegemonia de autores e orientações localizados no pensamento de esquerda na geografia brasileira” (MORAES, 1997, p.6). Consequentemente tem-se um maior volume de pesquisa geográfica de motivação ideológica marxista em comparação com as ínfimas produções temáticas focadas nos valores subjetivos da cultura, enquanto manifestação espacial reveladora da conduta humana.

No final da década de 1980, Zeny Rosendahl começa a desenvolver pesquisas no âmbito da geografia da religião, culminando na defesa da tese: *Porto das Caixas: Espaço Sagrado da Baixada Fluminense*, na USP em 1994. Numa concepção metodológica e conceitual mais abrangente Rosendahl propõe nessa investigação “estudo geográfico sobre um centro de peregrinação do catolicismo popular na Baixada Fluminense” (SANTOS, 2002, p.7). Seus limites de análises transcendem a materialidade do fenômeno religioso e avançam no sentido de compreender como essa comunidade percebe e tem consciência dessa espacialidade sagrada como representação do seu mundo vivido. Em suma, Rosendahl, ancorada em aporte fenomenológico, afirma que (2009, p.289), “a interpretação da dimensão do lugar no

âmbito das emoções e do sentimento do ser-no-mundo foi à marca principal da referida tese”.

A partir de então, os estudos sobre espaço e religião ganham impulso e começa a obter sistematização teórico-metodológica, sobretudo a proposta fenomenológica elaborada por Zeny Rosendahl (1996), que apresenta uma maior visibilidade conceitual da geografia da religião, no que se refere às proposições teóricas de manifestação do sagrado no espaço.

### **3.4 A representação do sagrado no espaço**

Nesse sentido, a referida autora elabora uma agenda temática na perspectiva de contribuir na sistematização dos “estudos sobre a diversidade religiosa no espaço, permitindo encontrar analogias e formular princípios” (ROSENDAHL, 1996, p.48). São quatro os temas propostos, cujos eixos analíticos independentes se interpenetram, a saber: espaço, fé e tempo, difusão e área de abrangência; centros de convergência e irradiação; religião, território e territorialidade e espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

Com ênfase na dinâmica territorial da Igreja Católica, Rosendahl (1997, p.149) desenvolve estudos cada vez mais aprimorados sobre o impacto da experiência religiosa na organização de espaços e lugares sagrados, “reconhecendo o sagrado não como simples aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço”.

Quando analisa o papel das hierópolis ou cidade-santuário na reorganização do espaço urbano, durante os festejos religiosos, com suas peregrinações, Rosendahl (1994, 1996) recorre à noção dual de espaço sagrado e profano proposta por Eliade (1992, pp.16-20), para quem “o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’, [daí] duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”, que mesmo articuladas entre si possuem gênese e lógica distintas.

Com base nessa dualidade espacial, Rosendahl (1996, p.75) propõe uma “uma tipologia de cidades-santuários”, a fim de contribuir na estruturação de noções sobre a funcionalidade das hierópolis, enquanto expressão da relação entre o sagrado e o

espaço. Esses centros de peregrinação contêm na sua dinâmica religiosa o espaço móvel e o fixo, (PARK, 1994) e tem como característica fundante o “poder de atração que o sagrado impõe ao lugar” (ROSENDAHL, 1996, p.76).

Em nível de classificação das hierópolis do catolicismo popular brasileiro, a autora propõe para um estudo mais detalhado “cinco tipos locais: a) núcleos rurais; b) pequenas cidades em área rural; c) cidades-santuários entre centros metropolitanos; d) cidades-santuários nos centros metropolitanos; e) cidades-santuários nas periferias metropolitanas” (ROSENDAHL, 1996, pp.75-76). Nesse mesmo ano, Rosendahl publica o livro *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*, pequena síntese teórica que se torna referência no desdobramento dos estudos acerca da geografia da religião no Brasil (SANTOS, 2002, p.9).

Em trabalhos mais recentes, Rosendahl (2008, pp.5-6) empreende análise de base mais transcendental ao priorizar as formas como o sagrado se manifesta no espaço, a partir da “experiência espiritual do lugar”, cujas marcas na paisagem vão das hierofonias, como espaço da experiência do sagrado, à “prática religiosa – ida ao santuário, atividade religiosa, o comportamento dos crentes envolvendo as interações espaciais – [que] representa uma das diversas maneiras pelas quais a religião age sobre pessoas e lugares”. Tal análise da representação do sagrado se aproxima do espaço mítico-conceitual definido por Tuan (1979, p.404), quando afirma que reflexo da experiência vivida “extrapola para além da evidência sensorial e das necessidades imediatas em direção a estruturas mais abstratas”.

Além de toda essa produção intelectual no âmbito da geografia da religião, Rosendahl também investiu numa infraestrutura editorial para difusão de temas relativos à dimensão espacial da cultura. Para tanto, juntamente com Roberto Lobato Corrêa, fundou em 1993, o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), sediados na UERJ, que se tornou um centro de referência na difusão da abordagem cultural na geografia. Ao longo dos quase vinte anos de atuação o NEPEC tem contribuído na formação de um consistente arcabouço teórico da geografia cultural brasileira (ROSENDAHL, 1999), por meio da produção do conhecimento e da divulgação da literatura geográfica, sobretudo, no enfoque espaço, cultura e religião.

Ainda no início da década de 1990, registram-se dois estudos dissertativos no âmbito da geografia da religião. O primeiro é o da geógrafa Mônica Sampaio Machado (1992), denominado: *Territorialidade Pentecostal: um estudo de caso em Niterói*, defendido na UFRJ. Sua relevância prende-se ao fato de ser uma abordagem pioneira na apreensão da dinâmica espacial do pentecostalismo que, pela sua força de difusão, se impõe como a religião que mais cresce no país. Se considerarmos que, até então, a maioria dos estudos voltados para temática espaço e religião estava relacionada ao catolicismo popular.

Ao analisar a territorialidade da fé pentecostal, no bairro Largo da Batalha na cidade de Niterói (RJ), Machado refaz o percurso histórico do pentecostalismo no Brasil. A partir da análise da lógica de difusão e estrutura organizacional desse campo religioso ela desenvolve uma interpretação sócioespacial da expansão desse fenômeno religioso e postula que

A igreja pentecostal desenvolve uma estratégia espacial que vem apontar um novo tipo de território e de territorialidade, essencialmente informal e transitório; que são elementos fundamentais dessa crença religiosa, que determinam não só seu sucesso em termos de expansão, como também uma específica configuração espacial, sem limites e sem fronteiras (MACHADO, 1994, p.161).

O segundo estudo é o de Gualberto Gouveia (1993), intitulado: *A cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo*, defendido na USP. Sob o paradigma da geografia crítica Gouveia desenvolve uma análise geográfica do movimento pentecostal “no espaço urbano de São Paulo, tendo como delimitação espacial o bairro da Freguesia do Ó e defende que esse sistema religioso produz uma cidadania às avessas, isto é, um tipo de segregação sócio espacial” (SANTOS, 2002, p.23). Isso se deve, em parte, a expansão vertiginosa que se verificou nos movimentos religiosos pentecostais e neopentecostais<sup>59</sup>. Movimento religioso este que provocou “nas décadas de 1980 e 1990 um impacto considerável na forma de a religiosidade popular fazer uma segunda identidade religiosa” (GIL FILHO, 2003, p.95) em relação à hegemonia do catolicismo no país.

---

<sup>59</sup> Refere-se ao movimento pentecostal em sua fase mais recente, constituído por grupos derivados dos pentecostais clássicos e populares, cuja proeminência deve-se às igrejas: Universal do Reino de Deus, Renascer, Internacional da Graça, Mundial do Poder de Deus.

Depois, temos o trabalho inédito de Alberto Pereira dos Santos (1999) provavelmente a primeira análise geográfica do espiritismo no Brasil, em termos acadêmicos. Seu recorte espacial foi à cidade de São Paulo, cuja dissertação intitulada: *Geografia do (in)visível – o espaço do kardecismo em São Paulo*, reflete a intencionalidade de trazer para o debate geográfico as dimensões mais sutis da espacialidade religiosa ou espiritual, embasada nos postulados da doutrina espírita, codificada por Allan Kardec, e tem “como categoria de análise principal a própria ótica espírita para interpretar o mundo, denominada de espaço ou geografia do (in)visível” (GODOY, 2007, p.37).

Ao partir do pressuposto espírita de interpretação do mundo numa concepção relacional entre o *aqui* e o *além*, no sentido de uma totalidade cósmica em suas múltiplas representações intersubjetivas, derivadas de percepções ou narrativas psicografadas, Santos (1999), de acordo com Godoy (2007, p.37), propõe uma geografia espírita, na qual “diferencia um espaço ‘visível’ e outro ‘invisível’ sempre em relação complementar. O primeiro está constituído pelo território, pela territorialidade e pela população espírita, enquanto o outro se confere na subjetividade, nas ideias e filosofia da Doutrina”.

Para construção desse lastro teórico Santos recorre à “diferenciação clássica entre o espaço objetivo e o lugar subjetivo da Geografia Humanista” (GODOY, 2007, p.37). Sua abordagem situa-se no âmbito da geografia social, em que o espiritismo reivindica *seus espaços* de organização e manifestação fenomênica, enquanto categorias de análise do fato religioso, ancorado no paradigma do espírito e na universalidade dos mundos habitados.

Convém ressaltar, que o objeto de estudo da nossa investigação apresenta algumas pontos de aproximação com a pesquisa de Santos (1999), uma vez, que se busca identificar a lógica da espacialidade espírita na cidade de Fortaleza, com ênfase no trajeto e difusão sócioespacial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), na perspectiva de identificar se os espaços de ação dos espíritas gepeanos configuram uma espacialidade religiosa, tendo como um dos indicativos de análise a mobilidade urbana desses adeptos. Além de investir na pluralidade dialógica da geografia com a dimensão cultural religiosa.

Numa perspectiva mais teórico-conceitual de análise espacial do fenômeno religioso Sylvio F. Gil Filho (1999) recorre à geografia social. Ancorada no idealismo crítico transita por diferentes aportes da geografia da religião, mas centraliza seu foco na natureza fenomenológica do sagrado, enquanto categoria de análise derivada do sentimento religioso. Para tanto, propõe a geografia do sagrado em que a religião transcende os limites da racionalidade, em termos de uma espacialidade religiosa para além da dualidade entre espaço sagrado e profano, cuja análise “espacial do sagrado dinâmica e relacional” (GIL FILHO, 2002, p.75) se impõe como essência do fato religioso.

Para introdução da temática Gil Filho elabora um ensaio intitulado: *Espaço de representação e territorialidade do sagrado*: notas para uma teoria do fato religioso. Nele o autor procura construir “uma ponte ontológica entre representações sociais e uma teoria da religião” (GIL FILHO, 1999, p.55). E ao redimensionar a espacialidade do sagrado ele estabelece que as relações “entre o fato religioso e o território revelam-se por meio da ruptura qualitativa do sagrado e da prática institucional da religião que se apresenta com um sistema de símbolos no qual circula o poder” (GIL FILHO, 1999, p.67).

Nesse sentido, propõe uma interpretação singular da territorialidade do sagrado à luz da teoria do espaço da representação social, a se consubstanciar na “ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado” (GIL FILHO, 1999, p.116).

Posteriormente, Gil Filho (2002, p.3), fundamentado no idealismo crítico, formula pressupostos teóricos para a emergência de uma geografia do sagrado, alicerçados no entendimento de que o sistema religioso não se reduz às representações simbólicas e ideológicas do tecido social. Nesse diapasão, voltou seu foco de análise para o âmago da experiência religiosa: sua sacralidade, passível de manifestação na dinâmica espacial tangível e (in)tangível. Em cuja análise, a noção de sagrado é tomada como conceito chave para interpretação do fenômeno religioso.

Nessa linha, a base de reflexão de Gil Filho (2002, p.7) parte da proposição de que “o mundo pode ser regionalizado em três instâncias: sagrado, não sagrado e o

profano como transição”, onde o espaço “não é a cristalização do fenômeno, mas parte das possibilidades relacionais do mesmo”. Em síntese, na sua crítica à dualidade do espaço sagrado e profano proposta pela teoria fenomenológica *eliadeana*, sustenta-se na advertência de que “a Geografia do Sagrado está muito mais afeta a rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado” (GIL FILHO, 2002, p.12).

No ano seguinte, o referido autor passou a desenvolver estudos no âmbito da representação hegemônica da igreja católica romana no Brasil, na cidade de Curitiba (PR), quanto se volta para a análise estrutural da territorialidade sob a influência do pluralismo religioso (GIL FILHO, 2003), a se impor nas grandes metrópoles como uma realidade incontestável.

Demonstra nessa análise que a reestruturação da territorialidade católica e a transformação nos seus espaços de representação simbólico e institucional têm relação direta com o avanço do movimento evangélico, sobretudo o neopentecostal, a exigir uma reorganização das territorialidades católicas em escala regional e nacional. Numa evidência de que a dinâmica urbana, com seu *locus* contraditório e pluralista favorece a polarização da identidade religiosa.

Em trabalhos mais recentes, aprofunda o enfoque ao propor pressupostos teóricos para uma geografia do sagrado embasada na espacialidade das representações simbólicas, com base na formas simbólicas de Cassirer<sup>60</sup>, cujo espectro fenomenológico e existencialista do fenômeno religioso concebe o espaço sagrado como ente intermediário “entre o espaço concreto material e o espaço abstrato, geométrico do conhecimento puro, [...] muito mais próximo de um espaço da percepção do que os espaços concebidos pelo intelecto” (GIL FILHO, 2007, p.210).

Em 2000, surge o Núcleo Paranaense em Pesquisa da Religião (NUPPER), coordenado pelo geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho, da Universidade Federal do Paraná,

---

<sup>60</sup> O sistema cassireriano viabiliza pensar o espaço através da ação mediadora das representações culturais, que configuradas em movimento dialético espaço-tempo apresenta uma tríplice estrutura (expressividade, representação e significação), fundada em espacialidades simbólicas onde se insere o fenômeno religioso. Uma vez que, para GIL FILHO (1999, p.94), embasado em Cassirer (1989), é através “da função simbólica da mente humana que coloca a linguagem, o mito, a religião, as artes e a ciência como formas simbólicas na medida em que cumprem a função de plasmar o real”.

tendo por finalidade “analisar o fenômeno religioso em sua complexidade e interdisciplinaridade com as demais ciências humanas” (LOPES, 2010, p.47). Posteriormente, em 2004, Gil Filho participa da criação do Núcleo de Estudos em Espaço e Representação (NEER), uma rede de estudos e pesquisa voltada para “ampliação e aprofundamento da abordagem cultural, em geografia em termos dos aspectos do espaço e representação, associando cultura, pesquisa e ensino” (Idem, 2010, p.47).

Numa tentativa de aproximação dos conteúdos teóricos formulados por Rosendahl (1994, 2008), fundamentada nos postulados filosóficos de Eliade (1992) e Gil Filho (2001), ancorado na teoria filosófica de Otto (1936), na perspectiva de formulação teórico-conceitual do espaço religioso, Patrícia Lopes (2010), em estudos acerca da produção acadêmica em geografia da religião no Brasil, num recorte histórico de 20 anos (1989-2009), conclui que se “para Rosendahl o sagrado se apresenta como manifestação cultural, [...] sendo objeto da geografia da religião, para Gil Filho a natureza fenomenológica do sagrado é o objeto da geografia do sagrado, [...] uma abordagem para a geografia da religião” (2010, p.61).

A partir da década de 1960, quando a geografia da religião se redefine como um subcampo da geografia cultural e “recebe um arcabouço teórico-metodológico aos quais os conceitos de paisagem e território passam a ser analisados através dos aspectos religiosos” (LOPES, 2010, p.40), evidencia-se um maior empenho em compreender a fenomenologia religiosa a partir das categorias de análises dos espaços sagrado e profano propostos por Eliade (1992) e considerados por Tuan (1979) e Rosendahl (1996, 1997, 1999 e 2001) na abordagem geográfica da cultura.

Todavia, com o surgimento, no início do século XXI, do Núcleo Paranaense em Pesquisa da Religião (NUPPER), coordenado por Gil Filho, tem se destacado outra proposição teórico-metodológica, cuja análise do fenômeno religioso no espaço, “busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião” e não apenas “apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem” (SILVA, GIL FILHO, 2009, p.76). É no âmbito dessas duas tendências teórico-metodológicas distintas e complementares que

os estudos sobre geografia da religião no Brasil ganham visibilidade e fundamentam seus aportes analíticos.

Desde então, as diferentes leituras geográficas do fenômeno religioso tem priorizado as religiões de maior projeção no contexto ocidental, cujos estudos brasileiros acerca da dinâmica espaço-temporal das diferentes religiões tem se voltado, sobremaneira, para análise do catolicismo popular, do protestantismo em ascensão, nos seus diferentes matizes e, em menor escala, para apreensão das filosofias religiosas de menor projeção como o espiritismo, os credos afro-brasileiros e os cultos orientais.

Como nosso aporte central tem como premissa básica identificar a lógica de expansão territorial do GEPE e suas respectivas espacialidades derivadas das práticas sociais dos adeptos, logo ampliar o debate acerca de uma possível geografia do espiritismo, capaz de articular o espaço terrestre e o cosmos infinito, construindo trilhas geográficas inusitadas, é quase um desdobramento natural dessa investigação. Forçoso, portanto, reconhecer que esse diálogo acadêmico ainda é pouco significativo no campo das ciências sociais de uma maneira geral, e particularmente ínfimo no âmbito da ciência geográfica.

Sendo essa constatação a força que nos impulsiona a realizar esse trabalho de envergadura complexa e sutil, mas perfeitamente cabível nos princípios filosóficos e categorias plurais do pensamento geográfico. Pretende-se através da análise do espaço traçar o perfil da experiência religiosa na sua contextura social e espiritista.

Isso posto, é interessante ressaltar que a produção geográfica acadêmica, no que se refere à pesquisa da dinâmica espacial do fenômeno religioso, tem nas últimas décadas apresentado sinais de uma maior recorrência diante da crescente mobilidade religiosa, alavancada pelo processo de urbanização que faz da pluralidade religiosa campo fértil para experimentação do sagrado.

Entretanto, esse ritmo não apresenta a mesma envergadura para as práticas religiosas de menor projeção no cenário nacional, como já mencionado, pois como se constatou, até o final do século XX, apenas uma análise geográfica da doutrina espírita, realizada por Alberto Pereira dos Santos (1999), foi identificada nesse estado de arte das pesquisas em geografia da religião no Brasil.

### 3.5 O pioneirismo da geografia do (in)visível

Somente em 2007, surge um novo estudo sobre o espaço da religião à luz da ótica espírita denominado *O espiritismo em Ponta Grossa-PR: perspectivas de um espaço do além e para um além do espaço*, de Marino Luís Michilin Godoy. O grande contributo dessa investigação prende-se ao fato de propor uma base teórico-metodológica para compreensão e análise das espacialidades religiosas, sobretudo, “a geograficidade de uma religião-doutrina” (GODOY, 2007, p.147) fundamentada na codificação espírita.

Nessa dissertação, apresentada na Universidade Federal do Paraná, o geógrafo Godoy elabora o arcabouço teórico-prático de análise do fenômeno espírita referendado na teoria espacial de Michel de Foucault (2004). Para tanto, centraliza sua análise em três níveis de espacialização que se interpenetram e dão sustentação à *práxis* espírita: espacialidade narrativa, espacialidade prática e espacialidade institucional.

Demonstra nesse estudo “a relevância do Espiritismo como uma manifestação da vida urbana de Ponta Grossa-PR” (GODOY, 2007, p.5), cuja essência filosófica aponta para a superação dos limites simbólicos estabelecidos pelas religiões tradicionais, onde semioticamente há uma delimitação entre o espaço sagrado e o profano contido numa “territorialidade contínua e hierárquica”, na perspectiva de “uma integração entre as três dimensões”, a interligar o espaço do Além com o espaço da Terra (GODOY, 2007, p.5).

Em recentemente levantamento (2008) da produção acadêmica brasileira com temática espírita, a partir do banco de dados de teses da CAPES (1989-2006), realizado por Marco Milani, da União das Sociedades Espíritas de São Paulo, observa-se que dentre as 51 pesquisas realizadas, 11 teses e 40 dissertações no âmbito das ciências sociais, nesse recorte de sete anos, apenas 02 dissertações tem como aporte teórico a geografia da religião. Uma é a de Alberto Pereira dos Santos, apresentada em 1999, na USP, designada *O espaço do kardecismo em São Paulo* e a outra de Bethânia Alves De Menezes, defendida em 2006, na UFU, intitulada *O mito de Chico Xavier: os usos, apropriações e seduções do simbólico em Uberaba/MG*.

Tal constatação só vem demonstrar a relevância do estudo investigativo da filosofia e lógica espacial do espiritismo, em Fortaleza, enquanto fenômeno social e religioso a apresentar índice de crescimento significativo no Brasil. Nação latino americana onde mais cresce a população espírita do planeta. Sendo no Nordeste, a capital cearense a que detém a segunda posição em termos de adesão ao movimento espírita. Superada apenas por Salvador, capital da Bahia.

Seja pela sua consistente filosofia espiritualista, pela certeza de que só pelo diálogo inter-religioso, pautado no amor, na alteridade, na tolerância e na plausibilidade de uma ética mundial (KÜNG, 1993), acredita-se que a doutrina espírita precisa ser retomada não só como fonte de saber capaz de orientar e esclarecer o sentido e a finalidade da vida, mas, sobretudo, por ser um campo de conhecimento que aponta para a pluralidade epistemológica. Aberta a estudos e debates inexplicavelmente negligenciados pela academia, que há mais de um século nega o direito de cidadania coletiva à ciência espírita. Esse tácito silêncio ou indiferença sutil só tem reforçado a posição periférica da academia ao se fechar para um diálogo fecundo com essa filosofia espiritualista, que tem no paradigma do espírito seu escopo principal. Para tanto, reivindica apenas “a possibilidade de argumentar em favor da própria noção de verdade, do resgate do ser, da ressurreição do homem e do fundamento divino de toda realidade” (INCONTRI, 2004, pp.20-21). Ou como prefere Pires (1999, p. 10), quando em linguagem poética defende que a ciência espírita precisa resgatar “seu lugar epistemológico na cultura atual, como pedra rejeitada da parábola”.

## CAPÍTULO 4

---

*Lembremo-nos de que o homem interior se renova sempre. A luta enriquece-o de experiência, a dor aprimora-lhe as emoções e o sacrifício tempera-lhe o caráter. O Espírito encarnado sofre constantes transformações por fora, a fim e acrisolar-se e engrandecer-se por dentro.*

*(Chico Xavier)*

---

### 4 A DIFUSÃO DO ESPIRITISMO NO BRASIL

O objetivo dessa etapa do estudo é traçar um breve perfil do trajeto do espiritismo no Brasil, com ênfase na expansão em Fortaleza, a fim de verificar a lógica dos espaços de ação do GEPE, na perspectiva de visibilidade do espaço religioso. Para tanto, retoma o paradigma do espírito como elo entre Deus, o homem e a natureza a luz dos atributos divinos como parâmetro para compreensão racional da unicidade evolutiva da criação. Ressaltando-se que atualmente o Brasil é a nação onde mais cresce a população espírita do planeta e o GEPE por sua atuação sistemática no estudo doutrinário se tornou uma referência da pedagogia espírita em Fortaleza.

A gênese do espiritismo no Brasil não segue a mesma lógica que se verificou na França, berço desse movimento social e filosófico, quando do seu surgimento nos meados do século XIX, cujo contexto sociocultural eivado por significativas transformações de ordem político-econômica e cultural apontava para o irreversível fenômeno da modernização, ancorado no pensamento positivista, cuja racionalidade científica se firmava como suporte tecnológico na expansão do modelo capitalista de produção industrial.

Se na Europa ele se firmou como uma tendência investigativa de um grupo de intelectuais interessados em desvendar ou compreender manifestações que transcendiam os cânones materialistas da ciência positiva, num momento em que o poder hegemônico do racionalismo científico era colocado em cheque pelo movimento

romântico-idealista, no Brasil o espiritismo aporta em realidade completamente diferente daquela.

Período pós-independência, recém emancipado da tutela colonialista portuguesa, em que começa a se esboçar uma identidade cultural no sentido de formação de um Estado nacional, cujo sentimento nativista traz à tona o conceito de raça expondo a miscigenação como característica étnica da nação brasileira. Acoplada à doutrina do liberalismo chega ao Brasil escravista o ideário cientificista que procura justificar-se a partir do conceito de *meio geográfico*<sup>61</sup> determinado pela diversidade da fauna, flora e clima. Atrelado ao conceito de progresso na visão eurocentrista a equivocada tese defende que as características naturais predisõem ao desenvolvimento econômico e social de determinadas em regiões em detrimento de outras. Ou seja, considera o homem produto do meio e não sujeito da história como assevera a *Lei de Igualdade*<sup>62</sup>, contida na Doutrina Espírita.

Embora o Brasil fosse bastante influenciado pela cultura francesa, internalizada e transferida pelos portugueses que tinham profunda admiração pelo legado cultural daquele país, o espiritismo ao chegar ao Brasil sofreu adaptações, passando por severas provas teve que superar embates desiguais<sup>63</sup>. Tais contingências resultaram numa forma original de lidar com a ciência espírita e, possivelmente,

---

<sup>61</sup> Embora esse termo tenha sua origem nas ciências físicas e biológicas é na evolução do pensamento geográfico que ele se firma como conceito fundante de sua gênese científica. Humboldt (1847) e Ritter (1817) influenciados por correntes filosóficas diferentes: clássica grega (racional) e romântica alemã (espiritual), respectivamente, elaboraram uma síntese teórico-metodológica do meio geográfico, a partir das formas e da distribuição dos arranjos naturais dispersos sobre a superfície da Terra e suas determinações sobre o homem e a sociedade. Com larga recorrência ao paradigma darwiniano Ratzel (1990, p.47) irá ampliar o conceito de meio geográfico. Numa perspectiva histórico-evolutiva demonstram na sua *Antropogeografia* as “influências que o ambiente físico exerce tanto sobre o mundo inorgânico quanto sobre os organismos vivos, como também sobre o desenvolvimento dos indivíduos e dos povos, ou seja, de toda a humanidade”. Com ele o conceito de meio geográfico se humaniza porque se funda na interconexão entre a ciência humana e à ciência da Terra. Para Peet (1985), citado por Gomes (1996, p.187), “o determinismo geográfico de Ratzel foi, sem dúvida alguma, a primeira versão de uma geografia moderna”. Ainda nessa linha de argumentação da influência mesológica nas sociedades humanas se destacam a contribuição teórico-conceitual de Reclus (1985), Vidal de La Blache (1946), Demangeon (1982) e Sorre (1984), cujas abordagens diferenciadas em seus fundamentos epistemológicos e/ou ontológicos não negavam as determinações do meio sobre o homem e deste sobre àquele.

<sup>62</sup> Parte integrante das leis morais da vida, codificadas por Kardec (2006), no Livro dos Espíritos, como Leis: de Adoração, de Trabalho, de Reprodução, de Conservação, de Destruição, de Sociedade, de Progresso, de Igualdade, de Liberdade, de Justiça, Amor e Caridade. Constituindo-se roteiro evolutivo a ser percorrido por toda humanidade a caminho da perfeição. A Lei de Igualdade, por sua vez, vem demonstrar que perante Deus todos os homens são iguais, pois não concede a nenhum superioridade natural, nem pelo nascimento nem pela morte e que a diferença que se encontra entre eles é fruto da desigualdade das aptidões humanas, oriundas das escolhas ou experiências em função do livre-arbítrio (KARDEC, 2006).

<sup>63</sup> Muitos foram às polêmicas empreendidas pela hierarquia católica que por sua posição hegemônica e conservadora não se predisponha ao diálogo inter-religioso, tão caro ao espiritismo como exemplo de tolerância e respeito à liberdade religiosa.

favoreceu a predominância do aspecto religioso, resultante do singular sincretismo<sup>64</sup> entre os dogmas do catolicismo popular, da religiosidade indígena e dos cultos de raiz africana. Tal adaptação dos postulados espíritas às vertentes culturais religiosas do país possibilitará o surgimento de um “Espiritismo brasileiro [que] assume um ‘matiz perceptivelmente católico’ na medida em que incorpora à sua prática um dos valores centrais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade” (STOLL, 2003, p. 61).

Além de uma significativa aproximação entre espíritas e maçons<sup>65</sup>, essas matrizes religiosas compuseram o perfil multicultural da Doutrina Espírita<sup>66</sup>, codificada por Allan Kardec, nas terras brasileiras, cuja vocação espírita-cristã lhe empresta uma áurea missionária de pátria de espiritualização planetária<sup>67</sup>. Ao contrário de outros países europeus, sobretudo, na França e Inglaterra, onde se afigura como uma doutrina empírico-social, com ênfase na pesquisa filosófica científica da fenomenologia espírita<sup>68</sup> que, por ingerência de diferentes fatores<sup>69</sup> de ordem ideológica e/ou cultural tem apresentado, nas últimas décadas, acentuado declínio.

Independente do ângulo de influência que se faça predominar a filosofia espírita tem como lastro fundamental promover o desenvolvimento do homem através de uma compreensão profunda e racional de Deus e da existência humana, assentada na decodificação dos atributos das leis divinas. Muitos ainda impenetráveis por se

<sup>64</sup> Importante ressaltar que “as práticas do chamado ‘sincretismo religioso afro-brasileiro’, [...] Não são espíritas. O sincretismo religioso é um fenômeno sociológico natural. O Espiritismo é uma doutrina”, assevera Herculano Pires (1979, p.7), considerado um dos mais respeitados filósofos brasileiros no âmbito da Doutrina Espírita.

<sup>65</sup> Em análise de discurso da imprensa escrita em Fortaleza, no final do século XIX, Marcos Silva (2009) consegue demonstrar que a tendência do moderno-espiritualismo no Ceará, foi sempre composta por uma frente de maçons, espíritas e teosofistas, em oposição aos princípios espiritualistas conservadores do catolicismo. Sobretudo em Fortaleza, onde de acordo com Klein (1996, p.22), “a quantidade de espíritas que se tornou maçom e de maçom que se tornou espírita foi impressionante, isso em nível de Brasil e mais ainda em nível de Ceará”.

<sup>66</sup> Doravante designada pela sigla DE – Doutrina Espírita. Codificada por Allan Kardec esse conjunto de obra é de autoria “dos Espíritos Superiores da luminosa falange do Consolador ou Espírito da Verdade, que Jesus prometeu enviar a Terra quando os homens estivessem aptos a compreender a sua doutrina em essência” (PIRES, 1975, p.7).

<sup>67</sup> Referência à obra *Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho* (1996) psicografada por Chico Xavier pelo espírito Humberto de Campos, que prever para nosso país a missão de vivenciar e disseminar pelo mundo os sublimes ensinamentos do Evangelho de Jesus, numa proposição do cristianismo redivivo à luz do paradigma do espírito em interpretação do Espírito de Verdade.

<sup>68</sup> Muitos pensadores têm-se voltado para a pesquisa experimental da fenomenologia mediúnica. Campo do conhecimento metafísico ou transcendental, em que pesquisadores de renome se destacaram, tais como: Léon Denis (1888), Camille Flammarion (1925), Gabriel Delanne (1924), Pietro Ubaldi (1950), C. G. Jung (1960).

<sup>69</sup> Dentre outros, as fraudes dos médiuns equivocados; o apelo materialista das descobertas científicas; a influência das sociedades metapsíquicas; a emergência do psicologismo que tem no inconsciente a chave (?) interpretativa das comunicações mediúnicas.

encontrarem na dimensão cósmico-espiritual, ainda inacessíveis aos limites de observação da ciência instrumental, mas passível de apreensão nas evidências sutis dos códigos da natureza planetária, sempre em consonância com o avanço do conhecimento científico.

Tendo como princípios básicos a imortalidade da alma; a pluralidade da existência, a comunicação intermúndio<sup>70</sup> (físico e espiritual) e a reencarnação, a DE codificada em cinco obras básicas<sup>71</sup>, constituem-se um compêndio de ideias reveladas pelos Espíritos e codificadas pelo pedagogo francês Hippolyte León Denizard Rivail, mais conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec, se sustenta na pluralidade epistemológica do conhecimento: ciência, filosofia e religião. A complexidade de se articular esse lastro teórico da codificação espírita passa, necessariamente, de acordo com Herculano Pires (1979, p.7), pela “aparente contradição existente no fato de ser o Espiritismo, ao mesmo tempo, uma doutrina moderna e um processo histórico provindo das eras mais remotas da humanidade”.

Talvez a resistência do campo acadêmico em promover a integração desses saberes resida no ranço cultural da ciência moderna de se produzir conhecimento excluindo os fios de interconexões, que subjazem na unidade da diversidade da complexa condição humana ao propiciar a interconexão entre inteligência e compreensão; reflexão e conhecimento; sabedoria e sensibilidade. Valores e atitudes que não se contradizem a luz da racionalidade objetiva, ao contrário, se complementam na totalidade do Ser, enquanto espírito eterno, na jornada evolutiva a caminho da perfeição, por conter em si o *devoir* do vir-a-ser infinitamente.

A filosofia espírita vem exatamente reafirmar a possibilidade dessa sublime confluência do imanente com o transcendente; do objetivo com o subjetivo; da razão criadora com a experiência religiosa; do pensamento científico com a leitura poética da natureza; do saber individual com a evolução coletiva. Por isso, ao codificar a DE além de considerar “a história, a natureza, o conhecimento filosófico e científico, a

---

<sup>70</sup> Segundo Herculano Pires, (1983, p.83) a condição do homem como ser interexistente atuando em duas dimensões simultaneamente: corporal e espiritual, o torna “um ser no intermúndio”. Embora não se tenha, na maioria das vezes, consciência dessa percepção extrassensorial.

<sup>71</sup> Em ordem de publicação: O Livro dos Espíritos (1857), O Livro dos Médiuns (1861); O Evangelho Segundo o Espiritismo (1863); O Céu e o Inferno (1865) e A Gênese (1868), compõem a codificação espírita. Acrescidas pela publicação das doze Revistas Espíritas (1858-1869), sob a direção de Allan Kardec.

razão, os fatos, e a evolução”, Kardec incorporou “essas dimensões numa perspectiva transcendentalista, sob outra luz, que revela e engendra significações novas” (EDITORES, 2007, p.13). Essa releitura da existência humana, referendada no paradigma do espírito onde “se integram razão e sentimento, lógica e intuição, fazendo da ética algo que se enraíza na totalidade do ser” (INCONTRI, 2004, p.87) inaugura um fecundo diálogo ontológico-epistemológico de natureza superior, cujas contribuições fundamentais possibilitam à humanidade uma oportunidade de

repensar seus caminhos, recriarem o sentido da existência, e também tecer escolhas, inclusive em direção a uma das dimensões mais fortes e ao mesmo tempo mais frágeis: seus sonhos, seu desejo profundo de sentir-se irmanada com tudo que existe, de pertencer ao sagrado, de reconhecer-se no eterno (KARDEC, 2007, p.12).

Ao mesclar no seu consistente escopo literário tendências filosóficas distintas, tais como: idealismo, positivismo, evolucionismo, espiritualismo, mesmerismo<sup>72</sup>, magnetismo, naturalismo, a filosofia espírita extrapola os limites do conhecimento em sua contextura lógica e racional da ciência instrumental e avança numa proposição epistemológica mais abrangente e pluralista de leis universais ainda não apreendidas pelos códigos analíticos da condição humana, com ênfase no paradigma do espírito, enquanto dimensão invisível e eterna da vida planetária. Daí a pertinente assertiva de Herculano Pires (2007, p.350) quando diz que o “mundo invisível está além do material não só em sentido espacial, mas também qualitativo, interpenetrando-o”.

Contendo no seu âmago forte influência dos valores iluminista: liberdade, tolerância, pluralismo filosófico, a DE em seus postulados essenciais extrapola os conceitos excludentes e reducionistas das teorias de sistema<sup>73</sup> e se antecipa nas noções genéricas do pensamento complexo<sup>74</sup>, proposto por Edgar Morin (2005), na segunda metade do século XX. Ancorada na concepção naturalista e racional da vida a DE se

---

<sup>72</sup> Teoria do magnetismo animal formulada pelo médico australiano Franz Anton Mesmer (1734-1815), fundamentada no poder de cura pela imposição das mãos na doação do fluído vital que todo ser humano é portador.

<sup>73</sup> Sistema de análise, enquanto representação de aspecto da realidade investigada, no qual as partes se inter-relacionam e forma um todo funcional e harmônico.

<sup>74</sup> Na teoria da complexidade Morin (2000, p.192) “pede para pensarmos nos conceitos, sem nunca dá-los por concluídos, para quebrarmos as esferas fechadas, para restabelecemos as articulações entre o que foi separado, para tentarmos compreender a multidimensionalidade” da vida a se expressar “no caminho do pensamento dialógico”. Para tanto, é necessário superar o paradigma fragmentário do conhecimento, a partir da compreensão de que o pensamento se estrutura em dois níveis analíticos: empírico e lógico (MORIN, 2000).

fundamenta na existência de Deus, na preexistência e sobrevivência do espírito, por ocasião da morte do corpo físico, na reencarnação, no dom mediúnico, na pluralidade dos mundos habitados e, embasadas nas leis divinas ou naturais,<sup>75</sup> se desdobra num compêndio de ensinamentos de verdades reveladas pelos espíritos superiores. Com base nos postulados cristãos sinaliza para uma conduta ética-moral de alteridade e respeito ao próximo sempre ancorada na força da lógica e da razão como atributos indispensáveis ao avanço do conhecimento humano.

Outro aspecto vanguardista da filosofia espírita é a proposição subliminar de se estabelecer um diálogo inter-religioso entre as diferentes tradições religiosas do mundo, tendo como referência a virtude de “abrir o Cristianismo à modernidade, incentivando o diálogo entre ciência e fé” (PEREIRA, 2009, p.92). Favorecer o “encontro entre o destino multimilenar das almas [Oriente+Ocidente] e a humanização histórica das sociedades é uma das mais vivas heranças do pensamento de Kardec” (EDITORES, 2007, p.15). Também se antecipa quando, de acordo com Dora Incontri (2004, p.56), admite “a relatividade do conhecimento científico e, [...] que toda ciência tem um pressuposto filosófico [...] de uma ordem universal, que garante o conhecimento e a previsibilidade científica em decorrência de uma dinâmica divina no universo”.

#### **4.1 O paradigma do espírito: religando o homem a Deus**

Quando em 1857, o pensador Allan Kardec, codifica e publica a obra basilar da DE: *O Livro dos Espíritos*<sup>76</sup>, parte filosófica da ciência espírita que aborda “a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da humanidade” (KARDEC, 2006, p.3), se inaugura um novo tempo no âmbito da filosofia espiritualista. Tem-se o surgimento do movimento espiritual no Ocidente, que irá de forma fecunda e consistente abrir magistral diálogo entre Deus, o homem e o mundo, numa permanente busca de compreensão dos dilemas ontológicos que fundamentam a existência

<sup>75</sup> Sintetizadas na lei de evolução ou leis da natureza criadas por Deus, por isso mesmo eternas e imutáveis (KARDEC, 2006).

<sup>76</sup> A hermenêutica dessa obra pode ser sintetizada num amplo “programa de reforma social precedido de uma reforma moral” (SILVA, 2009, p.96) individual de largo espectro ético e humanitário.

humana, através de uma pedagogia espírita que “democratiza não só o conhecimento, como já pretendia fazer o projeto iluminista, não só a possibilidade da perfeição moral, como quis fazer o cristianismo, mas também o acesso ao transcendente” (INCONTRI, 2004, p.182), como quer a ciência espírita ao trazer para o âmbito da razão a condição evolutiva e eterna do paradigma do espírito.

Ancorado num diálogo crítico dos homens junto aos espíritos, Kardec, “com rara capacidade de interpretação e de síntese, organiza a concepção espírita sobre a vida, o universo, o ser humano, o infinito, Deus”, na tentativa de “religar o homem consigo mesmo, com a natureza e com o sagrado” (EDITORES, 2007, pp.12-15). Porque “longe de perder as ideias religiosas engrandecem-se com a Ciência” (KARDEC, Revista Espírita, 3, 1860). A unicidade da criação divina que percorre estágios evolutivos da partícula atômica ao arcanjo a se revelar na harmonia das leis naturais que, imutáveis na sua regência cósmica, demonstram à percepção e aos sentidos toda sabedoria divina<sup>77</sup>.

Essa obra seminal do espiritismo composta de introdução, dezessete textos e prolegômenos, contém os princípios da DE que se apresentam como uma ponte “entre o visível e o invisível, entre o céu e a Terra, entre a matéria e o Espírito: a ciência que revela o Espiritismo” (KARDEC, 2007, p.25). Partidário da filosofia da liberdade Allan Kardec não pretendia com aquele escopo doutrinário fundar uma religião, mas ofertar uma base filosófica, científica e moral para o paradigma do espírito que subjaz a toda experiência religiosa<sup>78</sup>. Porque “para ele o que havia de mais universal e comum entre as religiões era a ética da solidariedade e a ideia da imortalidade da alma” (PEREIRA, 2009, p.98). Em consonância com essa proposição de Kardec, quanto à dimensão espiritual como lastro a transversalizar toda religião, Dora Incontri (2004, p.60) elabora síntese elucidativa:

O Espiritismo propõe um conceito de religião ecumênica, que transcende os particularismos de culto e dogma, para apanhar o que há de comum na maior parte das religiões. Kardec reitera mesmo a ideia de que a Doutrina dos

<sup>77</sup> Para Rizzini (2003, p.175), “a teoria da unidade da matéria e da energia, a qual leva a considerar corpo e espírito (perispírito) como formas distintas de um mesmo princípio ou substância”, derivada do fluido universal demonstra que ciência e espiritismo apresentam inegáveis pontos de articulação.

<sup>78</sup> Onde a fé como atributo da religião deve “ser aprovada pela razão e basear-se em **motivos inteligentes**” (grifo do autor), (RIZZINI, 2003, p.167).

Espíritos seria uma coadjuvante de todas as religiões, provando os pontos fundamentais que a maioria sempre abarcou.

Com a publicação desse compêndio filosófico observa-se uma renovação no campo filosófico e científico. Ao sistematizar e trazer para o debate de ideias os ensinamentos dos espíritos superiores, Kardec torna plausível a “interferência do mundo espiritual [...] na construção do pensamento, sob o controle da racionalidade, e isso por si só é uma inovação sem precedentes no âmbito das ciências e das religiões” (KARDEC, 2009, p.96). A comunicação<sup>79</sup> que se estabelece entre o mundo dos espíritos e o mundo terreno, através do ato mediúnicos, desmistificam e explicam à luz da razão e da experiência científica que há vida pós-morte e nessa condição o espírito continua individualizado em sua jornada evolutiva, preparando-se na erraticidade<sup>80</sup> para mais uma etapa de aprendizagem na Terra ou em outros mundos habitáveis.

Ao codificar a DE Kardec entendia que estava concedendo às civilizações um arcabouço teórico de amplo espectro epistemológico, de fundo metafísico, capaz de subsidiar a ciência da religião, sob qualquer enfoque teológico, por se tratar de um lastro elucidativo da dinâmica do espírito eterno, em suas múltiplas experiências interexistenciais<sup>81</sup>. Na perspectiva de estabelecer um traço de união e diálogo consistente entre ciência e religião fundamentado nos postulados filosóficos espiritistas, que transcendem os limites finitos da razão pura kantiana e revelam por seu desdobramento moral elevado conteúdo religioso. Como derivação hermenêutica da releitura elucidativa dos ensinamentos crísticos emerge o paradigma do espírito para reafirmar o princípio evolutivo da natureza humana, que almeja integrar Deus, homem e mundo, em suas múltiplas existências na infinitude do universo.

Isso pode ser constatado pelo caráter sequencial da obra codificada por Kardec e suas citações e notas complementares, que ampliam e aprofundam o âmago da

<sup>79</sup> No método de pesquisa utilizado por Kardec, tendo o paradigma do espírito como objeto de investigação a palavra comunicação amplia seu lastro interpretativo. Além de “uma categoria da Filosofia Espírita [...] designava [também] um elemento fundamental da pesquisa espírita. A comunicação mediúnica abriu para o homem uma nova dimensão na sua concepção do mundo e da vida” (PIRES, 1975, p.20).

<sup>80</sup> Intervalo de tempo mais ou menos longo em que a alma liberta do corpo físico se torna espírito errante à espera de uma nova reencarnação. Apenas os “Espíritos que atingiram a perfeição não são errantes: o estado destes é definido” (KARDEC, 2007, p.172).

<sup>81</sup> Herculano Pires (1999, p.18) ao grafar essa expressão de profundo sentido filosófico quis definir a singular relação que se estabelece entre regiões existenciais que transcendem à realidade sensível e se conjugam em três planos ontológicos: do *em si*; do *para-si* e do *em-si-para-si*, como “condições existenciais do Ser”.

codificação. Inicialmente, ele passa a observar os fenômenos espíritas que eclodem em diferentes partes do mundo, nos meados século XIX. Sendo possível inferir que o espiritismo surge como uma *ciência prática* para depois adquirir seu lastro filosófico e desdobramento religioso. É esse caráter científico (racional-experimental) e exotérico que transversaliza toda obra básica e que Kardec demarca como referência singular do espiritismo, na proposição de uma síntese superior (filosofia), da ciência (razão) com a religião (fé), que possibilita uma religiosidade ética como referência de uma religião natural<sup>82</sup>.

