



REVISTA DE CIÉNCIAS SOCIAIS

Civitas - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 1519-6089

civitas@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul

Brasil

Lewgoy, Bernardo

Representações de ciência e religião no espiritismo kárdeca Antigas e novas configurações

Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 6, núm. 2, julho-dezembro, 2006, pp. 151-167

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74260208>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista

Antigas e novas configurações

*Bernardo Lewgoy**

Desde seu início os kardecistas acreditam que seu movimento religioso harmoniza “ciência” e “religião”. Para compreender o que está em jogo na compreensão espírita desses termos, é preciso salientar que “ciência” e “religião” não são conceitos setoriais ou partes de um jargão especializado, mas categorias culturais do entendimento de nossa época, portadoras de alta ressonância axiológica, de onde deriva parte dos problemas historicamente enfrentados quando o espiritismo tentou colocar em prática o componente científico dessa relação.¹

* Doutor em Antropologia pela USP e professor adjunto do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Ufrgs. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Religião, tem colaborado em diversas publicações acadêmicas, onde vem escrevendo sobre espiritismo, patrimônio, cultura escrita e cotas raciais. É autor do livro *O Grande Mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira* (Edusc, 2004). E-mail: blewgoy@portoweb.com.br.

¹ A complexidade da questão é ilustrada pela imensa bibliografia sobre filosofia e sociologia da ciência, em que termos como “crença”, “relatividade” e “verdade” são objetos e partes de uma guerra cultural analisada no trabalho de Barbara Smith (2002). No âmbito da religião os trabalhos de Fernando Catroga (2006), Talal Asad (1993), Danielle Hervieu-Léger (1999) e

O tipo de nexo entre ciência e religião que virou senso comum entre os espíritas é produto da conjunção de alguns fatores, quais sejam: (a) a ênfase médica e terapêutica do movimento espírita, que teve a psiquiatria como adversária privilegiada e que termina por enfatizar a manipulação da dimensão espiritual como a única área legítima de atuação e contribuição da medicina espírita; (b) a desvalorização das práticas e pesquisas de materialização e prescrição mediúnica de receitas de medicamentos, embriões iniciais do sucesso do movimento mas também o seu calcanhar de Aquiles, na medida em que mais facilmente o expunha a escândalos e processos; (c) as metamorfoses da disputa com o catolicismo no Brasil, que diversificou sua estratégia incorporando a parapsicologia, não como pesquisa, mas como retórica de ataque aos espíritas. A parapsicologia – com fortes ingredientes positivistas – tornou-se um terreno de disputa que permitia definir uma instância externa de julgamento e prova da verdade ou da fraude dos fenômenos espíritas. Como veremos, iniciativas posteriores propuseram o abandono desse marco de discussão em nome de uma posição demarcacionista, onde materialistas e cientistas não-espíritas tenham o seu lugar próprio e separado, tanto quanto os espíritas, em nome da especificidade de domínios e sistemas de conhecimento.

Desejo, assim, chamar atenção para a presença de variações e efeitos inesperados na operacionalização das idéias de “ciência” e “religião” no espiritismo kardecista. A periodização proposta tem um valor meramente heurístico: inicia-se com um momento de composição entre ciência e religião, no século 19. A seguir, há uma progressiva dissociação desencadeando uma polêmica religiosa entre essas esferas espíritas e católicas através da parapsicologia. Por último, a posição demarcacionista tem levado a uma reconsideração dos termos da polêmica, introduzindo a valorização de espaços autônomos e novos atores institucionais no espiritismo.

Roberto Cipriani (2004) são suficientes para assinalar as várias ressonâncias socioculturais e implicações sociológicas da consideração do objeto e do termo religião na modernidade.

O horizonte cultural da questão: consensos aparentes e lutas por hegemonia de significado

Tão ampla é a aceitação social da idéia que “ciência” e “religião” têm um sentido coerente e estável, que estes facilmente convertem-se em significantes vazios de discursos emblemáticos sobre o mundo moderno, ainda que “religião” possa ser considerada a antípoda da racionalidade, numa leitura radical do iluminismo. Estes significantes vazios, tal como a idéia de “povo” para o discurso populista, dão margens a disputas por hegemonia, sendo operacionais na formação de identidades diacríticas e na objetivação de hierarquias socioculturais, como têm mostrado os trabalhos de Ernesto Laclau (2005) e Pierre Bourdieu (1983).

