

A MEDIUNIDADE, DA PROFECIA AO RITO: A TRANSFORMAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE NO ESPIRITISMO KARDECISTA*



Luiz Signates**

Resumo: *O espiritismo brasileiro, em meados do século 20, passou por uma silenciosa, mas importante transformação no sentido que emprestava à noção de mediunidade, como elemento primordial da realização do espiritual dentro de seu sistema de crenças. Neste trabalho, especificamos três modalidades de espiritualidade, percebidas a partir do modo como, em cada época, os espíritas trataram da mediunidade, devido ao crescente processo de institucionalização do espiritismo: o não rito, o rito de contato e o rito de separação.*

Palavras-chaves: *Espiritismo. Mediunidade. Ritualização. Espiritualidade.*

O espiritismo¹, chamado de “kardecista” no Brasil, é na verdade uma religião fundadora de um tipo específico de espiritualidade com características bastante específicas e que, ao longo do século passado, tornou-se comum em diferentes modalidades de formação religiosa, às quais temos conferido a denominação de “espiritualismos”, integrantes de uma espécie de “continuum” de filosofias e religiões que vão desde algumas tradições sincretizadas com as religiões étnicas até a miríade de grupos relacionados ao denominado “movimento New Age” ou “Next Age” (MAGNANI, 1999).

Esse tipo específico de espiritualidade se faz presente na própria denominação “espiritismo”, tradição religiosa em que a palavra “espírito” embute-se no próprio

* Recebido em: 01.12.2018. Aprovado em: 18.02.2019. .

** Pós-doutor em Comunicação (Unisinos). Doutor em Ciências da Comunicação (USP). Mestre em Comunicações (UnB). Especialista em Políticas Públicas (UFG). Bacharel em Comunicação Social - Jornalismo (UFG). Professor do PPG Ciências da Religião (PUC Goiás) e do PPG Comunicação (UFG). E-mail: signates@gmail.com

nome, traduzindo, em termos simplistas, uma “doutrina do espírito” ou, como dispôs Kardec (1974), “doutrina dos espíritos”. De fato, a obra de Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo racionalista francês Hipolyte-Leon Denizard Rivail, formado por Pestalozzi, no esteio da sociologia de Saint Simon e da filosofia de Rousseau (ARRIBAS, 2010), foi a primeira que sistematizou uma ligação de inspiração iluminista entre os sentidos da religião, único lugar para qualquer hipótese ou concepção de existência além-túmulo, e os da ciência, cujo prestígio atingia o ápice na Europa da segunda metade do século XIX. Essa qualidade pioneira permitiu ao professor lionês estabelecer sua doutrina como a própria explicação do espiritual enquanto tal, abrindo campo para as mais diversas interpretações.

A historiografia espírita mostra, contudo, que a pretensão cientificista durou pouco. Inspirado fortemente no racionalismo positivista – que, como se sabe, em Comte, também visitou pretensões religiosas –, o cientismo espírita, como busca de explicação para uma variedade de fenômenos psicológicos que incomodavam a agitada vida urbana da França dezenovecentista, foi logo no início do século XX substituído pelo rápido desenvolvimento das ciências psicológicas, a partir dos estudos de Freud e de Pavlov (AUBRÉE; LAPLANTINE, 1990). Fracassado na Europa, o espiritismo floresce no Brasil de forma incomum e torna-se a terceira religião do país, perdendo apenas para a hegemonia cristã do catolicismo e das diferentes correntes do evangelismo.

O Brasil acolheu o espiritismo em berço católico, o que, como ocorrera na França, não se deu sem conflitos e disputas, que terminaram por conferir-lhe identidade própria, mas com a manutenção de características fortemente influenciadas pela tradição católica brasileira, demarcada por fundamentos positivistas. A sobrevivência das pretensões científicas, porém, foi igualmente breve. Logo no início do século XX, a disputa pela presidência da recém-fundada Federação Espírita Brasileira consolida a vitória dos chamados “místicos”, contra os “cientificistas”, e o espiritismo ganha a alma inculta da elite brasileira radicada nas regiões beira-mar (SANTOS, 1997).