Após criteriosa análise interpretativa de milhares de respostas às perguntas fundamentais dirigidas ao espírito de verdade<sup>83</sup> Allan Kardec codifica o *Livro dos Espíritos*<sup>84</sup> e o publica em 1857. Depois, em 1861 ele lança o *Livro dos Médiuns*<sup>85</sup>, compêndio relativo ao arcabouço científico do espiritismo, cujo corpo teórico-prático trata “de todos os gêneros de manifestações, os meios de comunicação com o mundo invisível, o desenvolvimento da mediunidade<sup>86</sup>, as dificuldades e os escolhos que se podem encontrar na prática do Espiritismo” (KARDEC, 2003, p.3). Obra de referência no campo experimental das práticas espíritas e considerada por Kardec como o campo

<sup>82</sup> Caracterizada, de acordo com a filosofia espírita, como àquela religião “[...] que parte do coração e vai diretamente a Deus, sem dependência das obras da sotaina ou dos degraus do altar. Extinguirá para sempre o ateísmo e o materialismo, a que tem sido arrastado certos homens pelos abusos constantes dos que se dizem ministros de Deus e pregam a caridade com uma espada em cada mão sacrificando à sua cobiça e ao espírito de denominação os mais sagrados direitos da humanidade” (KARDEC, 2004, p.289).

<sup>83</sup> Para Kardec (2004a, p.97), o Espírito de Verdade “preside o grande movimento de regeneração [...] é o verdadeiro Consolador” prometido por Cristo, que “vos ensinará todas as coisas, e vos fará lembrar-se de tudo que vos disse” (São João, cap. XVI, v.15, 16, 17, 26); (O Evangelho Segundo o Espiritismo, cap. VI).

<sup>84</sup> Obra seminal da Doutrina Espírita. Nela se elucida as causas das penas e gozos no mundo terreno e espiritual. Conclama os homens “aos serviços redentores do amor a Deus e ao próximo”. Sob a regência de Allan Kardec essa monumental filosofia libertária propõe o “religamento entre o todo e a parte, [...] entre o homem e Deus” (KARDEC, 2007, p.56), sob os auspícios dos sublimes ensinamentos do mestre Jesus. A textura dialógica do *Livro dos Espíritos* é uma resultante da dialética espírita, “em vez de dar ênfase à contradição em si, à luta dos opostos, prefere dá-la à harmonia, à fusão dos contrários, para uma nova criação” (PIRES, 2006, p.16). Além da introdução e dos prolegômenos a obra é composta de quatro livros subdivididos em capítulos, a saber: **Livro Primeiro** - As causas primárias; Capítulos: I - Deus; II - Elementos gerais do universo; III - Criação; IV - Princípio vital. **Livro Segundo** - Mundo espírita ou dos espíritos; Capítulos: I - Dos espíritos; II - Encarnação dos espíritos; III - Retorno da vida corpórea à vida espiritual; IV - Pluralidade das existências; V - Considerações sobre a pluralidade das existências; VI - Vida espírita; VII - Retorno à vida corporal; VIII - Emancipação da alma; IX - Intervenção dos espíritos no mundo corpóreo; X - Ocupações e missão dos espíritos; XI - Os três reinos; **Livro Terceiro** - As leis morais; Capítulos: I - A lei divina ou natural; II - Lei de adoração; III - Lei do trabalho; IV - Lei da reprodução; V - Lei de conservação; VI - Lei de destruição; VII - Lei de sociedade; VIII - Lei do progresso; IX - Lei da Igualdade; X - Lei da liberdade; XI - Lei de justiça, amor e caridade; XII - Perfeição moral; **Livro Quarto** - Esperanças e consolações; Capítulos: I - Penas e gozos terrenos; II - Penas e gozos futuros.

<sup>85</sup> Do latim *médium*, pessoa dotada de aptidão ou dom que serve de intermediária na comunicação entre os espíritos e os homens.

<sup>86</sup> Capacidade psíquica que permite ao médium transmitir mensagens do mundo espiritual para o mundo corpóreo em diferentes formas de comunicação: psicografia, psicofonia, vidência, audiência, intuitiva, anímica.

empírico da fenomenologia espírita. Toda ela fundamentada nos postulados filosóficos do *Livro dos Espíritos*. A reafirmar pelo crivo da observação e da experiência com rigor científico que “a existência de Deus e da alma, consequência uma da outra, constitui a base de todo edifício do espiritismo” e que “as manifestações espíritas são os efeitos das propriedades da alma”<sup>87</sup> (KARDEC, 2003, p.16).

Somente em 1863, com o lançamento da obra *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, a ciência espírita traça seus contornos morais a desdobrar-se na vertente religiosa. Seus postulados focados na análise interpretativa do Evangelho de Cristo concedem a base filosófica e à fenomenologia espírita a argamassa maior de que “não há fé inabalável senão aquela que pode encarar a razão, face a face, em todas as épocas da Humanidade” (KARDEC, 2004a, p.3). Uma vez que o “conhecimento cria condições para o desenvolvimento da fé: esta sem conteúdo intelectual é pura abstração, uma forma vazia” (RIZZINI, 2003, p.167). Embora insistisse no caráter científico da DE com a publicação dessa obra, Kardec adentra o campo teológico, em consequência, as pressões religiosas se acirram se tornam mais violentas e intolerantes com a interpretação à luz do espiritismo das parábolas de Jesus, enriquecidas com as instruções dos espíritos superiores. Considerando-se que esse desdobramento religioso da DE está muito mais afeito ao cultivo da religiosidade como expressão de amor inerente ao homem do que ao ideário de crença dogmático.

Essa obra retoma de forma esclarecedora o código divino do mestre Jesus e faz uma releitura profunda do conteúdo moral exarado do seu Evangelho, “onde todos os cultos podem se reencontrar, a bandeira sob a qual todos podem se abrigar quaisquer que sejam suas crenças, porque ela jamais foi objeto de disputas religiosas”. É a trilha segura na qual se recupera a essência dos valores cristãos na sociedade moderna, através da “explicação das máximas do Cristo, sua concordância com o Espiritismo e sua aplicação às diversas posições da vida” (KARDEC, 2004a, pp.3-12).

Dois anos depois Kardec publica a quarta codificação: *O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo*. De fundo teológico, essa obra contém uma

---

<sup>87</sup> De acordo com codificação espírita “a alma [é] o Espírito encarnado que tem no corpo a sua habitação”. É na alma ou Espírito onde reside o princípio inteligente, o pensamento, à vontade e o senso moral. “[...] A união da alma, do perispírito e do corpo material constitui o homem. A alma e o perispírito separados do corpo constituem o ser a que chamamos Espírito”. O perispírito é formado de “substância semimaterial que serve de primeiro envoltório ao Espírito e liga a alma ao corpo” (KARDEC, 2001, p.96).

inédita e profunda releitura dos dogmas fundamentais do cristianismo formal, ao propor um “exame comparado das doutrinas sobre a passagem da vida corporal à vida espiritual, as penas e as recompensas futuras, os anjos e os demônios, as penas eternas e [...] a situação real da alma durante a após a morte” (KARDEC, 2004b, p.7). E por acreditar que “a evolução gradual e progressiva é a lei fundamental da natureza e da vida, [...] razão de ser do homem, a norma do Universo” (DENIS, 2005, p.14), Kardec, por intermédio dos espíritos superiores, demonstra nessa obra que é possível uma análise lógica e racional “do grave problema da continuidade da vida após morte”, sem recorrer “aos aparatos mitológicos [...] ou plano obscuro das superstições”. Nela, Kardec “reafirma o caráter científico do Espiritismo” (PIRES, 2002, p.15).

Em 1868, Kardec reúne as forças que lhe restam da incessante batalha contra os levianos oponentes da DE e termina a codificação básica desse monumental “manifesto a Deus e sua concretude, um manifesto à alma e seu espaço único na cadeia evolutiva” (KARDEC, 2004c, p.26) e publica *A Gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo*. Como fechamento simbólico da codificação espírita lê-se no frontispício dessa obra que

A Doutrina Espírita é a resultante do ensino coletivo e concordante dos espíritos. A ciência está chamada a constituir a *Gênese* segundo as leis da matéria. Deus prova sua grandeza e seu poder pela imutabilidade de suas leis, e não pela sua suspensão. Para Deus, o passado e o futuro são o presente (KARDEC, 2004c, p.5).

Em suma: uma leitura cosmológica à luz da dialética espírita em que os princípios criacionismo e o evolucionismo têm no princípio espiritual a lógica da origem do mundo e dos seres. Oportunidade em que são desvelados pela razão hermenêutica os mitos da criação ou axiológico. Ao ressaltar o perfeito entrosamento entre a ciência e o pensamento espírita, Kardec, citado por Incontri (2004, p.51), esclarece que a singularidade da DE deve-se ao fato de que a mesma “não é obra sua, um sistema filosófico pessoal, mas um sistema livre, de pesquisa e de cooperação entre homens e espíritos, para a busca da verdade”. Nessa obra, que sinaliza um encadeamento lógico e coerente de organização da matéria dentro do plano mais amplo das leis naturais, Herculano Pires (2003, p.6) pontua a importância desse estudo para compreensão do espiritismo, pois nele “Kardec deixa o campo exclusivamente

doutrinário para a faixa de relações da Ciência revelando de maneira prática as contribuições do Espiritismo para o desdobramento de nossa cultura”.

É interessante verificar como a filosofia espírita desde a sua gênese se apresenta como uma via para compreensão individual e coletiva do “desencantamento do mundo”<sup>88</sup> (WEBER, 1972), enquanto espaço para interlocução de uma racionalidade religiosa. Porque seus postulados demonstram que para além da realidade material existe “a dimensão espiritual do ser e a realidade da transcendência”, donde deriva a liberdade e a esperança que possibilita recriar uma relação com Deus, embasada na “lei de justiça, de amor e de caridade”. Partícipes de mundos infinitos e de múltiplas existências “viemos de muito antes e para muito além da existência material e biológica na Terra” (KARDEC, 2007, pp.13-14). Somos seres perfectíveis, espíritos eternos em contínua evolução, do átomo ao arcanjo percorremos mundos afins a cada etapa evolutiva sempre na rota da almejada perfeição.

Os princípios fundantes da ciência espírita, codificada por Kardec (2003, p.440) à luz do “controle universal do ensinamento dos Espíritos”, sob a orientação do espírito de verdade ou consolador prometido por Jesus, contém um arcabouço teórico alicerçado nas leis divinas, gênese das leis naturais, sociais e morais. A expressar-se para além do liame religioso por constituir-se a base estruturante – filosófica e ética – de toda religião. Por isso, a religião espírita, se assim o quisermos definir, com base no desdobramento moral dos ensinamentos dos espíritos, deve ser compreendida *lato sensu* como uma religião natural concebida da convicção de que o conhecimento de Deus pode ser inferido da natureza. Ou seja, coerente com argumentação lógica da filosofia espírita que Deus presente na natureza e no homem se revela através dos seus atributos ou leis naturais, perfeitamente apreendidos pela consciência que tem como sede a alma ou espírito.

---

<sup>88</sup> Sitagma recorrente na obra weberiana e, de acordo com Pierucci (2003), pode ser interpretado em dois sentidos no contexto da modernidade. No primeiro, de ordem interna porque interfere na conduta religiosa, significa uma transmutação da visão mágico-mítica para uma atitude moral e racional da religião. É a racionalidade religiosa a desmagificar o mundo na sua dimensão metafísica. O segundo contempla os limites da ciência moderna que não consegue explicar o todo do mundo, apresentando apenas explicações causais dos fenômenos que, isolados, não conseguem dar conta do sentido uno do universo. Em síntese significativa WEBER (1999, p.51) define essa moderna conduta religiosa, nos seguintes termos: “o destino do nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes”.

Sendo os espíritos emanações da centelha divina<sup>89</sup>, a aprimorar-se em sucessivas e distintas existências, são partes inerentes da natureza, constituindo, portanto, um reino neutro, um mundo pré-existente “[...] e sobrevivente a tudo” (KARDEC, 2007, p.103), inclusive à morte física. Impossível de serem reduzidos a qualquer concepção de mundo os espíritos pela sua natureza eterna é a própria realidade em si (KARDEC, 2006, 2001, 2004a), cuja manifestação etérea não se constitui exclusividade de nenhuma religião.

O grande diferencial do espiritismo é que seu lastro doutrinário foi sendo construído à luz da razão e dos critérios científicos na investigação dos fenômenos provocados pelos espíritos. Isso demonstra que os mesmos, embora emanados do plano invisível, são de ordem natural porque fazem parte das leis da natureza. Ao tempo em que recolocava na centralidade dos postulados teóricos da ciência a presença de Deus<sup>90</sup>, a partir de uma releitura do cristianismo redivivo, subtraindo da fenomenologia espírita o estigma de dimensão sobrenatural. A comunicação intermitente entre os homens e os espíritos, com fenômenos de aparição comprovados<sup>91</sup>, tornam plausível a tese de quão natural se apresenta o mundo espiritual.

Porém, “o fato de ter surgido como ciência e de se conservar legitimamente como tal não exclui a possibilidade da existência de um conteúdo religioso em sua estrutura doutrinária” (PIRES, 2004, p.101). Aliás, é nessa pilastra que os espíritos superiores<sup>92</sup> ensinam que o espiritismo pode ser considerado uma religião, pois tem

---

<sup>89</sup> Aqui compreendida como a expressão de um código simbólico da criação, no qual se encontra inscrito na energia sutil de cada ser espiritual as leis divinas, com suas verdades imutáveis.

<sup>90</sup> Uma vez que a Doutrina Espírita define Deus como sendo “a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas” (KARDEC, 2006, p.55).

<sup>91</sup> Com referência a “uma variedade de aparições tangíveis, [...] condição em que certos Espíritos podem revestir momentaneamente as formas de uma pessoa viva” (KARDEC, 2007, p.111), Herculano Pires (2007, p.111) argumenta que “estas explicações de Kardec foram posteriormente confirmadas por numerosas experiências científicas e ocorrências espontâneas em todas as partes do mundo. [...] As experiências metapsíquicas, desde as realizadas pelo prof. Karl Friedrik Zölner, da Universidade de Leipzig, na Alemanha, [...] até as experiências famosas de Richet, Gustave Geley, Eugene Osty, Paul Gibier, na França, explicam-se por estas teorias. Recentemente, no campo das pesquisas parapsicológicas [...] a confirmação vem, se fazendo da mesma maneira. As experiências de Soal e Wathely Carington, na Universidade de Cambridge, Inglaterra, com levitação e voz direta; as de Harry Price, da Universidade de Oxford, com telecinesia; [...] os relatos de Louise Rhine, de Duke University, EUA e os de Karl Gustav Jung no mesmo sentido provam isso”.

<sup>92</sup> Assim são considerados pela sua elevação moral, sempre devotados a orientação da prática do bem.

por finalidade a transformação moral do homem<sup>93</sup>, através da reforma íntima, que deve se pautar nos postulados do cristianismo como interfase para construção de uma sociedade mais justa e equânime.

Logo, é possível se inferir que o lastro identitário espírita se caracteriza por defender uma conduta ética e tolerante perante qualquer credo religioso. Uma vez que o respeito ao próximo convive com a singular oportunidade de aprender com a diferença do outro e a verdade científica em sua base investigativa e experimental se apresenta como um campo aberto ao conhecimento inesgotável da sabedoria divina.

Quanto ao arcabouço filosófico do espiritismo encontra-se no *Livro dos Espíritos*, a se desdobrar em profunda conexão “com as demais obras da codificação” (KARDEC, 2006, p.14). A reafirmar como queria Russell (1977) que a filosofia ao tratar dos conceitos da vida e do mundo está lidando com produto originário de dois fatores: religioso e científico e que, independente das infundáveis concepções filosóficas, “é a presença de ambos [...] que caracteriza a filosofia”. Silva (2009, p.93) elabora uma síntese da articulação singular desses saberes na DE: “*ciência* do mundo espiritual, da qual deriva uma *filosofia* espiritualista de consequências morais (*religião*)” (grifos do autor). Ao conjugar fé e razão “põem em evidência o Espírito como fundamento de toda realidade” (INCONTRI, 2004, p.83).

Contudo, como a filosofia espírita não tinha pretensão de formar escola, mas convocar “os homens [...] para o estudo de uma realidade superior” (PIRES, 2006, p.14), adorando “Deus *em Espírito e Verdade*, (grifo do autor) através dos seus atributos” (PIRES, 1999, p.73), Kardec (2006, p.52) adverte que essa obra foi escrita “por ordem e sob ditado dos Espíritos superiores para estabelecer os fundamentos de uma filosofia racional, livre dos prejuízos do espírito de sistema”. A abrangência desse compêndio de amplo espectro pedagógico se revela quando se constata que “o Espiritismo toca em todos os ramos da filosofia, da metafísica, da psicologia e da

---

<sup>93</sup> Na codificação espírita KARDEC (2006) mostra que o homem é constituído de três partes básicas: a alma (ou espírito), o perispírito e o corpo. A primeira corresponde ao *princípio inteligente* que abriga o pensamento, à vontade e o senso moral e corresponde a essência imortal do indivíduo. Por sua vez, o perispírito é o invólucro sutil, semimaterial, que faz a intermediação entre o espírito e o corpo e sobrevive à morte do corpo físico. Enquanto o corpo, invólucro material, permite ao homem manter contato com o mundo exterior e se extingue com a morte.

moral” (KARDEC, 2004a, p.27), até porque se fundamenta na evidência de que há “um princípio inteligente no Universo, além da matéria” (KARDEC, 2007, p.13).

Escrito numa linguagem dialógica, simples e dinâmica o *Livro dos Espíritos* trata das questões fundamentais “da tríade clássica da metafísica: Deus, Homem e Mundo, o primeiro termo, que implica também o mistério da vida, é o único que ainda permanece no plano do mistério, embora os outros dois não estejam suficientemente esclarecidos”, assevera Pires (1999, pp.74-75) ao pontuar o estágio evolutivo moral e intelectual em que se encontra a humanidade.

Gestado sob forte influência do racionalismo moderno, o *Livro dos Espíritos* realiza a luz da ética cristã uma análise profunda de Deus, “perfeitamente acessível ao raciocínio e aos processos da lógica formal” (PIRES, 1999, p.73), sem negar sua manifestação metafísica, enquanto inteligência transcendente a se desvelar nas leis supremas da vida. Porque para compreendermos Deus através dos atributos: mente, psiquismo ou onto<sup>94</sup> exige-se “definições de substâncias e estrutura, que escapam inteiramente às nossas possibilidades. [...] Mas podemos encará-lo na sua função inteligente, [...] pois é nessa função que Ele se revela e se oculta , tornando-se portanto acessível ao nosso entendimento” (PIRES, 1999, p.68). Sendo exatamente pelo caráter inteligente das comunicações espíritas que o mundo invisível se desvelou e tornou-se plausível por intermédio do rigor científico da observação, da experimentação e da análise interpretativa dos fenômenos espíritas.

Em síntese, o espiritismo “segundo Allan Kardec, é a ciência que trata da origem, da natureza, do destino dos espíritos e das relações que existem entre o mundo espiritual e o mundo material” (VIANNA cf. KLEIN, 1999, p.118). Ancorado na tese da imortalidade da alma, cujo espírito eterno trabalha sua evolução em múltiplas existências, pode ser considerada a primeira corrente idealista crítica a defender a plausibilidade do paradigma do espírito, como elemento vital imperecível, dotado de inteligência e senso moral que reside no perispírito<sup>95</sup> e sobrevive à morte do corpo

---

<sup>94</sup> Referência à concepção ontológica enquanto busca de compreensão da natureza última do ser ou verdade essencial da vida.

<sup>95</sup> Corpo fluídico “intermediário entre o Espírito e o corpo; é o órgão de transmissão de todas as sensações” (KARDEC, 2004, p.42). Embora de natureza etérea, o perispírito contém propriedade quintessenciada da matéria.

físico. Fonte do sagrado que nos conecta com Deus, base da consciência e da religiosidade humana.

Embora a sua episteme ao dialogar com a ciência ainda se apresente um campo de complexa interlocução, os parâmetros que fundamentam a cultura espírita: liberdade, fraternidade, ética e alteridade devem, necessariamente, transcender o discurso e se revelar em uma conduta regida por valores propositivos, que socializados dão a DE um lastro humanitário singular ao investir na solidariedade e na justiça social como fatores dignificantes da pessoa humana.

Com a emersão epistemológica do paradigma do espírito o pensador Allan Kardec estrutura e sistematiza o movimento espiritual no Ocidente, que irá de forma fecunda e consistente abrir magistral diálogo entre Deus, o homem e o mundo, numa permanente busca de compreensão dos dilemas ontológicos inerentes a condição humana. Para tanto, recorreremos a Dora Incontri, que retrata a amplitude da ciência espírita como fundamento de uma ética universal.

Desse paradigma decorre uma ética seguramente alicerçada: uma ética espiritualista, universal e mesmo cristã, que não mais se faz representar por instituições, nem pode ser imposta ao indivíduo. Trata-se de uma ética imanente. Deriva da consciência espiritual do homem, de sua autonomia como ser livre, que se constrói no espaço e no tempo. Resgata-se assim o sujeito, evidenciando o Espírito, o que lhe dá substância, realidade e, portanto, liberdade e responsabilidade moral (INCONTRI, 2004, p.87).

## 4.2 O espiritismo no Brasil

Quando aportou em terras brasileiras o espiritismo não podia sequer imaginar que estava semeando em solo fértil uma terceira alternativa<sup>96</sup> de movimento social e religioso. Se por um lado, foi severamente combatido pela igreja católica que se sentia ameaçada pela visão reencarnacionista da DE; por outro, teve acolhida favorável dos intelectuais e políticos que, sob a influência do liberalismo, defendiam o livre-pensamento e a liberdade religiosa, características intrínsecas do seu corpo doutrinário.

Diante da própria gênese do lastro religioso brasileiro é mister ressaltar que, embora os postulados filosóficos da DE tenham sido aqui introduzidos por intelectuais,

---

<sup>96</sup> Segundo dados do IBGE (2010) o espiritismo e a terceira expressão religiosa do país. Na sequência inversa, tem-se a igreja reformada na segunda posição e a igreja católica em posição hegemônica.

a tradição do catolicismo popular e a força mística dos cultos de raiz africana estruturados na fenomenologia mediúnica promoveram uma reinterpretação do espiritismo, cujo trajeto e difusão cingiram diferentes classes sociais e seus respectivos espaços de ação. Essa releitura possibilitou a inclusão de valores simbólicos da religião católica que, devido sua posição hegemônica, passou a exercer forte influência nas representações simbólicas das práticas espíritas.

Antes mesmo da publicação da obra seminal da DE, o *Livro dos Espíritos* (1857), já eram realizadas no Brasil Império, por volta de 1840, experiências de cura mediúnica pelos médicos homeopatas Bento Mure (francês) e João Vicente Martins (português), que aplicavam passes magnéticos nos seus pacientes enquanto faziam prece em nome de Deus, Jesus Cristo, Amor e Caridade.

Na trajetória do espiritismo no Brasil verifica-se que a disseminação dos seus princípios fundantes refletiu a insatisfação de parcela da sociedade com a postura conservadora da igreja católica e uma convicção inabalável nas proposições éticas e emancipatórias do moderno espiritualismo<sup>97</sup>, no qual se incluía a DE. Os postulados doutrinários espíritas da *fé raciocinada* e da *reencarnação* foram (e são) os mais severamente combatidos pelo clero, que não aceita a plausível racionalidade da criação divina, sobretudo, o preceito reencarnacionista, que justifica “a razão de tantas vidas” (PEREIRA, 2000). Capaz de demonstrar que a fé ao invés de se contrapor à razão se fundamenta exatamente na lógica racional que capta dos atributos divinos, expressos nas leis naturais ou divinas, a plausibilidade de uma inteligência suprema, cujo amor e misericórdia infinita nos facultam, através do livre-arbítrio, a oportunidade de nos depuráramos a cada existência, num processo evolutivo calcado na prática do bem e do amor ao próximo. Valores humanos que, sobrepujando o orgulho e a vaidade tão presentes na realidade atual, podem possibilitar a emersão de uma sociedade mais justa e fraterna.

---

<sup>97</sup> Na análise de Silva (2009, pp.142-43) esse movimento social religioso se fundamenta nas seguintes proposições: “(a) possibilidade de comunicação entre os vivos e os mortos (mediunidade); b) difusão da antiga lei dos renascimentos sucessivos (reencarnação); c) evolução espiritual; d) evolução planetário-cósmica; e) aliança entre religião e ciência; f) complementaridade entre todas as crenças religiosas, fundadas na unidade das leis divinas; g) a defesa e prática da liberdade, da fraternidade e da solidariedade entre todos os povos, crenças e raças”.

De acordo com a Revista Reformador (1994, p.207), órgão vinculado à Federação Espírita Brasileira (FEB), coube ao Marquês de Maricá o pioneirismo na publicação, em 1844, no Brasil da primeira obra contendo ideias espíritas. Esse mesmo periódico informa em maio de 1883, que o mais antigo grupo espírita surgiu no Rio de Janeiro, por volta de 1853, liderado pelo homeopata e historiador Melo Moraes. Além do estudo doutrinário o grupo realizava cura através da experimentação mediúnica<sup>98</sup>. Interessante observar que isso ocorreu quatro anos antes da publicação na França do *Livro dos Espíritas* (1857), obra que contém todo arcabouço filosófico da DE. Fato que demonstra pioneirismo e certa afinidade da índole brasileira com a fenomenologia espírita.

Sob a influência da colônia francesa no Rio de Janeiro as ideias espíritas se difundem através das “sessões frequentadas por membros das classes altas e intelectualizadas. [...] De prática restrita, pelo caráter literário e em língua estrangeira, num país de analfabetos, restringiu-se mais às experimentações, grupo de estudo e oração” (SILVA, 2009, pp.99-100). Esse lastro inicial de incursão e observação científica caracterizou os agrupamentos letrados, que viam na DE um aporte filosófico científico capaz de esclarecer a condição humana pós-morte, através de uma fé raciocinada que apontava para uma integração da ciência com a religião como via de evolução da humanidade.

Outro foi o caminho trilhado pelos segmentos populares ao se apropriarem de aspectos da fenomenologia espírita, no seu campo experimental. Sem se aterem ao necessário embasamento teórico-metodológico da tarefa mediúnica, proposto por Kardec (2006), por isso, considerado uma tendência do espiritualismo moderno, eles promoviam uma releitura pragmática integrando elementos simbólicos do catolicismo popular<sup>99</sup> à fenomenologia mediúnica codificada por Kardec, sem qualquer preocupação em se apropriar do conhecimento filosófico ou da educação mediúnica como referência teórica para intermediação entre o plano físico e o espiritual.

---

<sup>98</sup> Na codificação espírita Kardec, (2007, p.161) esclarece que os médiuns curadores são àqueles “que têm o poder de curar ou de aliviar os males pela imposição das mãos ou pela prece. Esta faculdade não é essencialmente mediúnica, pois todo o verdadeiro crente a possuem quer sejam médiuns ou não. Frequentemente não é mais do que a exaltação da potência magnética, fortalecida em caso de necessidade pelo concurso dos Espíritos bons”.

<sup>99</sup> Por sua vez já eivado de elementos religiosos de raiz indígena ou africana.

Por sua natureza empírica e sincrética essa tendência espiritista ficou conhecida no país como “baixo espiritismo”. Giumbelli (1998) ao analisar essa terminologia, no âmbito da formação da identidade espírita, observa que foi cunhada em decorrência do Código Penal de 1890 que passou a classificar (?) a fenomenologia espírita em práticas falsas e práticas verdadeiras. Condição que favoreceu ao imaginário coletivo criar uma rede de afinidade identitária entre esse viés espiritista - popularmente conhecido como rituais de macumba ou de candomblé - e o espiritismo, campo teórico e prático do desenvolvimento da fenomenologia mediúnica, como contraponto ganhou uma síntese alegórica de “mesa branca”.

Tempos depois a tendência espírita embasada na codificação kardecista começa a se expandir como área de conhecimento metafísico e de manifestação religiosa. Em 1884, estrutura-se a Federação Espírita Brasileira (FEB), com a finalidade de unificar e fortalecer o movimento espírita que já apresentava na sua base uma cisão ideológica mais de forma que de conteúdo. Evidenciando-se na alternância de poder no movimento espírita duas linhas de entendimento da *práxis* espírita: os científicos e os místicos. Embora Silva (2009), referendado em Giumbelli (1997), pontue não ser possível fazer uma leitura demarcatória dessas duas concepções espiritistas. Sendo necessário antes considerar o contexto brasileiro e a noção que se tinha acerca dos termos ciência e religião. Até porque o espiritismo “representaria uma alternativa de conciliação e de síntese, proposta como a refutação experimental dos ‘absurdos religiosos’ sem os erros materialistas da ‘ciência’” (SILVA, 2009, p. 103).

Porém, o primeiro centro espírita<sup>100</sup> do Brasil aberto à experimentação mediúnica surgiu na Bahia, na cidade de Salvador, fundado pelo professor e jornalista Luís Olímpio Teles de Menezes, em 1865, designado Grupo Familiar de Espiritismo, com a finalidade de divulgar a DE e prestar assistência social aos menos favorecidos. Também devido ao seu esforço surge o primeiro jornal espírita do Brasil: *Eco do Além Túmulo*, editado em Salvador em 1869.

Em 1875, surge no Rio de Janeiro, capital do Império, a Sociedade de Estudos Espíritos - Grupo Confúcio, que lançou a *Revista Espírita* e viabilizou a publicação

---

<sup>100</sup> Durante essa narrativa os termos centro espírita ou casa espírita serão usados indistintamente, por terem se tornados homônimos na linguagem popular brasileira.

da obra básica codificada por Allan Kardec. Sob a coordenação de Elias da Silva funda-se também na capital do Império, em 1884, a Federação Espírita Brasileira – FEB. Antes o movimento espírita era coordenado pela União Espírita Brasileira – UEB (1881-1884), que tinha por objetivo “criar agremiações nas províncias e prestar serviço de assinatura de periódicos estrangeiros” (SILVA, 2009, p.104).

Numa análise da constituição do espiritismo no Brasil, no final do século XX, Giumbelli (1997) defende que o processo de legitimação do espiritismo como matriz religiosa se fez em função de uma hermenêutica da produção do contexto histórico, em que discursos e narrativas contraditórios de diferentes atores sociais (espíritas, católicos, forças policiais, etc) possibilitaram confrontos e embates ideológicos. Tal campo de força gerou entrelaçamento de polaridades, capaz de instituir categorias representativas das práticas espíritas e ocupar um lugar de referência no âmbito da fenomenologia mediúnica.

O movimento espírita brasileiro desde a sua gênese apresenta uma dinâmica singular ao conjugar no mesmo contexto histórico diferentes interpretações da DE. Como p.ex. ocorreu no início da difusão do espiritismo no Brasil uma ruptura interna, que possibilitou o surgimento de acirrada luta entre duas tendências espíritas: a dos científicos, com ênfase na observação e experimentação científica do fenômeno mediúnico e a dos místicos afeita ao desdobramento religioso de base doutrinária (STOLL, 1999). Sem olvidar, que Kardec embora considerasse a DE um conhecimento plural na sua contextura epistemológica, defendia o espiritismo como uma legítima expressão da ciência, com “seus próprios métodos, uma vez que o seu objeto não é a matéria, mas o espírito” (PIRES, 2006, p.18).

### **4.3 O espiritismo em Fortaleza de Nossa Senhora da Assunção<sup>101</sup>**

A difusão dos ensinamentos espíritas aporta também na capital da província cearense. Em 1853, o jornal *O Cearense* transcreve a primeira notícia sobre as mesas girantes, gênese do movimento experimental espírita que redundou na observação

---

<sup>101</sup> Designação dado ao Forte [Schoonenborch](#) após a retomada da Capitania do Siará Grande dos holandeses pelas forças de ocupação portuguesa. Considerado um dos marco histórico de fundação da cidade de Fortaleza.

criterosa de Kardec, sob o controle “da legitimidade da comunicação mediúnica<sup>102</sup>, [...] que “havia nesse movimento [das mesas] a intervenção de uma causa inteligente” (KARDEC cf. PIRES, 2006, p.18). E sabendo-se que “Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas” (KARDEC, 2006, p.19), logo essa manifestação espiritual de fundo inteligente tornava incontestável a interveniência dos espíritos no plano terreno.

O historiador Luciano Klein Filho (2008), atual presidente da Federação Espírita do Estado do Ceará - FEEC, no esforço de resgate da memória espírita, obteve registro inusitado acerca das “experiências com mesas girantes ocorridas em Fortaleza, no ano de 1853, na residência de José Smith de Vasconcellos”, próspero comerciante português, detentor do título de Barão de Vasconcellos. Antes mesmo da publicação da primeira obra básica, o *Livro dos Espíritos* (1857), já se tinha na província do Siará Grande experimentações mediúnicas, como atrativo nos saraus promovidos pela elite cearense.

Mesmo reconhecendo “o pioneirismo dos primeiros grupos espírita em Fortaleza e Maranguape e da difusão da DE nas academias literárias, nas lojas macônicas<sup>103</sup> e, também na Escola Militar do Ceará” (SILVA, 2009, p.108), somente em 1910 surge o Centro Espírita Cearense (CEC), “o primeiro centro *legalmente constituído* (grifo da autora) de Fortaleza” (PEREIRA, 2000, p.50), com registro oficial e atividade regular. Fundado pelo militar e maçom Manoel Vianna de Carvalho<sup>104</sup>, orador entusiasta da DE. Com sua retórica “assentada em sólidas bases

---

<sup>102</sup> Diálogo que se estabelece entre o plano espiritual e terreno, tendo o médium papel intermediário nessa interlocução.

<sup>103</sup> Em estudo realizado na primeira metade do século XX, Silva (2009) constata a importante aliança que se estabeleceu entre maçons, espíritas e teosóficos na difusão do moderno-espiritualismo no espaço público cearense, que tinha na imprensa escrita o maior aliado na divulgação das ideias espíritas.

<sup>104</sup> A esse cearense de Icó, coube papel determinante na difusão da DE em Fortaleza e em outras cidades do país, no início do século XX. Era “oficial do exército, maçom, escritor e ‘delegado’ da Federação Espírita Brasileira” (SILVA, 2009, p.127). De acordo com Klein (2011), “Vianna é considerado a glória da oratória espírita no Brasil por suas palestras retumbantes”, de consistente base doutrinária. Destaca, ainda, que, “por trás de sua eloquência fenomenal, [...] da sua inteligência refinada e inigualável agilidade verbal”, havia “também o aparato espiritual”, que lhe concedia uma “extraordinária capacidade de improvisação”, quase sempre numa abordagem “ecléctica da doutrina espírita no seu tríplice aspecto” (Idem, 2000, pp.84-89). Detentor de uma força semântica e uma “cultura invulgar, [...] especialmente evangélico-espírita”, seu “trabalho missionário [...] pode ser considerado único na história do espiritismo no Brasil. Porque ele não somente se preocupou em lançar as sementes da boa nova espírita pelos lugares onde morou, mas teve, quase sempre, o ensejo de acompanhar seu florescimento e frutificação” (Ibdem, 1999, p.113).

doutrinárias” (SILVA, 2009, p.109) torna-se palestrante pioneiro na divulgação sistemática do espiritismo no Ceará e em outras regiões do país.

Atualmente a Federação Espírita do Estado do Ceará (FEEC) desenvolve suas atividades administrativas no mesmo prédio em que funciona o mais antigo Centro Espírita Cearense (CEC), que durante 20 anos foi designado de Comunhão Espírita Cearense. A FEEC ocupa todo 1º piso, com foco nas atividades burocráticas, enquanto a CEC sediado no térreo, desenvolve estudo doutrinário e prática mediúnica. Possui diretoria autônoma, sem nenhum vínculo administrativo com a FEEC. Localizado no centro histórico de Fortaleza, à Rua Princesa Isabel, nº 255, se constitui referência do movimento espírita cearense.

Infelizmente, não se dispõe, ainda, de uma compilação consistente sobre a trajetória histórica do espiritismo no Ceará. Porém há informações que indicam que as ideias espíritas começaram a se disseminar em Fortaleza, no final do século XIX, com o surgimento do primeiro Grupo Espírita Fé e Caridade<sup>105</sup>, por iniciativa do carioca Luiz de França de Almeida e Sá. Inicia-se, assim, a expansão e difusão das ideias espíritas na capital da Província, que se consolidava como “principal centro econômico do estado, modificando a hierarquia urbana cearense” (COSTA, 2005, p.65) e que, ao longo do seu processo de urbanização irá refletir a dinâmica do trajeto e da expansão territorial dos centros espíritas.

Tanto isso é verdade que Klein (2011), em rápida retrospectiva histórica, afirma que a expansão do movimento espírita em Fortaleza segue a mesma lógica do crescimento urbano da cidade. Ao constatar que o primeiro Centro Espírita Cearense (CEC), surgiu em 1910 no coração da capital cearense. Isso corrobora a tese de que a expansão da cultura sempre está associada ao crescimento da cidade e à noção de centralidade que caracteriza “o espaço como lugar de encontro” (LEFÈBVRE, 2005, p.84), vulnerável a novos usos e apropriações capaz de transformar espaço público em privado como se observa no centro de Fortaleza “outrora lócus do poder, local do encontro e da festa da elite fortalezense, tem [na atualidade] sua centralidade

---

<sup>105</sup> Fundado em 1897, essa primeira agremiação espiritista do Ceará teve como sede a casa de Demétrio de Castro Menezes (1849-1920), na Rua 24 de maio, 242, no centro de Fortaleza. Cearense, nascido em Quixeramobim, pelo seu devotamento “à causa dos menos favorecidos promoveu a organização de várias instituições de caridade. Em 1905, junto com amigos, fundou o ‘Asilo de Mendicância’, (hoje, ‘Lar Torres de Melo’)” (KLEIN, 2000, p.45).

redefinida, passando a lócus de consumo [...] apropriados por outros segmentos da sociedade” (DANTAS, SILVA, COSTA, 2009, p.11).

Ainda de acordo Klein <sup>106</sup> (2011), nesse amplo prédio histórico, localizado no centro da cidade, doado em 1920 por Antonio Diogo Siqueira<sup>107</sup>, continua em plena atividade o primeiro centro espírita de Fortaleza, onde desenvolve há mais de um século estudo doutrinário, tarefa mediúnica<sup>108</sup> e atividade de promoção social. Antes da criação da União Espírita Cearense (UEC), em 1951, o Centro Espírita Cearense chegou a desempenhar função federativa, representando o movimento espírita cearense diante da FEB e de outras entidades afins. Esclarece também que em virtude de uma ruptura interna da UEC, um grupo de dissidente cria a Aliança Espírita do Ceará que funcionou no período de transição de 1986 a 1990, quando foi fundada a Federação Espírita do Estado do Ceará (FEEC).

Coerente com essa lógica, no início do século XX surgiu em Maranguape<sup>109</sup> mais dois grupos espíritas. De acordo com Silva (2009, p.108), em 1901, o jornalista Arthúnio Vieira juntamente com sua esposa, escritora e abolicionista Emília de Freitas<sup>110</sup>, fundam o Grupo Espírita Verdade e Luz, e “publicaram, em novembro de 1901, o jornal ‘Luz e Fé’, o primeiro periódico espiritista do Ceará” (KLEIN, 2000, p.51). No ano seguinte, desponta o Grupo Espírita Caridade e Luz, que mantinha a Escola Cristã e o Jornal Doutrina de Jesus. “Talvez a primeira escola vinculada a uma sociedade espírita no Brasil” (KLEIN, 1999, p.123). Ambos, entretanto, não chegaram a ser regulamentados e não funcionaram por mais de dois anos.

---

<sup>106</sup> Presidente da FEEC, Luciano Klein Filho um dos nossos entrevistados (23/12/2011), ingressou no movimento espírita em 1985, como participante da Mocidade Espírita Joanna de Ângelis, o mais antigo grupo de estudo doutrinário espírita voltado para a juventude fortalezense, criado em 1975 pelo espírita Benvindo Melo e ainda se encontra funcionando. Professor de História do Colégio Militar de Fortaleza é autor de várias obras, com destaque para Memórias do Espiritismo no Ceará (2001). Sua dedicação ao resgate histórico do movimento espírita em Fortaleza reflete seu profundo compromisso com o desenvolvimento unificado do espiritismo, sem prejuízo de sua base doutrinária.

<sup>107</sup> Definido por Klein (2011) como homem generoso, maçom e simpatizante do espiritismo. À época, um dos mais ricos comerciantes de Fortaleza, dono de inúmeros imóveis no centro da cidade.

<sup>108</sup> É desenvolvida por médium através do intercâmbio entre os planos terreno e espiritual. Para tanto, o mediano de acordo com DE (KARDEC, 2007), precisa obter conhecimento doutrinário e perseverar numa conduta ética-moral, dedicando-se com amor ao trabalho de desobsessão e o atendimento a espíritos sofredores. A faculdade mediúnica também se volta para cura, obtenção de mensagens, escrita de livros, pintura, música.

<sup>109</sup> Município localizado na região metropolitana, situado a 27 km de Fortaleza, em região serrana. “Desmembrou-se de Fortaleza em 1851 e obteve ligação ferroviária em 1875. Por seu progressismo no campo das ideias, sediara em 26 de maio de 1881, o 1º Congresso Abolicionista do Brasil” (SILVA, 2009, p.108).

<sup>110</sup> Grande estudiosa da geografia é considerada “uma das precursoras do movimento feminista cearense” (KLEIN, 2000, p.50).

Em decorrência da forte mobilização empreendida pelo espírita Vianna de Carvalho, verifica-se na década de 1920 uma expansão significativa do movimento espírita cearense, na capital e no interior. Em 1923, funda-se em Iguatu<sup>111</sup> o Centro Espírita Dias da Cruz. Em Fortaleza, surgem em 1926 os Centros Espíritas Ismael Caridade e Luz e Vianna de Carvalho. No ano seguinte estrutura-se a Sociedade Espírita Fé, Esperança e Caridade. Em 1928, tem-se a formação dos Grupos Espíritas Caridade Urubatan de Deus e Auxiliadores dos Pobres<sup>112</sup> (SILVA, 2009).

Observa-se que essa expansão do espiritismo em Fortaleza revela um enraizamento de uma nova crença num espaço urbano ainda sem uma proposta definida de zoneamento para cidade, mas com significativa expansão do comércio e instalação das primeiras indústrias<sup>113</sup> (COSTA, 2005, p.71). Em consequência da poluição industrial a elite econômica, na década de 1950, começa a abandonar o bairro Jacarecanga, um dos mais tradicionais e industrializados da época, e passa a residir na zona leste da cidade. Seja no emergente bairro da Aldeota ou nos tradicionais bairros litorâneos como Praia de Iracema e Meireles (COSTA, 2005, p.71), auge do modismo de veraneio com a descoberta do mar como espaço de lazer e moradia, gênese da segunda residência.

Em consonância com essa expansão urbana, em 1957, Klein (2011) nos esclarece que o primeiro centro espírita no bairro da Aldeota<sup>114</sup>, designado Casa do Caminho<sup>115</sup> foi criado em virtude de uma mobilização do movimento espírita cearense por ocasião da primeira conferência do espírita Divaldo Franco em Fortaleza (1956), em homenagem ao centenário de publicação do *Livro dos Espíritos*. Época em que

---

<sup>111</sup> Município localizado na região centro-sul do Ceará, distante de Fortaleza 338 km. Considerado o principal centro econômico da região, nas décadas de 1960, 1970 1980 se destacou como o maior produtor de algodão do estado.

<sup>112</sup> O Grupo Espírita Auxiliadores dos Pobres pelas suas relevantes atividades de promoção social é considerado por Klein (2000, p.105) uma “histórica instituição que se transformou na década de 30 em ‘Confederação Espírita Cearense’ e ‘União Espírita Cearense’, a partir de 1950”. Atualmente, funciona também como sede provisória da diretoria da União das Sociedades Espíritas do Estado do Ceará (USEECE).

<sup>113</sup> No início do século XX, a produção industrial no Ceará ainda era muito incipiente. As primeiras indústrias a se instalarem no espaço urbano de Fortaleza foram às têxteis e de cigarro. Embora apresentassem uma lógica de ocupação espacial ainda dispersa havia uma tendência de concentração na parte ocidental da cidade, “tomando-se como referência o Centro da cidade, ao longo do eixo viário da Av. Francisco Sá, começando no bairro de Jacarecanga e se estendendo até a Barra do Ceará” (SOUZA, 2009, pp.33-34).

<sup>114</sup> Na concepção de Costa (2005, p.71), “por longo tempo, a Aldeota foi um bairro tipicamente residencial, com ruas largas, belos casarões e sobrados distribuídos em torno da Avenida Santos Dumont”.

<sup>115</sup> Em plena atividade funciona no mesmo bairro na Rua Mombaça, nº 157.

esse bucólico bairro residencial se projeta como o preferido pela elite cearense, dotado de ampla área verde e clima aprazível pela proximidade com a orla marítima.