Como seria de se esperar, os fiéis comuns não costumam deter-se tão pausadamente no sentido da relação entre ciência e religião quanto os membros mais intelectualizados do movimento. De fato, tal como a distinção entre Igreja e Estado, a separação entre ciência e religião parece ser axial na constituição de moderna configuração de valores, ao lado das idéias de “individualismo”, “progresso” ou “razão”. Não tendo estabilizado uma relação entre ortodoxia e hermenêutica na revelação espírita (Lewgoy, 2004), o kardecismo será marcado por uma relação ambivalente com essas categorias, pelo menos desde a famosa querela entre *místicos* e *científicos* no século 19 brasileiro.²

Se tomadas etnograficamente, “ciência” e “religião” são categorias acionadas numa lógica de duplo vínculo, – no sentido de Gregory Bateson (1972) – seja em contextos de proselitismo, seja em contextos de disputa com adversários dentro e fora do campo religioso. Trata-se da aplicação alternada e situacional de imagens de “ciência” ou “religião”, que ora tiram partido positivo de uma suposta convergência, ora vivem uma dramática ambigüidade, devida à indeterminação semântica da relação entre esses termos. Duplo vínculo e não convergência ou partilha entre domínios. A ambivalência da relação dos espíritas com a idéia de “religião” em geral faz com que muitos praticantes se recusem a responder afirmativamente a esta pergunta no censo, diluindo-se nos

² Essa famosa querela, em que o grupo dos “místicos” derrotou os científicos – suspeitos de ateísmo, ou seja, da ausência de princípios morais que a idéia de ciência inspirava –, ocorre numa época em que as ciências são incipientes no Brasil. Para uma revisão histórica dessa querela, ver Giumbelli (1997).

“sem religião” (Lewgoy, 2006). No entanto, há situações em que se admite um componente religioso em sua doutrina, gerando oscilações e instabilidade de crença, em que alguns reconhecem-se mais no aspecto *experimental* e *científico* e outros na componente mais *evangélica* e *religiosa* da doutrina.

Esses deslizamentos semânticos no eixo ciência e religião, a despeito de contrariarem idéias recebidas sobre a separação dos domínios só são possíveis se, ao lado desta lógica de duplo vínculo – pela qual é administrada uma relação entre ciência e religião que é percebida ora como contraditória, ora como compatível – o espiritismo, através de seu ethos institucional, cultivar uma identidade forte³ e exclusiva em seus seguidores. Este cultivo de uma identidade forte é um vetor centrípeta e identitário que se opõe a outro, mais aberto, poroso, sincrético e subjetivante, ao qual vem sendo dado maior destaque nas análises antropológicas recentes sobre religião no Brasil (Sanchis, 1997). O destaque “cultural” dado ao vetor centrífugo e sincrético na formação de religiosidades extra-institucionais tem seus limites justamente na incidência dos poderes centrais, líderes e instituições organizadas na formação de identidades e fronteiras que não são nada desprezíveis no espiritismo, mesmo a despeito de recente movimento de destradicalização a que esse foi exposto, que discuti em outro momento (Lewgoy, 2004). O conflito entre esses vetores culturais de sentido e ação também podem gerar as leituras de duplo vínculo, ao lado do complexo horizonte cultural subjacente ao problema “ciência e religião”.

À margem da representação de unidade nos discursos oficiais e falas nativas, esbarra-se com mil e uma singularidades etnográficas, atravessamentos e sincretismos aparentemente fora de ordem: médiuns que circulam entre kardescismo e umbanda, pessoas mais próximas de uma ordem enunciativa oral do que de um código letrado culto, judeus praticantes que eventualmente participam das atividades do centro, divergências de interpretação da doutrina, sem contar as diversas ênfases particulares em termos de rituais e ambientação, isto para não falar de casas com influência *new age*, onde a *cura* e o *bem-estar* são mais importantes do que a moralização e as palestras doutrinárias.

³ A idéia de uma “identidade forte” é usualmente empregada para destacar o modo de constituição de identidades em instituições totais, como exércitos, escolas de elite e hospitais psiquiátricos, com marcada influência do pensamento de Erving Goffman (1961).

A unificação dessa Babel é um efeito da crença na unidade profunda de seu sentido e na importância religiosa concedida à harmonia como valor sobre o conflito, e não propriamente a realização prática desses ideais. Não é desprezível o peso de uma postura inclusiva e integradora das diferenças dentro do movimento espírita, produto da influência de um ethos comunitarista católico.