Não se tratava, contudo, ainda, o pertencimento espírita, de uma identidade muito bem definida. Diferentes sentidos da cultura brasileira interpenetravam o que então se denominava “espiritismo”, inclusive, logo nas primeiras décadas do século XX, aqueles oriundos da experiência religiosa negra e dos primeiros imigrantes, que integraram as periferias das principais cidades brasileiras. As largas faixas de pobreza dos cortiços brasileiros, desassistidos dos governos, tinham nas atividades da misericórdia religiosa, tradicionalmente católica, mas cada vez mais fortemente caracterizada pela caridade espírita, as únicas formas de acesso à saúde (a homeopatia era, à época, chamada de “medicina dos pobres” e foi largamente praticada pelos médicos e médiuns espíritas,

sob forte acusação de charlatanismo pelas classes médicas) e a outros benefícios. A experiência das senhorinhas do Rio de Janeiro, que consultavam os pretos velhos e mães pretas, registrados nas crônicas extraordinárias de João do Rio, ganhava sentido institucional, contínuo e, sobretudo, gratuito, nos centros e terreiros espíritas, em que os brancos se tornavam médiuns nesse mesmo sentido (RIO, 1908).

Registros dessa época mostram que a identidade espírita era compartilhada com variadas tradições religiosas ou culturais, formando uma espécie de fraternidade espiritualista sob o guarda-chuva da denominação espírita, embora nem sempre bafejada pela instrução kardecista – admirada por todos, mas raramente acessada, por conta do próprio déficit de instrução de seus profítes. Nos idos dos anos 1950, no Estado de Goiás, grupos como o movimento Rosacruz e o Círculo Esotérico do Pensamento eram considerados participantes do “movimento espírita”.

Foi o estabelecimento do movimento federativo, pactuado nacionalmente, que trabalhou por extinguir essas alianças e conformar uma identidade distinta, caracterizada pelo exclusivismo kardecista, que visava, sobretudo, o afastamento das tradições negras da identidade espírita, em um processo de “purificação” doutrinária.

Esse registro da história do espiritismo no Brasil consta de relatos acadêmicos já consolidados. O que se pretende neste trabalho é ir um pouco além e efetuar a leitura simbólica das transformações dos sentidos rituais espíritas, em face desses movimentos históricos. Para isso, este trabalho traz à centralidade um aspecto específico e fundamental da ritualidade espírita, a mediunidade, para, no estudo das transformações de sua funcionalidade e de sua organização, no esteio da institucionalização do espiritismo no Brasil, observar os modos como se alteraram as significações de espiritualidade nesses contextos.

DOGMATIZAÇÃO E RITUALIZAÇÃO: A INSTITUCIONALIZAÇÃO SISTÊMICA DA RELIGIÃO

A tradição cristã de surgimento das denominações religiosas sempre foi marcada pela emergência profética contra saberes, ritualidades e mundividências institucionalizadas, que, no momento seguinte, efetuam dura repressão simbólica e, em períodos específicos da história, física ou militar, contra os sentidos nascentes. Caso não realize a adequação ou a absorção desses profetismos, a movimentação nova ganha espaço e, especialmente se houver a cooptação das camadas mais altas da sociedade ou de comunidades específicas, adquire e consolida nova identidade, momento em que se institucionaliza e assume feição conservadora, retomando o ciclo do qual inicialmente se libertara.