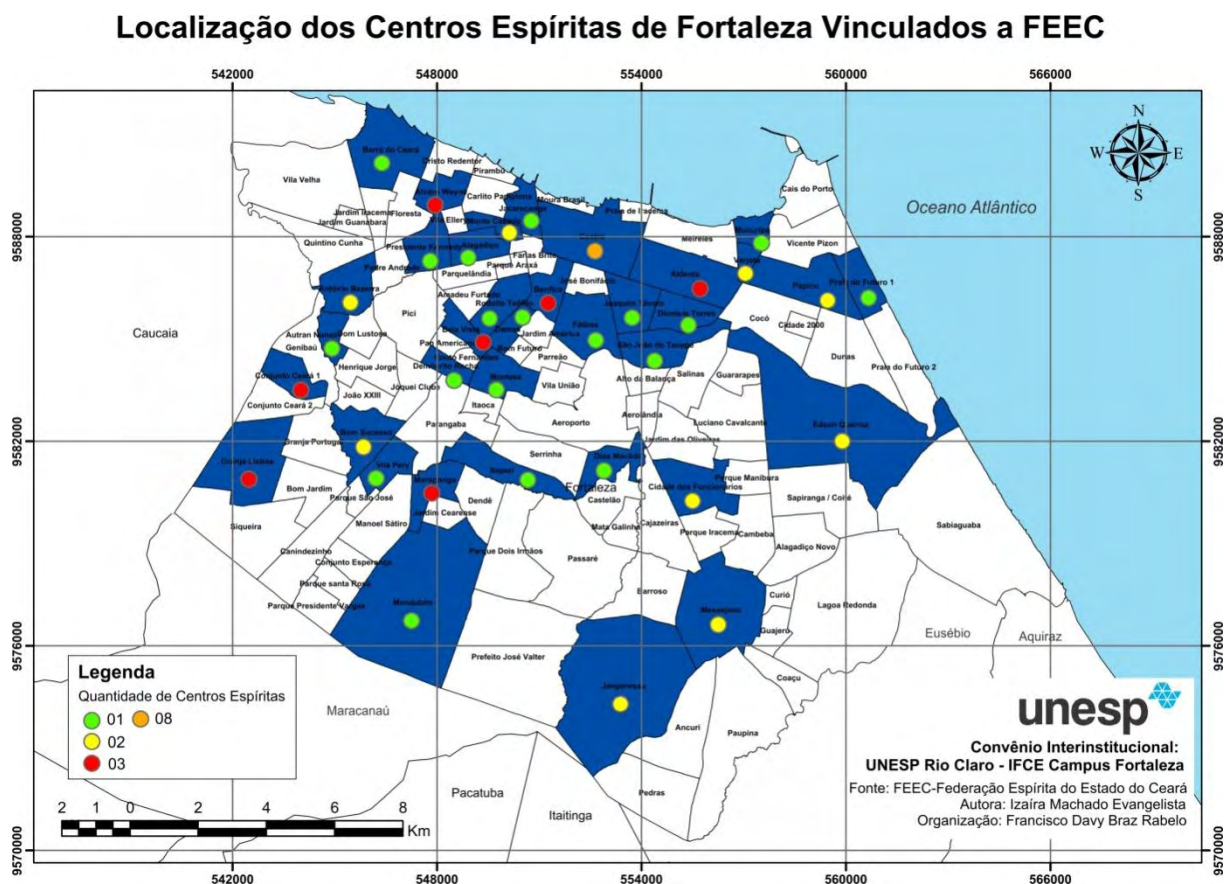
Seguindo essa lógica da organização do espaço urbano de Fortaleza e a configuração espacial dos centros espíritas mais representativos do movimento espírita, Klein (2011) destaca ainda os Centros Espíritas Francisco de Assis (CEFA)<sup>116</sup>, no bairro Benfica, João Evangelista, no bairro Parquelândia, ambos fundados na década de 1940. Em 1951, surgiu o GEPE que teve expansão significativa, sobretudo a partir da década de 1990, cujo mérito, ainda na concepção de Klein (2011) deve ser creditado ao incansável trabalho do Sr. Alfredo Monteiro<sup>117</sup>, que com a implantação do Estudo Doutrinário Espírita (EDE) deu outra dinâmica aos estudos doutrinários no GEPE.

Klein (2011) ressalta, ainda, que atualmente existe centro espírita em quase todos os bairros de Fortaleza (FIG.1), inclusive alguns como Aldeota, Benfica e Bela Vista possuem cada três casas espíritas. No centro histórico de Fortaleza encontra-se em pleno funcionamento oito casas espíritas. E que nas últimas décadas, observa-se expansão significativa do movimento espírita nas diferentes regiões interioranas do Ceará. Como p.ex. Quixadá e Crato, cada município possui cinco centros espíritas e, paradoxalmente, Juazeiro do Norte, terra dos devotos do santo popular Pe. Cícero Romão Batista, a segunda cidade mais populoso do Ceará, abriga no seu sítio urbano treze casas espíritas. Único município no mediterrâneo do Ceará a apresentar esse número de agremiação espírita, até o momento da realização dessa pesquisa.

---

<sup>116</sup> Fundado em 1941 com o nome de Centro Espírita União e Caridade Francisco de Assis. É um dos mais antigos centros espíritas de Fortaleza, com forte atuação no campo pedagógico doutrinário. Localizado no bairro Benfica “um polo cultural da cidade”, considerado na década de 1930 “o bairro mais elegante de Fortaleza, atraindo a população por sua paisagem, bosques, praça arborizada (Praça da Gentilândia), clubes, Campo do Prado (hoje CEFET)” (COSTA, 2005, p.68).

<sup>117</sup> Militar reformado do exército e um dos mais atuantes no movimento espírita de Fortaleza foi quem nos concedeu grande parte das informações relativas ao trajeto e expansão do GEPE. Pioneiro na implantação dos estudos doutrinários no GEPE consolidou a pedagogia espírita como grande diferencial desse centro espírita em Fortaleza. Após o desencarne do confrade Benvindo Melo, em 2002, o Sr. Monteiro, como é conhecido, assumiu a coordenação do Polo de Difusão Espírita se dedicando com afinco à difusão da cultura espírita e de promoção social junto aos assentados da região de Jaguaratama. Atualmente ainda exercer o cargo de vice-presidente de ambiente mediúnico do GEPE, com expressiva participação nas atividades doutrinárias através de estudo, palestra e atendimento fraterno.



De acordo com o último levantamento da Federação Espírita do Estado do Ceará (FEEC) existem, atualmente, no estado do Ceará, aproximadamente, 175 Casas espíritas filiadas a essa entidade federativa. Sendo que 87 se encontram na capital e 88 no interior do Estado (FIG.2). Segundo Klein (2011), na última década observa-se significativa expansão dos centros espíritas nas regiões interioranas do Ceará. Embora não possua dados estatísticos que corroborem essa tendência de crescimento do espiritismo, assim como não dispõem de informações acerca da média de frequentadores por centro espírita, nem do total aproximado de adeptos do espiritismo no Ceará. Por isso, pondera quanto ao total de 32.864 de adeptos identificado pelo IBGE (2010), uma vez não há critério que assegure que sejam espíritas vinculados ao estudo e prática da DE codificada por Kardec. Mesmo considerando-se que, de acordo com Pereira (2000, p.55), “a partir de 1980, “houve o desmembramento entre espíritas

kardecistas e espíritas afro-brasileiros”. O que torna possível uma maior visibilidade entre os adeptos que fundamentam sua *práxis* no aporte teórico e na educação mediúnica propostas pela codificação kardecista e aqueles que independente do estudo doutrinário exercitam intercâmbio com a esfera espiritual.

### Localização dos Centros Espíritas no Interior do Estado do Ceará

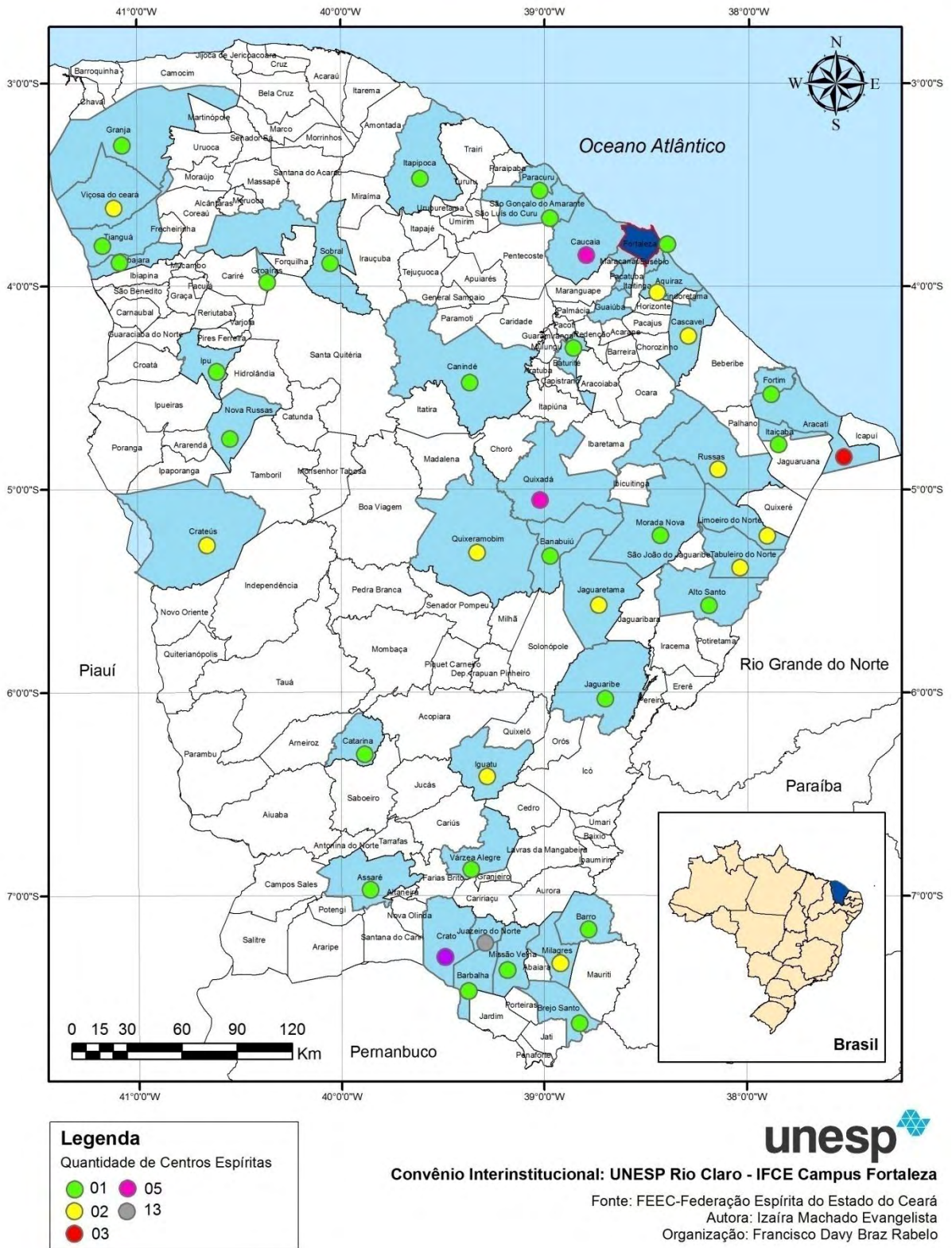


FIGURA 2 - Mapa do Ceará com localização dos centros espíritas  
FONTE - Impressa no mapa, 2011

Sendo a DE uma alternativa religiosa crítica pautada na liberdade e no racionalismo lógico, aberta à evolução científica, aderiram à sua proposição filosófica jovens intelectuais cearenses (KLEIN, 1996), na sua maioria maçons que afinados com o ideário laico e liberal do estado republicano confrontavam o conservadorismo da hegemônica igreja católica. Embora em todo Brasil observa-se, desde os primórdios da difusão da DE, essa forte relação entre espiritismo e maçonaria, no Ceará ela se apresenta de forma bastante acentuada.

A quantidade de espíritas que se tornou maçom e de maçom que se tornou espírita foi impressionante, isso em nível de Brasil e mais ainda em nível de Ceará. O próprio Vianna de Carvalho era maçom, como também a primeira diretoria do Centro Espírita Cearense era quase 90% constituída de membros da maçonaria, de figuras destacadas na sociedade, ligadas à maçonaria. Então, há uma estreita ligação, pelos menos até a metade deste século [XX], entre o espiritismo e a maçonaria, até por conta da Questão Religiosa. A crítica da Igreja passou a ser comum, tanto à maçonaria como ao espiritismo (KLEIN FILHO, 1996, p.21).

No âmbito do embate da Questão Religiosa<sup>118</sup> um dos mais aguerridos defensores dos postulados espíritas foi o cearense Manoel Vianna de Carvalho. Com sua retórica envolvente e argumentação coerente, pautada nas verdades universais dos ensinamentos crísticos, redivivos pelo espiritismo, combateu as investidas do clero e ajudou a divulgar em diferentes regiões do país a filosofia espírita, numa demonstração de que a letra mata, porém o espírito vivifica. Quando residiu em Fortaleza Vianna de Carvalho revidou os ataques da igreja católica através dos jornais da época, “em textos contundentes que expressavam profundo conhecimento da filosofia espírita”, pontua Klein (2011). Sendo Fortaleza, uma cidade de maioria católica<sup>119</sup> houve reação violenta a prática da fenomenologia espírita. Relata-se, inclusive, que alguns oponentes persignavam-se diante dos centros espíritas e, por

---

<sup>118</sup> Caracterizada por acirrada confrontação de base moral-espiritual entre a igreja católica e a maçonaria. A propagação das ideias liberais, em defesa de um estado laico, por parte da maçonaria provocou o enfraquecimento do poder político da hierarquia da Igreja e contribuiu na luta pela emancipação política do Brasil.

<sup>119</sup> De acordo com pesquisa da Fundação Getúlio Vargas (2007), 74,25% da população de Fortaleza professa o catolicismo. Uma média considerável diante do acelerado crescimento econômico que apenas interferiu no trânsito religioso direcionado para o segmento evangélico pentecostal. Índice que lhe confere a posição de 2ª capial mais católica do país. Paradoxalmente, nas últimas décadas, tem sido apontada como a cidade brasileira onde o espiritismo apresenta significativo crescimento, com mais de 17 mil adeptos.

vezes, chegavam até ao apedrejamento dos mesmos (KLEIN apud PEREIRA, 2000, p.53).

Inúmeros foram os embates travados entre os espíritas<sup>120</sup> e representantes da hierarquia católica, porque “ao abraçar a ‘Verdade’ os espíritas não apenas constituíram uma nova modalidade de crença, como impunha uma ‘concorrência’, subtraindo adeptos à religião dominante” (SILVA, 2009, p.119). Sem olvidar que mais de 90% da população daquela acanhada cidade litorânea era católica confesso e uma ínfima parcela protestante.

Somente em 1951, cria-se a União Espírita Cearense (UEC), que tinha por finalidade unificar o movimento espírita no Ceará e representá-lo junto à Federação Espírita Brasileira (FEB). Devido à cisão interna nesse órgão representativo surge, em 1986, a Aliança Espírita do Ceará (AEC), composta por dezesseis grupos espíritas dissidentes da UEC. Em 1990, a AEC se dissolve e surge a Federação Espírita do Estado Ceará (FEEC), (PEREIRA, 2000), voltada para unificação, orientação e divulgação da Doutrina Espírita no Ceará.

A partir da década de 1950, a cidade de Fortaleza se expande e começa a apresentar acentuado crescimento demográfico. “A crise da agricultura cearense, a concentração fundiária e as grandes secas de 1951 e de 1958 provocaram, mediante intenso processo migratório, um crescimento intercensitário de 90,5%” (COSTA, 2005, p.76). Essa expansão urbana desorganizada gerou problemas sociais e possibilitou o surgimento de favelas em áreas desvalorizadas ou vazios urbanos na capital. Condições adversas que motivaram o surgimento de muitos centros espíritas em Fortaleza, dentre eles o GEPE, por entender que o lema espírita “fora da caridade não há salvação” se conjuga no exercício cotidiano do bem em prol dos excluídos das benesses urbanas. Numa reafirmação categórica da teoria da produção do espaço social de Lefèbvre (1991, p.81), a demonstrar que é no embate das relações cotidianas que “as contradições e os conflitos da realidade social” se engendram por serem inerentes ao sistema capitalista, que se reinventa a partir das desigualdades e da exploração do capital humano e se expõem na forma de apropriação do espaço no ambiente urbano.

---

<sup>120</sup> Na sua maioria eram pessoas letradas, oriundas da classe média com forte presença de maçons, militares, professores e jornalistas.

#### 4.4 GEPE: referência espírita em Fortaleza

Nessa perspectiva, surge em 1951 o Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE) com a finalidade de divulgar a cultura espírita aliada a um trabalho de promoção social, numa área carente próximo ao centro de Fortaleza. Período em que se observa um considerável aumento da população espírita na capital cearense.

Localizado no Joaquim Távora, tradicional bairro de classe média, próximo ao centro histórico da cidade ainda predominantemente residencial, dotado de ampla área de lazer, o Parque Rio Branco (FIG.3), o GEPE-Piedade<sup>121</sup> iniciou suas atividades como escola de alfabetização aliada às reuniões evangélico-doutrinárias, incluindo-se a tarefa mediúnica e a evangelização infantil. Além do trabalho de promoção social que oferecia lanche às crianças carentes que participavam da evangelização e orientação ao cuidado da saúde às parturientes.



FIGURA 3 - Parque Rio Branco no bairro Joaquim Távora  
FONTE- Arquivo Izaíra Machado, 2013

---

<sup>121</sup> Referência à antiga Paróquia de Santa Terezinha, hoje Igreja da Piedade, sob a coordenação dos salesianos desde 1938.

Aos poucos o GEPE foi ampliando sua área de atuação, conquistou adeptos e se firmou como espaço de referência pedagógica espírita, de trabalhos de atendimento fraterno e desobsessão<sup>122</sup> e ação social-caritativa. Sempre focado na certeza de que

uma educação espírita de qualidade pressupõe, [...] o desenvolvimento do potencial intelectual e ético do ser humano e o exercício efetivo da prática da solidariedade e da fraternidade como forma de contribuição para a melhoria da qualidade de vida das pessoas (Portal do GEPE, 2011).

Sua ênfase no trabalho educativo, no estudo evangélico-doutrinário sistematizado, sem descuidar-se da assistência aos necessitados de equilíbrio psicoespírita e do trabalho de promoção social, tem demonstrado que o investimento na formação integral do homem embasada numa “doutrina de vanguarda, anunciadora dos novos tempos”, vem dando “resposta às exigências conscienciais do homem, esclarecendo-lhe os problemas da existência de Deus, da natureza espiritual das criaturas e da sua destinação transcendente” (PIRES, 2004, pp.114-115). Percebe-se que essa lógica de atuação tem caracterizado as práticas sociais dos centros espíritas brasileiros, com ínfima incursão no campo da pesquisa fenomenológica ou de base doutrinária. Fato que potencializa uma aproximação da religiosidade cristã com os postulados espíritas e torna o espaço do espiritismo um híbrido cultural transversalizado pelos símbolos da religião católica, como se fora uma versão racionalizada do cristianismo primitivo.

Atualmente, o GEPE conta com quatro unidades distribuídas nos seguintes bairros da capital: Piedade (1951), Água Fria (1989), Praia do Futuro (2003) e Messejana<sup>123</sup> (2008). Além de coordenar no município de Jaguaratama<sup>124</sup>, no sertão central, o Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes (1997) e, mais recentemente, passou a administrar o Centro Espírita Casa do Caminho (2010), doravante designado GEPE-Jaguaratama.

<sup>122</sup> O médium, através do diálogo fraterno com a espiritualidade superior, busca identificar a causa da obsessão do assistido, para que consciente da problemática proceda à reforma íntima e consiga o reequilíbrio psicoespírita.

<sup>123</sup> Mais especificamente numa área de invasão designada de Alagadiço Novo renomeada recentemente de José Alencar.

<sup>124</sup> Localizado no vale jaguaribano, epicentro das secas, distante 240 km de Fortaleza. Região do vale jaguaribano antes designada de Riacho de Sangue em função de ali ter ocorrido conflitos sangrentos entre indígenas e colonizadores, por ocasião da ocupação portuguesa.

O Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes (PODEBEM)<sup>125</sup> se encontra na área do assentamento Santa Bárbara, juntamente com o Centro Espírita Benvindo Melo e a Escola Fabiano de Cristo. O Centro Espírita Casa do Caminho situa-se no perímetro urbano de Jaguaretama. A reforma agrária ocorrida no vale jaguaribano<sup>126</sup>, na década de 1990, deu um novo dinamismo a essa região do semiárido e possibilitou o surgimento de nove assentamentos rural: Timbaúba, Alegre, Guanabara, Flores Belas, Bom Jardim, Sítio Novo, Luis Ferreira, Campina Grande e Santa Bárbara, onde se encontra o Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes.

Dentre os nove assentamentos rurais cinco<sup>127</sup> possuem centros espíritas orientados pelo GEPE, mas coordenados pelos próprios assentados. Interessante pontuar que todo esse processo de projeção e ocupação de um lugar ecológico, acolhedor em meio à aridez e desolação do semiárido cearense revela um singular movimento natural-espiritual, previsto por Benvindo Melo, idealizador do projeto de ocupação da área bem antes de ocorrer à reforma agrária, em 1997. Mais de 500 famílias, em média com cinco dependentes, se distribuem entre os nove assentamentos agrícolas. Além do apoio à Escola Fabiano de Cristo, o GEPE dispõe aos assentados oportunidade de conhecimento da cultura espírita, orientação profissional, doação de cestas básicas para as famílias cadastradas no programa.

Encravado num município que possuía o estigma de ser a cidade mais violeta do interior cearense, o Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes tem, ao longo dos

---

<sup>125</sup> Situada a 12 km da cidade de Jaguaretama, essa organização de base cultural espírita surgiu com a finalidade de agregar em área comum atividades de difusão do espiritismo. Tendo como referência maior o pequeno museu em homenagem ao Dr. Bezerra de Menezes, uma reconstrução da casa onde nasceu àquele que ficou conhecido como o “médico dos pobres”. Além do museu faz parte do Polo a Escola de 1º grau Fabiano de Cristo, o Centro Espírita Benvindo Melo e uma verdejante área de lazer, compondo um oásis em meio à caatinga do sertão. Considerado um potencial ponto turístico do município de Jaguaretama recebe visitação de pessoas oriundas de diferentes regiões do país durante todo ano. Além do relevante trabalho de difusão da pedagogia espírita o GEPE desenvolve um consistente trabalho de promo o social junto aos nove assentamentos rurais, que foram se estruturando no seu entorno, a partir de 1997, derivados da desapropria o de terras improdutivas. Coordenado por voluntários do GEPE o Polo se mant m por meio de doa es, muita dedica o e trabalho solidário.

<sup>126</sup> Região banhada pelo rio Jaguaribe, o principal rio perene do Ceará, cuja bacia drena todo o sul, o centro e o leste do Estado. Com a desapropria o das terras do fazendeiro Juarez Olímpio pelo INCRA, em 1997, foi construído “junto à casa de Bezerra tr s (três) vilas agrárias para os cifras” (Portal do GEPE, 2011).

<sup>127</sup> No assentamento Santa Bárbara funciona o Centro Espírita Benvindo Melo. Surgiu em 2006 e situa-se dentro da área do Polo. O Centro Espírita André Luiz localiza-se no assentamento Mundo Novo. No assentamento Alegre tem-se o Centro Espírita Chico Xavier. O Centro Espírita Bezerra de Menezes surgiu no assentamento Alagamar, que fica na divisa do município de Jaguaribara. A Casa do Caminho foi o primeiro Centro espírita estruturado naquela área pelos idealizadores do Polo, tendo à frente o grande confrade e líder do movimento espírita em Fortaleza Benvindo Melo. Surgiu em 1997 e em 2010 integrou-se ao GEPE, mas sempre coordenado por pessoas daquela comunidade.

seus 11 anos de fundação, disseminado a cultura espírita como fonte de conhecimento voltada para o exercício da ética e da solidariedade. Nesse diapasão, a Escola de 1º grau Fabiano de Cristo, considerada escola-modelo no vale jaguaribano, atende a cerca de 700 alunos, entre crianças e jovens no ensino fundamental. O projeto político-pedagógico da escola é baseado no método Paulo Freire, ou seja, na pedagogia da autonomia (FREIRE, 1996), em que o ato de ensinar, enquanto ação política possibilite formação de cidadãos éticos, críticos e criativos. Todavia, como essa filosofia pedagógica aponta para formação do homem integral obviamente que a noção de liberdade, de consciência alargada pelo “desenvolvimento das potencialidades do ser na existência, com vistas ao seu destino transcendente” (PIRES, 2004, p.131) subjaz como condição evolutiva do espírito nessa proposta curricular em consonância com os postulados espíritas.

Embora a centralidade de nossa investigação seja a análise do espiritismo em Fortaleza, com ênfase na expansão territorial do GEPE, na perspectiva de visibilidade do espaço religioso espírita, isso não exclui uma abordagem da participação do Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes e do GEPE-Jaguaretama na configuração mais abrangente dessa espacialidade espírita urbano-rural.

Tanto por sua projeção no contexto sociocultural local, como entidade de referência espírita, comprometida com o estudo doutrinário e a divulgação dos postulados espíritas em seus aspectos teóricos e práticos, quanto pela diversificada área de abrangência, acredita-se que compreender a lógica desta expansão territorial se faz relevante para entendimento de uma possível Geografia do Espiritismo em Fortaleza. Além de contribuir na ampliação de uma leitura mais plural da manifestação da cultura religiosa no espaço urbano dessa capital.

Ao GEPE-Piedade (FIG.4), localizado no bairro Joaquim Távora, núcleo inicial dessa organização social e religiosa (1951) coube à coordenação geral. Localizado em bairro classe média, próximo do centro da cidade, aos poucos foi conquistando adeptos e expandindo sua área de atuação. A ênfase no estudo doutrinário espírita, no atendimento fraterno, no tratamento espiritual, no trabalho de desobsessão e o envolvimento com ações de promoção social tornam o GEPE um centro espírita de referência em Fortaleza. Tanto para os que têm sede de

conhecimento da cultura espírita quanto para àqueles que buscam apoio no âmbito do reequilíbrio psicoespiritual. Esses últimos, na maioria das vezes, são pessoas acometidas de sintomas e anomalias que fogem ao domínio da medicina tradicional.



FIGURA 4 - Sede do GEPE-Piedade  
FONTE- Arquivo Izaíra Machado, 2013

O GEPE-Água Fria, situado no bairro Luciano Cavalcante, surgiu em 1989, dotado de ampla área construída é o que possui melhor infraestrutura. Enquanto o GEPE-Praia do Futuro<sup>128</sup>, localizado em área de invasão, volta-se para o atendimento à comunidade da Petrobrás, que reside no seu entorno, beneficiada pelo estudo doutrinário, assistência médico-odontológico, atividades de promoção social. Na perspectiva de amenizar o profundo quadro de miséria em que se encontram àquelas famílias. Suas atividades tiveram início em 2003. Ambos seguem a mesma *práxis* educativa, doutrinária e de promoção social desenvolvida pelo GEPE-Piedade.

Em 2008, o GEPE-Messejana, antigo Centro Espírita Reluz, situado no bairro José de Alencar, área metropolitana de Fortaleza, retoma as atividades doutrinárias depois de pedido irrecusável da espiritualidade, para que a coordenação do GEPE assumisse a liderança daquele espaço, completamente deteriorado em sua estrutura

<sup>128</sup> Bairro nobre de veraneio, um dos pontos turísticos do litoral fortalezense.

física, mas com enorme papel social a desempenhar junto àquela comunidade pobre e marginalizada, seja através da divulgação da cultura espírita ou do trabalho de assistência e promoção social como forma de reafirmar a dignidade humana, negligenciada pela ação governamental que tem se omitido na execução de políticas públicas inclusivas.



FIGURA 5 - Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes em Jaguaratama  
 FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2007

O Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes (FIG.5), localizado a 12 km, em estrada carroçável, no município de Jaguaratama, originou-se em 1997, com a reconstrução da casa onde nasceu esse renomado médico espírita, depois transformada em pequeno museu histórico. A iniciativa de apropriação e dinamização desse local histórico surgiu por determinação do espírita Benvindo Melo, então presidente da Federação Espírita do Estado do Ceará (FEB), que impulsionada por visão espiritual prever o surgimento de uma verdejante cidade naquele rincão seco e desolado do sertão central. Abastecido por um pequeno açude, perenizado pelo Castanhão<sup>129</sup>, o Polo e os assentamentos rurais no seu entorno não sofrem o dilema das secas, pois dispõe de água em abundância o ano inteiro.

<sup>129</sup> O açude Castanhão foi construído sobre o leito do rio Jaguaribe. Foram necessários oito anos para conclusão dessa obra (1995-2003), considerada de fundamental importância para controle das secas e das cheias sazonais que atingem o vale jaguaribano.

O GEPE-Jaguaretama, antiga Casa do Caminho surgiu, em 1997, como desdobramento das atividades doutrinárias do PODEBEM, tendo como idealizador Benvindo Melo, líder incansável do movimento espírita cearense. Localizado em área degradada, em meio a uma comunidade extremamente carente o Centro Espírita Casa do Caminho (FIG.6) aos poucos vem se tornando um espaço de encontro e de difusão da cultura espírita, sobretudo, às noites de 6ª feiras quando são realizadas palestras públicas, a exemplo do que ocorre em todas as unidades gepeanas. Ao ser incorporado ao GEPE em 2010, esse centro espírita passou por reformas estruturais e foi orientado a adotar a pedagogia espírita como base para o conhecimento evangélico-doutrinário, em sintonia com o trabalho mediúnico e de promoção social, sempre coordenado por pessoas da comunidade.



FIGURA 6 - Sede do GEPE-Jaguaretama  
FONTE - Arquivo André Stamatto, 2012

O Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE) se autodefine como uma organização social e religiosa, sem fins lucrativos, voltada para o desenvolvimento de atividades nas áreas assistencial, cultural, beneficente e filantrópica. E tem como finalidade incentivar o “estudo e a divulgação da ciência, da filosofia e da religião à

luz da Doutrina Espírita”, bem como investir “na promoção social das pessoas com diversos graus de necessidades” (Portal do GEPE, 2011).

Pautado nessas diretrizes o GEPE vem a mais de 60 anos contribuindo na disseminação dos postulados espíritas, por meio das ações práticas-educativas como o Atendimento Fraternal<sup>130</sup> (AF); o Tratamento Espiritual (TE)<sup>131</sup>; a Ação Social<sup>132</sup>; o Estudo Doutrinário Espírita (EDE)<sup>133</sup>; o EDE Codificação<sup>134</sup>; o Grupo de Estudo Mediúnico (GEM)<sup>135</sup>. Além de outras atividades que complementam o grande lastro da pedagogia espírita: a Evangelização Infantil (EI), a Escola de Pais (EP), a Mocidade Espírita Paulo e Estevão (MEPE), as Palestras Públicas e a divulgação através de seminários e de palestras focada na temática espírita.

Com incipiente incursão no campo da pesquisa experimental, o GEPE na sua trajetória tem investido prioritariamente no estudo doutrinário, na perspectiva de aprofundar a compreensão do paradigma do espírito<sup>136</sup> à luz do avanço científico. Dentre todas essas linhas de atuação a pedagogia espírita tem se caracterizado como traço marcante da cultura gepeana. Sem olvidar a importância do Tratamento Espiritual (TE) (FIG.7) como portal de acesso ao conhecimento da DE e a tarefa de desobsessão, numa extensão ao atendimento fraternal, se constitui um considerável trabalho de caridade e doação na perspectiva de cura espiritual dos assistidos<sup>137</sup>, que tem como pré-requisito uma predisposição para a reforma íntima ou transformação moral. Daí a constante recomendação do *orai e vigiai* “num apelo ao controle pessoal das ações de vida de cada um” (PEREIRA, 2000, p.80). Pois na existência terrena, segundo a codificação espírita, somos profundamente influenciados pelos espíritos, seja através do pensamento ou das ações. “Nesse sentido a sua influência é maior do

<sup>130</sup> Acolhida fraterna emergencial a todos que buscam ajuda e orientação para reequilíbrio psicoespiritual.

<sup>131</sup> “É uma terapia espírita que contribui para o equilíbrio e a harmonização do ser humano, [...] tendo por base o estudo do Evangelho de Jesus no que concerne aos aspectos morais” (Portal do GEPE, 2011).

<sup>132</sup> Atividade de promoção social que busca “assistir as famílias em situação de risco social, moral e espiritual, [...] conjugando sempre a ajuda material, o socorro espiritual e a orientação doutrinária, no intuito de contribuir na libertação do ser e na promoção humana dos indivíduos e de seu grupo familiar” (Idem, 2011).

<sup>133</sup> Estudo sistematizado para conhecimento dos princípios doutrinários espíritas.

<sup>134</sup> Estudo sistemático das obras básicas com vista ao aprofundamento teórico da Doutrina Espírita.

<sup>135</sup> Ensaio teórico e experimental com vista ao desenvolvimento da educação mediúnica.

<sup>136</sup> Para Dora Incontri (2004, pp.82-83), “o paradigma proposto pelo Espiritismo radica-se numa racionalidade básica – não num endeuamento irracional da razão”. Nele, “fé e razão conjugadas põem em evidência o Espírito como fundamento de toda realidade”.

<sup>137</sup> Considera-se assistido todo (a) àquele (a) que se dirige à casa espírita solicitando orientação e ajuda para reequilíbrio psicoespiritual.

que supondes, porque muito frequentemente são eles que vos dirigem” (KARDEC, 2006, p.182).



FIGURA 7 - Reunião para Tratamento Espiritual (TE), no GEPE-Água Fria  
 FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

Nessa concepção, a assistência fraterna e o trabalho de desobsessão, realizado nas sessões mediúnicas, com apoio da espiritualidade superior, tornam-se canais de evidente ajuda a todos àqueles que buscam apoio e orientação para desequilíbrio de natureza espiritual. Conduta que estabelece certo elo invisível de gratidão entre os assistidos e os trabalhadores voluntários da casa espírita. Quando se entende que nesse gesto de doação o mais é beneficiado é próprio trabalhador<sup>138</sup> da seara espírita, que ao reencarnar traz como atributo existencial cooperar na disseminação do bem como meta evolutiva da humanidade. A lógica de expansão do espiritismo cearense está diretamente vinculada às atividades de difusão que, a exemplo do que ocorre em todo país, tem no lastro religioso sua base de sustentação e não, como propunha Kardec (2006), um projeto cultural mais amplo que, dialogasse com a filosofia, a ciência e os

<sup>138</sup> Independente do cargo ou função que exerça na administração do centro espírita o trabalho exercido é voluntário, gratuito. Em respeito ao preceito de Jesus quando disse aos seus discípulos: “daí gratuitamente o que gratuitamente recebestes” (S. Mateus, 10:8).

princípios idealistas. Onde a alteridade e o conhecimento das verdades universais<sup>139</sup> fossem o caminho para emersão de uma realidade social mais equânime, comprometida com a *práxis* cristã a se revelar numa conduta ética e solidária. Ressaltando-se, todavia, que o espiritismo na sua trajetória brasileira não se voltou para o desenvolvimento do aspecto científico da DE. Registram-se algumas tentativas pontuais que, por falta de continuidade, se caracterizam como experiências isoladas sem a necessária sistematização científica. Já no âmbito filosófico merece destaque José Herculano Pires, filósofo e escritor espírita de renome que, “em alguns aspectos, viveu além do seu tempo”, cujas obras principais ao enaltecer essa “nova espiritualidade” como fenômeno do Brasil merece ser revisitadas (MORAES, 2002, p.100).

---

<sup>139</sup> Extraídas das leis divinas as verdades universais são decorrentes da harmonia que rege as leis do universo e da natureza, sintetizada na sublime afirmação de Cristo: “eu sou o caminho, a verdade e a vida”. O entendimento dessa profunda assertiva cristã aponta para a lei de causa e efeito; para a imortalidade da alma; para a justiça divina e o poder da razão.

## CAPÍTULO 5

---

*Cada cidade tende a se constituir em sistema fechado, acabado. A cidade conserva um caráter orgânico de comunidade, que lhe vem da aldeia, e que se traduz na organização corporativa. A vida comunitária [...] em nada impede as lutas de classes. Pelo contrário. Os violentos contrastes entre a riqueza e a pobreza, os conflitos entre os poderosos e os oprimidos não impedem nem o apego a cidade nem a contribuição ativa para a beleza da obra.*  
(Henri Lefèbvre)

---

### 5 ESPAÇO URBANO E PLURALIDADE RELIGIOSA

Compreender a forma como o espiritismo, enquanto dimensão sociocultural se interpenetra no tecido urbano e se expõe como espaço de ação religiosa, no processo de urbanização em Fortaleza, é a desafio que se coloca para entendimento das espacialidades espíritas em meio à pluralidade religiosa que se configura como expressão do *locus* urbano. Ocasão em que também se verifica a lógica da expansão territorial do GEPE e como se consubstanciam as práticas socioespaciais das quatro casas espíritas na realidade geográfica da cidade.

O substrato dessa dinâmica espacial tem como referência as etapas de expansão territorial do GEPE que incluiu no processo de difusão da doutrina espírita quatro bairros de Fortaleza, com particularidades que foram se revelando nas formas de apropriação e uso do espaço. As espacialidades advindas das práticas espíritas demonstram que a intencionalidade de deslocamento dos adeptos transcende a “relação envolvendo distância-tempo-custo”, pois se fundamenta na dimensão subjetiva, estruturante da cultura espírita estabelecida “no âmbito de valores simbólicos, impregnados de significados específicos” (CORRÊA, 2008, p.304).

Ainda, de acordo com Corrêa (2007, pp.167-68), somente “no início da década de 1970, a dimensão cultural do urbano passou a ser percebida, valorizada e problematizada pelos geógrafos”. Precisamente, quando se recorre a uma análise dialética das formas e funções urbanas e se enfatiza “os processos contraditórios e os conflitos socioespaciais que deles emergiam”, num contraponto à lógica positivista que limitava seu ponto de vista à funcionalidade espacial pelo prisma econômico. Essa releitura da dinâmica urbana da cidade na articulação sociedade e espaço têm na teoria crítica de produção social do espaço<sup>140</sup> formulada por Lefèbvre (1991) seu ponto alto de análise, sob o enfoque da matriz marxista sem ranço dogmático. Na qual demonstra que a disposição das formas e funções do espaço urbano são traduções legítimas das conflitantes relações entre capital e trabalho, consubstanciadas em diferentes instâncias da vida cotidiana (LEFÈBVRE, 1991).

Se 80% da população mundial vive no ambiente urbano e a dimensão místico-religiosa, desde os primórdios da civilização, se configura como a mais sólida referência na construção da identidade cultural (ROBERTSON, 1994), logo, torna-se relevante pontuar essa simbiose secular do sagrado com o urbano, na paisagem cultural. Sobretudo no Brasil, onde 99% da população acreditam em Deus<sup>141</sup>, fato que torna a religiosidade<sup>142</sup> “algo unânime no Brasil, [...] ‘toda’ a população brasileira crê, seja em Deus, em Jesus Cristo, nos santos, nos orixás, nos espíritos, etc” (SANTOS, 2002, p.10).

A tendência pós-moderna, ancorada na cultura do efêmero, tem reflexo direto nas múltiplas funções urbanas e na respectiva dinâmica de transformação das cidades, capaz de favorecer o espírito de liberdade e, em consequência, a explosão da pluralidade religiosa na realidade urbana. Sobretudo, após a década de 70, a diversidade religiosa aumenta consideravelmente e passa a se manifestar no espaço as mais distintas formas de religião. A experiência do sagrado se desdobra em múltiplas

---

<sup>140</sup> Arcabouço teórico lefebvreviano onde “estabelece as relações analíticas entre o urbano e a vida cotidiana, sendo estes, ao mesmo tempo, produtos e produção do espaço” (SOTO, 2008, p.180). Ao elaborar uma consistente análise do espaço urbano, enquanto espaço de produção e reprodução social ele o subdivide em três dimensões que se interpenetram dialeticamente: as práticas sociais ou espaço percebido, as representações do espaço ou espaço concebido e os espaços de representações ou espaço vivido (LEFÈBVRE, 1991).

<sup>141</sup> Segundo pesquisa do instituto Vox Populi, divulgada pela revista *Veja*, edição 1.489, de 02/04/1997, p.96.

<sup>142</sup> Na concepção jungiana “se caracteriza como uma atitude particular da consciência transformada pela experiência do sagrado” (JUNG, 1990, p.10).

identidades religiosas, que vão compor o mosaico das territorialidades do sagrado institucionalizado ou não. Indo das expressões religiosas mais tradicionais às de fundo espiritualista, sejam elas fundamentalistas ou libertárias. Instala-se o trânsito religioso<sup>143</sup> como representação e referência maior da religiosidade brasileira.

Diante da crescente urbanização e, simultânea expansão do fenômeno religioso no Brasil, sobretudo o significativo avanço do movimento neopentecostal e o desdobramento católico da renovação carismática, a partir da década de 1990, observa-se que a diversidade religiosa, sob a influência das diferentes culturas trazidas pela migração associada a uma predisposição para o sincretismo, torna o perfil da religiosidade brasileira um viés cultural de largo espectro interpretativo da vida urbana. Quando se sabe que coexistem no Brasil cerca de 2.000 designações religiosas (IBGE-2010), indo das expressões mais tradicionais às de fundo espiritualista. Consequentemente, enveredar por esses emergentes caminhos da fé possibilitará redesenhar novas trilhas geográficas da religião, que se impõem como fenômeno da urbanização moderna.

Com o advento do pluralismo religioso nos grandes centros urbanos, emerge uma nova realidade cultural-simbólica que precisa ser interpretada na sua multidimensionalidade e ao enfoque geográfico cabe investigar o espaço da religião como parte integrante dessa dinâmica social. Sobretudo, quando se observa que “as motivações religiosas tornam-se cada vez mais estruturantes para a vida social e política” (GODOY, 2007, p.20) das sociedades urbanas.

Nesse trâmite de plena liberdade religiosa, aflora uma religiosidade híbrida a mesclar fundamentos orientais ao cristianismo, numa inusitada pluralidade de credo. Tal diversidade religiosa se, por um lado, aponta para o exercício da tolerância, por outro, dilui os contornos da sacralidade em sua essência, configurando uma tendência eclética e diáfana da relação do homem com Deus. Uma religiosidade porosa a demonstrar que o homem profano da contemporaneidade ainda não se reintegrou ao cosmos e quando recorre ao sagrado o faz, muitas vezes, como franquia para obter

---

<sup>143</sup> Referência à liberdade que as pessoas têm de mudar de uma religião para outra sem qualquer compromisso com a tradição religiosa do grupo familiar a que pertença. Fragiliza-se, assim, a noção de fidelidade religiosa e o aspecto de coesão social que caracterizava a religião como reguladora dos impulsos humanos. Embora se conserve em outros termos como traço identitário da cultura de determinado grupo social.

ganhos terrenos, medianeiros da salvação. É possível que a acentuada expansão deste *ethos* religioso seja um reflexo do significativo esvaziamento axiológico das religiões tradicionais, em especial, o catolicismo e o protestantismo.

## 5.1 O espiritismo como expressão do urbano

Nesse ecletismo espacial-religioso se destaca no país a tendência espiritista, como uma relevante manifestação cultural da vida urbana, codificada pelo francês Allan Kardec, nos meados do século XIX. Cerca de 60% dos espíritas brasileiros<sup>144</sup> são domiciliados em regiões metropolitanas, sendo a classe média a mais representativa dessa corrente religiosa, com a maior média de estudos, 9,6 anos<sup>145</sup> e rendimento do país, mais de 50% dos espíritas possuem em média renda acima de 6 salários mínimos. Quando se faz uma correlação entre os adeptos de outras religiões verifica-se que os espíritas, em sua grande maioria, apresenta os índices mais altos de escolaridade (GIUMBELLI, 1998). Daí a pertinente assertiva de Godoy (2007, p.74), “a forte ligação do movimento com a cultura escrita, com bibliotecas e com a classe média, torna os espíritas uma classe fortemente urbana”.

Nas últimas décadas, o espiritismo tem apresentado uma maior visibilidade na sociedade brasileira<sup>146</sup>. Seja através da mídia escrita<sup>147</sup>, televisada<sup>148</sup> ou

<sup>144</sup> De acordo com dados do IBGE-2010, a população espírita no País é de aproximadamente 3,8 milhões de adeptos. No Ceará a população é de 32.864 espíritas, representando 0,4% do campo religioso do país.

<sup>145</sup> Constatação que só vem corroborar o caráter essencialmente pedagógico da DE, onde o conhecimento exarado das leis naturais ou divinas em seu arcabouço teórico-conceitual se fundamenta na didática naturalista de Jesus, que recorre ao “ensino espontâneo [...] empregando a linguagem da simplicidade e os métodos naturais da razão e da intuição” (PIRES, 2004, p.88).

<sup>146</sup> Embora ainda seja uma tendência religiosa marcada pelo preconceito proveniente do desconhecimento dos seus pressupostos filosófico, científico, e religioso. Algumas vezes, estigmatizada levianamente, de “seita demoníaca”, devido sua base teórico-experimental mediúnic.