Não há no espiritismo uma autoridade ou livro sagrado que possa dar a última palavra em disputas internas *atuais*, mas uma multiplicidade de instâncias que vão dos centros espíritas às Federações, estaduais, nacionais e internacionais que continuam a ser atores de forte destaque, ainda que sem a hegemonia de períodos anteriores. (Lewgoy, 2006). Espíritas podem citar a Bíblia, o cristianismo, os livros de Kardec, Dellane, Chico Xavier, afirmar que “se trata de ciência, filosofia e religião”, com uma ênfase diferenciada de acordo com o informante. Inexiste um algoritmo hermenêutico que permita compreender e fixar a tradução da ciência em religião e vice-versa para os espíritas, mas uma multiplicidade concreta de pontos de vista que se ancoram na crença na existência de um cânone ou conjunto de obras e *sábios espíritos de luz* autorizados a orientar sua interpretação da vida cotidiana.

Nesse sentido, várias são as situações de duplo vínculo que permeiam os jogos de identidade e as articulações semânticas singulares que fazem os livros publicados, as declarações públicas e os posicionamentos de informantes deslizarem no eixo ciência-religião de forma nem sempre percebida como coerente pelos atores. Os espíritas praticantes têm muitas situações diversas a interpretar e contextos de interação para lidar, que conjugam relações com outros médiums, espaços rituais, relações com pessoas de fora do movimento, assim como momentos solitários de auto-reflexividade para os quais é positiva a indeterminação da relação ciência-religião (ou racionalidade e crença), permitindo ao espírita a gestão da própria identidade entre outras coisas, pelo deslizamento no eixo ciência-religião.

No limite, todas as acepções possíveis podem estar representadas em atos de sentido de um mesmo informante espírita num curto espaço de tempo. Este pode afirmar a científicidade da doutrina espírita para um amigo céptico, ao mesmo tempo em que reprova o seu materialismo. Logo após, nosso dedicado espírita admoesta um companheiro de movimento mais intelectualista, pouco afeito à prática da caridade, insistindo no primado da religiosidade em

Kardec. O mesmo espírita, ao participar de seu grupo de estudos, insistirá para que os médiuns mais carolas estudem mais criticamente a doutrina espírita, sejam mais leitores, mais racionais e menos crédulos na consideração dos fatos do dia-a-dia.

O disciplinamento da prática mediúnica, por exemplo, é objeto de um saber prático sistematizado, compartilhado por meio de uma pedagogia iniciática. Não se espera que os casos observados nas sessões de desobsessão sejam anotados de acordo com protocolos científicos, mas que médiuns experientes ensinem os iniciantes a doutrinar oralmente os *espíritos de pouca luz*, com base em preceitos morais e no *feeling* emocional da corrente participante à sessão.⁴ Ou seja, o trato cotidiano com o mundo espiritual é um saber prático que tem algo de “parapsicológico”, no sentido da explicação sistematizada pelos “pesquisadores psi”. No entanto, o centro espírita não é um laboratório parapsicológico e muito do que é usado como referência tem forte relação com a autoridade religiosa das obras de autores e médiuns consagrados, como o espírito André Luiz.

No entanto, elementos de um discurso parapsicológico ou de informações oriundas da divulgação científica podem estar presentes em momentos posteriores de elaboração do sentido das sessões e fenômenos vivenciados. Trata-se de um nível de interpretação distinto daquele saber prático que envolve o corpo e a iniciação ritual. A interpretação das sessões espíritas geralmente envolve um nível narrativo, clínico e ritual – que história particular está se manifestando nesse momento e como lidar com ela – e outro, de ligação genérica do caso com os saberes e crenças mais amplas do grupo, geralmente abordado em sessões de estudo (Lewgoy, 2004).

A desmaterialização da ciência espírita e a solução demarcacionista

O espiritismo nasce como uma religião racionalista e progressista no século 19 francês (Laplantine e Aubrée, 1990). Ao lado da busca de uma moral contida nas mensagens psicografadas, há uma edificação de uma linguagem

⁴ Nesse sentido, é pertinente a reflexão de Bruno Latour (2004), para quem a inscrição dos atos experimentais numa cadeia enunciativa sistematizada na escrita é um dos atos científicos por excelência.

experimental para redescrever um espectro de fenômenos que pertenciam à tradição popular judaico-cristã, como comunicação com os mortos, sonhos com parentes falecidos e aparições de fantasmas. Ao crer na possibilidade de evocar e controlar experimentalmente esses fenômenos, o espiritualismo profanava a sacralidade religiosa da relação com o além.

O espiritismo de Kardec nasce envolto no ethos secular e anticlerical na França de Napoleão III, onde a *ciência* é um símbolo iluminista e uma *bandeira instituinte* dos movimentos progressistas e laicos das mais variadas matizes políticas, como socialistas, maçons e espíritas.⁵ Não ainda plenamente cristalizado, o campo científico da época tem um breve flerte com aliados de um horizonte ideológico científico ainda em expansão, no qual a pesquisa psi parecia coadunar-se com uma série de expectativas que remontavam à crítica iluminista à religião e a crença nos poderes libertadores da “ciência” e da “razão”. De fato, o século 19 tem uma aguda consciência do desconhecido como *fenômeno* tangível, material e pesquisável, evocável por desbravadores, cientistas e literatos, que viam nesse contato o desbravamento da última fronteira científica.