A essa transição do profetismo para a igrejificação, denominamos metodologicamente ‘institucionalização sistêmica’, partindo essa conceituação de uma interpretação específica da teorização habermasiana, que buscamos consolidar em nosso trabalho doutoral (SIGNATES, 2009). Habermas opera uma reinterpretação do conceito luhmanniano de sistemas para descrever os processos de colonização do mundo da vida característico das sociedades capitalistas modernas. Em síntese, Habermas define os sistemas sociais como sendo formas de institucionalização de meios ou mecanismos de controle (transformação de processos comunicativos, praticados pela sociedade, em instrumentos de poder, os quais passam a ser institucionalmente garantidos). Assim, dentro das condições de racionalização e colonização do mundo da vida, quando tais mecanismos demonstram capacidade de estruturação sistêmica ou, em outras palavras, substituem funcionalmente a linguagem na criação e na reprodução de vínculos sociais e se erigem como sistemas (segundo Habermas, as sociedades capitalistas contemporâneas são erigidas nos sistemas econômico, que institucionalizaram o dinheiro, e político, que institucionalizaram a força). É a aplicação do conceito de institucionalização à noção de sistemas em Habermas que fundamenta a categoria metodológica da “institucionalização sistêmica”, que passamos a utilizar, para interpretar a passagem para a igrejificação, na história das religiões.

Nesse sentido, e para os termos deste trabalho, passa a ser relevante saber, primeiro, quais os modos pelos quais o processo de institucionalização sistêmica acontece na especificidade dos movimentos religiosos, e, em seguida, quais consequências tais transformações históricas desses movimentos tiveram para os sentidos de espiritualidade que os caracterizam.

Em termos exclusivamente abstratos, em dois planos podemos avaliar um processo religioso de institucionalização: o das ideias ou dos princípios religiosos e o dos ritos ou das práticas sociais². Importante salientar, neste momento, que a apreensão aqui acolhida para essa dicotomia é, primeiro, metodológica, isto é, visa deslindar padrões epistêmicos que apenas empiricamente podem de fato ser descritos, e, segundo, constituem uma tensão, ou seja, de modo nenhum pretende-se efetuar uma formulação de tipo funcionalista, na qual a homeostase entre ambos seja uma condição pressuposta ou sequer apreensível ou desejável. Tais indicações são relevantes, pois implicam dizer que a conflitualidade entre ideias e práticas, na observação dos fenômenos religiosos não pretende operar um padrão descritivo, de tipo positivista, a ser encaixado como um modelo, e sim limita-se a fornecer uma articulação dialética, útil à compreensão de elementos empíricos, factuais ou históricos, por sugerir tensões típicas e proporcionarem, assim, alternativas de estudo e compreensão desses fenômenos e de suas processualidades. Em outras palavras, não se trata, de forma

nenhuma, da dualidade platônica do “mundo das ideias” e do “mundo das formas”, e sim, de uma tensionalidade específica, dentre outras demarcadoras dos processos religiosos, com a específica finalidade metodológica, de tipo dialético ou tensionador de sentidos e significados simbólicos.

A dualidade ideias e práticas, nos parâmetros da construção do sentido do religioso, opera-se nos conceitos de dogma e de rito, perante os quais propomos uma visada de tipo comunicacional ou simbólica. Assim, considera-se dogma como sendo aquilo sobre o qual não se discute, isto é, o conformador ideológico típico da identidade religiosa enquanto pensamento ou mundividência, e, por ser como tal, tendente à incomunicabilidade; e denomina-se rito às práticas estandardizadas e reiteradas nos ambientes sagrados para exprimir as condições de manutenção e reatualização das dogmáticas, estabelecendo a identidade religiosa em suas condições de acesso, permanência e submissão dos adeptos.

Para funcionarem como operadores metodológicos dos processos de institucionalização sistêmica da religião, os conceitos de dogma e rito devem ser processualmente percebidos. Ou seja, dogma e rito não são apenas padrões do pensar e do fazer religiosos: são operadores de tendências, relacionadas aos gradientes de institucionalização que empiricamente podem ser encontrados e descritos por pesquisa. Nesse sentido, o método exige que se fale não em “dogma” ou em “rito”, como coisas ou objetos fixados à observação, e sim em movimentos de ‘dogmatização’ e em movimentos de ‘ritualização’.