<sup>147</sup> Segundo Godoy (2007, p.15), dentre outras publicações focadas na temática espírita merecem destaque as seguintes matérias jornalísticas:

FONSECA, Celso; LOBATO, Eliane; MIRANDA, Ricardo. *Falando com o além*. São Paulo: ISTOÉ, n°. 1918, p.48-53, 26/07/2006.

GERCHMANN, Léo. *Carta psicografada ajuda a inocentar ré por homicídio*. Folha de São, C 3, 30/05/2006.

CORTÊS, Celina; VANNUCHI, Camilo. *As crianças e o além*. São Paulo: ISTOÉ, n°. 1942, p.38-43, 17/01/2007.

DAMIANI, Marco. *A senhora do tempo*. São Paulo: ISTOÉ, n°. 1944, p.40-43, 31/01/2007.

Mais recentemente, tem-se a publicação das seguintes reportagens: *Cartas do Além* (02/2009), na Revista IstoÉ; *Chico Xavier e a alma do Brasil* (02/2010), na Revista Época; *Uberaba, a cidade do Espiritismo* (06/2010), na Revista Veja; *As mães de Chico Xavier* (03/2011); na Revista IstoÉ.

<sup>148</sup> Giumbelli (1997) chama atenção para a onda de folhetins na TV, abordando a temática espírita, nos últimos anos. Sobretudo a Rede Globo com os títulos: *A Viagem*, *Alma Gêmea*, *Páginas da Vida*, *O Profeta*. Além do programa semanal *Globo Repórter*, de 12/05/2006, que “explorou aspectos da espiritualidade no Brasil e

cinematográfica<sup>149</sup> a temática tem sido uma recorrência a se infiltrar no imaginário coletivo, reforçada pela exemplar conduta de amor, humildade e dedicação ao próximo a pontuar toda existência do espírita mineiro Chico Xavier<sup>150</sup>. Ou de forma mais consistente, através da ênfase no estudo doutrinário, nas palestras públicas, sobretudo àquelas proferidas por Divaldo Franco, considerado um dos maiores tribunos da cultura espírita, no Brasil, a exortar “ao amor, à prática do bem, à renovação interior e à paz dos povos” (ANJOS, 2011). Sem olvidar, das práticas espíritas com atuação marcante no campo da assistência e promoção social que tem legitimado a participação do movimento espírita nos projetos e ações de fundo humanitário.

A Doutrina Espírita no Brasil, nas últimas décadas, tem se consolidado como um campo de estudo religioso racional, de inspiração idealista crítica, aberto ao diálogo inter-religioso. Acredita-se que sua ínfima inserção no debate de acadêmico<sup>151</sup> deva-se à complexidade de sua base teórico-conceitual, embasada no pluralismo epistemológico que demonstra uma possível articulação entre ciência<sup>152</sup>, filosofia e religião. Diante desse largo espectro analítico Godoy (2007, p.40), referendado em Giumbelli (1997), pontua que há

um equivocado entendimento das categorias sobre as quais se erige o discurso espírita e evidencia isso na leitura que faz do Espiritismo nos termos de seus próprios adeptos. Em face da questão de se lidar com uma complicada ‘Religião-científica’ ou uma ‘Ciência-religiosa’.

Destarte, é importante perceber como a conduta espírita se apresenta nessa realidade multicultural, onde a heterogeneidade religiosa revela as contingências da sociedade moderna cada vez mais plural e contraditória. Nessa realidade polissêmica,

---

ressaltou a estimativa de que existem quase 30 milhões de espíritas brasileiros” (GODOY, 2007, p.15). Em 2010 e 2011 têm-se a veiculação dos folhetins na Rede Globo de *Escrito nas Estrelas* e *Amor Eterno Amor*, respectivamente abordando a temática espírita pelo prisma da reencarnação. Quanto à população espírita, de acordo com o IBGE (2010), existem no Brasil 3,8 milhões de adeptos.

<sup>149</sup> De 2005 a 2012 são produzidos 12 filmes nacionais com abordagem espírita. Dentre eles, *Nosso Lar* e *Chico Xavier* juntos conseguem em 2010 levar às salas de cinemas mais de 7 milhões de expectadores.

<sup>150</sup> De acordo com Sandra Jacqueline Stoll (2003), na configuração e visibilidade do espiritismo no espaço público brasileiro Chico Xavier se apresenta como o mais legítimo representante da matriz católica de tradição assistencial ou inclusiva do movimento espírita no país. Ao tornar sua conduta de vida um exemplo de santificação em que o sofrimento, a renúncia e a caridade personificam os sinais diacríticos do universo católico.

<sup>151</sup> Para Godoy (2007, p.36), “embora o Espiritismo sempre tenha disposto de um alto grau de auto-reflexão, devido à incorporação de princípios científicos na doutrina, o movimento foi descoberto relativamente tarde pelas ciências sociais”.

<sup>152</sup> No âmbito da experimentação científica “o Espiritismo, servindo-se dos médiuns videntes, [...] revelou o mundo dos espíritos, que é também uma das forças ativas da Natureza” (KARDEC, 2007, p.96).

o espiritismo se considerado no seu aspecto religioso se fundamenta numa proposta espiritualista moderna<sup>153</sup>, ancorada nos postulados iluministas do racionalismo científico, retoma a razão e a fé como atributos da condição humana ao se incluir no movimento de secularização da sociedade<sup>154</sup>. E demonstra que só pelo exercício da liberdade, da busca de conhecimento, da reforma íntima, que assegura a transformação individual capaz de irradiar-se ao todo social, é possível estabelecer entre os homens uma política de paz e justiça social. Embora esteja convicto do desafio ao promover uma retomada de valores calcados em outros parâmetros que não os excludentes do sistema político e econômico vigente. Porque mesmo diante das práticas espíritas inclusivas, sempre reajustando conceitos legitimados pelos códigos de alteridade, de solidariedade, ética e respeito humano o movimenta espírita no Brasil ainda

questiona, de certo modo, a sua própria atuação. Embora o movimento continue com seu trabalho assistencial, (que hoje é muito requisitado como tarefa do Estado), agora se observa um maior realce para os problemas psicológicos e ‘espirituais’. Esta nova situação coincide com uma redefinição das suas espacialidades (GODOY, 2007, p.88).

Desde a sua gênese, o espiritismo no seu desdobramento religioso voltou-se para o resgate do cristianismo primitivo, como base pedagógica para construção do homem integral, capaz “de orientar os espíritos para a formação do homem novo, consciente de sua natureza e do seu destino, bem como de pertencer à Humanidade cósmica e não aos exíguos limites da humanidade terrena” (PIRES, 2004, p.74), sem olvidar da sua função social de participar e contribuir nos debates e ações voltadas para construção de uma sociedade mais equânime por meios pacíficos. Abstém-se, assim, de intermediários e rituais sagrados. Por acreditar que é no recesso consciencial, na introspecção e na pureza de coração que se encontram as condições essenciais para se interagir com Deus. Ao longo dos seus 155 anos de existência tem se inserido na paisagem urbana de forma discreta e pontual. Uma vez, que a prática fenomenológica

<sup>153</sup> Para Stoll (2003, p.23) a difusão do espiritismo nos meados do século XIX, coincide com um movimento no âmbito da produção literária de fundo espiritualista e/ou esotérico na Europa, designado de espiritualismo moderno, derivado do diálogo inclusivo entre correntes filosóficas e tradições religiosas distintas, tais como: hinduísmo, budismo, cristianismo, teosofia, espiritismo.

<sup>154</sup> Aqui entendida na perspectiva de James Rachels (2009, pp.28-29) quando afirma que “a secularização é um processo através do qual a religião perde a sua influência sobre as variadas esferas da vida social”. Sobretudo a partir da ruptura das relações políticas do estado com a igreja quando ela perde sua função de elemento cultural agregador, nas sociedades ocidentais.

espírita necessita apenas de espaços físicos singelos e acolhedores e de uma extraordinária vontade de proceder à reforma íntima, através do conhecimento das leis naturais ou divinas e de uma conduta sempre pautada nos valores cristãos.

Nesses termos, o espiritismo precisa ser entendido como um arcabouço de conhecimento e atuação social que transcende o dualismo em que normalmente ficam restritas as abordagens acadêmicas. Ou seja, como pontua Godoy (2007), a ênfase no seu viés religioso ou nas ações de promoção social, como campos legitimadores da atuação espírita.

A primeira problemática se refere “a equivocada conceituação desse sistema de conhecimento exclusivamente como uma religião”, a outra, “subtende o espiritismo apenas no campo das suas atuações sociais” (GODOY, 2007, p.40). Certamente, que os postulados filosóficos da ciência espírita pelos seus desdobramentos morais contemplam a experiência religiosa e apontam para uma *práxis* social de inclusão, mas não se reduzem a isso. Essas dimensões não podem se contrapor nem limitar a integralidade da DE. Um tratado filosófico que através da observação e da experimentação científica propõe um sistema de conhecimento em que o paradigma do espírito se afirma como elemento fundante da realidade humana. Entrementes, quando os espíritos ensinam que “Deus está na Natureza e no homem, que pode descobri-lo através da razão”. (KARDEC, 2006, p.78), compreende-se porque o espiritismo se caracteriza como uma religião natural. Porque, sendo a razão um atributo inerente ao homem, logo a fé como expressão da crença em Deus e nas suas leis naturais não pode ser imposta, estabelecida de forma cega, mas erigida através do conhecimento e da inteligência, sempre fundamentada na lógica e na razão.

Para que se compreenda a dinâmica da expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE) é preciso que se observe em largos passos as transformações espaciais que ocorreram no ambiente urbano de Fortaleza, no recorte espaço-tempo de 1951 a 2010. Período que abarca o surgimento do primeiro ao último centro espírita, coordenado pelo GEPE, em sua trajetória urbano-rural. Nesse aporte, também se verifica a forma como essa instituição espírita se enquadrou no movimento de urbanização dessa capital, sem perder de vista a retomada do sagrado, cujo pluralismo religioso exacerbou-se a partir da década de 1990, em decorrência do avanço do

fundamentalismo evangélico-pentecostal, a redesenhar novo mapa urbano-religioso no país. Seja revitalizando áreas desvalorizadas do centro das grandes cidades ou ocupando novos espaços na periferia das metrópoles. Isto é, a expansão dos credos religiosos nas metrópoles, sobretudo o neopentecostalismo<sup>155</sup>, tem se apresentado como uma alternativa de revalorização de uso dos espaços urbanos considerados degradados pela lógica de troca do mercado capitalista.

A exemplo do que ocorre no país, o movimento de expansão do espiritismo no Ceará está diretamente vinculado às atividades de difusão e tem no vício religioso<sup>156</sup> sua base de sustentação e não, como propunha Kardec (2006), um projeto cultural mais amplo que, dialogasse por meio dos princípios idealistas com a filosofia e a ciência. Onde a alteridade e o conhecimento das verdades universais fossem o lastro para emersão de uma realidade social mais equânime, comprometida com a *práxis* cristã a se revelar numa conduta ética e solidária. Embora, se saiba que a prática espírita exige reiterada reflexão acerca da enorme distância que se apresenta ainda entre os seus fundamentos teóricos e a concretude de uma conduta social compatível com esses princípios, diante de uma realidade política eivada pelos mais diferentes conflitos sociais a enformar em diferentes níveis espacialidades espíritas. Tanto de suporte teórico-transcendental quanto campo pragmático legitimando ações de promoção social, diante de um quadro impactante de perversa exclusão social da maioria da população do planeta.

Afora algumas dissensões de ordem pessoal, os propósitos ideológicos de difusão do espiritismo, em Fortaleza, invariavelmente, se respaldam na percepção de León Denis: “é necessário despertar a alma humana adormecida por uma retórica funesta; mostrar-lhe seus poderes ocultos, obrigá-la a ter consciência de si mesma, a realizar seus gloriosos destinos” (2005 p.17). Síntese representativa dos princípios

---

<sup>155</sup> Basta lembrar que sua gênese conservadora deriva-se do protestantismo clássico que “relegou a expansão do movimento às camadas economicamente menos favorecidas e conseqüentemente aos espaços periféricos das grandes cidades e metrópoles”. A partir da década de 1970 com sua moderna Teologia da Prosperidade “os espaços centrais das grandes cidades são alvos estratégicos das denominações neopentecostais devido seu projeto de adesão em massa” (ARAUJO, 2012).

<sup>156</sup> De acordo com Godoy (2007, p.36), referendado nas pesquisas pioneiras desenvolvidas pelo sociólogo Procópio Camargo (1961) sobre o espiritismo no Brasil, nos “primeiros estudos prevaleceu a ideias de que o Espiritismo brasileiro se caracterizou pelo aspecto religioso em contraposição ao ‘científico’, que seria a ideia preconizada por KARDEC”.

exarados no *Livro dos Espíritos*<sup>157</sup>, arcabouço filosófico do espiritismo, cujos ensinamentos apresentam evidências do paradigma do espírito, potência eterna da razão, da intuição e do sentimento religioso como expressão do divino, enraizada na alma humana a se projetar em todas as culturas do planeta.

O entendimento de que esses conflitos existenciais serão atenuados com a formação de homens livres e emancipados, capazes de buscarem “por si mesmo a solução dos grandes problemas e a fórmula do seu *Credo*” (grifo do autor), através da “interpretação das verdades e das leis universais baseada na experiência, na razão e no ensino dos Espíritos” (DENIS, 2005, p.28), nos motivou a realizar uma análise da difusão do espiritismo, em Fortaleza, com ênfase na expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), na perspectiva de visibilidade do seu espaço religioso. Espera-se que esse contributo acadêmico ajude a desenhar o mapa cultural-religioso da geografia do espiritismo nesse sítio urbano.

Certamente, que para assinalar o trajeto do espiritismo, em Fortaleza, e, conseqüentemente, a expansão e articulação do GEPE, na perspectiva de identificar a natureza dessa espacialidade urbana, há que se retomar parte do recorte histórico em que se insere o percurso evolutivo do GEPE. A partir da premissa de que a expansão espacial do plano físico sempre mantém consonância com a inspiração do plano espiritual, cuja orientação demonstra prévio conhecimento das necessidades que afligem os agrupamentos humanos. Numa coerência, segundo Denis (2005, p.126), que se afirma diante da condição fluídica e material de cada Ser e o torna co-partícipe da “teia da vida universal”. Onde “cada alma humana é uma projeção do grande Foco Eterno e é isso o que consagra e assegura a fraternidade dos homens” e destes para com “[...] todos os mundos invisíveis e divinos”.

É importante ressaltar que a análise espacial de qualquer dimensão cultural da sociedade capitalista implica no entendimento de que as relações sociais são determinadas pelo *ethos* da política de produção e reprodução das desigualdades sociais, impostas pela lógica contraditória do capital e trabalho, que rege os segmentos estruturais da realidade urbana.

---

<sup>157</sup> Sob a orientação e o controle universal dos ensinamentos dos espíritos, o educador francês, Allan Kardec codificou e publicou em 1857 essa obra máxima da Doutrina Espírita.

Nessa perspectiva, as espacialidades enquanto atributo síntese da ação humana intervindo na paisagem cultural, “é parte integrante da existência diferenciada dos grupos humanos e, ao mesmo tempo, das condições de reprodução dessas diferenças” (CORRÊA, 2011). Centralidade nos aportes geográficos a espacialidade humana tem pontuado diferentes paradigmas de análise da cultura no espaço. Lefèbvre (1991), com sua prolixa produção intelectual de base marxista, ampliou os conceitos geográficos ao propor a teoria da produção do espaço social, na qual demonstra que a espacialidade urbana derivada da labuta cotidiana contém a ideia de reprodução das relações sociais de produção.

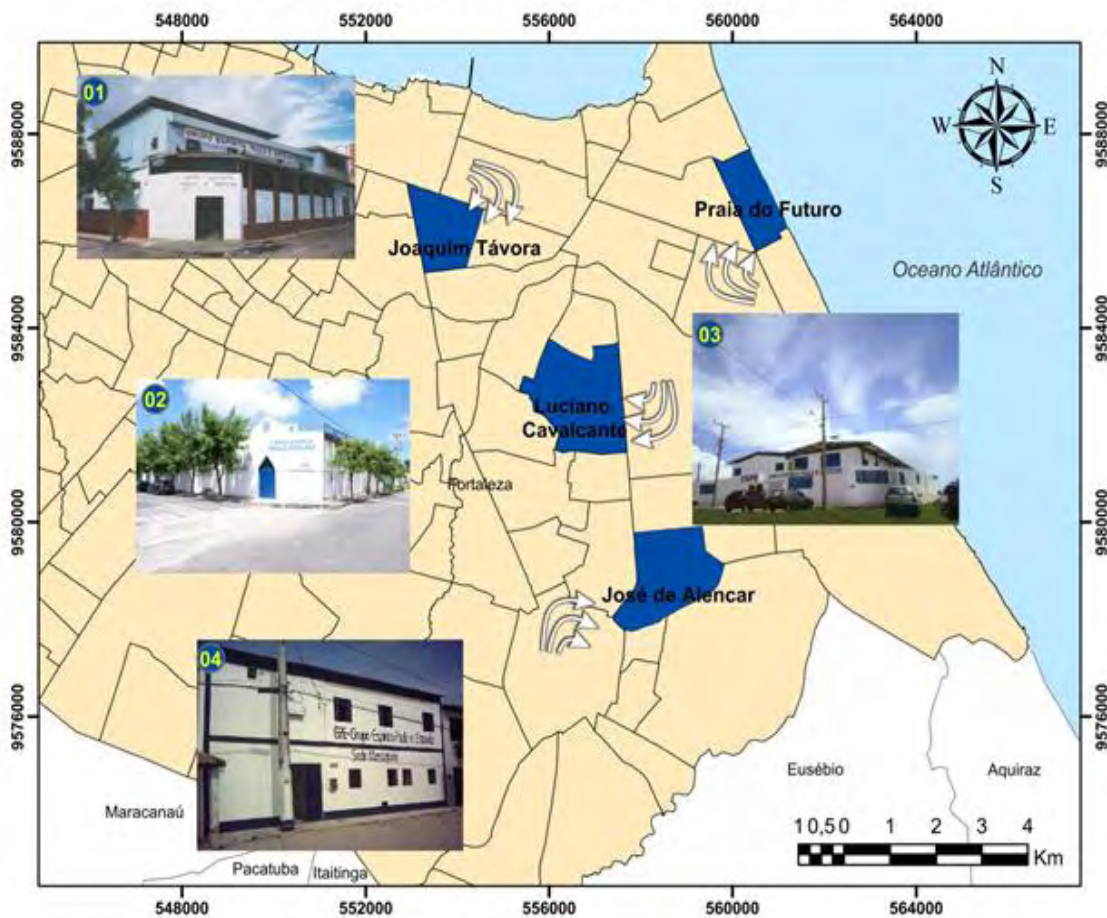
Portanto, a constatação de que as diferentes espacialidades possuem natureza política e multifacetada e que as mesmas podem ser analisadas “em qualquer escala do espaço geográfico” (CORRÊA, 2011), nessa abordagem iremos priorizar a forma como se reproduz determinados movimentos do espírito humano na construção dos espaços de ação dos adeptos do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), no cotidiano urbano da cidade de Fortaleza.

Para se esboçar uma representação dessa complexa dinâmica socioespacial, onde “a espacialidade original e a mobilidade humana delineiam as direções” (HOLZER, 1999, p.73), que subjaz das práticas socioculturais das quatro casas espíritas, coordenadas pelo GEPE e localizadas em bairros distintos da capital (FIG.8), há que se identificar a lógica de difusão espacial desse trajeto de “fé raciocinada” (KARDEC, 2006), cujos arranjos de natureza simbólica<sup>158</sup> são produzidos “pela ação sintética do homem” (LÖW apud MATA, 2006, p. 37), passíveis de configurar uma espacialidade religiosa. Interessante destacar que a expansão territorial do GEPE, além da influência direta do crescimento urbano da cidade de Fortaleza, foi também impulsionada por uma eficaz gestão administrativa, uma consistente metodologia de estudo doutrinário, implantada pelas duas unidades gepeanas, localizadas em bairro classe média (Piedade e Água Fria), que fazem convergir para as outras duas casas espíritas, sediadas em bairro periférico (Praia do Futuro e Messejana), a força de trabalho e as doações em termos de promoção social.

---

<sup>158</sup> No sentido cassireriano em que a realidade pode ser objetivada em sua representação simbólica, enquanto espaço de articulação do espiritual com o sensível na relação que o homem constrói com o mundo (CASSIRER, 2001).

## Expansão Urbana do GEPE em Fortaleza, Ceará



**Legenda**

- 01 - GEPE Piedade  
Bairro: Joaquim Távora
- 02 - GEPE Água Fria  
Bairro: Luciano Cavalcante
- 03 - GEPE Praia do Futuro  
Bairro: Praia do Futuro
- 04 - GEPE Messejana  
Bairro: José de Alencar

 Mobilidade Espírita



Convênio Interinstitucional: UNESP Rio Claro - IFCE Campus Fortaleza

Fonte: GEPE - Grupo Espírita Paulo e Estevão  
 Autora: Izaira Machado Evangelista  
 Organização: Francisco Davy Braz Rabelo

FIGURA 8 - Mapa de Fortaleza com representação da mobilidade espírita  
 FONTE - Impressa no mapa, 2011

Pela singularidade que se reveste a fenomenologia espírita em sua tríplice manifestação filosófica, científica e religiosa, na perspectiva de uma abordagem racional-naturalista, optou-se por uma análise dos espaços de ação do GEPE derivados da mobilidade urbana, priorizando-se as impressões racionais e intuitivas advindas da intencionalidade e da distância afetiva<sup>159</sup>, que se estabelece entre o deslocamento de origem do adepto em direção à casa espírita que frequenta. Na perspectiva de verificar se essa dinâmica espírita na sua lógica simbólico-cultural configura uma espacialidade religiosa no ambiente urbano de Fortaleza.

Tal análise implica na compreensão de que em todo trajeto ou deslocamento espacial, seja na representação tangível ou simbólica subjaz uma rede de interações socioculturais, as quais demarcam e diferenciam os espaços, enquanto referência identitária da mobilidade geográfica do ser humano, pois estamos sempre em algum lugar espacialmente delimitado<sup>160</sup>. E essa condição, faz da espacialidade dos fenômenos um momento histórico. Uma representação socioespacial sempre provisória, vinculada a uma prática social específica em que o espaço fica circunscrito às determinações política, econômica, cultural ou natural (ESCOLAR, 1996).

Embora nossa leitura no que se refere à apreensão do significado intrínseco dessa mobilidade urbana seja uma inferência espacial de natureza cultural-simbólica, concorda-se com Holzer (1999) quando se refere ao sentido prático do deslocamento humano como ação intencional, indispensável à interação daquela na sua contextura espacial concreta.

A espacialidade original e a mobilidade humana delineiam as direções. Como resultado, a espacialidade cotidiana é determinada como afastamento e direção. As distâncias não são, então, experimentadas como quantidade, mas simplesmente como a qualidade de se estar perto ou longe de algo (HOLZER, 1999, p.73).

<sup>159</sup> Para Fremónt (1982), citado por Holzer (1999, p.73), a distância afetiva se caracteriza por um “forte componente psicológico, acontece entre um homem e um lugar, ou entre os homens e os lugares, independentemente da extensão medida ou do tempo de percurso, uma carga afetiva devida a diversos fatores [...] que tem o efeito de 'aproximar' ou, ao contrário, de 'afastar'” as pessoas dos lugares.

<sup>160</sup> Coerente com a premissa de Corrêa (2011, p.62), na qual “a espacialidade é um atributo da ação da natureza e humana. Sua manifestação primeira se dá por meio de diferenças locais de processos e formas, estabelecendo uma diferenciação espacial”, que permitem por meio da intencionalidade dos agentes sociais envolvidos o surgimento de uma concepção subjetiva de uso e apropriação do espaço, como referência identitária coletiva.

Quando se recorre à ideia de representação de fenômenos culturais no espaço, como a religião, naturalmente se evoca uma análise espacial embasada em significados e símbolos que nos reportam ao movimento humanístico na geografia. Tal aporte permite uma leitura da experiência religiosa produzindo espacialidades representativas no sentido mais profundo da existência<sup>161</sup>. Ou seja, “como fenômeno da cultura humana inspirada na busca de transcendência ou imanência” (GIL FILHO, 2007, p.215) a espacialidade religiosa com seus geossímbolos carregados de significados intervém como marcas identitárias de determinado lugar ou espaço vivido. Para Relph (1976), citado por Corrêa (2007, p.178) “as formas simbólicas espaciais constituem importantes elementos no processo de criação e manutenção da identidade, seja étnica, racial, social, religiosa ou nacional”.

A tarefa de apreender aspectos da realidade cultural do GEPE no que se refere à espacialidade espírita na sua dimensão religiosa irá demandar uma consciência de que o campo constitutivo dessa *práxis* cultural contém em si um mundo de significados ou formas simbólicas passíveis de representação espacial bastante complexa. Uma vez que o espaço de ação do espírita, de acordo com Godoy (2007, p.51), se configura num tripé de “diferentes categorias: a atuação social-moral dos espíritas na sociedade, a atuação das práticas ‘mediúnicas’ e a atuação propriamente doutrinária do estudo do Espiritismo”. Tais aspectos representativos das práticas espíritas certamente interagem e dão visibilidade à

espacialidade social do conhecimento incorpora a ideia unificadora do pensamento religioso no conceito da Divindade. [...] Alterna-se no objetivo e no subjetivo, ultrapassa e liberta-se dos ditames funcionais da linguagem e atinge o plano da transcendência (GIL FILHO, 2007, p.210).

Ancorada nesse liame do idealismo crítico resta saber a forma como esses impulsos culturais interferem no âmbito da sensibilidade de escolha do espírita, motivando-o a realizar determinado deslocamento em função da intencionalidade das ações que pontuam o cotidiano da casa espírita. Identificar os indícios de escolha e de permanência nessa ou naquela casa espírita possibilitará traçar o trajeto e a respectiva emersão de uma espacialidade religiosa, a partir de uma visão de mundo calcada na

---

<sup>161</sup> Carl. G. Jung (1985) considerava o fenômeno religioso e místico como uma das manifestações mais autênticas da alma humana, capaz de revelar com transparência as profundezas do inconsciente coletivo.

“percepção de um determinado espaço social, esquematizando territórios e lugares num imaginário local e regional singular, que pode variar conforme cultura e classe social” (GODOY, 2007, p.50). Espaço onde as práticas culturais espíritas se mesclam a uma acentuada ação social e faz da conduta ética e solidária valores fundantes de uma filosofia existencial crítica e emancipatória, que busca no entendimento da morte o sentido maior de ressignificação da vida.

## **5.2 A difusão do GEPE no espaço urbano de Fortaleza**

Localizada no nordeste do Brasil, Fortaleza desenvolveu-se às margens do rio Pajeú, banhada pelo oceano Atlântico é a capital de maior densidade demográfica do país, com 8001 hab/km<sup>2</sup>. Considerada a quinta cidade do país em termos populacionais. De acordo com dados do IBGE (2010) Fortaleza com uma população de aproximadamente 2.500.00 de habitantes, apresentou crescimento em torno de 8,11%, em relação ao último censo.

A exemplo de outras cidades brasileiras a capital cearense à medida que avança no processo de urbanização, sobretudo a partir da década de 1970<sup>162</sup>, solapa suas referências culturais tradicionais e com elas suas paisagens adstrita ao imaginário social. Sobretudo o centro da cidade que “repartido, fragmentado, configura diversos territórios em seu interior, confirmando sua condição de espaço privilegiado de negócios, de encontro, de trocas e de múltiplas atividades” (SILVA, 2005, p.117). Todavia, na sua gênese citadina Fortaleza apresenta singularidade no seu processo de ocupação. Sua evolução urbana deu-se do interior para o litoral, com a expansão da pecuária extensiva, ao contrário da maioria dos estados nordestinos onde a ocupação territorial se deu numa lógica inversa. Ou seja, do litoral para o sertão, em função do ciclo da cana-de-açúcar, na zona do agreste.

No campo religioso há de se registrar que, embora seu núcleo inicial de ocupação, o Forte Schoonenborch, tenha sido construído durante a invasão protestante

---

<sup>162</sup> De acordo com Costa (2005, p.79) “o crescimento populacional provocou adensamento no núcleo central, obrigando seus habitantes a se deslocarem gradativamente para as áreas mais distantes. Houve uma seleção de atividades, permanecendo no centro as tipicamente comerciais”.

holandesa, Fortaleza de Nossa Senhora de Assunção se firma como núcleo urbano de forte religiosidade católica.

Se por um lado, a modernidade torna a cidade funcional quando aprimora a técnica e implementa o setor produtivo, por outro, fragiliza o convívio humano nas metrópoles quando interrompe e modifica a lógica da relação cultural ou o diálogo efetiva entre as formas urbanas do passado e as representações urbanísticas do presente. Embora seja na ideia de conciliação da “presença do passado no presente que o ultrapassa e o reivindica”, onde Jean Starobinski (1990), citado por Augé (1994, p.71), “vê a essência da modernidade”.

Essa veloz reestruturação das formas e função dos fixos e fluxos urbanos também vai influenciar as representações simbólicas ou materiais da cultura no espaço e, conseqüentemente, a religião que desde os primórdios da urbanização ocupa posição de destaque nos arranjos espaciais da sociedade moderna. Porém, à medida que as instituições religiosas foram absorvendo a ideologia secular se impunham na paisagem cultural ícones do racionalismo instrumental a produzir e reproduzir espacialidade profana, numa demonstração de que a lógica do capital excludente intervém no espaço sagrado e impõe seus valores mercantilistas como medida de interlocução com os bens simbólicos.

Mesmo dispersa, devido à complexidade de se apreender a manifestação da cultura no espaço, a experiência religiosa permanece como uma potente força subjetiva da ação humana a intervir na realidade urbana, com suas formas e conteúdos simbólicos, fluidificando com as insígnias divinas a conjuntura fria e secular da sociedade global. Porque como assevera Corrêa (2007, p.179), “a paisagem urbana permite múltiplas leituras a partir de diversos contextos histórico-culturais, envolvendo diferenças sociais, poder, crenças e valores”.

De uma maneira geral, a projeção do sagrado no espaço urbano não corre mais em termos de centralidade como se fizera outrora. Agora se verifica uma tendência de ocupar espaços em área degradada, ou lugares com alto índice de violência. Seja pelo baixo preço do imóvel ou para neutralizar a violência através da divulgação do Evangelho de Jesus, a reforçar a ideologia de que a produção e/o reprodução social dos

espaços religiosos se fundamenta na mesma razão de uso e troca da dinâmica contraditório do sistema capitalista.

Em Fortaleza, onde a evolução urbana foi sempre pontuada pela forte sentimento religioso, com predomínio da corrente católica, trava-se acirrada

luta da Igreja Católica pela recuperação/reconfiguração do monopólio da manipulação de bens de salvação; apresentando-se, na trincheira oposta, o Espiritismo demandando liberdade religiosa e legitimação de suas práticas na nova ordem social (SILVA, 2009, p.124).

Em paradoxal oposição ao lastro filosófico da DE que tem como premissa básica o diálogo inter-religioso e o respeito e tolerância a toda sincera expressão de fé, porque “o caminho, a verdade e a vida” não é código exclusivo de nenhuma religião. E o paradigma do espírito, como elemento fundante do ser em suas diferentes dimensões existenciais é o portal de acesso ao diálogo com Deus, seja através da razão intuitiva ou da contemplação mística, independente do vínculo religioso.

A opção pelas formas modernas<sup>163</sup> de representação da cultura na dinâmica espacial em substituição ao legado patrimonial do pretérito tem evidenciado a pressa dos gestores e urbanistas cearenses em sobrepor a memória e a tradição cultural à emergência de lugares e paisagens homogeneizadas a serviço da reestruturação da política econômica. Essa dinâmica urbana de produção e reprodução do espaço na lógica do capital demonstra que “a paisagem urbana é um produto do trabalho social, profundamente impregnada de relações e conflitos, e não o produto de um indeterminado agente denominado cultura” (CORRÊA, 2007, p.181).

Realidade que nas últimas décadas vem sofrendo algumas intervenções por parte de órgãos governamentais que, pressionados pela opinião pública, tenta ressignificar espaços urbanos socialmente construídos dotados não só de valor histórico, mas, sobretudo de referência simbólico-cultural. Nesses termos, ainda de acordo com Corrêa (2007, p.182), “a paisagem urbana cumpre, de um lado, o papel de mistificar a realidade social e, de outro, o de viabilizar a circulação do capital. Efetiva-

---

<sup>163</sup> Como parte integrante do plano urbanístico estruturado à luz dos princípios fundantes das utopias modernas, no qual o desenho das cidades contém padronização das formas e geometrização do espaço (GOMES, 1996). Para internalizar essa lógica planificada o espaço urbano se reinventa. Nele, “o tradicional ou as ‘heranças’ devem ser readaptadas e colocadas a serviço da nova racionalidade e a estética está essencialmente preocupada com uma *performance* (grifo do autor) funcional” (Idem, 1996, pp.60-61).

se assim, plenamente, o seu caráter político” Coerente com esta análise, projetos de revalorização do patrimônio histórico-cultural em Fortaleza estão sendo implementados desde a década de 1990. Com destaque para os de requalificação do Centro Histórico de Fortaleza e do tradicional Bairro da Praia de Iracema, que buscam preservar a memória histórica e a identidade cultural da cidade, através da revitalização desses núcleos urbanos iniciais.

Quando em 1951, no bairro Joaquim Távora surge o GEPE- Piedade ainda se evidenciava no espaço público cearense conflitos religiosos e sociais entre a concepção moderna da fé, ancorada no racionalismo e na evolução defendida pelo espiritismo e a linha conservadora da fé dogmática do catolicismo, resistente aos avanços da cultura secular, pulverizados no Império, mas ostensivamente aberto no discurso que permeava o campo religioso<sup>164</sup>, nas práticas urbanas da Primeira e Segunda República.

Resquícios culturais de uma época onde a reboque da emancipação política, “instaura-se uma normalização jurídica que colocava as práticas espíritas em situação polêmica. O Código Penal (1890) criminalizava o Espiritismo como credice, sortilégio, magia e charlatanismo (prática ilegal de medicina)” (SILVA, 2009, p.104). Com a promulgação da Constituição de 1891, que “declarava liberdade de religião e de crença” teoricamente o movimento espírita não mais deveria ser reprimido na sua conotação religiosa. Mas não é isso que ocorre. “Eram perseguido pela polícia, pelos médicos – apoiados pela religião dominante – como criminosos por suas práticas mediúnicas de receituário, mesmo que homeopático, e por suas curas espirituais, etc” (SILVA, 2009, p.104).

---

<sup>164</sup> De acordo com Bourdier (2007, pp.57-59), “mercado de bens de salvação [...] e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso” (grifo do autor).

### 5.2.1 GEPE-Piedade

Na década de 1950, quando surgiu o **GEPE-Piedade**<sup>165</sup> Fortaleza apresentava acelerado crescimento populacional (COSTA, 2005) e se divulgava no contexto nacional a orientação do Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira (FEB)<sup>166</sup>, no sentido de organizar e unificar o movimento espírita, com a finalidade de dar maior consistência ao trabalho de difusão e visibilidade às atividades de estudo e prática doutrinária.

Exatamente a ênfase na pedagogia espírita ancorada numa relevante produção literária psicografada por espíritos de elevada envergadura intelectual e moral, faz do espiritismo um campo aberto à evolução do conhecimento nas suas diferentes áreas. Reforçado pelo ideário moderno-espiritualista de uma fé raciocinada que tem a ciência como via para entendimento, através da razão e da intuição, das leis naturais ou divinas, cujo percurso evolutivo da humanidade no plano terreno depende do esforço individual em promover a reforma íntima ou transformação moral, com base nos ensinamentos cristãos, a fim de se estabelecer uma sociedade em que os valores humanos se sobreponham aos de ordem material.

Quando os fundadores<sup>167</sup> do GEPE-Piedade se reuniram, em 1951, para deliberar sobre a formação de mais um grupo para difusão do espiritismo em Fortaleza, na conjuntura nacional se observava dois movimentos opostos que, por via indireta, provavelmente influenciaram nessa iniciativa de expansão do movimento espírita em terra alencarina<sup>168</sup>.

De um lado, os pressupostos materialistas que se infiltravam no ideário político-cultural da academia, a minar qualquer possibilidade de diálogo com a dimensão religiosa, por outro, as lições de amor e humildade emanados das ações

<sup>165</sup> Doravante iremos designar os centros espíritas vinculados ao GEPE, colocando como diferencial o nome do bairro ou outro indicativo do lugar onde estão localizados: GEPE-Piedade; GEPE-Água Fria; GEPE-Praia do Futuro, GEPE-Messejana, em Fortaleza e GEPE-Jaguaretama, no município do mesmo nome, no sertão central do Ceará.

<sup>166</sup> Criado em 1949, por ocasião da assinatura do Pacto Áureo, também conhecido como a Grande Conferência Espírita, realizado na sede da Federação Espírita Brasileira (FEB), no Rio de Janeiro.

<sup>167</sup> Os primeiros sócio-fundadores do GEPE foram José de Melo César (1º presidente); José Elias Correia (vice-presidente) e Francisco Marques do Nascimento (secretário) e realizaram essa reunião inicial na residência de José Elias, que já se prontificara a fazer doação de um terreno com uma pequena casa para sediar o grupo espírita nascente. Espaço que após muitas reformas abriga hoje o GEPE-Piedade.

<sup>168</sup> Referência cultural à contribuição literária do romancista José de Alencar que com suas obras imortais eternizou o sertão cearense com seus personagens e suas paisagens singulares.

generosas e caritativas do espírita Chico Xavier que, através dos dons mediúnicos, concedia consolo àqueles que se encontravam fragilizados diante da perda de entes queridos. E modelava por intermédio das práticas social-caritativas e de abnegada conduta de vida, uma dinâmica religiosa singular, para além da concepção religiosa ou do debate de ideias de fundo filosófico moral. Ao sintetizar o catolicismo devocional na mediação do diálogo com os espíritos, Chico Xavier demonstrava seu poder de doação, fraternidade e tolerância para com os diferentes credos religiosos. Com Chico Xavier o espiritismo se firma no Brasil como dimensão religiosa, pois “sua trajetória foi esboçada como tipo ideal da matriz católica” (FERRERA, 2008, p.120), capaz de construir ponte invisível entre mundos que se comunicam sem se ater aos limites ideológicos ou diferenças sociais.

Sem olvidar, que os princípios filosóficos do espiritismo são todos ancorados numa política de paz para humanidade, independente das ideologias políticas que configuram os diferentes regimes governamentais. Porque a natureza humana em sua gênese espiritual aspira por uma condição existencial pautada não na violência, mas na possível harmonia das diferenças, que engrandecem a obra divina no sentido de uma totalidade cósmica, em que se realinham pelo prisma da evolução: Deus, homem e natureza. Tal possibilidade se evidencia quando se compreende que “no universo só o espírito representa o elemento uno, simples, indivisível e, por conseguinte, logicamente indestrutível, imperecível, imortal!” (DENIS, 2005, p.63).



FIGURA 9 - Sede original do GEPE-Piedade, 1951  
FONTE - Portal do GEPE, 2011

Sediado numa casa humilde, inicialmente, o GEPE-Piedade (FIG.9), conforme assevera Klein (2000), referendado em Leopoldo Machado (1950), investiu no binômio instrução-educação. Em regime de três turnos funcionava a Escola Humberto de Campos, com 130 alunos matriculados na alfabetização, porque para àquele confrade “a mais alta finalidade do Espiritismo [...] é ser, antes de mais nada, uma casa de instrução e educação” (MACHADO cf. KLEIN, 2000, p.91) Em parceria com a prefeitura a Fundação-criança, como era conhecida, foi o primeiro projeto social a alavancar as atividades evangélico-doutrinárias do GEPE, ao caracterizar uma forma de apropriação e uso do espaço pelo véis pedagógico espírita no ainda incipiente sítio urbano de Fortaleza.

Paulatinamente o GEPE-Piedade, com suas ações focadas no estudo doutrinário, na tarefa mediúnica, no tratamento espiritual e nas atividades de promoção social começa a se projetar no contexto urbano da capital como uma alternativa religiosa, de fundo espiritualista, que busca sua legitimação pelo prisma da expressão máxima da codificação espírita: *fora da caridade não há salvação* (KARDEC, 2007). Conceito estruturante da DE que sinaliza para a necessidade inadiável da conduta

solidária e fraterna, em função de “uma maior atuação e visibilidade do Espiritismo em uma geografia de ação para com a sociedade” (GODOY, 2007, p.70) fortalezense.

Em sintonia com essa orientação de alteridade, o GEPE-Piedade vai alargando seu projeto social e religioso, e se firma como um espaço de assistência fraterna e lócus pedagógico da cultura espírita. Tendo o estudo doutrinário como centralidade de suas ações e a fenomenologia mediúnica, no âmbito da dessobesseção, como aporte de auxílio e orientação para todo àquele que busca o entendimento dos conflitos existenciais. Após duas décadas de atuação em uma pequena casa de alvenaria, que já passara por várias reformas, a coordenação percebeu que não era mais possível acolher satisfatoriamente toda a demanda naquele espaço que já esgotara todas as possibilidades de ampliação.

### **5.2.2 GEPE-Água Fria**

Fazia-se necessário e urgente expandir a área de atuação do GEPE-Piedade. Na perspectiva de encontrar saída para esse impasse empreenderam uma mobilização conjunta dos gestores e sócios colaboradores decidindo por investir na aquisição de um terreno a fim de expandir espacialmente as atividades pedagógicas, evangélica e doutrinária, experiência mediúnica e ações de promoção social do GEPE. Em meados da década de 1980, surgiu a oportunidade de compra de uma área espaçosa nos limites dos bairros Édson Queiroz e Luciano Cavalcante, situada na zona leste da cidade de Fortaleza em franca expansão urbana, onde se concentrava a maior demanda pelos conhecimentos espíritas.

Com apenas 44 anos de criação o bairro Luciano Cavalcante, onde se localiza o GEPE-Água Fria, surgiu no entorno das salinas e manguezais, sendo atualmente uma das áreas mais valorizadas da capital. Em plena expansão imobiliária ainda apresenta sérios problemas de infraestrutura, como saneamento básico, sistema de transporte, coleta regular de lixo. Possui uma extensa área verde que convive com a ocupação acelerada das principais avenidas e ruas do bairro (FIG.10) em decorrência da verticalização, que começa a descaracterizar seu perfil bucólico-residencial derivado de um passado recente em que havia predominância dos sítios familiares.



FIGURA 10 - Rua Luiza Miranda Coelho, marco inicial do bairro Luciano Cavalcante  
 FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

Num esforço conjunto adquiriram terreno no bairro Luciano Cavalcante<sup>169</sup> e em trabalho de mutirão e muita doação conseguiram inaugurar em 1989 o **GEPE-Água Fria** (FIG.11). A designação de Água Fria prende-se ao fato dessa unidade gepeana se localizar nos limites do bairro Édson Queiroz de clima ameno, abrigava sítios e chácaras. Localizado na planície flúvio-marinho do rio Cocó, área considerada até a década de 1970 como um entrave ao crescimento urbano da cidade de Fortaleza, pela ausência de uma infraestrutura que incorporasse esse antigo sítio rural à dinâmica urbana (COSTA, 2005). Após a década de 1980, com a construção da ponte sobre o rio Cocó e a implantação de infraestrutura básica, essa região se valorizou sobremaneira por abrigar o Parque Ecológico do Cocó, considerado a maior reserva urbana da América Latina. Primeiramente com a instalação, na década de 1970, da Universidade de Fortaleza (UNIFOR), a maior instituição privada de ensino superior do Ceará e depois com a inauguração do maior shopping da capital, o Iguatemi. Daí em diante, deu-se uma corrida da classe média por aquisição de terreno nessa área extremamente

<sup>169</sup> Historicamente conhecido como Salineiro do Cocó. Em homenagem ao engenheiro Luciano Cavalcante em 1968 o bairro foi rebatizado com seu nome. Ancorado na lógica de crescimento da cidade para o leste, Luciano Cavalcante passou a investir naquela área da cidade e inaugurou na década de 1960, a indústria Tubos Plásticos Lumax, considerada à época a mais moderna da América Latina.

valorizada, cuja especulação imobiliária faz deste o bairro mais verticalizado de Fortaleza.



FIGURA 11 - Sede do GEPE-Água Fria  
FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

Com ênfase na pedagogia espírita e no trabalho de desobsessão o GEPE-Água Fria vem expandindo sistematicamente suas atividades doutrinárias, com uma média mensal de participação em torno de 1.989 adeptos entre trabalhadores, estudantes e assistidos pelo atendimento fraterno. “Atualmente o Grupo Espírita Paulo e Estevão, tem a sua sigla ‘GEPE’ reconhecida pelo Movimento Espírita Nacional”, assevera Klein (2000, p.91). Fato que acreditamos dever-se à sua consistente proposta educativa, embasada na filosofia espírita, além da estrutura administrativa que se renova a cada dois anos em função da gestão democrática.