Um além cognoscível pelo método experimental levaria a secularização e o materialismo científico a um patamar nunca antes sonhado, além de infligir sérios danos no monopólio religioso das Igrejas Cristãs sobre o destino da alma após a morte. Esse destino passa a ser visto como parte de uma *cartografia* e de uma *ontologia* antes que de um julgamento e de uma cosmologia sagrada, abalando imagens anteriores de *céu*, *inferno* e *purgatório*, mudança na qual espiritismo, esoterismo, orientalismo, socialismo e a difusão da ima-

⁵ Os grandes pensadores sociais do século 19 têm admiração pelo evolucionismo e pelo caráter científico do desenho reformador ou revolucionário de suas propostas de sociedade. Seu determinismo e progressismo não foram estranhos a Kardec. Note-se que um dos melhores indicadores da especificidade do cientificismo kardequiano é o menor realce dado à individualidade de espíritos e de médiuns na autoria da codificação. Há mensagens de personagens históricos, como Sócrates e São Luiz, mas não se trata de um constante foco narrativo no espírito e no médium, como no caso brasileiro. Para Kardec, a manifestação de espíritos é um ato controlável pela experimentação científica e o que importa é o teor moral das mensagens. Ou seja, Kardec instituiu a dupla leitura como possibilidade permanente de relação do fiel com o espiritismo: este é a “doutrina dos espíritos”, mas os homens têm a última palavra na compilação das mensagens. Isto resultou na coincidência entre criação religiosa e criação literária: enquanto os espíritos são autores, os homens são editores. Diferente, portanto, da Bíblia ou do Corão, onde Deus é autor e editor original do texto sagrado e os homens são meros escribas ou copistas.

gem científica de mundo concorreram para promover. No caso do espiritismo, a naturalização do além veio acompanhada por uma reinterpretação iluminista da teodicéia do karma, como uma espécie de filosofia que combina livre-arbítrio e determinismo na explicação da biografia individual. Isto remete ao limite religioso imposto pelo espiritismo nascente à sua própria dimensão experimental: uma rigorosa moral do livre-arbítrio, que projeta uma história evolutiva sobredeterminada por provas voluntariamente escolhidas e comportamentos de vidas anteriores e, de outro lado, a adoção de uma imagem mecanicista e determinista de um universo regido por leis morais impessoais tão compulsórias quanto as leis naturais. A obra de Kardec permite, assim, uma leitura moral despersonalizada das retribuições dos atos morais, como um “livre-arbítrio determinista”, uma quase aporia vertida no espírito do racionalismo filosófico e legalista, bem diferente da religião que mais tarde será constituída em terras brasileiras.

A isso se sobrepõe a inscrição cristã da obra kardequiana, sobretudo a partir do “Evangelho segundo o espiritismo”. Quando a obra de Kardec transforma-se na “Codificação” coloca-se uma nova questão: como conciliar um cânone com uma epistemologia?⁶ Na defasagem entre a origem espiritual e a transcrição humana do ditado pelo *plano espiritual superior* há um hiato que permite a dúvida racional sobre as credenciais das mensagens recebidas pelos médiuns. A opção pelo cânone leva a uma prática teológica de exegese ortodoxa, onde o acento é dado à sujeição ao plano espiritual superior, onde o aspecto religioso é sistematizado como doutrina e ritual e o carisma inclina-se para o lado de médiuns e espíritos superiores. A opção pela epistemologia levaria às experimentações parapsíquicas, às evocações, fotografias e materializações, mas essa é justamente a instância inicial de prova da realidade do espiritismo em seus inícios.

Trata-se de um período em que as imagens de ciência e as instituições que a definem e praticam têm um ânimo cartográfico, aventureiro e literário nunca mais recuperado, transformada após em engrenagem organizacional objetivada em corporações conservadoras, que desinvestiram os fenômenos parapsicológicos de objetividade e dignidade acadêmica. Nesse sentido, usei, em texto anterior, a metáfora econômica de uma “âncora cambial” (Lewgoy,

⁶ Questão que já havia sido levantada por Emerson Giumbelli (1997).

2006) entre ciência e religião para designar uma pretensão de verdade que se voltou contra o espiritismo, quando a comunidade científica perdeu o interesse pelo tema.