### 5.2.3 GEPE-Praia do Futuro

O crescimento da cidade expandindo-se para a zona leste favoreceu o aparecimento de favelas que despertaram o interesse de espíritas gepeanos para

investir em comunidade carente, localizada na praia do Futuro<sup>170</sup>, sítio urbano com precária distribuição de infraestrutura. Embora seja uma área privilegiada no que se refere ao suporte comercial para exploração do turismo de praia e sol, o bairro Praia do Futuro foi sendo ocupado de forma irregular, com maior incidência a partir da década de 1960 por diferentes segmentos sociais. Enquanto a classe média passa a investir na construção de residência de luxo, as famílias de baixa renda começam a invadir os vazios urbanos. Por sua vez, a extensa orla marítima é urbanizada na década de 1990, com a instalação de um corredor de barracas (FIG.12) de bebidas e comidas típicas voltadas “para o lazer diurno e noturno” (COSTA, 2005, p.89) dos turistas e visitantes. Apesar de ser uma das praias mais conhecidas de Fortaleza e do Nordeste as reformas de urbanização ainda não fizeram desse espaço turístico um lugar dotado de infraestrutura básica capaz de atender as necessidades de todos os residentes.



FIGURA 12 - Barraca Crocobeach na Praia do Futuro  
 FONTE - Arquivo Marília B. Gomes, 2010

<sup>170</sup> Localizada no litoral leste de Fortaleza, com 7 km de extensão é a maior faixa de praia contínua no perímetro urbano da capital. Banhada pelo oceano atlântico limita-se ao norte pela zona portuária do Mucuripe e ao sul pela foz do rio Cocó. A apropriação desse espaço, a partir da década de 1950, deu-se de forma desordenada e bastante diversificada. Essa extensa faixa litorânea foi sendo ocupada, simultaneamente, por favelas, comércio de veraneio (corredor de barracas de praias), conjuntos habitacionais e mansões. Na década de 1970, com a implantação de projetos de “descentralização de espaços de lazer, mediante a construção de polos” a Praia do Futuro foi beneficiada por reformas de urbanização. Mas, “ainda [hoje] tem ocupação rarefeita” (COSTA, 2005, p.83). Isso se deve em parte, ao fenômeno da maresia que ao conter alto teor corrosivo danifica com rapidez bens duráveis a base do metal de ferro. Apresenta forte potencial turístico por ser a única praia na cidade favorável ao banho de mar, ainda não poluída pela intervenção humana. Como também pela beleza natural e proximidade com diversos bairros é um recanto de veraneio muito frequentado por fortalezenses e turistas.

A concretização dessa meta veio por intermédio da doação de um terreno, no bairro Praia do Futuro, no entorno da comunidade do Clube da Petrobrás, pelo simpatizante do movimento espírita Virgílio Rocha Lima<sup>171</sup>. Período em que a especulação imobiliária se acentua nas áreas litorâneas, auge do modismo da segunda residência, com forte tendência de apropriação do espaço urbano, que interfere e modifica o desenho urbanístico de Fortaleza previsto anteriormente. Mais uma vez, gestores e sócio colaboradores se mobilizaram para arrecadar fundos e viabilizar a construção de mais uma unidade gepeana, voltada para difusão da cultura espírita junto àquela comunidade carente. Em 2003, o **GEPE-Praia do Futuro** (FIG.13) já era uma realidade. As atividades de estudo evangélico-doutrinárias e de prática mediúmica, associadas às de promoção social<sup>172</sup> (FIG.14) tem legitimado a inserção do GEPE nas práticas cotidianas daquela comunidade.



FIGURA 13 - Sede do GEPE- Praia do Futuro  
FONTE - Portal do GEPE, 2011

<sup>171</sup> Engenheiro agrônomo, casado com a espírita Selma Carneiro Rangel. Segundo informação do Sr. Nilo Carneiro Rangel, irmão de Selma, a doação desse terreno para o GEPE se deu em decorrência da intervenção espiritual de sua mãe, Irades Carneiro Rangel, que durante sua existência terrena se dedicou completamente à causa espírita. E a condição exigida para doação era a construção imediata de um espaço voltado para difusão da DE. Isso foi feito num curto espaço de tempo. Em menos de um ano o GEPE-Praia do Futuro já estava funcionando.

<sup>172</sup> Além do sopão que é oferecido à comunidade todos os domingos pela manhã, após a Evangelização das Crianças e a Escola de Pais, o GEPE-Praia do Futuro também coloca à disposição da comunidade do Clube da Petrobrás outras ações de promoção social realizadas por trabalhadores voluntários, tais como: médico-odontológico, psicopedagogos, projetos sociais: feira da pechincha, oficina de artesanato com material reciclado, assistência às gestantes e à dependência química.



FIGURA 14 - Loja da Pechincha<sup>173</sup>, no GEPE- Praia do Futuro  
 FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

#### 5.2.4 GEPE-Messejana

Inaugurado em 2008, o **GEPE-Messejana** (FIG.15), situado no bairro Alagadiço Novo<sup>174</sup>, área metropolitana de Fortaleza surgiu por força de um desafio de ordem espiritual. Fundado em 1998 em área de assentamento por invasão, o Centro Espírita Reluz<sup>175</sup>, funcionou durante oito anos, sob a liderança de uma das fundadoras, Terezinha Pereira, que após desencarne em 2006, solicitou através de mensagem psicografada que os gestores do GEPE assumissem a coordenação daquele centro espírita.

<sup>173</sup> Todos os produtos são vendidos ao preço simbólico de R\$1,99.

<sup>174</sup> Atualmente designado José de Alencar, localizado na zona sudeste da cidade de Fortaleza, em homenagem ao grande romancista cearense, que nasceu nesse antigo sítio de Messejana, onde se encontra a Casa de José de Alencar, uma referência cultural aberta à visitação pública que pelo valor histórico se constitui importante ponto turístico.

<sup>175</sup> O Centro Espírita Reluz surgiu em 1997, por determinação de alguns espíritas, tendo à frente Terezinha Pereira, na época Diretora do GEPE. Situado numa área de invasão extremamente pobre, sem nenhum saneamento básico, o Reluz, como intérprete da cultura espírita, desempenhou papel importante de apoio e orientação àquela comunidade completamente desassistida dos serviços básicos essenciais. Em 2006, por falta de liderança, o centro espírita foi aos poucos sendo abandonado “em razão das precárias instalações e do desestímulo dos trabalhadores” (Portal do GEPE, 2011).



FIGURA 15 - Sede do GEPE-Messejana  
 FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

Novamente se firma uma aliança de “unidos venceremos” entre gestores e sócio colaboradores para reconstrução e ampliação daquele centro espírita completamente deteriorado em sua estrutura física, além de trabalhadores voluntários bastante desmotivados pela ausência de sua líder (Portal do GEPE, 2011). Em ampla área reconstruída o GEPE-Messejana, retoma as atividades doutrinárias, o trabalho mediúnico e de promoção social do antigo Centro Espírita Reluz, em 2008. O trabalho está avançando, porém exige tempo para reconquista da confiança e do envolvimento da comunidade pobre e negligenciada pelo poder público, nas atividades de estudo e difusão da cultura espírita. Todavia, já se encontra em fase de expansão as palestras públicas, a evangelização infantil e as ações assistenciais e/ou de promoção social<sup>176</sup> (FIG.16). A exemplo do GEPE-Praia do Futuro as atividades de estudo doutrinário e de promoção social contam quase sempre com a participação de trabalhadores voluntários dos GEPE-Água Fria e Piedade.

<sup>176</sup> Consta no Anexo 1 toda programação das atividades relativa à assistência e promoção social desenvolvidas nas quatro unidades gepeanas.



FIGURA 16- Voluntários preparando o sopão no GEPE-Messejana  
FONTE - Arquivo Evely Reyes, 2013

O bairro de Messejana é um dos mais antigos de Fortaleza e possui um dinâmico e heterogêneo centro comercial, cujo processo de urbanização foi impulsionado sobremaneira pela sua malha urbana interligada a algumas das principais vias de acesso a Fortaleza: BR-116, Av. Washington Soares e CE- 040. Como traço do seu legado histórico-cultural possui o mais importante Museu Etnográfico do Ceará e a Lagoa de Messejana (FIG.17), que em 2003 passou por um amplo processo de urbanização com a finalidade de tornar àquele espaço um ponto turístico emblemático por ser o lugar de nascimento do importante escritor brasileiro José de Alencar.

O GEPE-Messejana encravado em meio a uma favela desassistidas pelo poder público procura levar a essa comunidade esclarecimento à luz da DE, onde a luta contra as injustiças sociais deve ser empreendida em dimensões que transcendam “os efeitos de superfície”, por ser este um trabalho que “deve realizar-se nos alicerces, na própria base da vida política e da justiça social, que é a orientação e a formação do homem novo de amanhã” (PIRES, 2004, p.128).

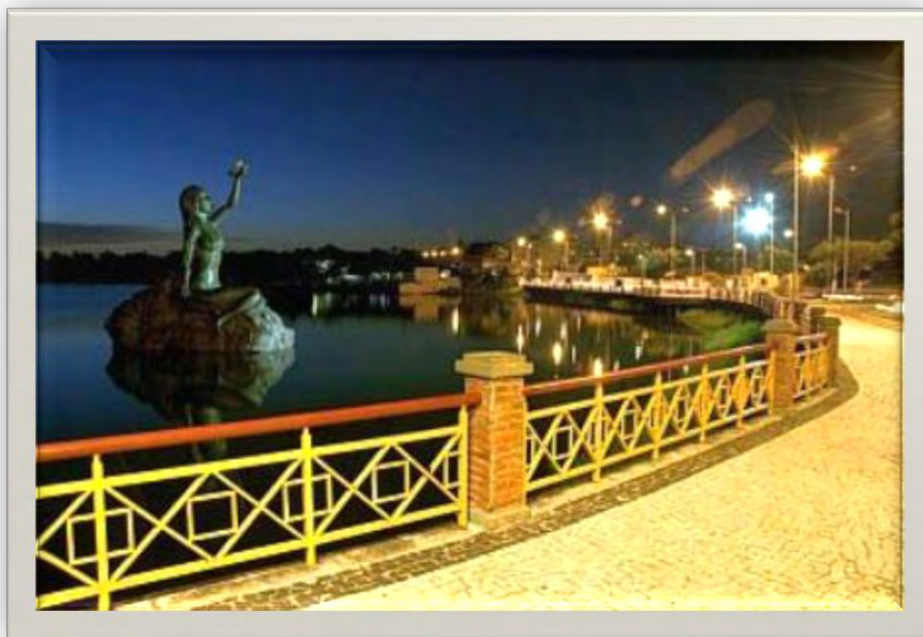


FIGURA 17 - Estátua de Iracema na Lagoa de Messejana  
FONTE: [www.guiadassemanas.com.br](http://www.guiadassemanas.com.br)

### 5.3 Por uma espacialidade espírita

Sob a previdente orientação da espiritualidade superior que, em parceria com os trabalhadores do movimento espírita, apoia e conduzem às atividades teórico-práticas do espiritismo, as oportunidades de expansão territorial foram surgindo numa articulação singular entre o espaço físico que se adquiria em forma de doação ou aquisição e a necessidade de se implantar naquela área, possivelmente prevista pelos mentores espirituais, núcleos de difusão da Doutrina Espírita que, como esclarece Denis (2005, pp.51-52),

Não dogmatiza; não é uma seita nem uma ortodoxia. É uma filosofia viva, patente a todos os espíritos livres, e que progride por evolução. Não faz imposições de ordem alguma; propõe, e o que propõe apoia-se em fatos de experiência e provas morais; não exclui nenhuma das outras crenças, mas se eleva cima delas e abraça-as numa fórmula mais vasta, numa expressão mais elevada e extensa da verdade.

Tais princípios sancionados pela consciência e pela razão constituem a base epistemológica da DE, cujo viés religioso compilado no *Evangelho Segundo o Espiritismo*, faz uma releitura profunda da essência do cristianismo, como proposição

de uma religiosidade espírita, “baseada nas leis naturais, destituída de aparatos misteriosos e de teologia imaginosa” (PIRES, 2006, p.22).

Em tese, todo sentimento religioso se sustenta na noção de sagrado, representação subjetiva do divino na percepção humana, cuja espacialidade “ocupa uma posição intermediária entre o espaço concreto material e o espaço abstrato, geométrico do conhecimento puro”, a se desvelar numa ordem espacial intuitiva e funcional capaz de articular “o espaço sensível de expressões e o espaço das representações” (GIL FILHO, 2007, p.220). Conceitos fundantes da filosofia das formas simbólicas<sup>177</sup> de Cassirer (1998) que precisam ser apreendidos na dinâmica urbana, *locus* privilegiado de representação<sup>178</sup> da diversidade religiosa.

Também nesse aspecto a DE constrói uma percepção do sagrado no espaço em termos relacionais e valorativos de acordo com o nível de harmonização que se estabelece entre o espírita e o plano divino. A sacralidade, todavia, é muito mais um estado do espírito que uma condição exteriorizada do Ser. Sendo plausível no espaço espírita desde que haja sintonia vibracional entre o adepto e a espiritualidade superior. Ou seja, nessa mediação com Deus emerge no homem a condição de ser interexistente<sup>179</sup>, agindo no intermúndio<sup>180</sup> capaz de viabilizar o diálogo entre o aqui (corpóreo) e o além (espiritual).

Portanto, a concepção de espaço sagrado na visão espírita não está condicionada a esse ou aquele local ou lugar específico. Pois o senso de sacralidade é interno, de fórum íntimo<sup>181</sup>, não se vincula a noção exteriorizada do espaço. É espaço da consciência, como ensina Denis (2005, p.312) é a “fonte da vida espiritual, o templo de Deus em nós”. Uma conquista humana que, para além dos conflitos

---

<sup>177</sup> Referência à teoria das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1998). À luz do idealismo crítico ele estrutura uma epistemologia filosófica cultural, voltada para o desenvolvimento do potencial humano, uma vez que todo conhecimento se constrói na mediação do homem com o mundo por intermédio das formas simbólicas. Enquanto “no mito o espaço é uma totalidade” na religião o mundo é interpretado por meio de representação (SILVA, GIL FILHO, 2009, pp.77-78). Ou seja, uma forma de interpretar o mundo simbolicamente.

<sup>178</sup> Sendo “em parte, por meio de formas simbólicas que a cidade expressa uma dada cultura e realiza o seu papel de transformação cultural, tanto em sua hinterlândia como em seu próprio espaço interno” (CORRÊA, 2007, p.177).

<sup>179</sup> Porque embora preso ao corpo físico o homem através do paradigma do espírito pode acessar outras formas de existências, inclusive a etérea, espiritual (PIRES, 1983).

<sup>180</sup> Uma reflexão filosófica de Pires (1983) que aponta para a possibilidade do homem, enquanto ser espiritual vivenciar outros planos celestiais ou mundos que se interpenetram na infinitude do universo.

<sup>181</sup> Como se fora “a região em que a carga psíquica é dominante” ou mais especificamente os “espaços louvados” da representação poética de Bachelard (1978, pp.196-205).

existenciais, enseja uma predisposição para integrar homem e potência divina em dimensões não circunscrita aos limites do espaço concreto (profano) ou espaço abstrato (sagrado) da realidade geográfica. Fato que nos induz a correr o risco de afirmar que, pela natureza dialética da mediação entre o plano terreno e o plano espiritual, talvez a DE seja a fonte de conhecimento que mais introjeta na sua *práxis* cultural a noção geográfica espaço-tempo na proposição de uma teoria dialética<sup>182</sup> em que a realidade geográfica necessariamente está contida mais no plano de consciência espiritual que no infinito espaço cósmico ou sideral. Ou como percebe Dardel (2011, p.34) quando diz que a realidade geográfica nos remete “para além do real”, porque “essa realidade não toma forma senão em uma irrealidade [...] que a ultrapassa e a simboliza. Sua ‘objetividade’ se estabelece em uma subjetividade, que não é pura fantasia”.

A intencionalidade de se identificar os indicadores da expansão territorial do GEPE, em Fortaleza e sua respectiva espacialidade espírita na trajetória urbana dessa capital, terá que transcender a dualidade conceitual de espaço sagrado e profano proposta por Eliade (1992). Uma vez, que os princípios espíritas como mencionados anteriormente não se enquadram na distinção espaço-temporal de sacralidade nos limites sensíveis da percepção humana derivada das formas simbólicas. Atento a essa condição singular da fenomenologia espírita, Godoy (2007, p.62) assinala que “para os espíritas, emolduram-se paisagens, lugares e espaços com toda uma atmosfera sensorial própria”. Independente do lugar em que se encontra o adepto é possível estabelecer comunicação com a esfera divina. Pois a abertura para sacralidade independe do espaço externo, mas de uma predisposição consciente em que o espírito eterno, potência humana habilita o religar-se ao plano superior através de sintonia vibracional.

Por isso, “o espiritismo se apresenta uma religião/doutrina *a priori* não ritualizada, dialógica e personalizada.” (GODOY, 2007, p.76). Não estabelece simbolismo ou significado específico ao lugar em que se encontra o espírita, porque reconhece que todos os espaços são passíveis de sacralizar-se, desde que haja uma

---

<sup>182</sup> Onde “tempo e espaço estariam ligados pela noção de distância e seriam estruturados pela intencionalidade do ser” (TUAN cf. HOLZER, 2001, p.107).

abertura sincera para o diálogo com Deus, onde a prece<sup>183</sup> mediadora desse intercâmbio seja expressão pura do coração e de uma consciência devotada ao bem.

Embora a psicologia transpessoal, a consistente literatura espírita, as recorrentes aparições de espíritos<sup>184</sup> sejam pistas irrefutáveis de que “há muitas moradas na casa de meu Pai”<sup>185</sup>, interpretar a relação entre as espacialidades secular e cósmica, designada por Herculano Pires como intermúndio, que faz do homem um ser interexistente, capaz de se libertar “da prisão sensorial orgânica para *ou-tras* (grifo do autor) dimensões da realidade” (1983, p.83), ainda soa como uma metáfora espacial à luz da ciência geográfica.

Apesar de todo trajeto histórico da humanidade ser, reiteradamente, pontuado de eventos e metanarrativas místicas ou religiosas, cujos valores simbólicos arraigados no paradigma do espírito mencionam a interrelação complementar entre os planos visíveis e (in)visíveis, persiste, ainda, uma indiferença da academia para o debate sistemático de ideias acerca da dimensão transcendental do homem que, na condição de espírito eterno, torna-se uma criação interexistente no tempo e no espaço.

Nega-se à ciência espírita, essa “grande síntese do conhecimento, originada pelo desenvolvimento histórico do Cristianismo”, estruturada como ciência de observação, a partir de uma proposição filosófica idealista a desdobrar-se por seus fundamentos morais numa religiosidade natural, o direito de dialogar em condição de igualdade com as demais correntes científicas. Mesmo porque,

O Espiritismo não é uma doutrina dogmática, de postulados rígidos, mas uma doutrina evolutiva e amplamente compreensiva que procura entender a vida em todas as suas manifestações, entendendo, portanto o processo geral da evolução humana (PIRES, 1989, pp.15-28).

---

<sup>183</sup> De acordo com a codificação espírita (KARDEC, 2004a, p.300) “o poder da prece está no pensamento, ela não se prende às palavras, nem ao lugar, nem ao momento em que é feita. Pode-se, pois, orar em toda parte, a qualquer ora, sozinho ou em comum”.

<sup>184</sup> No ensaio teórico sobre as aparições Kardec (2003, p.123) pontua que “as aparições, propriamente ditas, têm lugar no estado de vigília e quando se goza da plenitude e da inteira liberdade das faculdades. Apresentam-se, geralmente, sob uma forma vaporosa e diáfana, algumas vezes vaga e indecisa”. No âmbito da parapsicologia quando se recorre à terapêutica através da interpretação dos sonhos, a partir dessas imagens projetadas no inconsciente, à escola de Karl Jung se destaca por utilizar processos psicológicos numa visão de conjunto e não focado apenas em determinado aspecto considerado mais significativo nesse tipo de análise (PIRES, 2007).

<sup>185</sup> Citação retirada do Evangelho de São João, 14:1-3, cuja interpretação à luz da DE esclarece que “as diferentes moradas são os mundos que circulam no espaço infinito, e oferecem, aos Espíritos encarnados, moradas apropriadas ao seu adiantamento” (KARDEC, 2004c, p.50).

Sabe-se que a realidade é uma representação de movimentos dialéticos observados a partir da temporalidade e espacialidade<sup>186</sup> dos fenômenos tomados como objeto de análise. Uma vez, que tempo, espaço e movimento são categorias primárias a pontuar toda relação do homem com o meio e da sociedade com a natureza. Impossível, portanto, buscar apreender as noções de espacialidade religiosa sem considerar esse movimento intrínseco entre tempo e espaço, cujos significados se revelam na complexa teia de formas e arranjos espaciais, que coexistem nas práticas sociais, sobretudo no cotidiano urbano das grandes cidades.

É nesse sentido que Santos (1988, p.26) assevera que “a espacialização é sempre presente, um presente fugindo, [...] um momento das relações sociais geografizadas, o momento da incidência da sociedade sobre um determinado arranjo espacial”. Embora não se reduza ao “resultado do movimento da sociedade, porque depende do espaço”, *locus* a orientar os coeficientes geográficos objetivo e subjetivo da difusão, da distribuição e da localização dos fenômenos urbanos e rurais. Coerente com essa lógica percebe-se que a forma de distribuição espacial do GEPE e seus adeptos está diretamente vinculada ao nível de renda e a função predominante desenvolvida por cada unidade gepeana. Enquanto nos GEPEs-Piedade e Água Fria, localizados em bairro classe média enfatiza-se o estudo doutrinário e a tarefa mediúnica, na Praia do Futuro e Messejana, bairros periféricos<sup>187</sup> observa-se o predomínio das atividades de promoção social, com destaque para ações caritativas (FIG.18).

---

<sup>186</sup> Ao considerar-se a noção de espacialidade como a categoria geográfica que mais se identifica com o movimento dialético das interações socioespaciais. Uma vez, que não sendo o espaço em si mesmo objetivado e analítico ao se fazer uma representação dessa dinâmica do espaço implica na compreensão de que esse movimento carrega em si o simbólico de apropriação e a intersubjetividade do *devoir*. Embora “toda espacialização geográfica, porque é concreta e atualiza o próprio homem em sua existência e porque nela o homem se supera e se evade, comporta também temporalização, uma história, um acontecimento” (DARDEL, 2011, p.33).

<sup>187</sup> O bairro Praia do Futuro é considerado de classe média, mas devido à população ainda ser rarefeita há certo predomínio das populações de baixa renda, com a presença de muitas favelas, algumas originárias de movimento de invasão dos sem tetos. O bairro de Messejana compõe a região metropolitana de Fortaleza, dotado de significativo legado histórico essa antiga aldeia indígena (Paupina) possui centro comercial em expansão e áreas ocupadas pelos migrantes das secas.



FIGURA 18 - Voluntários montando cestas básicas para doação no GEPE-Água Fria  
FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

É inegável que desde sua fundação em 1951, o GEPE tem investido prioritariamente nos estudos doutrinários e nos trabalhos de dessobesseção. Mas também sofre influência da religiosidade cristã que, ao se interpenetrar no ideário espírita brasileiro, torna a espacialidade religiosa do GEPE um híbrido cultural resultante de uma fé raciocinada. Todavia, ressenete-se de uma atuação mais sistemática no âmbito da pesquisa da fenomenologia espírita. Embora alguns estudos e experiências de base científica já foram ensaiados de forma pontual sem, contudo, se firmar como uma linha de ação do GEPE. Tendo a cultura espírita o conhecimento como via de entendimento das leis divinas e humanas, que regem a existência do homem em permanente intercâmbio com a esfera espiritual, observa-se em todas as unidades do GEPE o investimento em bibliotecas e livrarias (FIGS.19-20), cujo acervo embora diversificado prioriza as obras de codificação e àquelas que complementam a temática espiritista.



FIGURAS 19/20 - Biblioteca e Livraria no GEPE-Água Fria  
FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

## CAPÍTULO 6

---

*O espaço compreendido pela imaginação não pode ficar sendo o espaço indiferente abandonado à medida e reflexão do geômetra. É vivido. E é vivido não em sua positividade, mas em todas as parcialidades da imaginação. Em particular, quase sempre ele atrai. Concentra o ser no interior dos limites que protegem.*

*(Gaston Bachelard)*

---

### 6 INDICATIVOS DA ESPACIALIDADE ESPÍRITA

Sabe-se que todo estudo sobre a organização do espaço em sua gênese cultural passa necessariamente pelo âmbito da subjetividade enquanto lógica da espacialidade humana, como categoria de interação e de representação da dinâmica socioespacial. Campo prenhe de simbolismo e de anunciação da identidade coletiva de um grupo, cuja síntese teórico-metodológica se expandiu no final da década de 1980, com o advento da renovada geografia cultural<sup>188</sup>. A partir de “base teórica explicitamente enunciada por Sauer (1983), [que] via na Geografia um meio particular de observar a expressão cultural”, enquanto representação fenomenológica da paisagem (HOLZER, 2005, p.26).

As diferentes espacialidades culturais contêm na sua essência a representação intersubjetiva da interação entre agentes sociais de determinado espaço geográfico, tendo como parâmetro a intencionalidade de uso do lugar ou região. Para Corrêa (2011) a espacialidade é *locus* do ser da geografia, em que emergem os paradigmas de sustentação teórica, cujas análises das diferentes formas de apropriação do espaço, têm acompanhado as variantes metodológicas e epistemológicas na história do pensamento geográfico.

---

<sup>188</sup> Consoante com Corrêa (1995, p.2), é nos Estados Unidos que “a geografia cultural ganha maior expressão, originando a Escola de Berkeley que se caracterizou no início, [...] por sua reação ao determinismo ambiental”.

Para se apreender indícios de como se expandiu o movimento espírita na realidade urbana de Fortaleza, com ênfase na espacialidade específica do GEPE, e os respectivos vínculos simbólicos<sup>189</sup> que asseguram uma representação social embasada nas relações intersubjetivas entre a realidade tangível e (in)tangível, há que se articular duas perspectivas espaciais.

Uma voltada para conhecer a gênese da organização e os parâmetros de expansão do espiritismo, em Fortaleza, e como esse movimento social e religioso se projeta no “meio de formas simbólicas que a cidade expressa uma dada cultura e realiza o seu papel de transformação cultural” (CORRÊA, 2007, p.177), na dinâmica urbana da capital cearense. Essa parte da análise de cunho teórico se voltou sobremaneira para compreensão da difusão do espiritismo no processo de urbanização da cidade, com possibilidade de interfase na interpretação dos dados obtidos na pesquisa de campo centralizada no GEPE.

A outra de cunho identitário, tentará rastrear as etapas de expansão do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE) e sua inclusão na realidade urbana de Fortaleza e respectivas interações socioespaciais, tendo como aporte central refletir acerca da lógica dos espaços de ação em que se desenrolam as práticas espíritas. Na perspectiva de verificar se essa dinâmica socioespacial na sua motivação intrínseca de natureza simbólica sinaliza para formação de uma espacialidade religiosa. O debate em torno desse pressuposto se dará em função da análise interpretativa dos dados coletados no campo, a partir do cruzamento das informações obtidas através da aplicação de um questionário junto às quatro unidades do GEPE, cuja intervenção possibilitou a participação de 10% dos adeptos, entre trabalhadores e estudantes do EDE, que frequentam semanalmente o GEPE, subtraída do universo total de uma média mensal de 1.542 espíritas.

Nessa acepção, o entendimento do imaginário social moldando o sentido de pertença espírita entre os adeptos do GEPE, onde se articulam as leis objetivas do espaço com as experiências do *ser-no-mundo*, se concebe como Dardel (2011) o domínio da geografia para além da percepção sensorial, quando propõe uma

---

<sup>189</sup> Uma representação cultural ancorada na filosofia das formas simbólicas de E. Cassirer (2001), como expressão do mundo dos significados, designando o campo intermediário entre o espírito e a matéria.

abordagem geográfica reflexiva, de foro íntimo, acerca da condição de ser e agir no mundo a desenhar trilhas existenciais que demonstram que

na fronteira entre mundo material, onde se insere a atividade humana, e o mundo imaginário, abrindo seu conteúdo simbolismo à liberdade do espírito, nós reencontraremos aqui uma geografia do interior, primitiva, em que a espacialidade original e a mobilidade profunda do homem designam as direções, traçam os caminhos para um outro mundo (DARDEL, 2011, p.5).

A pluralidade religiosa nas suas diferentes formas de expressão do sagrado tem no *locus* urbano sua base de expansão e representação do fenômeno religioso, e se consubstancia numa espacialidade de natureza imaterial ou simbólica. Espaço de convivência e de conflitos das diferentes religiões seja as tradicionais ou emergentes; sectária ou ecumênica; fundamentalista ou performática. Nele se observa um paradoxo na forma-conteúdo<sup>190</sup>. Se no âmbito estrutural a sociedade moderna se configura como secular e profana, quando dialoga com Deus o homem recorre ao diapasão místico-contemplativo, sempre a perscrutar no âmago a centelha divina que anima a vida, possibilita a experiência com o sagrado e põe em evidência a transcendência como condição humana.

Todavia, no espiritismo e de maneira particular no GEPE a tentativa de identificar, através da pesquisa empírica, se dentre os espaços de ação espírita configura uma possível espacialidade religiosa como expressão das práticas socioespaciais, constitui a tese central desse estudo. Tal proposição demanda uma análise criteriosa que precisa conter a singularidade de construção desse pressuposto teórico-espacial. Tanto no que se refere à apropriação do espaço no desenvolvimento das práticas espíritas, como na representação dessa espacialidade como reflexo do deslocamento adstrito à dinâmica urbana.

Na primeira proposição analítica, há de se destacar a relação diferenciada que se estabelece entre adepto e o espaço físico onde se desdobram as ações pedagógicas e fenomênicas da *práxis* espírita. A natureza dessa apropriação não implica num senso

---

<sup>190</sup> Para Santos (1997, p.101), a forma-conteúdo é uma representação geográfica que resulta da “resistência do espaço quando do impacto de novos eventos” e coerente com a dialética social se “de um lado a estrutura necessita da forma para tornar-se existência, de outro lado, a forma-conteúdo tem um papel ativo no movimento do todo social”.

de pertencimento, na concepção de uma territorialidade *per se*, com suas relações de poder definidas em função de uma institucionalidade hierárquica. Mas, de espaços coletivos ou bens comuns, onde a liberdade de ação se volta para o compromisso de uma partilha solidária, consolidada nas tarefas pedagógicas e mediúnicas, cuja interveniência sutil da espiritualidade superior nos trabalhos doutrinários demonstra a plausibilidade de interação entre os planos terreno e espiritual. Aqui a concepção de pertença, no sentido de domínio territorial, extrapola o senso de poder e se configura como um espaço aberto, franqueado a todos que para lá se dirijam e, possivelmente, se engajem nas atividades doutrinárias espíritas. Nele, a representação simbólica derivada da noção tecida na intersubjetividade das relações sociais transcende as coordenadas geométricas do espaço físico.

Na segunda, emerge a sutileza do movimento espacial em função de um simbolismo cultural, onde tempo e espaço se conjugam numa distância carregada de múltiplas intencionalidades. Etapa em que se procura identificar se as interações sociais afeitas a determinadas espacialidades se caracteriza como uma dinâmica de base religiosa ou não, de acordo com a afinidade preponderante do espírita ao desenhar seu trajeto simbólico de fé raciocinada, em direção ao centro espírita de sua preferência. Numa tentativa de apreender o significado intuitivo-simbólico dos adeptos em relação aos espaços de ação em que se insere àquela organização social, de base cultural espírita.

Tal perspectiva nos remete à metáfora dos *Maps of Meaning* de Peter Jackson (1989), citado por Corrêa, quando diz “que ‘a cultura se constitui espacialmente’, sendo, portanto, mapeável” (2007, p.147). Uma representação gráfica subjetiva contendo “[...] tudo aquilo que é ‘lembrado, imaginado e contemplado [...] material ou imaterial, real ou desejado, do todo ou da parte [...] vivenciado ou projetado”” (COSGROVE cf. CORRÊA, 2007, p.174). Se aplicado ao ideário espírita o *mapa de significado* precisará de uma maior plasticidade para poder compor uma construção mental que alie as representações culturais da espacialidade terrena à realidade geográfica dos espaços ainda intangíveis. Ou seja, à configuração de uma espacialidade cósmica ou espiritual, cuja interfase de articulação entre esses dois

intermúndios se fundamenta na percepção extrassensorial e na inteligência como atributos do espírito (KARDE, 2006), assentada no simbolismo dessas representações.

Sob esse prisma analítico apresentamos a seguir alguns dados relevantes que demonstram que a doutrina espírita, ancorada no conhecimento racional de Deus, do homem e da natureza, não é um corpo teórico cristalizado<sup>191</sup>. Uma decorrência de que “a filosofia espírita não se apoia na fé<sup>192</sup>, mas nas luzes da razão, e para combater o dogma esteia-se na observação científica” (DELANE, 2004, p.209). Exatamente essa concepção filosófica aberta ao avanço da ciência que torna o lastro teórico-experimental do espiritismo um conjunto de ensinamentos de caráter laico, mas capaz de fornecer ao homem uma consciência da sua dimensão espiritual, fundamentada nos ensinamentos do Cristo, embora destituído de uma ordem eclesiástica e de rituais atávicos religiosos.

Apesar de que em algumas ações espíritas ainda se conserva de forma sub-reptícia influência de rituais em certos comportamentos e atitudes, resquícios culturais originários, provavelmente, do culto cristão católico<sup>193</sup> tão arraigado na psique do brasileiro desde os primórdios da colonização portuguesa, sob os auspícios da Contra Reforma. Como p.ex. a introspecção no momento da prece<sup>194</sup>, sempre realizada na

---

<sup>191</sup> Por se caracterizar como uma doutrina aberta, capaz “de evoluir e de se desenvolver”. Uma vez, que “seus princípios fundamentais são realmente inabaláveis, mas estão sujeitos a desenvolvimento que se darão de acordo com a evolução do homem, que progride sem cessar e aumenta constantemente a sua capacidade de compreender melhor a natureza humana, o mundo e a vida” (PIRES, 1975, p.9).

<sup>192</sup> Na sua concepção tradicional, ancorada no sentimento puramente emocional, destituído de uma base lógica necessária ao discernimento espiritual. Ou seja, como se fora um preceito humano a extrapolar como regra os princípios das leis naturais, capaz de tender para o fanatismo ou para o equívoco da superstição. A DE, através do *Evangelho Segundo o Espiritismo*, é categórica quando afirma: “à fé, uma base se faz necessária e essa base é a inteligência perfeita daquilo em que se deve crê; para crer, não basta *ver*, é preciso, sobretudo, *compreender*” (grifos do autor) (KARDEC, 2004a, p.242). No âmbito da psicologia, Pires (1983a, p.48) referendado em KARDEC (Livro dos Espíritos, itens 960 a 962) esclarece que “a fé se apresenta como ‘o sentimento inato de justiça’ que todas as criaturas humanas possuem. Sentimento que se apoia na ‘ideia inata de Deus’, nessa certeza intuitiva que faz do homem uma criatura naturalmente religiosa, a ponto de nunca haver existido uma tribo ou um povo ateu”.

<sup>193</sup> Em observação informal percebe-se que a grande maioria dos adeptos do espiritismo vinculados ao GEPE tem o catolicismo como religião de origem. Em investigação mais ampla no meio espírita, Florice Pereira (2000, p. 76) constatou empiricamente que 84% dos espíritas em Fortaleza são “egressos do catolicismo”. Tal interação no campo religioso possibilitou as religiões de base mediúnica apresentar forma-conteúdo que ora se aproximam ou se afastam, passível de configurar um *continuum* mediúnico, definido por Procópio Camargo (1961) como um gradiente, tendo num polo o espiritismo kardecista e no outro as religiões afro-brasileiras.

<sup>194</sup> Na concepção espírita a prece deve ser ditada pelo coração, mas dirigida pelo pensamento e a firme vontade de interagir com o plano divino. Abstém-se assim de fórmulas prontas, memorizadas porque considera a prece “um ato de adoração. Fazer preces a Deus é pensar nele, aproximar-se dele; pôr-se em comunicação com ele. Pela prece podemos fazer três coisas: louvar, pedir e agradecer (KARDEC, 2006, p.231).

abertura e no encerramento das atividades espíritas apresenta nas suas entrelinhas conteúdo ritualista. Fato que caracteriza até certo ponto o aspecto religioso da DE, pois

a prece [...] feita de forma espontânea e improvisada, de acordo com a circunstância, quando o orador e assistentes mantêm-se em geral de olhos fechados e cabeça inclinada, é a forma ritualística usual, utilizada em todos os momentos que necessitam de um registro especial (PEREIRA, 2000, p.73).

De certa forma a sala de passe<sup>195</sup> (FIG.21) ou de reunião mediúnica no centro espírita contém, de acordo com a percepção de Florice Raposo (2000, p.73), “um conteúdo sagrado simbólico. Nela, o silêncio, a prece e a concentração são atitudes, se não exigidas, pelo menos esperada”. Tal expectativa quanto à conduta espírita, todavia, não compromete a liberdade de pensamento e de escolha que a cultura espírita defende como princípio fundamental. Mas, mesmo nesses momentos de introspecção, há todo um conhecimento lógico que faz dessa “racionalidade presente nos argumentos espíritas [...] a motivação maior para a permanência na doutrina” (PEREIRA, 2000, p.76).

---

<sup>195</sup> O passe espírita ou a fluidoterapia é uma técnica de transmissão de fluidos vitais, energias psíquicas ou espirituais de uma pessoa para outra, através da imposição das mãos, com a finalidade de intervir na contextura periespiritual e promover bem estar psicofísico. Essa era uma prática de cura usada e ensinada por Jesus durante sua peregrinação na Terra.



FIGURA 21 - Sala de Passe no GEPE-Piedade  
FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

Nesse diapasão da religiosidade espírita sedimentada na racionalidade da fé, pretende-se desenvolver a análise dos dados empíricos sempre voltados para apreensão das respostas que apresentem afinidades com as proposições temáticas desse estudo. Isto é, iremos nos ater à natureza da espacialidade espírita, a partir da lógica simbólica dos espaços de ação dos adeptos, com base na intencionalidade de deslocamento do fluxo em direção ao centro espírita. Tal interpretação poderá fornecer pistas quanto à natureza das interações sociais no sentido de construção de espacialidades específicas na dinâmica gepeana. Como também será possível vislumbrar a partir desse entendimento se a difusão espacial do GEPE, em Fortaleza, se deu na perspectiva da fé raciocinada, capaz de configurar uma espacialidade religiosa, ou se essa expansão territorial é proveniente de outros atributos da cultura espírita.

Adentrar os meandros subjetivos da espacialidade espírita enquanto representação simbólica resultante de práticas sociais recorrentes, derivadas dos postulados teóricos da DE, requer um esforço intelectual de ampla contextura analítico-interpretativa, por se tratar de uma abordagem cultural na geografia que procura conjugar numa narrativa idealista, crítica e reflexiva os dados obtidos na

pesquisa de campo. Perspectiva em que os diferentes atores sociais se colocam com intérpretes de uma prática cotidiana referendada numa complexa articulação epistemológica entre ciência, filosofia e religião, base conceitual donde se erigiu o arcabouço teórico-prático da DE. Tal pluralismo epistemológico torna difícil a assimilação por parte até mesmo de alguns adeptos que, muitas vezes, não detém uma compreensão profunda e consistente dos fundamentos da codificação espírita. Sobretudo no que se refere aos aspectos ontológicos em que a imanência e a transcendência como dimensões complementares da condição humana não se contradiz no “horizonte espiritual” (PIRES, 1979, p.45). Antes, interagem como parte de uma totalidade que alavanca a evolução humana nos diferentes planos em que “as forças latentes da alma, preparam-se para a fase de transcendência que virá com o horizonte espiritual” (PIRES, 1979, p.46).

Saberes que foram se constituindo ao longo da história da humanidade em excludentes plataformas teórico-discursivas. As diferentes contexturas linguísticas foram impondo barreiras a uma reflexão integralizadora da produção do conhecimento, acerca do homem, do mundo e de Deus. Retomar essas diferentes abordagens do conhecimento humano numa concepção unificadora da complexidade que transversaliza as matizes do pensamento, como via de compreensão da ontologia da vida articulada com o paradigma do espírito, enquanto potência eterna da criação divina é a síntese superior proposta pelo espiritismo. Talvez esta seja uma das vias capaz de dar respostas lógicas e racionais aos dilemas existenciais que tem pontuado as etapas evolutivas da humanidade.

## **6.1 Espacialidade espírita e suas representações culturais**

Pela ênfase que se dará ao sentido simbólico das espacialidades configuradas a partir da lógica de expansão territorial do GEPE e dos respectivos espaços de ação dos adeptos na dinâmica urbana de Fortaleza, derivado das diferentes linguagens que compõem o universo doutrinário espírita acredita-se que a teoria das formas simbólicas de Cassirer (2001) se apresenta como referencial teórico capaz de contribuir na análise dos dados empíricos pelos seus fundamentos e conceitos a respeito da realidade cultural através da leitura compreensiva do sentido e significado

das representações simbólicas. Até porque, é preciso que haja um deslocamento da centralidade investigativa do mundo dos fatos para o mundo simbólico do sujeito-objeto (GIL FILHO, 2010). Condição favorável para se mapear em termos simbólicos a intencionalidade das práticas sociais dos adeptos do GEPE, seja no âmbito dos diálogos ou narrativas mediúnicas<sup>196</sup>; nas ações pedagógicas<sup>197</sup> ou de promoção social<sup>198</sup>, capaz de ensejar espacialidades específicas que pressupõe “um contíguo do mundo material ao espiritual (e vice e versa)” (GODOY, 2007, p.42), sempre orientado pela noção de unicidade entre Deus, o homem e o mundo.

De acordo com esse idealismo crítico as espacialidades se configuram como “parte de um sistema simbólico que estrutura funcionalmente a experiência humana” (CASSIRER cf. GIL FILHO, 2010, p.1) e a espacialidade espírita, enquanto expressão do sentir e do devir de uma consciência espiritual derivada de uma conduta de vida, comprometida com a ética e o bem estar coletivo, modela seus espaços de ação a partir das interlocuções entre as dimensões tangíveis e intangíveis<sup>199</sup>, se apresentando, portanto, como um campo simbólico de análise dual.

Inicialmente, quando se observa que a experiência do sensível em direção ao conhecimento lógico e abstrato precisa transcender os limites do espaço objetivado em direção a realidade plausível do mundo espiritual, cuja representação subjetiva-se para alcançar através da consciência intuitiva o limiar perceptivo das esferas espirituais. E segundo, quando significamos por meio de experiência ou da comunicação mediúnic<sup>200</sup> os espaços de ação do GEPE estamos, na verdade, estruturando por meio de funções específicas o mundo simbólico dessa organização social religiosa.

---

<sup>196</sup> Referências as formas de comunicação utilizadas no intercâmbio mediúnico entre os planos terreno e espiritual, cuja mediação feita pelo médium pode dispor de elementos da fala, da escrita, da intuição, da visão, da audição, como linguagens recorrentes da espiritualidade.

<sup>197</sup> Lastro fundamental para apreensão da codificação espírita através do estudo dos princípios doutrinários.

<sup>198</sup> Atuação social-caritativa em que a solidariedade como ferramenta da cidadania investe na assistência e promoção social do homem ao “oferecer-lhe condições para superar a situação de penúria sócio-econômica-moral-espiritual em que se encontra”, cuja caridade não se reduz a ajuda material “mas na relação que se estabelece com o outro” (SAPSE, 2000, p.13). Assistência aqui entendida como “um ato espiritual e não somente a solução de um problema material e terreno” (GODOY, 2007, p.53).

<sup>199</sup> Mundo objetivado da consciência humana e mundo subjetivado da consciência espiritual mediados pelo conhecimento doutrinário, no qual o eterno devir se constrói na busca do equilíbrio entre alteridade e ética, cujas atitudes balizadoras da conduta espírita se colocam para além “das tensões sociais intrincadas” entre esses dois mundos (GODOY, 2007, p.49), que se complementam como condição indispensável à escalada evolutiva da humanidade.

<sup>200</sup> É um processo psíquico em que se estabelece o diálogo entre um médium e um espírito comunicante a partir de uma sintonia vibracional em nível de perispírito.

Exatamente, “nesse espaço onde acontece a significação e a objetivação do mundo” (FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p.213) que se formatam as distintas espacialidades espíritas.

A partir da concepção de que as formas simbólicas são representações culturais ou mundo de símbolos, construídos através da linguagem<sup>201</sup>, passíveis de serem apreendidos no tempo e no espaço de ação em diferente forma e função específica (CASSIRER, 2001), torna-se possível recorrer a esse aporte filosófico como base de sustentação de análise e interpretações dos dados empíricos desta investigação, no sentido de apreender a lógica simbólica das espacialidades, no âmbito das práticas sociais espíritas.

A espacialização dessa dinâmica social pela sua singular concepção teórica e prática de lidar com realidades geográficas, que não se limitam à geometria do espaço físico euclidiano, não terá como referência apenas o arquétipo religioso com base na dualidade de espaço sagrado e profano, pressuposto espacial da teoria fenomenológica *eliadeana*, mas, sobretudo, o significado das impressões advindas das diferentes formas de atuação espírita que, mediadas pelo conhecimento doutrinário e as experiências mediúnicas, projetam na realidade o sentido das abstrações lógicas e dão contextura às formas simbólicas (CASSIRER, 2001), que estruturam os espaços de ação do espiritismo, através de suas representações culturais.

Embora para Cassirer (2001, p.208) toda forma simbólica seja única na noção espacial, derivada de uma intuição imediata, o substrato mediador dessa dialética possibilita à linguagem “realizar sua função essencialmente lógica: a de transformar impressões em representações”, essa passagem da consciência sensível à esfera do intelecto demanda uma estrutura tríplice em que a linguagem como expressão aglutinadora da forma e do conteúdo do conhecimento cultural apresenta três funções básicas: expressividade, representação e significação, a partir da relação entre signo e significado.

---

<sup>201</sup> No sentido cassireriano se apresenta como esfera mediadora da cultura, capaz de promover “uma determinada direção fundamental de nossa ação espiritual, uma totalidade de atos psíquico-espirituais que revela um novo aspecto da realidade das coisas” (GIL FILHO, 2010, p.4).

Nesses termos, cada forma simbólica se caracteriza pela natureza da relação que estabelece entre signo e significado. Como formas simbólicas o mito, a linguagem, a ciência e a religião contêm na estruturação dos significados específicas relações de expressividade (identificação entre signo e significado); de representação (distinção entre signo e significado) e significação (religação entre signo e significado) respectivamente (CASSIRER, 2001). A religião, ao transcender o mito na objetivação do mundo ao “ordenar a narrativa do fenômeno religioso, de maneira que a organização das ideias ultrapasse a caracterização dada pelo sentir mítico” (FERNANDES, GIL FILHO, 2011, p.223), se inclui na relação de representação em que está contida a linguagem.

Ao articular dialeticamente as forças estruturantes da realidade – mito, religião, linguagem, arte, ciência, – sabendo-se que essas formas de objetivação necessitam da intuição tempo e espaço na passagem das impressões sensíveis para os conteúdos simbólicos, expressos em sentimentos, discursos, narrativas, práticas sociais, torna-se evidente que a fenomenologia do conhecimento de Cassirer (2005) delinea espacialidades como expressão simbólica, mediadoras das práticas sociais.

Consoante com Cassirer (2001), dentre essas formas simbólicas o mito ao se espacializar no pensamento humano enforma espaço de ação e expressão e a religião, ao transcender àquele, adquire conformação simbólica quando recorre às espacialidades funcionais da expressividade e da representação pela linguagem. Quando se refere à espacialização do fenômeno religioso Cassirer (2001) argumenta que demarcar a ultrapassagem do sentir mítico para o discurso fundador das grandes religiões requer uma reflexão acerca das forças de conservação e mudança, que pontuam o trajeto evolutivo da humanidade.

Em todo o curso de sua história a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. Por outro lado o mito, mesmo em suas formas mais grosseiras e rudimentares, traz em si alguns motivos que de certo modo antecipam os ideais religiosos superiores que chegam depois. Desde o início, o mito é religião em potencial. (CASSIRER, 2001, p.146).

Sendo o espiritismo uma doutrina espiritualista moderna, ancorada na lógica e na razão, se apresenta como um campo de conhecimento multidisciplinar aberto a

permanente reflexão crítica, no qual a própria concepção religiosa em termos de uma fé raciocinada não pode estar dissociada das experiências e narrativas que estruturam o simbolismo espiritual. Assim, pretende-se identificar a lógica da espacialização do GEPE com foco numa possível dimensão religiosa, a partir do esquema representacional dos atores sociais do GEPE referendado nas práticas sociais do espiritismo. Donde a leitura interpretativa dos dados empíricos da pesquisa poderá transitar dialeticamente do fenomênico para o representacional, uma vez que a espacialidade contém “tanto o esquema perceptual de determinada forma simbólica quanto representação objetivada do fenômeno” (GIL FILHO, 2010, p.6). É nesse espaço perceptivo que se pretende apreender as representações culturais derivadas dos espaço de ação das quatro unidades gepeanas.

## 6.2 Procedimento metodológico

Antes de iniciarmos a leitura propriamente dos dados coletados em campo quando da aplicação do questionário nas quatro casas espíritas do GEPE, faz-se necessários alguns esclarecimentos quanto ao procedimento metodológico para escolha de critérios relativos à amostra. Tanto no que se refere à temática central da investigação contemplada nos diferentes itens do instrumento de pesquisa, quanto nas formas de entendimento e de atuação dos espíritas na *práxis* doutrinária.

O critério de escolha para aplicação do questionário junto aos adeptos do GEPE foi espontâneo e de ordem aleatória sendo necessário apenas o entrevistado (a) ser atuante no movimento espírita. Isto é, está vinculado a esta instituição através de inscrição junto ao setor administrativo, sempre na condição de estudante e/ou trabalhador voluntário.

Pela representatividade e por se constituir um pré-requisito para o desenvolvimento das outras atividades doutrinárias<sup>202</sup> optou-se por investigar os agentes sociais que participam do Estudo Doutrinário Espírita (EDE) (FIG.22). Até porque essa área de atuação é a que congrega significativo número de adeptos, na sua maioria oriunda do Tratamento Espiritual (TE). Além de possuir uma dinâmica

---

<sup>202</sup> Tais como: trabalhadores do Grupo de Estudos Mediúnicos (GEM); do Tratamento Espiritual (TE); da Evangelização Infantil (EI); da Juventude Espírita Paulo e Estevão (JEPE); do Atendimento Fraternal (AF).

pedagógica singular capaz de tornar o GEPE uma referência no âmbito dos estudos e divulgação da cultura espírita.



FIGURA 22 - Sala de Estudo Doutrinário Espírita (EDE) no GEPE-Água Fria  
FONTE - Arquivo Izaíra Machado, 2013

Quanto ao tamanho da amostra optou-se por uma representatividade de aproximadamente 10% do total de adeptos que frequentam mensalmente o EDE em cada unidade gepeana<sup>203</sup>. Quadro que se configurou da seguinte maneira: GEPE-Água Fria: 749; GEPE-Piedade: 740; GEPE-Messejana: 50; GEPE-Praia do Futuro: 40. Onde foi possível deduzir que a enorme diferença no número de participantes, com base nos valores relativos de cada unidade gepeana pesquisada, prende-se ao fato de que o nível de engajamento nas atividades doutrinárias ou de promoção social está diretamente relacionado com a natureza da procura ou motivação que levou cada um dos adeptos a conhecer e posteriormente a se engajar nas atividades espíritas. Normalmente o portal de acesso ao estudo doutrinário é o Tratamento Espiritual (TE), que acolhe e orienta todos àqueles que buscam equilíbrio psicossocial no GEPE e as

<sup>203</sup> Para aplicação dos questionários nas salas do EDE solicitou-se autorização do facilitador da turma que, na maioria das vezes, foi o responsável por esse procedimento investigativo. Somente no GEPE-Água Fria a pesquisadora aplicou pessoalmente o instrumento de pesquisa.

palestras públicas, realizadas sempre às noites de sexta-feira, com foco na divulgação da cultura espírita.

Nessa acepção, observa-se que o aspecto quantitativo nos gráficos analisados<sup>204</sup> apresenta acentuada diferença em relação ao número de entrevistados por casa espírita. Isso se justifica porque embora haja uma rotina das atividades doutrinárias, observa-se que há uma distinção na ênfase dada por cada casa espírita à determinada atividade, sempre alinhada com àquela que corresponde às necessidades mais prementes da realidade social em que a unidade gepeana está inserida. Fato que demonstra a liberdade de ação dessas casas espíritas que, mesmo vinculadas administrativamente à coordenação geral do GEPE, possuem certa autonomia no que se refere à estruturação do plano de atividades cotidianas, elaborado sempre em função das necessidades apontadas pela comunidade atendida. Isto pode ser constatado na dinâmica interna dos GEPEs Praia do Futuro e Messejana, instalados em meio às comunidades originárias de movimento de ocupação de terras em área urbana, com quase nenhuma infraestrutura e alto índice de pobreza, quando se verifica uma menor participação da comunidade nos estudos doutrinários, compensada pelo maior envolvimento nas ações assistenciais voltadas à promoção social.

No tocante às técnicas investigativas foram aplicados 126 questionários<sup>205</sup> distribuídos da seguinte maneira: GEPE-Piedade 40; GEPE-Água Fria 39; GEPE-Messejana 28; GEPE-Praia do Futuro 19. Do cruzamento resultante da tabulação de dados, com ênfase nas questões voltadas para a expansão territorial do GEPE e a temática que trata da espacialidade espírita, se fará uma leitura comparativa dos gráficos representativos dessa dinâmica espacial, a fim de verificar se entre as unidades gepeanas prevalece à lógica da espacialidade religiosa como uma das representações simbólica dos espaços de ação do GEPE.

Como já mencionado anteriormente, o trabalho de campo se subdividiu em duas instâncias analíticas. Na primeira, tem-se a aplicação de questionário aos adeptos

---

<sup>204</sup> Ressalta-se que na formatação dos gráficos os valores da escala numérica são apresentados de forma absoluta, porém no texto se enfatiza por vezes a média em termos de porcentagem.

<sup>205</sup> Que consta na íntegra como apêndice 1. Composto de 21 questões voltadas para apreensão da gênese da espacialidade espírita do GEPE, tendo por finalidade conhecer inicialmente o perfil dos entrevistados (perguntas de 01 a 10), depois captar a percepção dos adeptos quanto à causa da expansão territorial (perguntas de 11 a 18) dessa instituição social, para finalmente obter uma representação quanto à natureza dos espaços de ação espírita, na perspectiva de visibilidade do espaço religioso (perguntas 19 a 21).

do GEPE, incluindo facilitadores e estudantes do EDE. A segunda contempla as entrevistas com representantes-chaves do GEPE e gestores das instituições FEEC e USEECE<sup>206</sup> representativas do movimento espírita no estado do Ceará<sup>207</sup>. O critério de escolha dos entrevistados do GEPE se pautou nos aspectos: tempo de permanência, relevância participativa e notório conhecimento doutrinário.

Primeiramente, se tecerá alguns comentários sobre o discurso dos dirigentes dessas entidades acerca do fenômeno de expansão do movimento espírita no Estado, com ênfase em Fortaleza, principalmente na expansão espacial do GEPE, a fim de identificar se há uma articulação sensível entre o processo de urbanização com a lógica de crescimento das casas espíritas nesta capital. Quando se verifica também a percepção dos entrevistados quanto à visibilidade de espaço religioso como referência cultural dos espaços de ação espírita. Depois iremos nos deter na análise dos gráficos resultantes da tabulação dos dados obtidos por meio dos questionários aplicados junto aos adeptos do GEPE, para averiguar, a partir do cruzamento dos dados, se dentre as práticas sociais empreendidas nas quatro unidades espíritas a espacialidade religiosa se apresenta como campo de representação simbólica do universo gepeano. Ao tempo em que se busca compreender como o processo de expansão territorial do GEPE influenciou na difusão do espiritismo em Fortaleza e na formação de outras espacialidades como expressão da pluralidade epistemológica, que torna a atuação espírita uma intervenção social de escopo teórico-prático bastante complexo pela sua inclusão nas diferentes formas de abordagens. Seja como campo de conhecimento doutrinário de largo espectro científico, filosófico e religioso ou como campo de inclusão, no qual as práticas espíritas legitimam a marcante atuação social do espiritismo na vida urbana dessa capital.

Na estrutura-base das entrevistas<sup>208</sup> se procurou convergir o diálogo para a temática central desse aporte investigativo. Ou seja, identificar através da percepção

---

<sup>206</sup> Federação Espírita do Estado do Ceará e União das Sociedades Espíritas do Estado do Ceará, respectivamente.

<sup>207</sup> Embora se saiba que alguns centros espíritas funcionam normalmente sem manter nenhum vínculo associativo com essas organizações.

<sup>208</sup> Foram elaborados dois roteiros de entrevistas. Um voltou-se para apreensão de como se estruturou o GEPE e as respectivas formas da expansão territorial à luz de dois atuantes dirigentes dessa organização social e religiosa: Antonio Alfredo de Sousa Monteiro e Sésio Santiago Freire Filho. O outro instrumento de pesquisa busca compreender a lógica de difusão do espiritismo a partir do desenvolvimento urbano da cidade de

dos entrevistados-chaves as formas como os arranjos espaciais consubstanciados na expansão dos centros espíritas em Fortaleza se incluiu na dinâmica urbana da cidade, com possibilidade de uma conformação simbólica relativa à espacialidade religiosa do GEPE.

### **6.3 Expansão territorial do GEPE em diferentes perspectivas**

Para se obter uma visão mais ampla acerca da expansão territorial do GEPE no espaço urbano de Fortaleza e de uma possível espacialidade religiosa como referência dos seus espaços de ação foi realizada entrevistas com representantes do GEPE e dirigentes de associações representativas (FEEC e USEECE) do movimento espírita cearense, na perspectiva de averiguar também a percepção desses atores sociais quanto aos fatores que influenciaram a difusão do espiritismo em Fortaleza.

#### **6.3.1 Representantes GEPE**

Na primeira abordagem, com o representante do GEPE, o Sr. Antonio Alfredo de Sousa Monteiro<sup>209</sup> por ser o espírita que detém na memória o histórico evolutivo dessa organização social solicitou-se inicialmente que ele fizesse um breve relato das etapas de expansão do GEPE, na perspectiva de se obter algum indicativo de como essa instituição social espírita se inseriu na organização espacial de Fortaleza, a partir da década de 1950, época da criação da primeira unidade gepeana, no bairro Joaquim Távora. Quando também se registra o início da industrialização que, impulsiona o processo migratório e, conseqüentemente, o adensamento demográfico com o estabelecimento de periferias urbanas.

---

Fortaleza, com ênfase no GEPE, ancorado nas opiniões do presidente da FEEC, Luciano Klein Filho e da presidente da USEECE, Maria do Socorro Aires Rocha. Ambos representantes das duas mais importantes entidades do movimento espírita cearense. Tais instrumentos constam na íntegra como apêndices 2 e 3, respectivamente.

<sup>209</sup> Engenheiro reformado do exército o Sr. Monteiro, como é mais conhecido no meio espírita, participa do movimento espírita desde 1970. Além de outras iniciativas que ajudaram a legitimar o espaço de ação do espiritismo em Fortaleza, ele foi responsável também pela implantação no GEPE do Estudo Doutrinário Espírita (EDE), na década de 1980. Atualmente é diretor do ambiente mediúnico (GEM) do GEPE além de coordenar as atividades doutrinárias e de promoção social realizadas no Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes (PODEBEM), localizado no município de Jaguaratama.

Com enorme poder de síntese traçou um painel evolutivo desde a fundação do GEPE, dando ênfase as iniciativas educativas e de promoção social que se caracterizaram como as ações pioneiras, que aos poucos foram legitimando junto à sociedade local o perfil de uma instituição voltada para a prática do bem, sob a orientação filosófica da DE. Simultaneamente, se investia no estudo doutrinário e nas reuniões mediúnicas, como portal de acesso ao plano espiritual para o trabalho de desobsessão junto aos encarnados do orbe planetário.

Para o Sr. Monteiro, a expansão territorial do GEPE favoreceu uma maior interlocução com diferentes segmentos da sociedade. Isso se deu tanto em termos das ações sociais como na difusão da cultura espírita, sobretudo a dimensão pedagógica, que se firmou a partir da década de 1980 com a implantação do Estudo Doutrinário Espírita (EDE), subdividido hoje em 36 módulos<sup>210</sup>. Tal iniciativa logo se incorporou ao ideário do GEPE e constitui-se fator determinante para tornar essa organização uma referência nos estudos doutrinários, ao se firmar como polo de difusão da cultura espírita.

Talvez pelo seu pragmatismo sempre voltado para as atividades de assistência e promoção social o referido entrevistado, embora admita que após a década de 1970 houvesse acentuada difusão da doutrina espírita no estado do Ceará, em função do fortalecimento do movimento espírita, não vincula a expansão territorial do GEPE às transformações urbanas porque tem passado a cidade de Fortaleza. Sua percepção é que os espaços de ação do GEPE são ambientes sociais construídos sob a orientação do plano espiritual, voltados sempre para amenizar os desequilíbrios psicossocial, advindos na sua maioria de desajustes emocionais e das injustiças sociais.

Quanto indagado sobre a possibilidade de ser a casa espírita um espaço sagrado ele é categórico ao afirmar que, embora a base filosófica da DE se estruture em preceitos ético-morais cristãs, o aspecto social caritativo é quem predomina e empresta um diferencial ao trabalho desenvolvido pelo centro espírita. E acentua que nessa prática de largo espectro social está contido as dimensões simbólicas da

---

<sup>210</sup> Esse sistema de estudo doutrinário foi adotado pelo GEPE em 1984. Atualmente esta abordagem pedagógica possui metodologia contínua onde se busca o aprofundamento das obras básicas, com foco no aspecto tríplice (filosófico, científico e religioso) da DE (Portal do GEPE, 2011).

espiritualidade, a comportar uma religiosidade solidária e fraterna. Somente nesse sentido ele admita a possibilidade do espaço espírita conter certa sacralidade.

Como os sujeitos da pesquisa empírica eram todos estudantes vinculados ao Departamento de Estudos Doutrinário Espírita (EDE) nos pareceu pertinente realizar entrevista com o presidente desse ambiente educativo, Sésio Santiago Freire Filho<sup>211</sup>, para que pudéssemos ter um ponto de vista balizado dessa instância pedagógica tão relevante na formação integral do espírita, no que se refere à lógica de expansão territorial do GEPE e a visibilidade do espaço religioso do GEPE.

Quando interrogado da possível influência do crescimento urbano na dinâmica espacial do GEPE, diferentemente do Sr. Monteiro, Sésio pontua que esse movimento de expansão derivou-se tanto da mobilidade religiosa verificada nos grandes centros urbanos, como da necessidade de ampliar o espaço de ação do GEPE, devido ao “elevado índice de crescimento do público nos últimos 30 anos”. Acrescenta ainda que essa expansão territorial se deu em função de uma demanda considerável que extrapolou os limites do GEPE-Piedade e “tornou necessário a compra do terreno onde hoje funciona o GEPE-Água Fria”. E em decorrência “da ampliação dos trabalhos de ação social surge à necessidade da construção do GEPE-Praia do Futuro e do GEPE-Messejana”.

No seu entendimento o espaço do GEPE pode ser considerado sagrado porque se constitui “um domínio onde se pode exercer de forma mais consciente as virtudes”, que estão sempre alinhadas “com a moral divina proposta pelo mestre Jesus em sua boa nova”.

E conclui a abordagem, destacando que o EDE se constitui ferramenta que faculta ao estudante não só o conhecimento doutrinário espírita, fundamentado na dialógica que se estabelece entre o mundo fenômeno e o mundo espiritual, mais também por propiciar ao espírita subsídio teórico e prático voltado para o desenvolvimento do autoconhecimento.

---

<sup>211</sup> Graduado em processamento de dados, mestre em física pela UFRJ, Sésio Santiago atualmente é coordenador de TI no SENAC-Ce. Muito jovem ingressou no espiritismo. Mais precisamente em 1987 começa a participar dos estudos doutrinários no GEPE-Piedade. Sempre atuante no movimento espírita tem se destacado na defesa do estudo da codificação básica, como prioridade para compreensão mais profunda da DE. Além dos relevantes estudos no âmbito das religiões comparadas à luz do pensamento espírita, convertidos em cursos de extensão espírita ministrados sob sua orientação.

### 6.3.2 Dirigente da FEEC

Na entrevista que mantivemos com o presidente da Federação Espírita do Estado Ceará (FEEC), Luciano Klein Filho<sup>212</sup>, procurou-se apreender qual a percepção desse dirigente espírita quanto à expansão do movimento espírita dentro da realidade urbana de Fortaleza, com ênfase na espacialidade do GEPE.

Ao contrário do Sr. Monteiro, Klein defende a tese de que o movimento de expansão das casas espíritas segue a dinâmica do desenvolvimento urbanístico de Fortaleza, sobretudo, após a década de 1950. Para tanto, começa lembrando que não é por acaso que o primeiro centro espírita legalmente constituído em 1910, localizava-se “no coração da cidade”. Ou seja, o Centro Espírita Cearense (CEC) por sua inserção nas atividades culturais situava-se no centro comercial da provinciana capital cearense, dividindo espaço com o poder político e econômico. Ele destaca que por sua importância no âmbito da retomada do espiritualismo moderno em Fortaleza o CEC foi “a primeira entidade federativa do Ceará que surgiu com o intuito de organizar o movimento em expansão em todo estado cearense”, representando-o junto à Federação Espírita Brasileira (FEB).

Coerente com essa lógica, o presidente da FEEC argumenta que no início da década 1950, quando se verifica acelerado processo de urbanização em Fortaleza, com a cidade se expandindo em todos os quadrantes, começa a se destacar na zona norte do município o bairro Aldeota<sup>213</sup>. Seja pela proximidade com a orla marítima ou do centro histórico de Fortaleza, esse espaço bucólico logo se transforma em área nobre e residencial preferida pela classe média alta. É exatamente nesse ambiente, em virtude de propaganda e movimentação espírita em torno da segunda visita do palestrante Divaldo Franco à Fortaleza<sup>214</sup>, que surge em 1957 “a primeira sociedade espiritista da

<sup>212</sup> É professor de história do Colégio Militar de Fortaleza. Desde 1985 integra o movimento espírita cearense. Iniciou suas atividades como participante da Mocidade Espírita Joanna de Ângelis, vinculada ao Centro Espírita Cearense (CEC), fundado em 1910 e considerado o mais antigo de Fortaleza, ainda em pleno funcionamento.

<sup>213</sup> Localizado na área mais valorizada da cidade de Fortaleza, até meados de 1970 ainda detinha a fama de bairro nobre residencial. Posteriormente, em consonância com as leis do capital a criar “espécies de ‘ilhas’ de prosperidade, com concentração demográfica e de renda” (SILVA, 2005, p.110), se transforma no maior centro econômico, comercial e de serviços da capital, promovendo juntamente com os shoppings centers o esvaziamento econômico do centro histórico da cidade a serviço da elite local.

<sup>214</sup> Em sua primeira visita ao Ceará, em 1951, Divaldo Franco compunha a comitiva “que viajava por alguns estados brasileiros conduzindo o professor e médium espiritualista Pietro Ubaldi (1886-1972), em sua primeira incursão no Brasil”, não realizou palestra, incumbido que estava “da tarefa de ler para o público os discursos que

Aldeota, o Centro Espírita Casa do Caminho” (KLEIN, 2011), ainda em pleno funcionamento no mesmo bairro, porém em outro endereço. Destaca, ainda, que outros centros espíritas foram surgindo pautados nessa mesma lógica urbanística.

Quando situa o GEPE como referência na difusão do espiritismo em Fortaleza, Klein se reporta ao aspecto de expansão territorial desse centro espírita que, na sua análise, reflete também a racionalidade do movimento urbanístico da cidade de Fortaleza, sobretudo, após a década de 1970. Ao enfatizar que nesse processo de expansão do GEPE não pode ser olvidado a contribuição decisiva do confrade Monteiro, trabalhador incansável no movimento espírita cearense que, a partir da década de 1990, dá uma grande impulsão às atividades doutrinárias e de promoção social desenvolvidas no GEPE.

No tocante à questão da espacialidade religiosa no âmbito da fenomenologia espírita Luciano Klein pontua que, embora o arcabouço teórico-doutrinário da DE busque uma articulação entre os conhecimentos filosófico, científico e religioso, impossível negar que no Brasil a resistência e a expansão do movimento espírita se deram em função da preponderância do viés moral-religioso, subtraído da sua base filosófica, que se estrutura na fé raciocinada, como expressão do moderno espiritualismo. Não fora isso, assevera Klein, o movimento espírita nacional não teria se expandido com tanta consistência, nem obtido legitimação junto à sociedade brasileira, como uma corrente ideológica de cunho social-religioso. Para comprovar essa tese, Klein chama atenção para o aspecto de que, dentre as obras da codificação espírita, o livro mais vendido é *O Evangelho Segundo o Espiritismo*<sup>215</sup>, e não *O Livro dos Espíritos*, compêndio filosófico basilar da Doutrina Espírita. Sendo aquela uma obra voltada para o esclarecimento profundo dos ensinamentos crísticos na sua essência religiosa, que possibilita o lastro ético-moral dos princípios doutrinários.

---

Ubaldi escrevia” traduzido do italiano, além de visitar “alguns locais e instituições espíritas” em Fortaleza. Somente nessa segunda visita ao Ceará, em 1956, é que Divaldo Franco “proferiu sua primeira conferência [...], no auditório do Palácio do Comércio, tendo como finalidade instalar o núcleo número 14 da LBV no Ceará” (KLEIN, 2011, pp.31-32).

<sup>215</sup> Nessa obra se evidencia de forma inequívoca a estreita relação do cristianismo com o espiritismo, cujos preceitos ético-morais constituem “a essência religiosa da Doutrina Espírita que nos mostra o poder do **amai-vos uns aos outros** (grifo do autor) nas mais diversas situações da vida, consolando e reformando o nosso íntimo” (KARDEC, 2006, p.14).

### 6.3.3 Dirigente da USEECE

No diálogo que se manteve com a presidente da União das Sociedades Espíritas do Estado do Ceará (USEECE)<sup>216</sup>, Maria do Socorro Aires Rocha<sup>217</sup>, a respeito da expansão do espiritismo em Fortaleza sua posição é de que a força que impulsiona a difusão do espiritismo em todo território nacional é a noção filosófica de livre pensador proposta pelas ideias doutrinárias, mesmo não descartando a influência do crescimento urbano de Fortaleza na lógica de expansão territorial dos centros espíritas. Na sua avaliação, o GEPE se expandiu graças ao trabalho consistente e perseverança do grupo de pessoas que lideram àquela instituição.

Quando inquirida acerca da razão da USEECE permanecer como movimento paralelo à FEEC, Maria do Socorro justifica dizendo que isso se dá em função da USEECE, afiliada à Confederação Espírita Pan-Americana (CEPA)<sup>218</sup> dá ênfase ao aspecto científico da DE, “embora não se negue as outras dimensões” estruturantes do espiritismo, “em respeito ao livre pensamento de cada afiliado”. Possuem, portanto, filosofia de ação diferente “que caracteriza a liberdade de pensamento. São visões que embora priorizem dimensões doutrinárias distintas trabalham na mesma linha de difusão do espiritismo”. Tendo como referência balizadora a moral que embasa o senso de religiosidade.

É categórica quando afirma que de “forma nenhuma o centro espírita pode ser considerado espaço sagrado”. Até porque, sendo a USEECE filiada a CEPA que, em consonância com a ideia de livres pensadores, acredita que essa posição possibilita “ampliar a visão a partir do ponto de vista científico, em função do progresso da

---

<sup>216</sup> Órgão associativo do movimento espírita cearense, presente em quase todos os estados brasileiros. A USEECE teve como berço a cidade de Russas, em 1946, no vale jaguaribano, depois se firmou em Fortaleza tendo como sede provisória o Grupo Espírita Auxiliadores dos Pobres. Atualmente congrega aproximadamente 28 grupos espíritas, dos quais 18 funcionam em Fortaleza e 10 no interior do Ceará.

<sup>217</sup> Nasceu no Maranhão, estudou no Piauí e há 35 anos ingressou no movimento espírita em Floriano-PI. Em 1981 veio residir em Fortaleza onde passou a participar do Grupo Espírita Auxiliadores dos Pobres (GEAP), fundado em 1928, um dos mais antigo e tradicional centro espírita do Ceará, localizado também no centro histórico da cidade de Fortaleza.

<sup>218</sup> Com a finalidade de promover a integração do espiritismo entre os países latinos americanos, em 1946, foi fundada a Confederação Espírita Pan-Americana (CEPA), em Buenos Aires, na Argentina, que passou a defender em seus estatutos pontos polêmico. Como p. ex. a desvinculação entre a doutrina espírita e o cristianismo, negando assim o viés religioso que compõe o lastro ético-moral dos princípios doutrinários. Além da recomendação, sem recorrência ao rigor científico, da atualização permanente dos postulados espíritas para se ajustar às transformações do mundo contemporâneo e a respectiva difusão do espiritismo, sob a orientação kardeciana de livre-pensador, progressista e universalista.

humanidade”. Destaca, porém, que mesmo dando ênfase ao aspecto científico a USEECE em respeito ao exercício da tolerância não subtrai da condição de filiado àquele centro espírita que apresente afinidade com a dimensão religiosa da DE. Compreensível, portanto, que essa corrente de pensamento seja designada de espiritismo laico.

#### **6.4 Análise e interpretação dos dados**

No tocante ao perfil dos espíritas entrevistados foi possível mensurar que, no que se refere ao gênero, as mulheres representam maioria dentre o universo pesquisado. Com variação significativa entre as unidades gepeanas da Piedade com 55% e Praia do Futuro com quase 95% de adeptos do sexo feminino. Nas outras duas unidades, Água Fria e Messejana verificam-se certo equilíbrio na representação feminina com aproximadamente 70% de participação em ambas.

Quanto à faixa etária dos entrevistados apresentou-se bastante diversificada com uma variação entre 21 e 75 anos. No GEPE-Piedade (28%) e Praia do Futuro (32%) há predominância de adeptos com idade acima de 60 anos. Enquanto no GEPE-Água Fria (26%) e Messejana (25%) constatam-se uma incidência de espíritas mais jovens numa faixa etária que vai de 36 a 45 anos. É provável que isso seja em parte decorrência dessas casas espíritas terem surgidos em época mais recente. Por outro lado, apenas no GEPE-Piedade foi detectada a presença de 2,5% de adeptos entre a faixa etária de 21 a 25 anos. Não houve registro de ninguém com menos de 20 anos. Fato compreensível uma vez que a atividade doutrinária, no seu aspecto pedagógico, tem se adequado mais ao interesse do público adulto. Sem esquecer que todas as unidades do GEPE mantêm regularmente atividades específicas para a infância e a juventude, na perspectiva doutrinária espírita.

Nessa pesquisa empírica constatou-se que, com exceção do GEPE-Praia do Futuro (11%), os adeptos que frequentam as outras unidades gepeanas da Piedade (35%), da Água Fria (46%) e da Messejana (32%) possuem na sua grande maioria curso superior completo (gráfico 1). No GEPE-Messejana (10%) e Praia do Futuro (16%) se verificou a presença de espíritas com ensino fundamental incompleto.

Somente no GEPE-Praia do Futuro ocorreu à presença de 26% dos adeptos com curso superior incompleto.

Tais dados reafirmam a percepção de Giumbelli (1998, p.126) quando argumenta que os espíritas “em comparação com os adeptos de outras religiões são os que apresentam os índices mais altos de escolaridade”. De acordo com dados do IBGE (2010) mais de 98% dos espíritas são alfabetizados. Isso demonstra que, diante da complexa contextura filosófica e científica da DE, torna-se imprescindível certo grau de instrução para que haja uma apropriação razoável desse arcabouço de conhecimento pela via literária. Daí porque o universo social em que o espiritismo mais se projeta é na classe média que detém nível de escolaridade compatível com essa exigência, cuja concentração desse segmento social se dá, sobremaneira, no *locus* urbano.

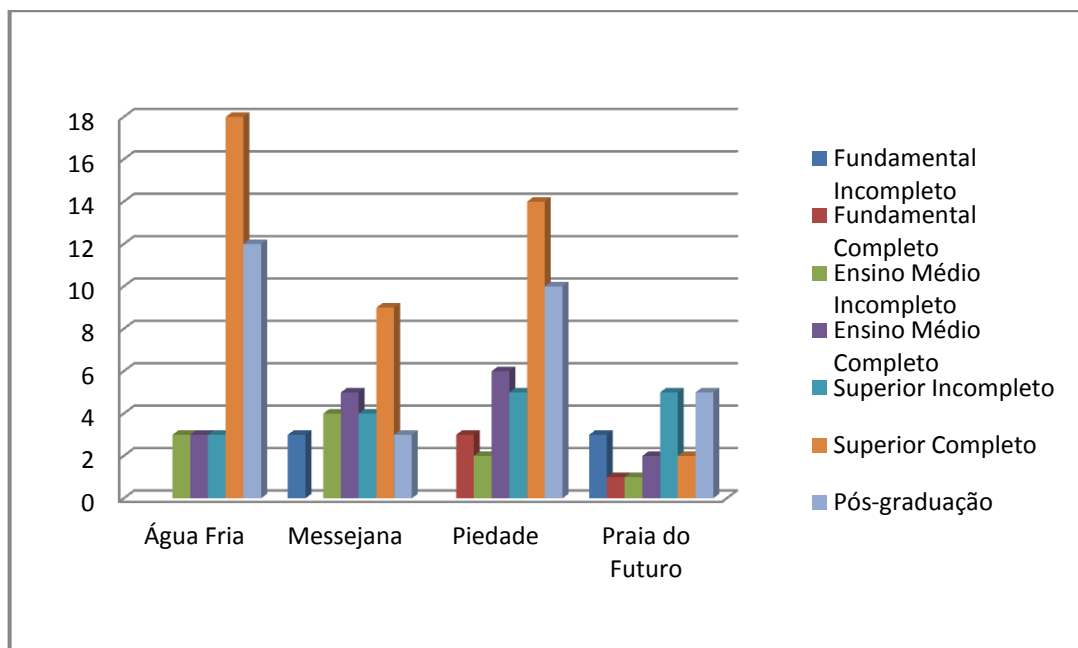


GRÁFICO 1 - Nível de escolaridade.

FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

No tocante às atividades profissionais, a grande maioria dos adeptos das quatro unidades gepeanas: Piedade (75%), Água Fria (84%), Praia do Futuro (63%), Messejana (67%) atua no mercado de trabalho, em diferentes áreas produtivas. Embora haja uma maior concentração da força de trabalho no serviço público (19%), na iniciativa privada (18%) e na gestão autônoma do profissional liberal (16%). Os

demais entrevistados se distribuem nas áreas de: comércio e serviços com 7% respectivamente; saúde e educação com 6%. Outras profissões declaradas foram jornalista, militar, bancário, corretor, psicólogo, consultor, artesã contempladas cada uma, com 2% do universo pesquisado. Apenas no GEPE-Messejana encontra-se uma parcela significativa fora do mercado de trabalho (29%) e no GEPE-Praia do Futuro se concentra a maior incidência de desempregados (37%). Exatamente os bairros periféricos onde se verifica baixo nível de escolaridade e acentuado índice de pobreza.

Inquiridos sobre o motivo da mobilidade religiosa<sup>219</sup> para o universo espírita, ou seja, qual a razão de ter migrado para o universo espírita (gráfico 2) obteve-se como resposta da quase maioria dos entrevistados do GEPE da Piedade (50%), Água Fria (46%) e Messejana (43%) a justificativa de que essa escolha se deve ao fato de ser a DE um campo da espiritualidade moderna, em que a filosofia como lastro explicativo da evolução humana, lança luz sobre os “fenômenos que se relacionam com a vida do homem na terra e sua sobrevivência após a morte, sua vida e seu destino espiritual” (PIRES, 1979, p.7), sempre ancorada na lógica como base de uma fé raciocinada. Sendo exatamente este, o item que trata da relação da fé com a razão que predominou entre os entrevistados do GEPE-Praia do Futuro.

A esse significativo aspecto da filosofia espírita considerada por Herculano Pires (1979, p.43) como um dos esteios da DE, uma “doutrina livre, dinâmica, sem dogmas de fé, sem intenções exclusivistas ou pretensões salvacionistas, corresponde precisamente à fase de esclarecimento do horizonte espiritual”, há de acrescentar ainda que, embora no espiritismo não se postule o absolutismo da razão,

é necessário considerar que a razão foi à escada de que o homem se serviu para superar os horizontes anteriores, libertando-se do domínio das forças naturais ou instintivas. [...] Alavanca espiritual que elevou o homem do período da imanência para o de transcendência, permitindo-lhe julgar-se a si mesmo e delinear as perspectivas de sua própria libertação (PIRES, 1979, p.44).

Daí a afirmativa, ainda de acordo com Pires (1979, p.82), de considerar o espiritismo como uma síntese do conhecimento humano, quando fundamenta sua

---

<sup>219</sup> De acordo com a pesquisa empírica a maioria absoluta dos entrevistados entende que o papel do GEPE no trânsito religioso de Fortaleza é significativo. Isto é, o espiritismo representa uma força atuante no universo religioso da capital, lhe conferindo legitimação social perante a sociedade e o poder público.

cogitação filosófica na estrutura lógica baconiana de natureza indutiva, cujo “espírito encarnado, [...] se arremete em direção ao infinito, pelo ângulo celeste da fé, através da religião em espírito e verdade”. Fato que empresta a essa religiosidade um entendimento da transcendência como uma derivação imanente da razão e do amor a Deus. Com isso, substitui “a fé dogmática ou cega das religiões dedutivas<sup>220</sup>”, pela fé raciocinada do espiritismo indutivo (PIRES, 1979, p. 83).

Coerente com essa análise Godoy (2007, p.60) pontua que por isso mesmo o espiritismo não recorre aos tradicionais rituais religiosos, uma vez que o seu simbolismo “aparece na própria narrativa”, onde “o espírita busca depurar o tempo e o espaço das pressuposições e simbologias religiosas tradicionais, virtualmente dessacralizando ambos com o emprego de uma declarada ‘fé raciocinada’”. Interessante observar que o quesito Crença na reencarnação, um dos postulados doutrinários, aparece em reduzida proporção apenas no GEPE-Praia do Futuro (16%) e Messejana (14%), na Piedade e Água Fria sequer foi mencionado. E o item Manifestação mediúnica, aspecto experimental da fenomenologia espírita, tem maior representação apenas no GEPE-Água Fria (10%) e Messejana (14%). Tal constatação, pela sua relevância no âmbito da cultura espírita, poderá se converter em aporte investigativo de futuro trabalho acadêmico, uma vez que o fenômeno da manifestação mediúnica independe da crença no postulado reencarnacionista da DE.

---

<sup>220</sup> Para Herculano Pires (1979, p.83) a natureza tríplice ou triângulo de forças do espiritismo retira a religião do campo puramente dedutiva ao promover uma “elevada simbiose doutrinária”. Porque “no caso espírita a dedução é a mesma das religiões antigas, mas submetida à verificação indutiva”. Na perspectiva de conjugar “a verdade suprema que baixa do céu [...] com a verdade humana, que sobe da terra”.

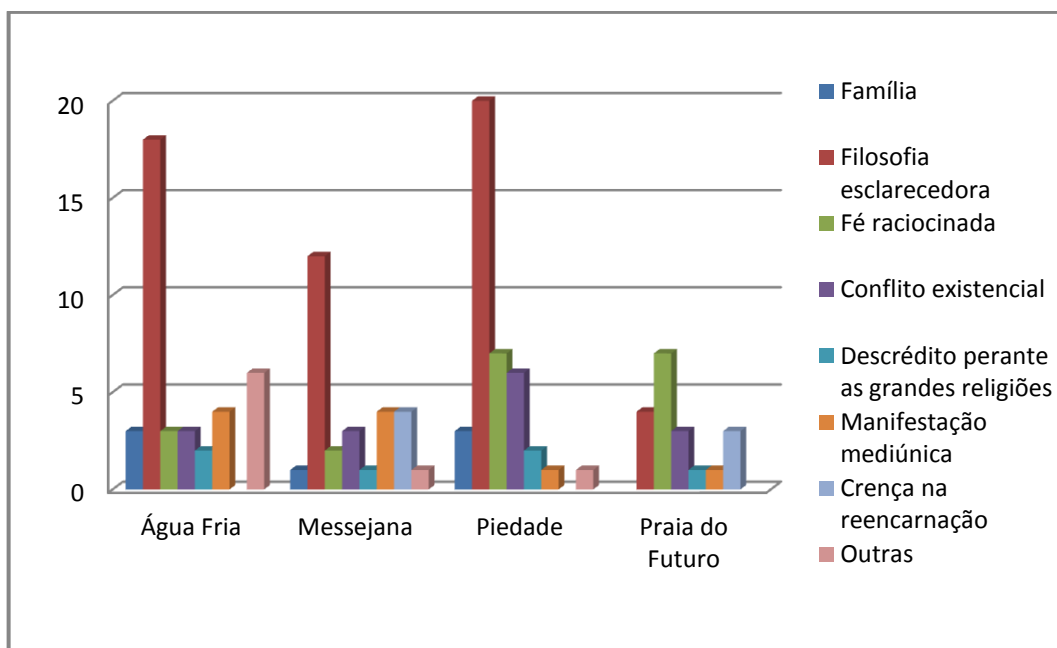


GRÁFICO 2 - Razão de ser espírita.

FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

Quanto aos critérios (gráfico 3) que motivaram a escolha de determinada unidade gepeana para frequência semanal dos adeptos a pesquisa direta possibilitou verificar que o fator distância foi determinante nessa decisão. Tanto é verdade que no GEPE- Messejana 75% dos adeptos apontaram a localização como à principal causa da escolha. Todavia, para o GEPE-Água Fria (39%) há predominância do aspecto referente à afinidade espiritual e uma relativa equivalência entre os critérios de proximidade da residência (28%) e metodologia de estudo e trabalho (26%). Situação que também se observa nas unidades da Piedade e da Praia do Futuro. Já em Messejana o aspecto metodológico não é sequer mencionado.

Embora estejamos sempre em algum lugar inserido no espaço, logo espacialmente delimitado, constantemente nos locomovemos criando trajetos que se *materializam* em espacialidades vinculadas a função específica de natureza objetiva ou subjetiva. Aqui, se observa que, através do deslocamento dos adeptos do GEPE, começa a se esboçar uma intencionalidade em se encurtar a distância “experimentada não como uma quantidade, mas como uma qualidade expressa em termos de perto ou longe”, uma vez que “a liberdade humana se afirma ao suprimir ou reduzir as distâncias” argumenta Dardel (2011, p.10). Isso fica evidente quando se verifica que a maioria absoluta dos entrevistados reside no bairro ou adjacências aonde se localiza o

centro espírita que frequenta. Somente o GEPE-Praia do Futuro foge um pouco dessa lógica ao incluir na sua dinâmica social uma pequena parcela de adeptos e trabalhadores oriundos das unidades gepeanas da Água Fria (10%) e Piedade (10%).

Outro aspecto observado, diz respeito à distância tempo-espaço para deslocamento de origem do adepto em direção à casa espírita. Percebeu-se que nessa mobilidade urbana 69% dos espíritas residem a menos de 8 km e somente 7% moram a menos de 1 km do centro espírita frequentado. Apenas uma minoria, normalmente adeptos que possuem função de liderança, reside em locais mais afastados, tendo que se deslocar até “40 km várias vezes por semana” (PEREIRA, 2000, p.76). Entrementes, os adeptos do espiritismo alargam a natureza dessa mobilidade quando constroem redes de interação social que extrapolam os vínculos doutrinários e fortalecem as bases para emersão da amizade fraterna e solidária, tão importante na superação dos conflitos existenciais que pontuam o cotidiano das sociedades urbanas.

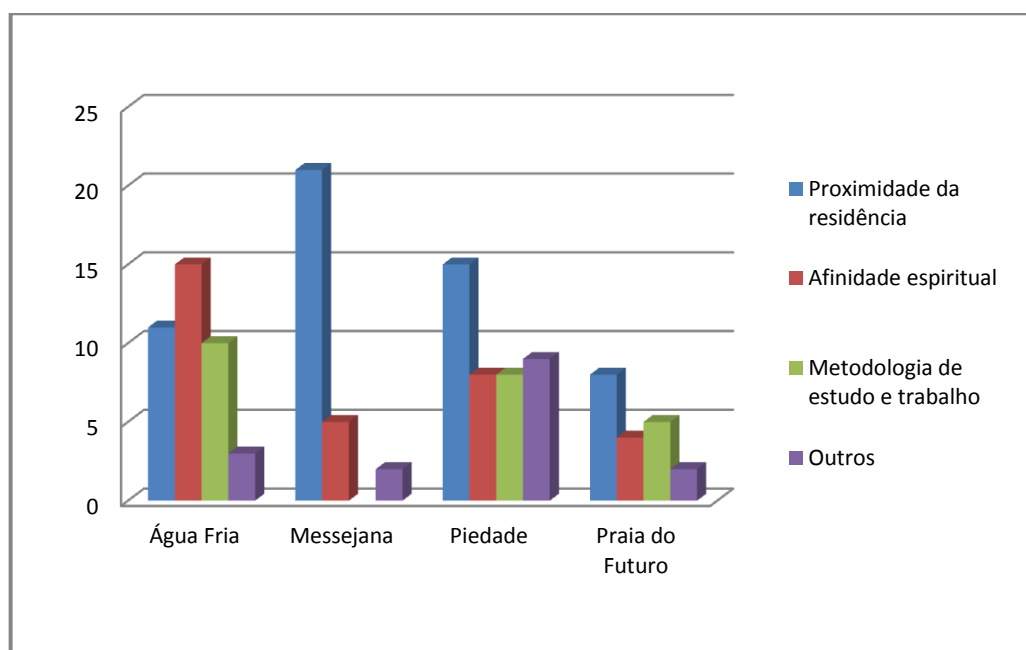


GRÁFICO 3 - Critério para escolha da unidade gepeana.  
 FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

Reafirmando na prática um dos postulados doutrinário espírita de que o trabalho se constitui impulso central do desenvolvimento e equilíbrio psicossocial do homem, tanto na esfera terrena como na espiritual, percebe-se na leitura do gráfico 4

que a maioria absoluta dos entrevistados atua como trabalhador voluntário nos GEPE-Piedade e Praia do Futuro. Na unidade da Água Fria 64% dos adeptos são trabalhadores na casa, 28% são apenas estudantes e 8% exercem a função de dirigente da casa. Enquanto no GEPE- Messejana constatou-se certo equilíbrio entre trabalhadores (43%) e adeptos (40%). No item relativo ao Outro se incluem os palestrantes, os profissionais da saúde, os facilitadores de oficinas de reciclagem, artesanato, patwork, alimentação vegetariana, que desenvolvem atividades de promoção social junto ao segmento carente da comunidade assistida, sem necessariamente manterem vínculos com o GEPE, seja através do estudo doutrinário ou da tarefa mediúnica.