A curiosidade científica e a elaboração religiosa foram aliadas nos primeiros tempos do espiritismo, na medida em que ambas pareciam carregar um espírito anti-clerical, situado num dos espaços de pluralidade possível na época (Laplantine e Aubrée, 1990). Nesses primeiros tempos, a participação pioneira de cientistas em experimentos espíritas, como Camille Flammarion, Paul Gibier, Ernesto Bozzano, Charles Richet, Cesar Lombroso e William Crookes firmou referências científicas que o tempo foi convertendo em referências emblemáticas a chancelar a autoridade das crenças espíritas. A evocação de espíritos era tida como prova experimental do espiritismo e tinha o seu ponto alto nas chamadas materializações, onde manifestações de ectoplasmas luminosos ultrapassavam a divisão entre espírito e matéria, espíritos movimentavam objetos etc. Mas este foi também o campo das acusações de fraude e dos escândalos envolvendo médiuns, sendo posteriormente relegado ao segundo plano.

Desde Allan Kardec os espíritas combatem uma idéia de “religião” calcada no modelo da Igreja Católica, composta de “liturgia”, “ritual”, “imagens” e “sacerdotes”, afirmando uma doutrina de “tríplice aspecto”, “científico, religioso e filosófico”. Implacáveis no combate aos espíritas, os católicos serão os primeiros a brandir a acusação de ação do demônio nas manifestações espíritas, a que se aggregará, no século 20, uma singular retórica parapsicológica, usada como arma no combate a espíritas, afro-brasileiros e esotéricos, onde “fraude” e “loucura” serão as explicações mais comuns do transe e da possessão.

Enquanto o catolicismo trabalha desde o século 20 na perspectiva do reconhecimento da diferença ontológica essencial entre ciência e religião, gerando um trânsito ora tenso, ora diplomático entre clero e academia, o espiritismo investiu historicamente na abolição dessas fronteiras e domínios através de uma proposta de *fusão religiosa* entre ciência e religião. Criado no século do cientificismo, embalado em suas promessas e triunfos, o kardecismo viveu seu declínio quando a divisão entre ciência e religião firmou-se como um pacto de separação entre os domínios no século 20, o que relegou

as “pesquisas psi” para fora dos muros da universidade, como assinalou João Vasconcelos (2003).

No Brasil, onde o nicho inicial do cientificismo foi antes literário do que acadêmico, o espiritismo sobreviveu graças à articulação de um vitorioso foco religioso sobre o científico (Giumbelli, 1997; Damásio, 1994), constituindo-se no grande laboratório onde as referências dessa religião serão vivenciadas e sistematizadas. O espiritismo foi inicialmente conformado como objeto de conhecimento pela psiquiatria, que tentou desqualificar sua fenomenologia como um *sintoma* e a sua ontologia como expressão de um pensamento mágico. Pouco importava a matriz ou modalidade de expressão, africana ou branca, de orixás ou espíritos, a manifestação do transe era encarada como expressão de histeria e a religião como responsável ou detonadora de casos de loucura.

O insucesso na busca por credibilidade acadêmica para as alegações do espiritismo tem relações históricas paradoxais com seu sucesso religioso no Brasil. Quando o espiritismo assenta-se como religião legítima, a partir dos anos 1940, seu velho adversário católico renova a bateria de argumentos, não somente a partir das acusações de provocar loucura ou da etiologia demoníaca do transe (acusação que será retomada pelos evangélicos na atualidade), mas também por uma relação com a parapsicologia.

Com base numa imagem positivista de ciência para a constituição de leituras religiosas da parapsicologia, a discussão “científica” das alegações do espiritismo diferiu da pesquisa psi européia ou americana, de acentuada tendência agnóstica. No Brasil, a parapsicologia frequentemente tem se colocado como uma *disputa religiosa por meio de elementos do discurso científico*, travada entre intelectuais espíritas (como Hernani Andrade e Herculano Pires) e católicos (como o padre Oscar Quevedo), não despertando maior interesse na comunidade científica leiga. A própria crença espírita normalizou-se no imaginário religioso brasileiro, como parte de um eclético cabedal de recursos terapêuticos, sendo preferencialmente acionada como um serviço, não contraditório com as mais diversas opções religiosas⁷ e também como

⁷ Enquanto no pentecostalismo “cura” e “libertação” formam uma unidade que remete à conversão, o espiritismo pode ser acionado em momentos de crise para muitas pessoas, dentro de uma concepção não linear, como um recurso que pode ou não implicar aprofundamento na

respeitável fé num contexto plural, no repertório das classes médias. No entanto, não parece mais digna de provocar um debate entre juristas e psiquiatras, como no passado.⁸ O resultado foi um movimento religioso vivido como fé, religião e ritual para muitos e, minoritariamente, como paraciência sem poder simbólico. Não se tratou do insucesso de um novo paradigma derrotado por suas inconsistências internas, mas antes do cruzamento de diversas dinâmicas sociais, relacionadas às peculiaridades da secularização e da institucionalização do campo acadêmico nos países centrais, que excluiu tentativas híbridas de composição entre ciência e religião.

Assumindo a versão desmistificadora da parapsicologia, para a qual não se trata de fenômeno paranormal, mas simplesmente de fraude ou auto-engano patologicamente motivado, o espiritismo foi reconsiderado como objeto por especialistas da Igreja Católica, numa época em que a concorrência de mercado religioso apontava mais para um trânsito livre entre filiações religiosas do que para o arrebatamento de membros em posições exclusivas ou conversões espetaculares. Desde então, a suscetibilidade ao domínio científico virou assunto de interesse religioso, um novo âmbito de combate e constituição do espiritismo como objeto de um discurso, sucedendo aos discursos jurídico e religioso. As manifestações católicas de ceticismo científicamente instruído ocorrem numa época em que o termo “espírita” começou a ser usado por espíritas e umbandistas, sendo que muitos médiuns circulavam no kardecismo, no catolicismo e na umbanda, tornando as identidades espíritas mais porosas e subjetivas.

Parte importante do trabalho de legitimação do espiritismo kardecista consistiu em ocupar reativamente os espaços de negociação e enunciação dos discursos que o constituíam como objeto, contra médicos, juristas e clérigos católicos. Nesse sentido, as polêmicas dos católicos Boaventura Kloppenburg (1960) e Oscar Quevedo (1972) vão promover a última inquisição dos espíritas, a partir dos anos 50. O surgimento de identidades fortes, dentro do kardecismo, ganha novo ímpeto a partir desta época, tanto para o combate a adver-

religião. Como se, para muitas pessoas, a gestão dos problemas espirituais tivessem no espiritismo uma espécie de “clínica especializada de baixo custo”.

⁸ Do contrário, são hoje os médicos e juristas espíritas que invocam a importância do espiritismo como doutrina ou conjuntos de técnicas para melhor atingir os objetivos de suas respectivas práticas profissionais.

sários católicos, quanto para o combate à circulação religiosa de seus médiuns.⁹

A outra parte desse enrijecimento institucional consistiu em se retirar progressivamente as manifestações materiais de foco das discussões sobre o espiritismo. Nesse sentido, as sugestões de Giumbelli (1997) convergem com as interpretações de Greenfield (1999) e Vasconcelos (2003), sobre as mudanças de ênfase do dualismo “espírito” x “materia” no kardecismo. Para Giumbelli, quando o espiritismo brasileiro diminui a ênfase em receitas homeopáticas para concentrar-se em aspectos assistenciais ele não faz senão minimizar a dimensão material deste dualismo, no que converge a interpretação de Greenfield (1999) sobre a rejeição das cirurgias de faca cega do Dr. Fritz, cujo expressivo título de capítulo de seu livro “O corpo como uma casca descartável” resume bem o que viemos discutindo. Pela mistura impura do material e do espiritual, as espetaculares ações do médium José Arigó atrapalhavam a busca da credibilidade e complementaridade da medicina espírita em relação à oficial. A medicina espírita reivindica a aceitação de uma dimensão moral e espiritual na origem e no tratamento das doenças, e a introdução de técnicas de passe e desobsessão como terapia complementar. Essa desvalorização religiosa da dimensão material adaptou parcialmente o kardecismo brasileiro à partilha dos domínios material/científico x religioso/espiritual, cuja refração no campo espírita chamaremos doravante de “demarcacionismo”.

No espiritismo são os próprios médiuns, como Chico Xavier, que produzem as referências científicas do movimento, sobretudo através da obra do espírito André Luiz em livros como “Nos domínios da mediunidade”, “Mecanismos da mediunidade” e “Evolução em dois mundos”. Nestas obras, a explicação científica aparece como revelação e aprofundamento e não como experimento e prova, tendo os espíritas como o seu público-alvo.

É sintomático desse processo o pouco apreço que o movimento espírita terá pelas evocações e materializações, apenas retomadas em contextos muito específicos, pelos médicos espíritas.¹⁰ Quanto mais o espiritismo se populari-

⁹ Ver Lewgoy (2004), especialmente o último capítulo.