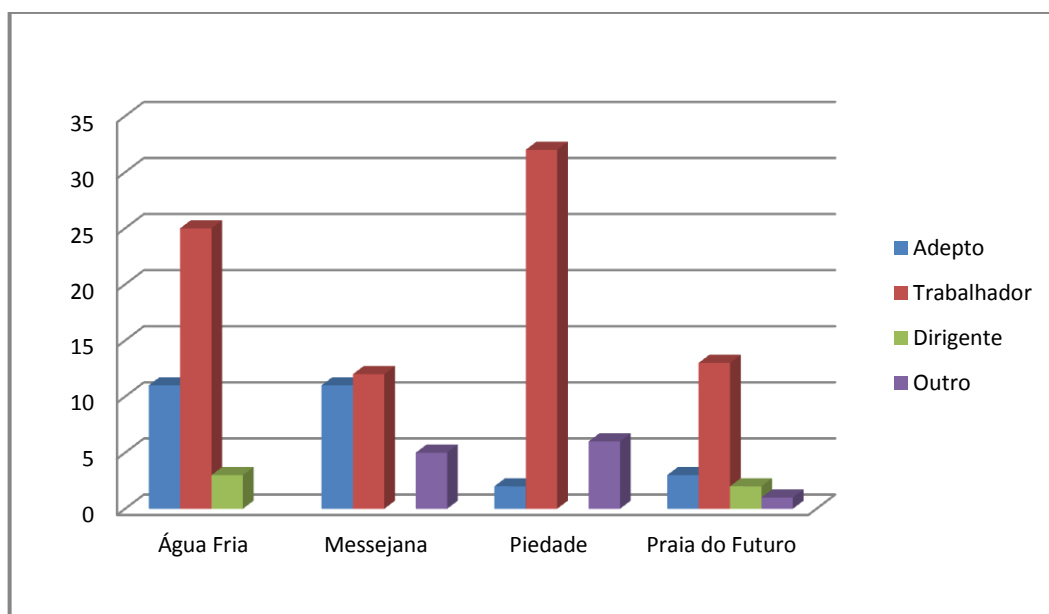


GRÁFICO 4 - Forma de atuação no GEPE  
 FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

Embora, como já pontuamos, “o Espiritismo se apresenta como estruturado num tríplice aspecto: *ciência* do mundo espiritual; da qual deriva uma *filosofia* espiritualista de conseqüências morais (*religião*)” (grifos do autor), (SILVA, 2009, p.93), a maioria, absoluta dos entrevistados considera que, articuladas, essas três forças do conhecimento humano (gráfico 5) constituem os fundamentos teóricos estruturantes da codificação espírita. Em termos proporcionais, a opção por todos os aspectos do espiritismo ficou assim distribuída na pesquisa direta: GEPE-Piedade (87%); Praia do

Futuro (84%); Água Fria (82%); Messejana (79%). Individualmente, o aspecto religioso aparece em posição secundária, demonstrando a força que esse viés doutrinário tem nos espaços de ação do GEPE.

Logo, empreender uma investigação do espiritismo passa, necessariamente, pelo desafio de adentrar um campo de conhecimento teórico complexo por se fundamentar numa pilastra tríplice: ciência, filosofia, religião, tendo como finalidade obter uma síntese superior para “atingir a unidade necessária com a fusão da consciência teórica e da consciência prática na consciência estética” (PIRES, 1979, p.84). Nessa concepção, ainda de acordo com esse autor, esse “triângulo de forças da concepção espírita”, pode ser plenamente compreendido em sua estrutura una e trina por meio da narrativa coerente e didática do espírito Emmanuel, contida na obra *O Consolador*, psicografado por Chico Xavier (PIRES, 1979, p.84).

Podemos tomar o Espiritismo, simbolizado desse modo, como um triângulo de forças espirituais. A ciência e a filosofia vinculam a terra essa figura simbólica, porém, a religião é o ângulo divino, que a liga ao céu. No seu aspecto científico e filosófico, a doutrina será sempre um campo de investigações humanas, como outros movimentos coletivos, de natureza intelectual, que visam ao aperfeiçoamento da humanidade. No aspecto religioso, todavia, repousa a sua grandeza divina, por constituir a restauração do Evangelho de Jesus-Cristo, estabelecendo a renovação definitiva do homem, para a grandeza do seu imenso futuro espiritual (XAVIER, 2004, pp.18-19).

Na verdade, esse gráfico acaba refinando a questão levantada no gráfico 2, que trata da razão do entrevistado ter se tornado espírita, quando se obtém como resposta a predominância de aspectos relativos às dimensões estruturantes do espiritismo: filosofia esclarecedora e fé raciocinada, que corroboram a pluralidade epistemológica como eixo central da Doutrina Espírita. Observa-se que muitas vezes a intencionalidade dessa escolha não exclui a dimensão científica da DE, apenas não contempla por ser esse campo de atuação muito incipiente no movimento espírita brasileiro.

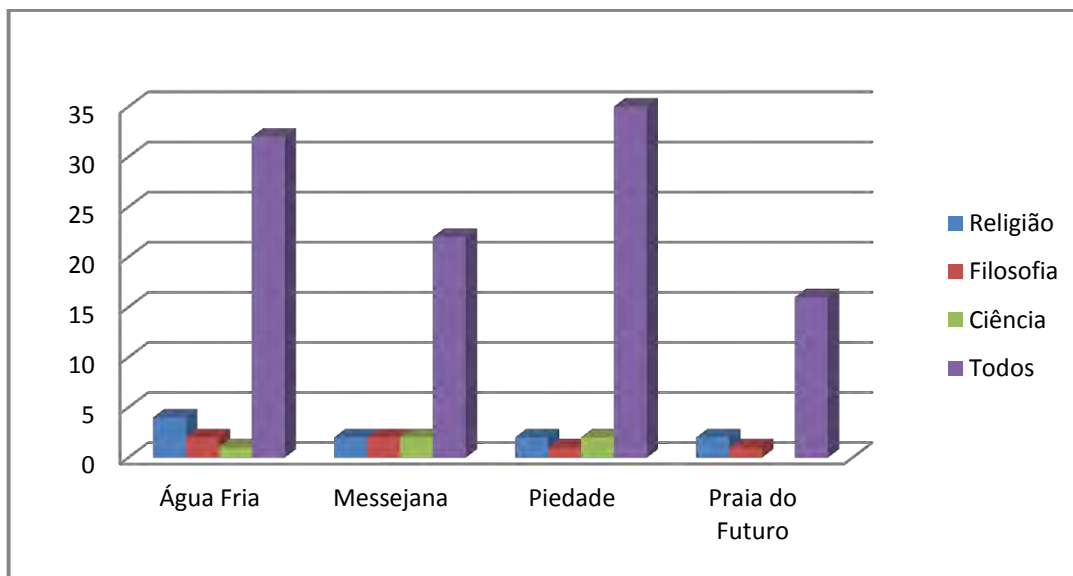


GRÁFICO 5 - Aspecto mais relevante do espiritismo.  
 FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

Em relação à causa principal que permitiu ao GEPE, nessa caminhada de mais de 60 anos, expandir sua área de atuação (gráfico 6) e conquistar espaço de relevância dentro do movimento espírita cearense, de acordo com os entrevistados das unidades gepeanas da Praia do Futuro (42%), da Messejana (39%) da Piedade (35%) isso se deve, sobretudo, à organização e ao trabalho consistente que o movimento espírita cearense vem desenvolvendo nas últimas décadas. Apenas a unidade Água Fria pontua prioritariamente esse avanço como uma decorrência da consistente estrutura teórico-metodológica de estudo e trabalho do GEPE. Numa posição secundária, com exceção do GEPE-Messejana, destaca-se o item que contempla todas as alternativas propostas, podendo-se inferir que a expansão territorial do GEPE se deu em função de vários fatores, tanto de ordem terrena quanto da esfera espiritual.

Quanto à influência do processo de urbanização na lógica de expansão territorial do GEPE apareceu com pouca representatividade entre os entrevistados da Praia do Futuro (10%) e Água Fria (3%). Nas outras duas unidades gepeanas: Piedade e Messejana sequer foram abordados. Todavia, em outra instância da pesquisa de campo, os entrevistados inquiridos sobre a influência do crescimento urbano na expansão do GEPE apresentaram ponto de vista congruente, que apontam para a dimensão educativa como argamassa da conduta espírita e força integradora da lógica de expansão territorial do GEPE.

Embora se tenha como representação social dessa organização espírita a ênfase ao estudo doutrinário, por entender que a pedagogia espírita constitui-se *locus* da educação integral embasada no paradigma do espírito, depreende-se desse diálogo com os atores sociais que há um entendimento mais generalizado de que todos os aspectos elencados na questão contribuíram de forma direta ou indireta para expansão territorial do GEPE.

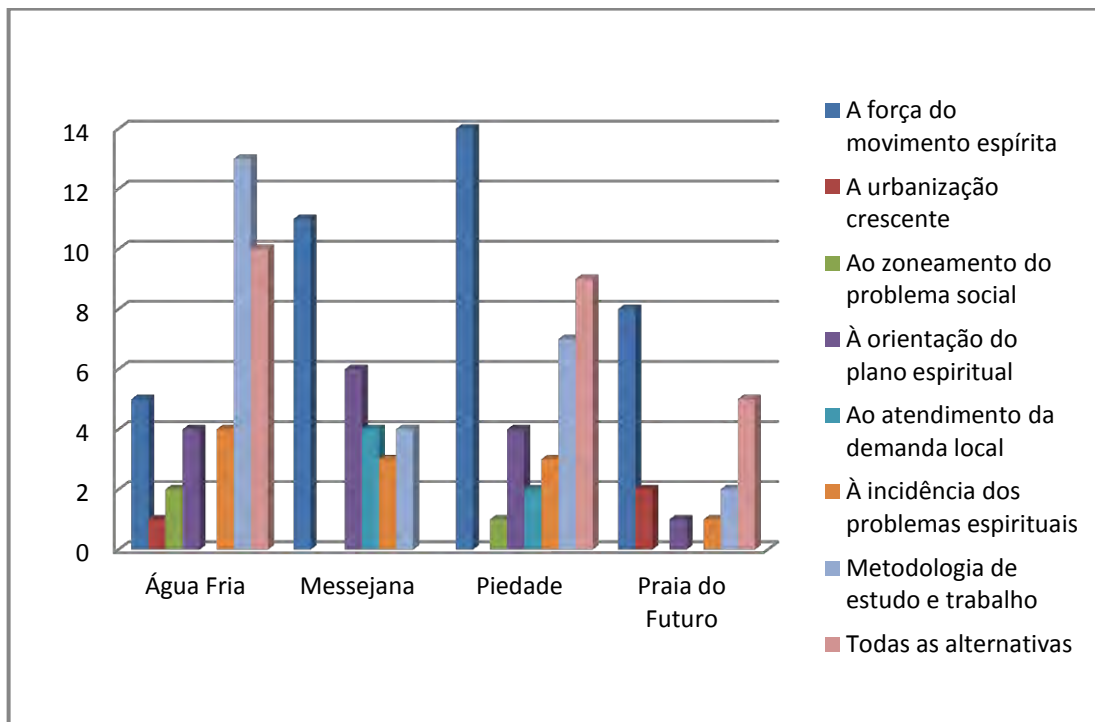


GRÁFICO 6 - Motivo da expansão territorial.  
 FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

No gráfico 7 em que se tenta apreender a lógica da organização espacial do GEPE em termos de territorialidade e espacialidade específica, enquanto arranjos espaciais a denotar políticas organizacionais e senso de pertencimento, a partir da noção de território, como unidade político-espacial delimitada, e espaço como esfera de possibilidade das inter-relações sociais<sup>221</sup>, observa-se que a maioria dos entrevistados considera que a conformação espacial dessa instituição se identifica com a noção de espacialidade espírita. “[...] Espaço aberto interacional [onde] há sempre

<sup>221</sup> Com base na releitura complexa e relacional do conceito de espaço desenvolvida por Doreen Massey (2009, p.98) quando assegura que “o espaço é a dimensão *social* (grifo da autora) não no sentido da sociabilidade exclusivamente humana, mas no sentido do envolvimento dentro de uma multiplicidade”.

conexões ainda por serem feitas, justaposições ainda a desabrochar em interação” (MASSEY, 2009, p.32). Fato que reafirma a dinâmica espacial relacional e plural das unidades gepeanas, que se expressaram em dados estatísticos, da seguinte forma: GEPE-Messejana 75%, Piedade 73%, Praia do Futuro 68% e Água Fria 59%. Somente no GEPE-Água Fria a noção de territorialidade espírita (41%)<sup>222</sup> aparece de forma significativa como referência organizacional do espaço de ação. Isto é, houve certo equilíbrio entre essas duas representações espaciais.

Diante desta percepção espacial dos entrevistados, cuja representação simbólica contempla duas categorias geográficas de relevância que tratam da lógica de organização espacial, no âmbito das interações sociais, aspecto temático a conter parte da centralidade desse aporte analítico, há que se ponderar acerca da especificidade da linguagem geográfica em termos de assimilação por parte dos atores sociais na sua gênese representacional. Ou seja, é difícil afirmar se os resultados desse gráfico revelam na verdade uma apropriação correta das questões formuladas.

Nesses termos, a lógica da organização espacial do GEPE, expressa em múltiplas interações sociais, contém espacialidades teórico-discursiva: pedagógica e mediúnica e prática: promoção social, derivadas do escopo doutrinário do espiritismo adquire dimensões representacionais, que possibilitam o surgimento de um lastro identitário de pertença sempre manifesto na conduta espírita.

Pela própria singularidade da natureza da espacialidade espírita a conter na sua dinâmica estrutural e simbólica duas percepções espaciais diferentes, mas complementares (o aqui e o além), a dialética desse movimento socioespacial se reveste de uma relação intermúndio nas práticas espíritas, seja representacional ou fenomênica, capaz de trazer em se bojo conceitual uma

própria ótica espírita para interpretar o mundo, denominada de espaço ou geografia do (in)visível. Esta se reveste de um sentido relacional, ou seja, para compreender a totalidade deve-se levar em conta a complementaridade entre ‘este mundo’ e um ‘outro mundo’ que faz parte dos espaços das religiões e da espiritualidade. [...] Aborda uma Geografia que diferencia um espaço ‘visível’ de outro ‘invisível’ em relação complementar. O primeiro está constituído pelo território, pela territorialidade e pela população espírita,

<sup>222</sup> Lembrando-se que, para Rosendahl (2007, p.194), “divisões territoriais e organização hierárquica institucionalizadas são estratégias políticas adotadas com o objetivo de assegurar o controle, a vivência e a vigilância dos fiéis frente à crescente mobilidade dos homens e a fatos históricos relevantes”.

enquanto o outro se confere na subjetividade, nas ideias e filosofia da Doutrina (SANTOS cf. GODOY (2007, p.37).

Diríamos, então, que a leitura por parte dos entrevistados da forma de organização espacial do GEPE parece delinear duas dimensões geográficas: tangível (plano terreno) e intangível (plano espiritual) como propõe a interpretação acima de Godoy (2007), só que a ênfase analítica recai no espaço (in)visível, na esfera das espacialidades espíritas, no mundo subjetivado das ideias doutrinárias e não na objetividade do espaço visível do GEPE, onde o sentir e o agir dos espíritas conferem as territorialidades específicas uma noção multidimensional sem delimitação espacial entre o aqui e o além numa ideiação de perfeita complementaridade. Note-se, entretanto, que a lógica de espacialização do GEPE, no que se refere à distribuição espacial das suas unidades, há uma estreita relação entre o nível de renda dos adeptos e a predominância das ações desenvolvidas por cada uma dessas organizações.

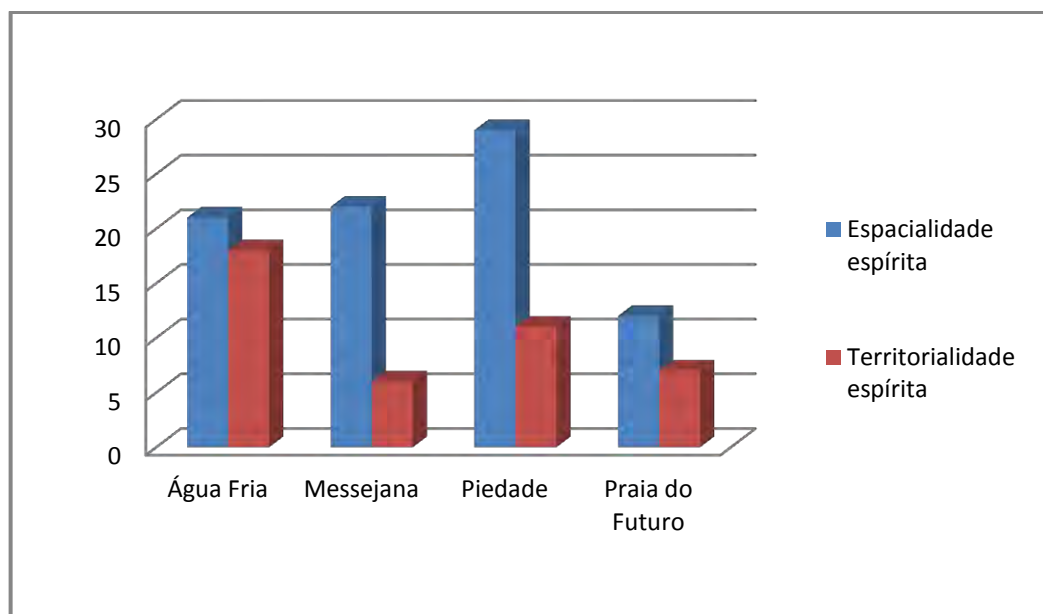


GRÁFICO 7 - Lógica da organização espacial do GEPE.  
 FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

Sabendo-se que as espacialidades são configurações simbólicas ou objetivas resultantes das diferentes intervenções do homem no espaço, logo perquirir sobre a natureza da espacialidade espírita possibilita compreender o universo de representação espacial que os adeptos do GEPE constroem em função dos espaços de ação, no qual

se articulam práticas pedagógicas, o exercício de religiosidade espírita, a comunicação mediúnicamente e as ações de promoção social, derivadas do conteúdo filosófico doutrinário do espiritismo.

É possível observar na análise do gráfico 8, que trata da natureza da espacialidade espírita, no âmbito do GEPE, que a maioria absoluta dos entrevistados: GEPE-Praia do Futuro 100%, Messejana 96%, Piedade 83%, Água Fria 82%, consideram a dinâmica espacial das quatro unidades gepeanas uma síntese da representação simbólica das diferentes funções (educativa, religiosa, caritativa) que caracterizam as práticas cotidianas do GEPE. Constata-se também que, isoladamente, o aspecto educativo<sup>223</sup> se destaca no GEPE-Piedade e Água Fria. Todavia, no GEPE-Messejana e Praia do Futuro ele não é sequer contemplado. Por sua vez, a dimensão religiosa aparece discretamente apenas nas unidades gepeanas da Messejana 3% e Piedade 2%.

Concorda-se com Godoy (2007, p.6) quando pontua que dentre as espacialidades (narrativa, prática e institucional)<sup>224</sup> configuradas nas práticas espíritas, é emblemático o espaço narrativo por conter na sua gênese “uma concepção geográfica da própria doutrina, [...] partindo do pressuposto de que o mundo espiritual e o mundo terreno são intercomunicáveis”, cuja representação é dimensionada pelas “tensões sociais intrincadas em dois mundos” (GODOY, 2007, p.49). Nesse espaço aberto, múltiplo e relacional (MASSEY, 2009), no qual a dialógica transcendental sinaliza para formação do homem integral em diferentes níveis de interação socioespacial há de se conjugar concepções evolutivas de vida embasada no paradigma do espírito. Seja no plano terreno, recorrendo-se ao amor como estratégia de superação da realidade conflituosa das injustiças sociais ou no plano espiritual aonde aflora nesse sentimento a certeza de que a superação dos conflitos existenciais passa, necessariamente, pela transformação ético-moral da humanidade.

<sup>223</sup> Embora de forma empírica houvesse certo consenso de que a ênfase na pedagogia espírita se tornou traço marcante da cultura gepeana, nesse estudo se verificou que apenas nas duas unidades gepeanas mais antigas: Água Fria e Piedade essa tese foi confirmada. Tal constatação vai de encontro à opinião de Herculano Pires (2004, pp.31-32), que afirma: o “Espiritismo é educação. Educação individual e educação em massa, [capaz de] alargar o conhecimento humano, colocar os homens diante da realidade integral da vida – para regenerá-los”.

<sup>224</sup> No estudo realizado por Godoy (2007, p.42) as espacialidades espíritas são caracterizadas como: “discursivo-narrativa, quando se discute a concepção do espaço dentro da própria Doutrina do Espiritismo, [...] prática, que se refere ao comportamento e as ações dos seus praticantes, [...] e institucional, onde se investiga o conjunto organizatório no qual se configura a Doutrina propriamente dita e o agir dos seus adeptos”.

Sem olvidar que, de acordo com Corrêa (2008, p.306), a noção de espacialidade além de conter uma lógica de distribuição e diferenciação espacial, a partir de “um conjunto específico de atributos” (objetivo ou subjetivo) característicos de determinado lugar, também contempla, trajetos carregados de “valores simbólicos, impregnados de significados específicos”, numa lógica que transcende a concepção mercadológica (distância-tempo-custo) do capital (CORRÊA, 2008, p.304).

Nessa pesquisa direta procura-se atualizar essas diferenciações espaciais, uma vez que a opção predominante escolhida pelos atores sociais reforça a concepção de que as práticas sociais espíritas, embora distintas na sua funcionalidade, possuem valor simbólico semelhante quando convertidas em narrativas ou formas de comunicação a qualificar os espaços de ação do GEPE. No gráfico em análise se busca compreender essas linguagens do espaço espírita, expressa em termos de espacialidades específicas do GEPE carregadas de significados e simbolismos culturais que dizem da intencionalidade dos adeptos consubstanciada em atributos, que transversalizam os trajetos visíveis e (in)visíveis das práticas sociais espíritas.

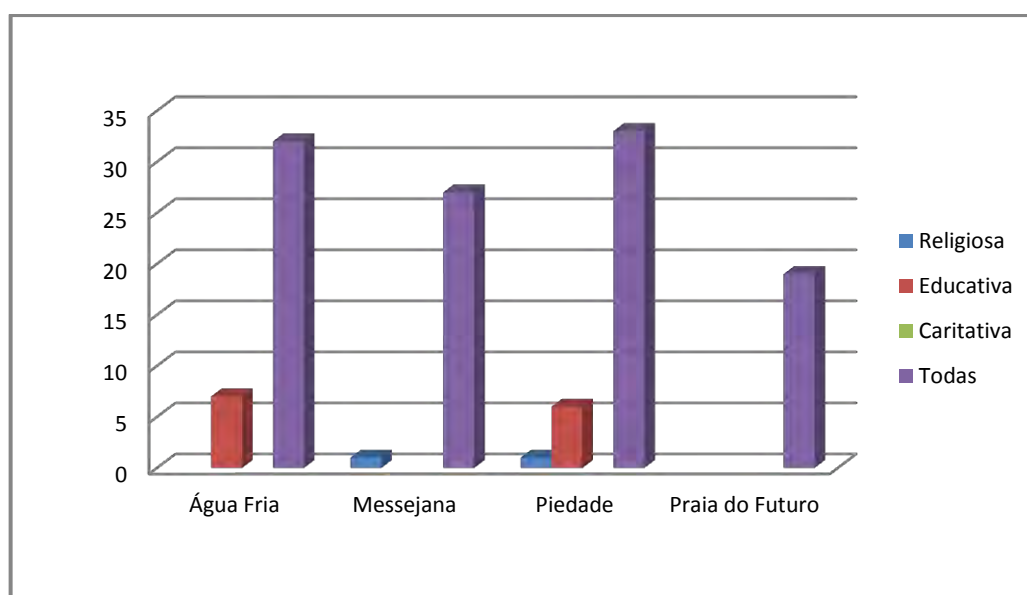


GRÁFICO 8 - Natureza da espacialidade espírita.  
 FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

A leitura do gráfico 9, que trata da lógica de deslocamento de origem dos adeptos em direção à unidade gepeana que frequenta, deixa transparecer que a maioria

absoluta dos entrevistados, introjeta como motivação maior do percurso a representação tríplice dos espaços de ação, onde se conjugam os atributos das práticas cotidianas do espiritismo. Em termos proporcionais essa opção recebeu a seguinte pontuação: GEPE-Messejana 79%, Água Fria 72%, Piedade 70% e Praia do Futuro 63%. Ou seja, a intencionalidade motivadora do trajeto carrega em si as múltiplas representações simbólicas das espacialidades relativas ao fenômeno social espírita, numa evidente síntese propositiva das linhas de ação do GEPE. Sempre em consonância com os postulados filosóficos da DE, que contém na sua gênese, “uma síntese dos esforços humanos para compreensão do mundo e da vida. [...] Justifica-se, assim, que haja dificuldade para a sua compreensão, apesar da clareza da estrutura doutrinária da codificação”, pontua Herculano Pires, (1979, p.07).

Ainda refletindo acerca da complexidade da DE, cuja base epistemológica acopla numa síntese superior a ciência, a filosofia e a religião, como campos do conhecimento humano que precisam se articular para que haja maior entendimento das conexões que permeia o todo universal, nos reportamos a Cassirer (1994, p.365) quando assinala o equilíbrio conflituoso entre essas formas simbólicas aparentemente opostas, pois no âmago de todas as linguagens humanas há “uma tensão entre estabilização e evolução, entre uma tendência que leva a formas fixas e estáveis de vida e outra que rompe com esse esquema rígido”. Transcender as aparentes contradições, os limites impostos em prol de determinada linguagem hegemônica, parece ser o grande desafio que está posto desde o alvorecer da modernidade, a fim de que as diferentes formas simbólicas (religião, ciência, artes) possam dialogar entre si sem prejuízo de objetivação nem de subjugação de uma forma sobre a outra.

Nessa acepção, León Denis (2008), proeminente continuador da codificação espírita considera que, após o cristianismo, o movimento espírita foi o que mais contribuiu para o avanço do pensamento humano, nas suas diferentes proposições epistemológicas.

Pode-se, então, dizer que a obra do Espiritismo é dupla: no plano terrestre ela tende a reunir e a fundir em um sistema grandioso todas as formas, até o momento discordantes e frequentemente contraditórias, do pensamento e da ciência. Num plano mais amplo, ele une o visível ao invisível, essas duas formas de vida que, na realidade, se penetram e se completam desde o princípio das coisas. Com esse objetivo ele demonstra que o nosso mundo e

o Além não são separados, mas estão um no outro, constituindo assim um todo harmônico (DENIS, 2008, p.159).

No que se refere à segunda opção de escolha, quanto à lógica que subjaz no trajeto dos adeptos em direção ao centro espírita, observa-se que o fator educativo foi à segunda escolha e demonstra que o estudo doutrinário é uma força atuante no espiritismo, com a seguinte distribuição: GEPE-Praia do Futuro 26%, Piedade 25%, Água Fria 21% e Messejana 18%. Quanto ao aspecto religioso como vetor de impulsão no deslocamento para o GEPE, constatou-se que apenas nas unidades Messejana (4%) e Piedade (3%) ele obtém ínfima representatividade, enquanto na Água Fria e Praia do Futuro sequer foi pontuado. Já o trabalho de promoção social aparece discretamente em todas as unidades gepeanas, com exceção do GEPE-Messejana.

De uma forma ou de outra, torna-se evidente que a lógica da intencionalidade do deslocamento dos adeptos do GEPE está adstrita tanto aos valores simbólicos quanto pragmáticos do espaço de ação do universo espírita, tendo a fé raciocinada um papel determinante na convicção pessoal de que esses trajetos são modelados não só pela aquisição do conhecimento, por uma religião esclarecida ou pelas obras de promoção social, mas, sobretudo, pela consciência de que “o mundo precisa de solidariedade humana, venha donde vier, e é por meio dela que o espírito se eleva” (RIZZINI, 2003, p.166). As características culturais múltiplas enfeixadas nessa dinâmica espacial não só favorecem o fortalecimento da identidade simbólica do grupo, como também se revelam como atributos específicos das interações socioespaciais a enformar espacialidades espíritas.

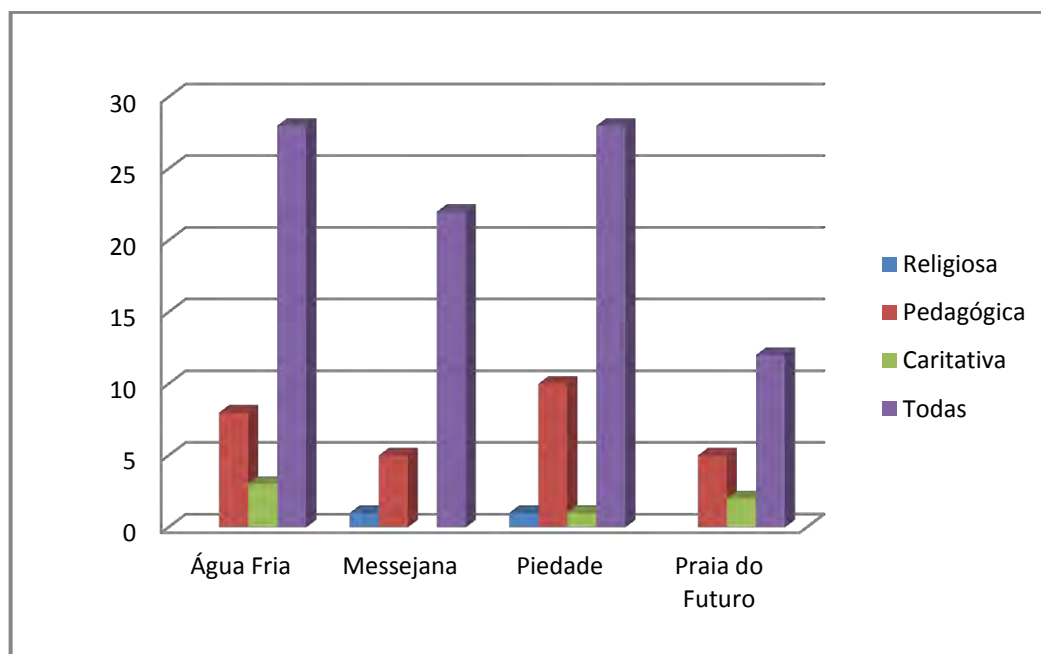


GRÁFICO 9 - Característica da mobilidade espírita.  
 FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

Numa reafirmação da força da religiosidade como traço da cultura brasileira, verifica-se na análise do último gráfico (10) dessa pesquisa empírica que os atores sociais quando interpelados acerca do GEPE ser um espaço sagrado, em referência ao sentido religioso que perpassa a codificação espírita como atributo intrínseco da filosofia compreensiva em seu desdobramento ético-moral ancorado na essência dos ensinamentos cristãos, obteve-se da maioria dos entrevistados das três unidades gepeanas: Messejana (82%), Piedade (65%), Praia do Futuro (58%) parecer favorável a essa proposição. Somente o GEPE-Água Fria (36%) não reconhece seu espaço de ação como sagrado. Embora a incerteza (33%) quanto a essa condição de sacralidade seja mais acentuada que o aspecto afirmativo (31%) da questão.

Na verdade, se observa certo equilíbrio entre as opções de escolha. Tanto no GEPE- Praia do Futuro (37%) como na Piedade (30%) verifica-se também que parte significativa dos adeptos não empresta sacralidade ao espaço gepeano. Já no GEPE-Messejana apenas 7% dos entrevistados não considera esta possibilidade. Ou seja, há entre os adeptos do GEPE um nível de entendimento bastante diferenciado quanto ao atributo simbólico de considerar o GEPE um espaço sagrado. Embora haja predominância quase absoluta entre a maioria das unidades gepeanas: Piedade Messejana e Praia do Futuro em considerar sagrados seus espaços de ação.

Por ser esta uma proposição também balizadora dessa investigação é importante nos remeter a algumas reflexões acerca da proeminência do viés religioso do espiritismo, desde sua propagação em terras brasileiras. Mesmo considerando-se que a fenomenologia social espírita não se apoia na concepção dual do espaço: sagrado e profano, mas numa aproximação interativo-relacional de espaços (do aqui e do além), cuja religiosidade aberta faz do ontológico e do transcendente campo de conhecimento e de ação espírita. Ambos embasados na racionalidade crítica recorrem à filosofia para alargar a interlocução científica, em termos de uma *geograficidade* espírita para além dos limites conceituais do pensamento geográfico até hoje vigente. Sendo razoável a afirmação de Godoy (2007, p.62) de que “no Espiritismo, constrói-se uma geografia impar de percepções e ação do espaço social que revela, nos seus modos interpretativos, uma intensa congruência entre a construção narrativa e o espaço de ação”. Ou seja, teoria e prática se articulam para demonstrar a coerência dessa dialética epistemológica capaz de compor as distintas formas de interação socioespacial do espiritismo.

Ao retomar o debate sobre uma reinterpretação cultural na perspectiva da predominância da dimensão religiosa no espiritismo à brasileira, a antropóloga Sandra Stoll (1999), em consonância com Damazio (1994) pontua que em função do sincretismo religioso advindo da herança cristã católica e dos cultos de raiz afro-brasileira as práticas espíritas também sofreram fortes influências dessa miscigenada cultura religiosa. Stoll (1999), não considera isso uma distorção da versão original francesa, mas uma reinterpretação criativa da DE, cujo arcabouço histórico-cultural específico ao adquirir escopo de universalidade legitimou-o como identidade espírita do Brasil.

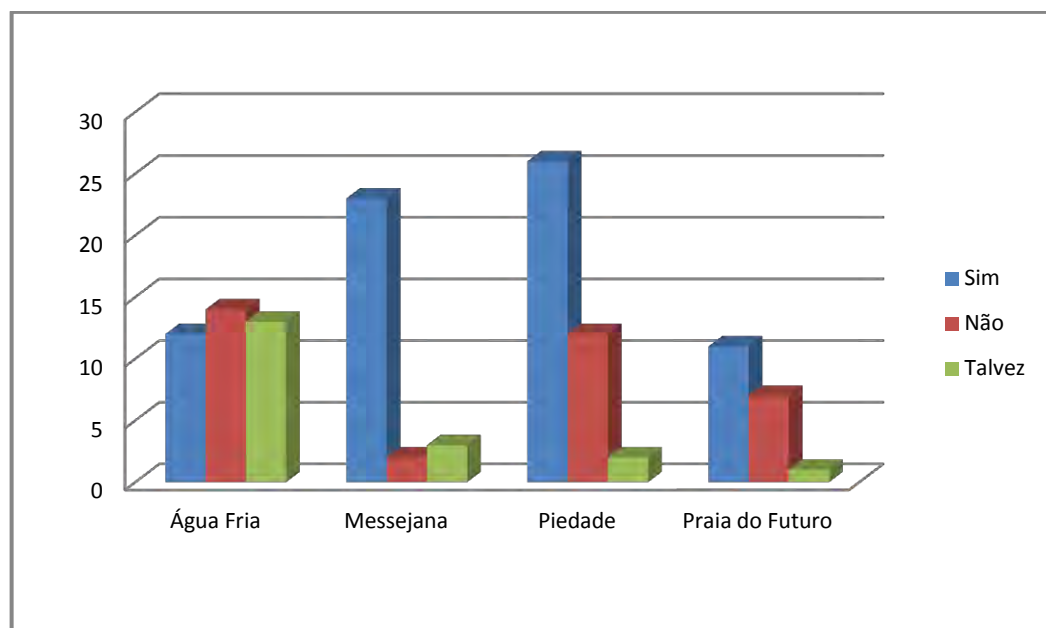


GRÁFICO 10 - O GEPE é um espaço sagrado?

FONTE - EVANGELISTA, I. M. 2011 (pesquisa direta)

Ao tentarmos uma aproximação analítica entre as representações simbólicas obtidas dos gráficos 2: Razão de ser espírita; 5: Aspecto mais relevante do espiritismo; 8: Natureza da espacialidade espírita e 9: Característica da mobilidade espírita se percebe que as respostas predominantes relativas aos espaços de ação do GEPE, com suas narrativas, experiências mediúnicas, práticas sociais, independente da proposição investigativa, apontam para uma interpretação “filosófica da natureza tríplice do Espiritismo” (PIRES, 1979, p.76), focada na congruência das três dimensões do conhecimento: científico, filosófico e religioso que, interpenetrando-se no nível consciencial se expandem para o plano existencial como proposição fundamental da codificação espírita.

Isso posto, torna-se possível entender porque os adeptos do GEPE consideram a natureza da espacialidade espírita uma derivação dos atributos resultantes das distintas práticas sociais, a enformar espacialidades educativa, religiosa e caritativa. A conjugação dessa dinâmica espacial tem nas espacialidades discursivo-narrativas e prática, como definidas por Godoy (2007), em que as impressões assimiladas pela linguagem são transformadas pela consciência em representações simbólicas (CASSIRER, 2001), suporte principal da organização dos espaços gepeanos.

Mesmo considerando-se essa reiterada percepção sintética dos espaços de ação do GEPE é possível perceber nos gráficos analisados, no que se refere às práticas sociais recorrentes (religiosa, pedagógica e caritativa) nas unidades gepeanas, que a espacialidade educativa se destaca como a dimensão social mais marcante da conduta espírita dos adeptos do GEPE. Quanto à natureza da mobilidade os entrevistados optaram por uma síntese representativa das diferentes práticas espíritas numa aproximação significativa do escopo teórico doutrinário. Mas, a força da reinterpretção cultural do espiritismo em solo brasileiro, cuja religiosidade cristã se interpenetra no ideário espírita, tanto nas narrativas quanto nas práticas, faz com que os atores sociais envolvidos, consensualmente, afirmem que o GEPE se constitui um espaço sagrado. Embora na sua dinâmica mais ampla contemple as múltiplas dimensões do espaço-mundo de ação do espiritismo, as interações cotidianas demonstram que no espaço gepeano as representações simbólicas analisadas ainda não contém referência ao aspecto científico do triângulo de força (ciência, filosofia e religião) que dá sustentação teórica a doutrina espírita.

É possível, portanto, depreender-se da análise dos dados que a percepção dos atores sociais quanto à visibilidade dos espaços de ação do GEPE, com relação à espacialidade religiosa, apresenta alguns conflitos no entendimento quanto à predominância dessa dimensão nas práticas cotidianas. Senão vejamos algumas das respostas dos entrevistados em que o discurso deixa entrever pontos de incongruência quando interpelados sobre a possível sacralidade do espaço espírita. Embora não considere o GEPE um espaço sagrado detém à compreensão de que o mesmo se constitui “espaço de conscientização, evangelização e fé raciocinada”. “Não existe [espaço] sagrado nem profano, ambos estão dentro do próprio indivíduo”. “Depende do que se considera ‘sagrado’. [...] É um lugar de oração e a oração ilumina, purifica”. “Sua maior caracterização é o auxílio e a orientação. Não a adoração”. “Espaço de paz, amor e dedicação, sem rituais (?) religiosos”. “Sagrado/santo/santificado são termos inaplicáveis a um centro espírita. Escola, modelo filosófico são mais aceitáveis”.

Tais falas expressam a complexidade de se lidar com um arcabouço teórico tão abrangente quanto a Doutrina Espírita na sua arrojada proposição de desenvolver a consciência humana dentro de um escopo de conhecimento plural na sua contextura

epistemológica. A exigir do adepto elevado esforço intelectual para conjugar na prática o exercício de livre pensador, capaz de superar as barreiras culturais que foram sedimentando os diferentes campos do conhecimento humano e ao rearticular os pontos de profunda conexão da vida contribuir na tessitura de um projeto social sensível aos dilemas humanitários.

## CONSIDERAÇÕES

---

*Quando atribuímos às coisas no espaço uma determinada grandeza, uma determinada situação e uma determinada distância, não expressamos com isso um simples dado da sensação, mas inserimos os dados sensíveis numa conexão de relação e de sistema, que em última instância mostra não ser senão uma pura conexão do juízo.*

*(Ernst Cassirer)*

---

Nesse estudo, se procurou a partir do entendimento da organização espacial do GEPE identificar a lógica das espacialidades espíritas e dentre elas o papel da dimensão religiosa inerente aos princípios espíritas, tendo como referência as distintas interações sociais e suas respectivas espacialidades em função dos atributos específicos, consubstanciados em representações simbólicas contendo o sentido e o significado intrínseco dos espaços de ação do GEPE, derivados das suas narrativas e práticas cotidianas.

Caminhar por essas trilhas geográficas ancoradas nos postulados doutrinários espíritas em busca de referenciais teóricos que apontem indícios de uma possível geografia do espiritismo em Fortaleza se configurou para nós um esforço intelectual de complexa envergadura. Uma vez, que a proposição central dessa investigação é pontuar o trajeto de difusão do espiritismo em Fortaleza, com ênfase na expansão territorial do GEPE, na perspectiva de visibilidade do espaço religioso. Percurso em que se buscou apreender as representações simbólicas dos espaços de ação do GEPE a partir de distintos olhares dos atores sociais envolvidos na pesquisa empírica, coparticipes nas interlocuções e práticas espíritas a desvelar os meandros das espacialidades no âmbito da *geograficidade* do espiritismo.

Primeiramente, porque a doutrina espírita se constitui campo de conhecimento complexo, no qual se articula diferentes saberes (ciência, filosofia e religião), em busca de uma síntese epistemológica compreensiva de Deus, do homem e do mundo, cujos

espaços de ação tangíveis (terreno) e intangíveis (espiritual) se interpenetram num *continuum* existencial, tendo por referência o paradigma do espírito. Por isso mesmo, uma abordagem ainda rara nos meios acadêmicos por sua natureza dialética inclusiva, em que o aparato conceitual da fenomenologia espírita no seu desdobramento religioso se fundamenta na fé raciocinada, articulando o saber metafísico ao racional sem problema de dialógica, quase sempre impulsionado por uma permanente tensão entre o olhar materialista e a coerência à luz da filosofia espírita.

Depois devido à geografia ser uma área das ciências sociais que mais resistiu a um diálogo sistemático com a ciência da religião, sobretudo quando se considera a análise da espacialidade do fenômeno religioso não apenas na sua materialidade imediata, inscrita na paisagem, mas também naquilo que expressa sua essência manifesta simbolicamente no espaço de ação do homem. Razões que resultam numa escassa produção de conhecimento geográfico no que se refere à apreensão intrínseca (subjetividade) da manifestação da cultura religiosa no espaço. Isto é, o espaço sagrado se revelando naquilo que o torna inerente a ação humano, mais precisamente expresso no sentimento ou pensamento religioso.

Embora a religião como objeto de estudo da geografia não seja uma área nova, somente no século XX, de fato, se estruturou no âmbito teórico-metodológico das pesquisas geográficas um subcampo autônomo disciplinar. A desenvoltura dessa abordagem no Brasil se deu em termos de duas concepções analíticas distintas do espaço religioso, enquanto representação simbólica da fé.

Inicialmente, se firma a linha de base fenomenológica francesa, fundamentada na teoria *eliadeana* da noção dual de espaço sagrado e profano, tendo à frente a geógrafa Zeny Rosendahl (1996), se volta para apreensão do fenômeno religioso enquanto manifestação da cultura no espaço, com ênfase nas formas espaciais (hierofonias) e nos impactos daí advindos na paisagem.

Posteriormente, tem-se a emergência de outro paradigma teórico-metodológico de análise da geografia da religião. Embasado na fenomenologia *cassireriana* o geógrafo Gil Filho (1999) constrói um aporte conceitual de espaço sagrado a partir das formas simbólicas ou estruturas do conhecimento, com ênfase nos significados das experiências que formatam o universo religioso, por meio das representações

simbólicas. Tais pressupostos teóricos não negam o papel desempenhado pelo espaço sensível das impressões na conformação do espaço sagrado, mas amplia àquele quando demonstra que a fenomenologia religiosa na sua estruturação dual contém o factual e o simbólico, como condição integradora de espaço-tempo na espacialização do fato religioso.

Esse estudo procurou fundamentar a análise e interpretação dos dados empíricos na proposição teórica da filosofia da cultura de Cassirer (1998) por entender que, para captar as impressões e experiências dos adeptos do GEPE advindas dos espaços de ação, o sistema cassireriano nos pareceu o mais coerente por facultar uma interlocução propositiva entre o mundo fenomênico e o representacional, capaz de contemplar as diferentes espacialidades espíritas.