¹⁰ A trajetória posterior do médico Waldo Vieira é esclarecedora desse ponto. Após a ruptura com Chico Xavier, Waldo cria a projeciologia em que, em vez do ser humano servir como médium para a ação de espíritos, ele mesmo projeta seu espírito para fora do corpo físico.

zou no Brasil mais o cientista universitário foi sendo suspeito de *vaidade* e *materialismo* e as referências de sábios passam a ser cada vez mais buscadas nos pesquisadores do passado, agora convertidas em exemplos de um panteão. As referências de conhecimento produzidas no meio kardecista centram-se na prática religiosa mediúnica, enfatizando a discussão técnica e doutrinária sobre a mediunidade, o passe e os modos possíveis de desenlace das situações rituais, como na desobsessão e no atendimento fraterno.

No artigo “A excelência metodológica do espiritismo”, publicado em “Reformador” (novembro de 1988), o espírita Silvio Chibeni já havia constatado o *background* positivista inerente à parapsicologia. Este mesmo autor, líder do Grupo de Estudos Espíritas da Unicamp, sustenta que o espiritismo deve atualizar-se à reflexão epistemológica recente. A defesa do espiritismo como uma ciência (e não mais como um objeto) irredutível, formada por um núcleo teórico próprio, reedita a solução religiosa demarcacionista entre ciência e espiritismo, dominante nos meios espíritas, através de uma leitura da idéia de “paradigma” de Thomas Kuhn.

Os artigos do Grupo de Estudos Espíritas da Unicamp¹¹ não se diferenciam significativamente da uma concepção religiosa de grupo de estudos, em que pese sua pretensão acadêmica. Trata-se de grupo existente desde 1978 com uma relação não oficial com a Unicamp, não reconhecimento que não chega a perturbar seus membros, pois estes consideram que a ciência espírita não é acadêmica no mesmo sentido que as demais, mas de outra ordem, contentando-se com a manutenção do próprio nicho.

As Associações Médicas Espíritas também partem do pressuposto demarcacionista, mas pretendem ter um lugar *dentro* do mundo acadêmico da medicina. Seu intuito é legitimar o emprego de técnicas espíritas no diagnóstico e tratamento complementar de pacientes, constituindo-se como uma corporação, com seus congressos e publicações. A idéia de uma *espiritualidade*, como dimensão autônoma a não ser confundida com a “religião”, marca a proposta de inserção das associações médicas espíritas nas universida-

Enquanto o espiritismo prima por um holismo hierárquico que subordina o humano ao espiritual, a projeciologia inverte a prioridade espírita e retoma a vertente experimental do espiritualismo através de um superindividualismo.

¹¹ Disponíveis em <http://www.geocities.com/Athens/Academy/8482/exemet.html>.

des, como mostra o departamento acadêmico do site da AME-Brasil.¹² Há disciplinas optativas em cursos de medicina que discutem a interface entre “espiritualidade” e “religião”, “bioética”, “aborto”, “eutanásia”, “o valor da fé e da prece”, “células tronco”, entre outros tópicos, estando presente nos cursos de medicina da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Faculdade de Medicina do Triângulo Mineiro e Universidade Federal do Ceará. A própria bibliografia oferecida nessas disciplinas optativas não tem uma marca explicitamente espírita fazendo recurso a uma espiritualidade ecumênica presente em autores como Fritjof Capra, Leonardo Boff e Elisabeth Kubler-Ross. No caso da disciplina optativa “Saúde e Espiritualidade”, ministrada pela neurologista Edson Marquez, os temas da quase-morte e os cuidados com pacientes graves, momento em que *religião* e *espiritualidade* parecem ser cruciais – parecem sugerir uma alternativa espírita ao paliativismo médico.¹³

Há também um curso de extensão “Bases da Integração Cérebro-Mente-Corpo-Espírito” ao cargo de Associações Médicas Espíritas na Universidade Santa Cecília, em Santos, cujas temáticas são mais explicitamente espíritas, como passe e obsessão. O caráter do curso de extensão indica mais flexibilidade de conteúdos e menor controle institucional, não comportado nas disciplinas optativas.

A inserção estratégica das Associações Médicas Espíritas nos ambientes acadêmicos aponta para a renovação da vontade de institucionalização da medicina espírita, ainda dentro da visão demarcacionista, agora encarada como uma *especialidade* dentro da medicina, situada no campo das medicinas alternativas, como a homeopatia e os florais de Bach.

Considerações finais

A história do espiritismo é uma constante luta em torno de sua representação como objeto. Das disputas jurídicas e médicas na República Velha até a sua transformação em objeto para as ciências sociais, concomitante à recente criação de pequenos nichos de pesquisadores espíritas dentro e fora da uni-

¹² Ver: http://www.amebrasil.org.br/html/depto_uni.htm.

¹³ Sobre o paliativismo ver o trabalho de Menezes (2004).

versidade, como o Grupo de Estudos Espíritas da Unicamp, há um terreno comum de partida que consagra uma imagem de ciência como uma instância externa ou tribunal epistemológico das pretensões de validade do espiritismo. Ao postular a existência de uma instância não-espírita de validação do espiritismo, resultado da tese da convergência religião-ciência, os intelectuais espíritas colocaram a validação científica no lugar da revelação, atribuindo-lhe um valor sagrado nunca isento de ambigüidades e indeterminação residual. Esse gesto nasceu de uma tentativa de romper o isolamento epistemológico que resultou das disputas com interlocutores religiosos e leigos, no qual o espiritismo saiu socialmente legitimado como crença e religião mas perdedor como pretensão científica. Os intelectuais kardecistas desde o início apelaram à metodologia experimental como componente central a garantir a veracidade de suas afirmações invocando padrões de prova e científicidade de uma epistemologia fundacional e positivista, linguagem que, embora viesse a soar ingênua um século mais tarde, foi herdada pela pesquisa parapsicológica no século 20. Quando o campo científico desinteressou-se da pesquisa psi, a retórica de intelectuais espíritas começou a ser irrigada pelas reivindicações da parapsicologia, espaço de abertura para a pesquisa “científica” através da transcomunicação experimental, da telepatia, de experimentos com mediunidade, fotografia da aura etc. A tônica do cruzamento entre espiritismo e ciência, em período mais recente, está voltada para as múltiplas faces da regressão, reencarnação e vidas passadas e também da crítica aos paradigmas da ciência convencional, nutrindo-se de argumentos oriundos do campo semântico da “complexidade”, das organizações emergentes, do “holismo” *new age* como visão de mundo alternativa, áreas permeadas de um esoterismo pós-moderno de forte popularidade entre cientistas dissidentes e setores periféricos do mundo acadêmico.¹⁴ Como a maioria das mudanças no comportamento dos espíritas, trata-se de mudanças de ênfase que não apagam as antigas posições, mas sobrepõem-se suavemente umas às outras.

Marcada pela busca da respeitabilidade, pelo desapreço de técnicas e reflexões que envolvam a manipulação de dimensão material (suspeitas de materialismo) a visão espírita demarcacionista, articulada às históricas posições dos dirigentes das federações espíritas, inverteu definitivamente o pri-

¹⁴ Para uma análise crítica dessa tendência, consultar Reynoso (2006) e Terré-Fornacciari (1993).

meiro plano de discussão e prova do espiritismo no século 19, a manifestação material da dimensão espiritual. Trata-se agora de um novo tipo de pacto em que os espíritas não tentam curar mais as doenças do corpo, renúncia cujo preço é a reivindicação de um subespaço corporativo no interior do mundo disciplinar da medicina.

Referências

- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins, 1993.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine, 1972.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-155.
- CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.
- CANNEL, Fenella. The Christianity of anthropology: Mormon church (geneological aspect). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, June 2005.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004.
- DAMAZIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- GEERTZ, Clifford. A política do significado. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 206-222.
- GIBIER, Paul; BOZZANO, Ernesto. *Materializações de espíritos*. São Paulo: Editora Eco, s.d.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GOFFMAN, Erving. The characteristics of total institutions. ETZIONI, Amitai (Org.). *Complex organizations*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1961. p. 312-340.
- GREENFIELD, Sidney. *Cirurgias do Além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle. *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *O espiritismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1960.

- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LAPLANTINE, François; AUBRÉE, Marion. *La table, livre et les sprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: J. C. Lattès, 1990.
- LATOUR, Bruno. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004.
- LEWGOY, Bernardo. Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 255-282, jul.-dez. 2004.
- . Incluídos e letRADOS. Reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no censo de 2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 173-188.
- . *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: Edusc, 2004.
- MACHADO, Fátima Regina. Parapsicologia no Brasil: entre a cruz e a mesa branca. Disponível em: http://www.ceticismoaberto.com/paranormal/parapsicologia_brasil.htm. Acesso em: 24 set. 2006.
- MENEZES, Rachel. *Em busca da boa morte – antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- QUEVEDO, Oscar. *A face oculta da mente*. 22. ed. São Paulo: Loyola, 1972.
- REYNOSO, Carlos. *Complejidad y caos: una exploración antropológica*. Buenos Aires: SB, 2006.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.
- SMITH, Barbara Herrnstein. *Crença e resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: Unesp, 2002.
- TERRÉ-FORNACCIARI, Dominique. *Les Sirènes de l'irrationnel: quand la science touche à la mystique*. Paris: Albin Michel, 1991. Port.: *As sereias do irracional*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- VASCONCELOS, João. Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. 2, p. 92-126, 2003.

Recebido em 15 de setembro de 2006 e aprovado em 6 de outubro de 2006