Considerando-se que há exatamente 92 anos foi criado o primeiro centro espírita na cidade de Fortaleza, voltado para difusão dos postulados espíritas, seja através do estudo doutrinário, da experiência mediúnica ou do trabalho de promoção social, sempre articulando o paradigma do espírito às condições evolutivas da humanidade, mediadas pelo avanço científico, constatou-se a inexistência de pesquisa geográfica voltada para a organização do espaço do espiritismo em Fortaleza. Ao contrário do que se verifica com outras áreas das ciências sociais, como sociologia, antropologia e história que tem apresentado nas duas últimas décadas maior interesse pela temática espiritista.

Sendo, portanto, compreensível que sejamos pioneiros nessa investida acadêmica, porque embora o GEPE seja considerado um centro espírita de referência na cidade de Fortaleza, sobretudo por sua atuação no âmbito do estudo doutrinário, com uma reconhecida *práxis* pedagógica espírita, além do trabalho de relevância no campo da ação social e da dessobesseção, com mais de 60 anos de atuação ininterrupta, também não foi possível detectar nenhuma produção do pensamento geográfico (dissertação ou tese) que trate do papel do GEPE na conformação espacial do espiritismo na capital cearense. Daí a dificuldade de obter subsídios acerca da espacialidade religiosa do espiritismo, em Fortaleza, pela ínfima reflexão teórico-metodológica que se dispõe sobre essa abordagem no contexto acadêmico local.

Por outro lado, espera-se que o esforço empreendido para minimizar essa lacuna possibilite, através dos resultados obtidos, vislumbrar algumas trilhas da difusão do espiritismo em Fortaleza, com indicativos de distintas espacialidades no espaço urbano, a partir das representações simbólicas inerentes aos espaços de ação do GEPE localizado em quatro bairros da capital. O desafio foi lançado e acredita-se que o espiritismo no seu desdobramento religioso, enquanto articulação de espaços-mundos tangíveis e (in)tangíveis é um campo de pesquisa fértil, ainda aguardando olhares inquietos e dentre eles, espera-se, que o geográfico se destaque pela sua abrangência epistemológica.

Acredita-se que para esboçar uma síntese da natureza da expansão territorial do GEPE, na perspectiva de identificar suas espacialidades derivadas das interações, com suas narrativas e práticas sociais, sobretudo as pedagógicas, religiosas e caritativas, algumas questões precisam ser confrontadas, a fim de averiguar se a tese que defendemos quanto à visibilidade do espaço religioso do GEPE possui sustentação teórica diante dos argumentos apresentados pelos atores sociais envolvidos na pesquisa de campo.

No que se refere à *lógica da expansão territorial do GEPE*, dentre o elenco de opções apresentadas no questionário, à maioria dos agentes da pesquisa afirma ser o movimento espírita o grande responsável por esse crescimento estrutural do GEPE, enquanto os dirigentes do GEPE, FEEC e USEECE, com exceção do Sr. Monteiro entendem que a expansão territorial do GEPE se deu em função do processo de urbanização da cidade. Difícil mensurar a origem dessas diferentes interpretações. Talvez se possa deduzir que isso ocorreu em função de uma equivocada assimilação dos termos geográficos ou simplesmente revela o nível de apreensão que os entrevistados têm quanto ao motivo da expansão espacial do GEPE. Mesmo compreendendo que, como toda ciência, a geografia apresenta na sua contextura epistemológica terminologia específica necessária para análise e construção do seu arcabouço teórico-metodológico. Todavia, isso não deixa de ser um entrave semântico na apropriação correta de suas categorias pelo senso comum.

Quanto ao tópico que trata da *organização espacial do GEPE*, de grande relevância para compreensão mais ampla da percepção que os adeptos têm em relação

à estrutura político-institucional das quatro unidades gepeanas GEPE, observa-se que houve consenso entre eles em caracterizá-la como espacialidade espírita e não territorialidade como são definidos os domínios políticos da maioria das organizações religiosas. Possivelmente, em virtude da própria natureza organizacional do GEPE, vinculado à FEB apenas em termos associativos sem perda de autonomia administrativa ou ideológica, com plena liberdade de ação, onde a ideia de território demarcado e apropriado a fim de manter sob controle a unidade político-espacial (ROSENDAHL, 2007) das organizações religiosas não combina com o ideário espírita. Porque nele, os espaços-mundo são construídos a partir da noção de parceria, cuja liberdade individual só se justifica quando atrelada a uma finalidade coletiva, que faz da conduta democrática uma marca recorrente da política de cogestão administrativa dos espaços espíritas. Sem olvidar que a concepção de territorialidade espírita articula no mesmo diapasão espaço-tempo o mundo subjetivado das ideias doutrinárias e a realidade objetivada do espaço de ação do GEPE, só que a ênfase analítica recai no espaço (in)visível, na esfera das espacialidades espíritas derivadas das narrativas, sem prejuízo da ideação de complementaridade entre as fronteiras do tangível e do intangível. Sabendo-se que a ênfase na pedagogia espírita tem se caracterizado como traço marcante da cultura gepeana, se deduz que haja uma predisposição para se considerar o espaço de ação do GEPE um ambiente educativo, por excelência. Certamente que essa constatação foi corroborada, embora em alguns momentos da análise dos dados ela foi relativizada pelos adeptos, como p. ex. quando inquiridos sobre *as características da mobilidade espírita*. Quase por unanimidade afirmaram que a intencionalidade motivadora do trajeto de origem em direção ao centro espírita é plural na sua representação simbólico-espacial. Composto-se de distintas espacialidades, advindas dos espaços de ação com suas diferentes narrativas e práticas sociais (religiosa, pedagógica e caritativa) essa dinâmica espacial pode ser descrita como um misto dessas três instâncias da cultura espírita a interagir como fator determinante no deslocamento dos adeptos na realidade urbana de Fortaleza.

Também se constatou análise semelhante quando os entrevistados se posicionaram a respeito da *natureza das espacialidades espíritas* do GEPE, novamente a dimensão pedagógica ocupa posição relevante em relação às demais opções. Fato

que nos leva a acreditar que, ao surgir nos primórdios da década de 1950, como uma pequena e humilde escola de alfabetização de crianças carentes, o GEPE estava começando a escrever uma história singular da educação integral<sup>225</sup> em solo cearense. Talvez para compensar o hiato deixado pela educação formal que no projeto político-pedagógico não contempla em condição de igualdade as dimensões sociais e espirituais como expressões indispensáveis ao desenvolvimento do ser humano.

Diante da expansão do espaço organizacional do GEPE no ambiente urbano de Fortaleza cabe a reflexão que, ao continuar essa parceria entre tempo-espaço e pedagogia espírita, é perfeitamente possível o surgimento de um centro de estudos superiores da DE, nesta capital, quizá em futuro não muito distante. A exemplo do que acontece em Curitiba-PR que, em 2011, se tornou pioneira na implantação do primeiro curso superior de espiritismo no país. Uma estratégia educacional para o estabelecimento da pedagogia espírita voltada para o aprofundamento dos conceitos e princípios essenciais da Doutrina Espírita que, diante da sua extensão e complexidade, terá como eixo central o estudo e a pesquisa, não somente a fenomênica, mas, sobretudo a pesquisa doutrinária (PIRES, 2004). Um espaço aberto, voltado para o esclarecimento das questões fundamentais da existência humana, no qual a dialógica fundante sinalize para formação do homem integral capaz de desenvolver a transcendência, potencial inerente ao paradigma do espírito, no sentido de impulsionar as forças latentes que ainda dormitam na consciência do homem. Pois como se depreendeu do estudo em tela, no GEPE a incursão no campo da pesquisa fenomênica inexistente e no âmbito da investigação doutrinária se verifica apenas algumas tentativas pontuais que, por falta de continuidade e sistematização científica não se constitui lastro da cultura gepeana.

Quanto ao aspecto de ser o *GEPE um espaço sagrado* como desdobramento da hipótese defendida nessa tese de visibilidade do espaço religioso das unidades gepeanas, obtém-se posicionamento afirmativo, tanto da maioria dos adeptos quanto dos representantes-chaves do movimento espírita, a exceção da dirigente da USEECE,

---

<sup>225</sup> Para tanto, Herculano Pires propõe que a proposta pedagógica tenha como fundamento essencial a Filosofia da Educação pela sua abrangência epistemológica, cuja dinâmica de ensino deva englobar na sua *práxis* “todo contexto de ações e reações objetivas e subjetivas que vai do ser como ser ao social como social e como cultura”, extravasando “assim, da extensão de sua própria polaridade no momento em que transcende o social para penetrar no cultural, no pleno domínio do espírito” (2004, p.46).

corroborando-se a hipótese de que a espacialidade religiosa é uma representação simbólica relevante da cultura espírita dessa organização. Evidentemente, que nos termos de uma sacralidade dinâmica e relacional, não circunscrita à dualidade de espaço sagrado ou profano, mas como um domínio aberto às práticas das virtudes de forma consciente (SÉSIO, 2012), sem submissão, mas assentado na convicção de que o respeito às leis divinas induz a uma religiosidade cristã. No sentido, de que a espacialidade existencial como noção ampliada do espaço vivido não pode prescindir na sua contextura dinâmico-cultural da transcendência, como condição de emancipação espiritual (PIRES, 1979) necessária no aperfeiçoamento dos valores humanos.

As inferências aqui apresentadas, subtraídas de análise comparativa das informações obtidas nas quatro unidades gepeanas, expressam o entendimento que os adeptos GEPE têm em relação à noção de sacralidade do espaço gepeano. Observa-se que, consensualmente, a maioria dos entrevistados considera o espaço do GEPE sagrado, em termos de representação simbólica<sup>226</sup>. Apenas a unidade Água Fria não defende essa posição. Embora a possibilidade dessa condição seja uma hipótese plausível pela representatividade que teve na análise daquele quesito. Fato que corrobora de forma inequívoca a tese ora defendida de que, dentro do espaço de ação do GEPE, a espacialidade religiosa se impõe como uma dimensão estruturante da cultura espírita gepeana.

Se tentarmos uma aproximação analítica entre as representações simbólicas da lógica de organização espacial do GEPE, das características da mobilidade urbano-espírita e da natureza das espacialidades espíritas do GEPE, é possível que à primeira vista as proposições socioespaciais conclusivas parecem contraditórias, mas se nos ativermos à singularidade do espiritismo, enquanto escopo teórico de tríplice aspecto: científico, filosófico e religioso, as argumentações relativas às distintas espacialidades não nos parecerá ilógicas ou equivocadas. Apenas dar visibilidade ao alcance epistemológico da DE que, por sua complexidade, não se enquadra nos limites da

---

<sup>226</sup> Para uma maior evidência da leitura que os adeptos fazem do GEPE como espaço sagrado transcrevemos algumas opiniões consideradas significativas. “Depende do que se considera ‘sagrado’. Considero-o [GEPE] como um lugar cuja presença dos bons espíritos nos proporciona alívio e auxílio”. “Espaço de orientação espiritual é sempre um local sagrado”. “Porque é um espaço que trabalha a reforma íntima, sempre em busca da prática do bem.

ciência instrumental, incapaz dar conta de uma doutrina livre, em que a razão, base da emancipação espiritual, retira o homem do “período da imanência” para a “fase da transcendência”, na qual se encontra a humanidade, como se fora um período de transição para o futuro domínio intuitivo do “desenvolvimento humano” (PIRES, 1979, p.41).

Uma vez, que as espacialidades, como representações simbólicas dos espaços de ação das unidades gepeanas, não podem prescindir do sentido transcendental da ação humana, espera-se que essa investigação de fundo racional e metafísico acerca do espaço religioso do GEPE possa contribuir na definição do contorno da geografia do espiritismo em Fortaleza. Ao tempo em que franqueia à ciência geográfica uma opção de tornar mais plural a abordagem espacial da cultura, quando inclui no seu aporte investigativo a manifestação do fenômeno espírita no espaço. Explorações geográficas que no futuro poderão estabelecer trilhas conectando diferentes dimensões espaciais, mormente inimagináveis. Sendo possível pontuar que uma das trilhas da fenomenologia social espírita terá que configurar-se a partir da aproximação interativo-relacional entre espaços tangíveis e intangíveis, onde a racionalidade crítica ao conjugar o conhecimento ontológico ao transcendente torna plausível uma *geograficidade espírita* para além dos limites conceituais do pensamento geográfico até hoje vigente.

Portanto, as distintas espacialidades que foram apontadas como representações dos espaços de ação do GEPE demonstram que, à luz da racionalidade espírita, contém o simbólico<sup>227</sup> e o intuitivo como reflexo das práticas espíritas e como tais apresentam no seu âmago um forte véis religioso, articulando sempre experiência vivida e espaço sagrado. Conjunção que possibilita uma leitura da dinâmica espacial do GEPE a partir de uma noção de religiosidade contida na plausível articulação entre essas noções geográficas. Projetando-se na lógica de mobilidade dos adeptos, dentre as outras intencionalidades (pedagógica e caritativa) impulsionam o deslocamento dos espíritas em direção ao centro que frequentam.

---

<sup>227</sup> No sentido dialético de transmitir ou expressar ideias sem, contudo, encobrir ou asfixiar a intencionalidade daquilo que se pretende exprimir (PIRES, 1979), em termos de representação ou concepção de ideias.

Em suma, a hipótese que defendíamos quanto à visibilidade de um espaço religioso do GEPE se corrobora não como espacialidade única, mas como uma forte representação simbólica dos espaços de ação dos espíritas que, juntamente com as outras duas espacialidades pedagógica e caritativa formam a trilogia de interação social do GEPE. Sendo possível inferir numa lógica comparativa que, dentre as três espacialidades identificadas na pesquisa, à espacialidade educativa se apresenta como a mais potente forma de interação socioespacial do GEPE, sobretudo pela posição estratégica que desempenha como elo de sustentação das outras duas espacialidades espíritas.

Enfim, algumas conclusões de ordem mais geral podem agora ser reiteradas como síntese das proposições que ensejaram a problematização dessa tese. Primeiro, que a expansão territorial do GEPE foi impulsionada pela lógica de urbanização da cidade de Fortaleza, sem esquecer que o lastro educativo como referência maior da cultura gepeana se faz sentir, tanto na conduta espírita quanto no crescimento espacial do GEPE como argamassa estruturante dessa lógica expansionista. Constatando-se também que as características culturais enfeixadas na dinâmica espacial favorecem o fortalecimento da identidade simbólica do grupo e se revelam como atributos específicos das interações socioespaciais a enformar diferentes espacialidades espíritas.

## REFERÊNCIAS

---

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papirus, 1994.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais**: pesquisa quantitativa e qualitativa. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2004.

ANJOS, Luciano dos. Depoimento. In: KLEIN FILHO, Luciano. **Recordações de um apóstolo**. Fortaleza: MCP Ltda, 2011.

ARAÚJO, Bruno G. de. **Pentecostais**: da periferia aos espaços centrais. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br>. Acesso em: abril/2012.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **O novo espírito científico**. Rio de Janeiro; Tempo Brasileiro, 2000.

BERGSON, Henri. **Matéria e corpo**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BUTTNER, Anne, Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org). **Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1982.

BÜTTNER, Manfred et all. Geographia Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie. Band 1. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

BONNEIMASON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L. ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BAUER, Martin W; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.

BESSE, Jean-Marc. Geografia e existência a partir da obra de Eric Dardel. In: DARDEL, Eric. **O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas II – O Pensamento mítico**. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **A filosofia das formas simbólicas I – A Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. **Filosofia de las formas simbólicas III - fenomenología del reconocimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CASTRO, Iná Elias de, GOMES, Paulo César da C., CORRÊA, Roberto L. (orgs). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CASTRO, Iná Elias de. Imaginário político e território: natureza, regionalismo e representação. In: CASTRO, Iná Elias de. GOMES, Paulo César da C. CORRÊA, Roberto L. (orgs). **Explorações geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CASTRO, Josué. **Ensaio de geografia humana**. São Paulo: Brasiliense, 1957.

CLAVAL, Paul. As abordagens da geografia cultural. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da C. e CORRÊA, Roberto L. (orgs). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. **A “volta do cultural” na geografia**. Mercator - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002, pp.90-28.

\_\_\_\_\_. A geografia cultural: o estado de arte. In: ROSENDAHLL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

\_\_\_\_\_. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: ROSENDAHLL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **Geografia cultural**. Florianópolis: EDUFSC, 1999.

CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. **A geografia cultural no Brasil**. Revista da ANPEGE, n. 02, 2005, pp. 97-102.

CORRÊA, Roberto L. Geografia cultural: passado e futuro – uma introdução. In: ROSENDAHLL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

\_\_\_\_\_. Geografia cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. A geografia cultural e o urbano. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. A espacialidade da cultura. In: CORRÊA, Aurenice de M.; OIVEIRA, Márcio P.de; COELHO, Maria Célia N. (orgs). **O Brasil, a América Latina e o**

**mundo: espacialidades contemporâneas (II).** Rio de Janeiro: Coed. ANPEDE, FAPERJ, 2008, pp.301-313.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre paradigmas, geografia e contemporaneidade.** Revista da ANPEGE, v. 7, n. 1, número especial, 2011, pp. 59-65.

\_\_\_\_\_. **Carl Sauer e a geografia cultural.** Revista Brasileira de Geografia. (51)1, 1989.

COSTA, Daniel Lula. (RESENHA) In: MANOEL, Ivan e ANDRADE, Solange R. **Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas.** Franca-SP: Unesp, 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em: 06/2011.

COSTA, Maria Clélia L. da. Fortaleza: expansão urbana e organização do espaço. In: SILVA, José Borzacchiello da; CAVALCANTE, Tércia Correia; DANTAS, Eustógio Wanderley C. (et all). **Ceará: um novo olhar geográfico.** Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2005.

COSGROVE, Denis, JACKSON Peter. Novos rumos da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Introdução à geografia cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Paisagem, tempo e cultura.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

CARLOS, Ana Fani A. **O lugar no/do mundo.** São Paulo: Hucitec, 1996.

CAPRA, Fritjof. **O tao da física: um paralelo entre a física moderna o misticismo oriental.** São Paulo: Cultrix, 1983.

\_\_\_\_\_. **As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável.** São Paulo: Ed. Cultrix, 2002.

CAMARGO, Cândido P. **Kardecismo e Umbanda.** São Paulo: Pioneira, 1961.

COLLINS, Francis S. **A linguagem de Deus**: um cientista apresenta evidência de que Ele existe. São Paulo: Editora Gente, 2007.

DELANNE, Gabriel. **O espiritismo perante a ciência**. Rio de Janeiro: FEB, 2004.

DESCARTES, René. **Discurso do método**: regras para a direção do espírito. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DURANT, Will. **A História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

DUNCAN, James S. O supra-orgânico na geografia cultural americana. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** São Paulo: Centauro, 2008.

DEFFONTAINES, Pierre. *Geographie et religions*. Paris. Gallimard, 1948. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

DENIS, León. **O problema do ser, do destino e da dor**: os testemunhos, os fatos, as leis. Rio de Janeiro: FEB, 2005.

\_\_\_\_\_. **O gênio céltico e o mundo invisível**. Rio de Janeiro: Ed. León Denis, 2008.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DESLANDES, Suely F. A. A construção do projeto de pesquisa. In: MINAYO, Cecília de S. et al. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994.

DAMAZIO, Silvia. **Da elite ao povo**: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DANTAS, Eustógio W. P.; SILVA, José B. da; COSTA, Maria C. L. **Da cidade à metrópole:** (trans)formações urbanas em Fortaleza. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESCOLAR, Marcelo. **Crítica do discurso geográfico.** São Paulo: Hucitec, 1996.

FRANCO, Divaldo Pereira, Joanna de Ângelis (Espírito). **O homem integral.** Salvador, BA: LEAL Editora, 2009.

FICKELER, Paul (1947). Geografia da Religião. In: **Revista Espaço e Cultura.** Rio de Janeiro: NEPEC, UERJ, n. 7, 1999, pp.7-35.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido.** Coimbra: Almedina, 1982.

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos centros paulistas de função religiosa.** Tese (doutorado) Departamento de Geografia da USP. IGEOGUSP - São Paulo, 1975.

FERNANDES, Paulo César da C. **As origens do Espiritismo no Brasil;** razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914). Dissertação (Mestrado). Departamento de Sociologia da UNB, Brasília, 2008.

FERREIRA, Fernanda F. Martins. **Espiritismo Kardecista brasileiro e cultura política:** história e novas trajetórias. Dissertação (Mestrado). Departamento de Ciência Política da UFMG, Belo Horizonte, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio F. **Geografia em Cassirer:** perspectivas para a geografia da religião. GeoTextos, vol. 7, n. 2, 2011, pp.211-228.

GOMES, Paulo Cesar da C. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GIL FILHO, Sylvio F; GIL, Ana Helena C. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto L. **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. Geografia da Religião: Reconstruções teóricas sob o Idealismo Crítico. 2007 In: KOZEL, S., SILVA, J. C., GIL FILHO, S. (Orgs.) **Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007, pp.207-222.

\_\_\_\_\_. Por uma geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F, & KOEZEL, S. (org.) **Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea**. Curitiba-PR: Editora UFPR, 2002.

\_\_\_\_\_. Igreja Católica Romana em Curitiba (PR): estruturas da territorialidade sob o pluralismo religioso. **Revista RA'E GA: O Espaço Geográfico em Análise**. Curitiba-PR: Editora UFPR, v.7, n. 7, 2003, pp. 95-110.

\_\_\_\_\_. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: Notas para uma teoria do fato religioso. **Revista RA'E GA: o espaço geográfico em análise**. Curitiba-PR: UFPR, v. 3, n. 3, 1999, p. 91-120.

\_\_\_\_\_. Notas para uma geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: **Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos** (ENG 2010). Porto Alegre-RG, julho, 2010. Disponível em: [www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=4527](http://www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=4527)  
Acesso em: 05/2011

GODOY, Marino L. M. **O espiritismo em Ponta Grossa-PR: perspectivas de um espaço do além e para um além do espaço**. Curitiba, 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) UFPR.

GOUVEIA, Gualberto L. N. A cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo. São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado). Departamento de Geografia USP. Apud SANTOS, Alberto P. dos. **Introdução à geografia das religiões**. GEOUSP\_Espaço e Tempo, São Paulo, n. 11, 2002, pp.1-19.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. **Heresia, doença, crime ou religião**: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. Revista de Antropologia, São Paulo, 1997, n. 40 (2), pp.31-82.

\_\_\_\_\_. Caridade, assistência social, política e cidadania: práticas e reflexões no espiritismo. In: Leilah Landim (org.). **Ações em Sociedade – militância, caridade, assistência, etc.** Rio de Janeiro: ISER/ NAU, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Cuidado dos Mortos**: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

HARVEY, David. **A justiça social e a cidade**. São Paulo: Hucitec, 1980.

\_\_\_\_\_. **A condição pós-moderna**- uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, São Paulo: Loyola, 1993.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista**: trajetória de 1950 a 1990. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em Geografia) UFRJ/PPGG.

\_\_\_\_\_. A Geografia Humanista: uma revisão. In: **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, nº 3, 1996, pp. 8-19.

\_\_\_\_\_. A contribuição de Dardel na geografia humanista americana. Trabalho apresentado no **XVI Encontro Nacional de Geógrafos**. Porto Alegre, Julho 2010. Disponível em: [www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=4466](http://www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=4466). Acesso em: 06/2011.

\_\_\_\_\_. O lugar na geografia humanista. In: **Revista Território**, Rio de Janeiro, 1999, ano IV, n.7, pp.67-78.

\_\_\_\_\_. A geografia cultural e a história: uma leitura a partir da obra de David Lowenthal. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, n. 19-20, 2005, pp. 23-32.

\_\_\_\_\_. O conceito de lugar na geografia cultural-humanista: uma contribuição para a geografia contemporânea. In: **GEOgraphia**, Rio de Janeiro:UFF, Ano V - No 10 – 2003, pp-113-123.

\_\_\_\_\_. A geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto L. **Matizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HUBERTO, Rohden. **Einstein: o enigma do universo**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

INCONTRI, Dora. **Pedagogia Espírita: um projeto brasileiro e suas raízes**. Bragança Paulista/SP: Editora Comenius, 2004.

ISAAC, Erich. Religion, landscape and space. **Landscape**. Califórnia nº 9, 1959-1960. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

IBGE. Censo 2010: **o perfil religioso do país**. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/infograficos/censo-religiao/>. Acesso em: 06/2012.

JACKSON, Richard; HUDMAN, Lloyd. E. Cultural Geography, people, places and environment. St. Paul: West Publishing Company, 1990. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

JUNG Carl. G. **Psicologia e religião**. In Obras completas de C. G. Jung, (Vol. 11i). Petrópolis,RJ: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

KLEIN FILHO, Luciano. O espiritismo na terra da luz. **Fortaleza Espírita**, Fortaleza, n. 1, p.20-24, out. nov. dez., 1996.

\_\_\_\_\_, Luciano. **Barão de Vasconcellos, o precursor de Kardec no Ceará**. Disponível em: [www.espirito.org.br/portal/biografias/barao-de-vasconcellos.html](http://www.espirito.org.br/portal/biografias/barao-de-vasconcellos.html)  
Acesso em: 03/ 2009.

\_\_\_\_\_. **Memórias do espiritismo no Ceará**. Fortaleza, CE: DPL Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. **Vianna de Carvalho: o tribuno de Icó**. Niterói, RJ: Lachâtre, 1999.

KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o espiritismo**. Catanduva, SP: Boa Nova Editora, 2004a.

\_\_\_\_\_. **O livro dos espíritos de estudo**. Edição comemorativa de 150 anos (1857-2007). São Paulo: Cárita Ed. Espírita, 2007.

\_\_\_\_\_. **O livro dos espíritos**. São Paulo: LAKE, 2006.

\_\_\_\_\_. **O céu e o inferno**. Araras, SP: IDE, 2004b.

\_\_\_\_\_. **A gênese**. Araras, SP: IDE, 2004c.

\_\_\_\_\_. **Obras póstumas**. Araras, SP: IDE, 2004d.

\_\_\_\_\_. **Livro dos médiuns**. São Paulo: IDE, 2003.

\_\_\_\_\_. **O que é o espiritismo:** noções elementares do mundo invisível pelas manifestações dos espíritos. São Paulo: LAKE, 2001.

KONG, Lily. Geography and religions: Trends and Prospects. Progress in Human Geography. London, nº 14(3), 1990, pp. 71-355. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião:** uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

KARL, Popper. **Lógica da Investigação Científica.** In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

LINHARES, Ângela Maria B. Para uma nova concepção do sujeito nas práticas educativas: situando elementos do paradigma do espírito. In: GADELHA, Sylvio de S. e PEREIRA, Sônia (orgs.). **Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola:** a favor da diversidade II. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

LOPES, Patrícia Frangelli. B. **Estudando um subcampo intelectual acadêmico:** a geografia da religião no Brasil – 1989-2009. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, RJ, 2010.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

LEFÈBVRE, Henri. **O direito à cidade.** São Paulo: Ed. Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. **A vida cotidiana no mundo moderno.** São Paulo: Ática, 1991.

LUFTI, Eulina Pacheco, SOCHACZEWSKI, Suzanna, JAHNEL, Teresa Cabral. As representações e o possível. In MARTINS, José de Souza (org). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética.** São Paulo: Hucitec, 1996.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

MOREIRA, Ruy. **Para onde vai o pensamento geográfico?** Por uma epistemologia crítica. São Paulo: Contexto, 2008.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.

MACHADO, Mônica S. **A Territorialidade Pentecostal**: um estudo de caso em Niterói. IN: Revista Brasileira de Geografia. Nº 4. Rio de Janeiro: IBGE. 1994. pp. 135-164.

MATA, Sérgio da. **O espaço da religião**. Caminhos, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 31-47, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewFile/6/5> Acesso em: 11/2011.

MORAES, Antonio Carlos R. **Geografia**: pequena história crítica. São Paulo: Hucitec, 1997.

MORAES, Francisco, E. (org.). **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983. Col. Grandes Cientistas Sociais.

MORAES, Regis de. **Evolução humana e fatos históricos**. Capivari, SP: Editora EME, 2002.

MARTINS, Elvio R. **Geografia e ontologia**: o fundamento geográfico do ser. GEOUSP-Espaço e Tempo. São Paulo, n. 21, 2007, pp.33-51. Disponível em: <http://citrus.uspnet.usp.br/geousp/ojs-2.2.4/index.php/geousp/article/view/271/141>. Acesso em: abril 2011.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro Bertrand Brasil, 2009.

MENDONÇA, Antonio Gôuvea. **Fenomenologia da Experiência Religiosa**. In: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora-MG, v. 2, n.2, 1999, pp.65-89.

NASSETTI, Pietro. Perfil do tradutor. In: DESCARTES, René. **Discurso do método - regras para a direção do espírito**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

PARK, Chris. C. Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion. London: Routledge, 1994. Apud ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto L. Rosendahl (orgs). **Geografia: Temas sobre Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

PIRES, José Herculano. **Introdução à filosofia espírita**. São Paulo: Ed.Paidéia, 1983.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia espírita**. São Paulo: Ed.Paidéia, 2004.

\_\_\_\_\_. Introdução: **O livro dos espíritos**. São Paulo: LAKE, 2006.

\_\_\_\_\_. **O ser e a serenidade**: ensaio de ontologia interexistencial. São Paulo: Edições Nosso Lar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Visão espírita da bíblia**. S. Bernardo do Campo, SP: Edições Correio Fraternal, 1989.

\_\_\_\_\_. Vocabulário Espírita. In: KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. São Paulo: LAKE, 2007.

\_\_\_\_\_. Introdução: **O céu e o inferno**. In: KARDEC, Allan. São Paulo: LAKE, 2002.

\_\_\_\_\_. Introdução: **A gênese**. In: KARDEC, Allan. São Paulo: LAKE, 2003.

\_\_\_\_\_. **A pedra e o joio**. São Paulo: Ed. Cairbar, 1975.

\_\_\_\_\_. **O espírito e o tempo:** introdução antropológica ao espiritismo. São Paulo: EDICEL, 1979.

PEREIRA, André A. **A plausibilidade da *ordo amoris* espírita no contexto da crise ética contemporânea.** Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Juiz de Fora-MG, 2009.

PEREIRA, Maria Florice R. **A razão de tantas vidas:** racionalidade mística na religiosidade espírita. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2000.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP & Ed. 34, 2003.

Portal do GEPE. Disponível em: [http://www.gepe.org.br/v2/?modulo=polo\\_jaguaretama](http://www.gepe.org.br/v2/?modulo=polo_jaguaretama) Acesso em: 11/2011.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RINSCHÉDE, Gilbert. Das Pilgerzentrum Loudes. In: Geographia Religionum. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, Band 1, 1985. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião:** uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto L. Rosendahl (orgs). **Geografia:** temas sobre espaço e cultura. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

\_\_\_\_\_. **Espaço e religião:** uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.

\_\_\_\_\_. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da C. e CORRÊA, Roberto L. (orgs). **Explorações geográficas:** percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. Religião e Espaço - Os Caminhos da Construção Teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto L. **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, pp. 47-77.

\_\_\_\_\_. Construindo a geografia da religião no Brasil. In: Revista **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, nº 15, 2003, pp.61-68.

\_\_\_\_\_. Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (org). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999, pp. 149-168.

\_\_\_\_\_. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. In: OLIVEIRA, M. P., CORRÊA, A. M., COELHO, M. C. N. **O Brasil, a América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas II**. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina/Faperj/Anpege, 2008.

\_\_\_\_\_. Geografia Cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **Hierópolis e procissões: o sagrado e o espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

\_\_\_\_\_. **Formas simbólicas e espaço: algumas considerações**. *GEOgraphia*. Ano IX, No 17, 2007, p.7-17. Disponível em: [www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/](http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/) Acesso em: 11/2011.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1977.

RATZEL, Friedrich. Antropogeografia. In: MORAES, Antonio Carlos (org). **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990.

RIZZINI, Carlos T. **Psicologia e espiritismo**. Matão, SP: Casa Ed. O Clarim, 2003.

ROBERTSON, Roland. Mapeamento da condição global: globalização como conceito central. In: FEATHERSTONE, Mike. (org). **Cultura global**. Nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.

RACHELS, James. **Problemas da Filosofia**. Gradiva, Lisboa, 2009.

SOUSA, Mauro A. de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.

SOUZA, Maria Salete de. Análise da estrutura urbana. In: DANTAS, Eustógio W., SILVA, José B., COSTA, Maria C. (orgs). **De cidade a metrópole**: (trans)formações urbanas em Fortaleza. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

SANTOS, Alberto P. **Introdução à geografia das religiões**. GEOUSP-Espaço e Tempo, São Paulo, nº 11, 2002, pp.1-19.

\_\_\_\_\_. **Geografia do (in)visível**: o espaço do kardecismo em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Geografia) USP - FFLCH, 1999.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2008.

\_\_\_\_\_. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses do espaço habitado**: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988

SOPHER, David E. Geography of Religions. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967. Apud. GIL FILHO, Sylvio F. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. 2007 In: KOZEL, S., SILVA, J. C., GIL FILHO, S. (orgs.) **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007. p. 207-222.

SACK, Robert D. Human Territoriality. Its Teory and History. Cambridge: University Press, 1986. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SORRE, Maximillien. Les fondements de la Géographie Humaine. A. Colin, Pari, 1952. Apud MORAES, Antonio Carlos R. **Geografia: pequena história crítica**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SOTO, William Héctor G. Espaço e política em Lefèbvre. (Resenha) LEFÈBVRE, H. **Espaço e política**, 2008, pp. 179-185. Disponível em:<http://www.ufpel.edu.br/isp/ppgs/pensamento-plural/edicoes/03/09.pdf>. Acesso em: 06/2011.

SANTOS, Maria das Graças L. da S. M. P. **Espiritualidade e território: estudo geográfico de Fátima**. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Letras/Universidade de Coimbra, Coimbra, 2004.

SILVA, José Borzacchiello da. A região metropolitana de Fortaleza. In: SILVA, José Borzacchiello da; CAVALCANTE, Tércia Correia e DANTAS, Eustógio Wanderley C. (et all). **Ceará: um novo olhar geográfico**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2005.

SILVA, Marcos José D. **Moderno-espiritualismo e espaço público republicano: maçons, espíritas e teosofistas no Ceará**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Ceará - UFCE, Fortaleza, 2009.

\_\_\_\_\_. Catolicismo e espiritismo: dimensão conflituosa no campo religioso cearense na Primeira República. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 4, 2009.

STOLL, Jacqueline A. de. **Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil**. São Paulo, 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – USP.

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, junho, ano 09, 2009, pp.73-91.

SAUSSE, Henri. **Biografia de Allan Kardec em Allan Kardec**. São Paulo: Ed. Opus, 1982.

SAPSE. **Manual de apoio para as atividades do Serviço de Assistência e Promoção Social Espírita**. FEB, 2000.

TUAN, Yi-Fu. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org). **Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1982.

\_\_\_\_\_. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

TANAKA. Hiroshi. The Evolution of Pilgrimage as a spatial-symbolic system. *The Canadian Geographer*, Toronto, 25, 1981. Apud ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

WILBER, Ken. **A união da alma e dos sentidos**: integrando ciência e religião. São Paulo: Cultrix, 1998.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1999.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Os temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

XAVIER, Francisco Cândido. **Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho.** (Espírito) Humberto de Campos. Rio de Janeiro: FEB, 1996.

\_\_\_\_\_. **O consolador.** (Espírito) Emmanuel, Rio de Janeiro: FEB, 2004.

## **APÊNDICES**

---

## APÊNDICE 1 – Modelo do Questionário

A presente pesquisa faz parte da Tese em Geografia, que está sendo desenvolvida junto ao IGCE – UNESP, Campus de Rio Claro-SP, e tem por objetivo identificar a lógica da expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão-GEPE, no contexto urbano em Fortaleza-CE.

Data do preenchimento do questionário: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2011

Horário: \_\_\_\_:\_\_\_\_

**1) Sexo:** ( ) F ( ) M

**2) Faixa etária:**

( ) 15 a 20 anos ( ) 21 a 25 anos ( ) 26 a 30 anos ( ) 31 a 36 anos

( ) 36 a 40 anos ( ) 41 a 45 anos ( ) 46 a 50 anos ( ) 51 a 55 anos

( ) 56 a 60 anos ( ) mais de 60 anos

**3) Nível de escolaridade:**

( ) não alfabetizado ( ) 1º grau incompleto ( ) 1º grau completo

( ) 2º grau incompleto ( ) 2º grau completo ( ) ensino superior incompleto

( ) ensino superior completo ( ) pós-graduação

**4) Trabalha:**

( ) sim ( ) não ( ) aposentado

**Se afirmativo, em que setor:**

( ) indústria ( ) comércio ( ) serviço ( ) militar ( ) educação

( ) func. público ( ) empresa privada ( ) profissional liberal

( ) saúde ( ) outro/especificar \_\_\_\_\_

**5) Bairro onde reside:** \_\_\_\_\_

**6) Qual a razão de você ter se tornado espírita?**

- família espírita  filosofia esclarecedora  fé raciocinada
- conflito existencial  descrédito perante as grandes religiões
- manifestação mediúnica  crença na reencarnação
- outro/especificar\_\_\_\_\_

**7) Qual GEPE você frequenta?**

- Piedade  Água Fria  Praia do Futuro  Messejana

**Baseada na escolha anterior, sua frequência semanalmente ocorre:**

- uma vez  duas vezes  três vezes  mais de três

**8) Por que você escolheu esse Centro Espírita?**

- proximidade da residência  afinidade espiritual  metodologia de estudo e trabalho  outro/especificar\_\_\_\_\_

**9) Forma de atuação no GEPE:**

- adepto  trabalhador  dirigente  outro/especificar\_\_\_\_\_

**10) O Espiritismo se apoia no tripé: ciência, filosofia e religião. Qual desse aspecto é mais importante para você?**

- religião?  filosofia?  ciência?  Todos

**11) A expansão territorial do GEPE se deve :**

- à força do movimento espírita  a urbanização crescente  ao zoneamento do problema social  à orientação do plano espiritual  ao atendimento da demanda local
- à incidência dos problemas espirituais  a estrutura e metodologia de estudo/trabalho
- todas as alternativas

**12) Qual a natureza da espacialidade<sup>228</sup> espírita do GEPE?**

- religiosa  educativa  caritativa  todas as alternativas

---

<sup>228</sup> Produção social do espaço vivido.

**13) A organização espacial das quatro unidades do GEPE configura uma:**

territorialidade<sup>229</sup> espírita  espacialidade espírita

**14) A conduta espírita tem influência direta na sua vida:**

familiar  profissional  pessoal  todas as alternativas

**15) Principais característica da mobilidade espírita:**

religiosa  pedagógica  caritativa  todas as alternativas

**16) A interação do GEPE com a comunidade do entorno se dá em termos:**

forte  médio  fraco  não sei informar

**17) Ser espírita para você, em linhas gerais, é:**

ter fé raciocinada  ser cristão  promover a reforma íntima

exercitar a caridade  adquirir mais conhecimento  praticar o bem

todas as alternativas  outro/especificar\_\_\_\_\_

**18) Você considera o Centro Espírita um espaço sagrado?**

sim  não  talvez. Justifique sua resposta:\_\_\_\_\_

**19) O GEPE que você frequenta tem como atividade preponderante:**

estudo doutrinário  tratamento espiritual  promoção social

pesquisa fenomênica<sup>230</sup>  outro/especificar\_\_\_\_\_

**20) Sua participação nas atividades do GEPE lhe proporciona:**

criar vínculo de amizade  praticar a filantropia  exercitar os ensinamentos

aprendizagem em função da reforma íntima  todas as afirmativas

outro/especificar\_\_\_\_\_

<sup>229</sup> Domínio político e cultural de determinado espaço geográfico.

<sup>230</sup> Relativa à comunicação entre o plano visível e (in)visível mediada pelo médium.

## APÊNDICE 2 – Roteiro de Entrevista I

A presente pesquisa faz parte da Tese em Geografia, que está sendo desenvolvida junto ao IGCE – UNESP, Campus de Rio Claro-SP, e tem por objetivo identificar a lógica da expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão-GEPE, no contexto urbano em Fortaleza-CE.

Nome do entrevistado: \_\_\_\_\_

Entidade representativa: \_\_\_\_\_

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2011                      Horário: \_\_\_\_\_

### 1) Histórico de fundação do GEPE<sup>231</sup>-Piedade:

- a. Ano de criação;
- b. Sócio-fundadores;
- c. Aquisição do espaço físico;
- d. Regulamentação;
- e. Vínculo com a FEEC e/ou União Espírita Cearense;
- f. Relação com a comunidade do entorno;
- g. Primeiras atividades: fenomênica, pedagógica ou caritativa?
- a. Existem outras obras assistenciais:
- h. Principais beneficiários dessa Casa Espírita;
- i. Causa da primeira expansão territorial;
- j. O movimento espírita influenciou nessa expansão?
- k. O acelerado processo de urbanização pós 1970 impulsionou essa expansão?
- l. Índice médio de frequência, envolvendo todas as ações: TE, EDE e CAD<sup>232</sup>;
- m. Atualmente, o GEPE-Piedade tem média quantos trabalhadores voluntários?
- n. Qual a média de adeptos-frequentadores?
- o. Como se estrutura a atual gestão administrativa?
- p. Fonte mantenedora das atividades desenvolvidas.

### 2) Histórico de fundação do GEPE-Praia do Futuro:

- b. Ano de criação;
- c. Motivo central que levou à criação dessa segunda Casa Espírita do GEPE
- d. Aquisição do espaço físico;

<sup>231</sup> GEPE: Grupo Espírita Paulo e Estevão.

<sup>232</sup> TE: Tratamento Espiritual; EDE: Estudo Doutrinário Espírita e CAD: Centro de Atendimento a Dossobesseção.

- e. Relação com a comunidade do entorno;
- f. Principais atividades: fenomênica, pedagógica, caritativa;
- g. Existem outras obras assistenciais:
- h. Principais beneficiários dessa Casa Espírita;
- h. Índice médio de frequência, envolvendo todas as ações: TE, EDE e CAD;
- i. Há um senso de fraternidade entre os adeptos das Casas Espíritas?
- j. Atualmente, o GEPE-Praia do Futuro tem em média quantos trabalhadores?
- l. Qual a média de adeptos-frequentadores?
- m. Fonte mantenedora das atividades desenvolvidas.

**3) Histórico de fundação do GEPE-Água Fria:**

- a. Ano de criação;
- b. Ver questões item 2.

**4) Histórico de fundação do GEPE-Messejana:**

- a. Ano de criação;
- b. Ver questões item 2.

**5) Breve histórico do PODEBEM<sup>233</sup> em Jaguaretama-CE:**

- a. Ano de criação;
- b. Finalidade principal desse Polo Cultural;
- c. Aquisição do espaço físico;
- d. Relação com a comunidade rural do entorno;
- e. Principais atividades desenvolvidas no Polo;
- f. Como se deu a estruturação dessa colônia de assentamento dos sem-terra, no entorno do Polo?
- h. Qual a participação do PODEBEM na organização dessa comunidade rural?
  - i. A escola como referência educativa tem desempenhado qual papel?
  - j. De que forma a filosofia espírita tem contribuído na vida dos assentados?
  - l. Quantas famílias existem nesse assentamento rural?
  - l. Fonte mantenedora das atividades do Polo.

**6) Histórico de fundação do GEPE- Casa do Caminho em Jaguaretama-Ce;**

- a) Ano de criação;    b) Ver questões item 2.

---

<sup>233</sup> Polo de Difusão Espírita Bezerra de Menezes.

## APÊNDICE 3 – Roteiro de Entrevista II

A presente pesquisa faz parte da Tese em Geografia, que está sendo desenvolvida junto ao IGCE – UNESP, Campus de Rio Claro-SP, e tem por objetivo identificar a lógica da expansão territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão-GEPE, no contexto urbano em Fortaleza-CE.

### ENTIDADES REPRESENTATIVAS DO MOVIMENTO ESPÍRITA NO CEARÁ

Federação Espírita do Estado Ceará (FEEC)

União das Sociedades Espírita do Estado do Ceará (USEECE)

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2011

Horário: \_\_\_\_\_

- 1) Entidade representativa.
- 2) Nome do entrevistado com breve perfil.
- 3) Existe uma relação entre a expansão territorial dos centros espíritas com o avanço do processo de urbanização da cidade de Fortaleza? Ou esse movimento está mais afeito à mobilidade religiosa verificada nos grandes centros urbanos?
- 4) Como você avalia a expansão territorial do GEPE?
- 5) Você considera os centros espíritas espaços sagrados?
- 6) Quais centros espíritas apresentam maior projeção e credibilidade em Fortaleza e o que impulsiona esse destaque?
- 7) A FEEC e a USEECE possuem, em tese, a mesma missão: unificar, organizar, fortalecer e expandir o movimento espírita cearense, através do estudo doutrinário e da prática fenomênica. Por que essas entidades caminham em paralelas?
- 8) Qual a estrutura organizacional da FEEC e da USEECE e os vínculos estabelecidos com entidades nacionais?