Destarte, em termos analíticos, presume-se que, quanto mais institucionalizada sistemicamente encontre uma movimentação religiosa, maior será a possibilidade de dogmatização e de ritualização de seus sentidos. Ou, em outros termos, são os processos de dogmatização e de ritualização que facultam a institucionalização sistêmica da religião, pois, em termos habermasianos, fornecem os parâmetros de controle e vigilância sobre os adeptos, a partir do momento em que a conservação da identidade passa a ser fundamental para a sobrevivência da religiosidade devidamente institucionalizada.

A introdução do conceito de ‘espiritualidade’ nessa proposta metodológica visa, especialmente neste trabalho, dotar o modelo teórico de uma instrumentalidade que evite qualquer espécie de engessamento estruturalista ou meramente esquemático. Trata-se, aqui, do conceito de espiritualidade como a abertura do ser para a presença espiritual que constitui a fé, enquanto experiência de entrega à vida sem ambiguidade e à superação do abismo da transitoriedade da condição humana (TILLICH, 2005; DA SILVA, 2004). Nesse contexto teórico, insere-se este trabalho no pensamento de Camurça (2016, p. 19), segundo o qual

a Fenomenologia e a Teologia já vêm de algum tempo chamando a atenção para dimensões da “espiritualidade”, como a “experiência religiosa” e a mística,

como partes constitutivas das religiões e se manifestando contra os “reduccionismos” sociológicos e políticos que definem o fenômeno religioso apenas dentro destes condicionantes.

Nessa linha, as noções de dogma e rito, e mesmo a de institucionalização, articulam-se dialeticamente às condições de espiritualidade – no caso, a espiritualidade espírita –, numa busca que procura evitar, a todo custo, os equívocos do sociologismo, sem perder as dimensões comunicativas que implicam o fazer religioso enquanto tal, em sua concretude ontológica e relacional. Isso implica em dizer que apenas empiricamente a tensionalidade da dogmatização e da ritualização pode ser descrita, e um dos modos de operar ou de garantir isso é lançar o olhar para as decorrências simbólicas das formas como esses processos de fato ocorrem no mundo das relações religiosas, empiricamente observadas e vivenciadas.

A pretensão deste trabalho é apreender como isso se dá na leitura de uma historicidade determinada: a do espiritismo brasileiro, observando, especialmente, uma ritualidade específica, a da mediunidade.

MEDIUNIDADE EM KARDEC: EFEITOS “FÍSICOS”, “INTELECTUAIS” E O NÃO-RITO

O fenômeno mediúnico é o modo espírita de manifestação profética. A noção de mediunidade é correlata à de possessão, dos estudos antropológicos, e constitui, no espiritismo, o traço de ligação entre o espaço sagrado (mundo espiritual) e o mundo profano (mundo corporal). É verdade, no entanto, que o espiritismo reelabora essas dimensões, de sorte a quase eliminar suas fronteiras: o que se considera “mundo espiritual”, na interpretação espírita, é relatado como a própria realidade física “em outra dimensão da matéria”, coexistente com o mundo corpóreo e diferenciado dele sobretudo por ser “invisível”. Os espíritos, pois, são apenas pessoas sem corpo, ou “desencarnados”, e coabitam os mesmos espaços dos vivos, os “encarnados”, vinculando-se entre si por via “energética”. Não são, portanto, anjos ou deidades inatingíveis, o que torna o espaço sagrado do além-túmulo uma mera continuação do espaço profano, embora as descrições difiram de outras formas. Especialmente após a literatura mediúnica produzida por Francisco Cândido Xavier, nomeadamente a obra do espírito André Luiz, alguns livros em parceria com o então médium espírita Waldo Vieira, as descrições do mundo espiritual no espiritismo ganharam conotação extremamente realista: depois da morte, os espíritos habitam cidades, usam vestes, possuem veículos para viajar, conversam e brigam entre si, operam terapias e, claro, visitam seus vivos na Terra, não raro influenciando

suas decisões e pensamentos. Descrito dessa forma, o imaginário do sagrado espírita poderia ser denominado de “materialismo espiritualista”, sem qualquer contradição nesses termos.

Por outro lado, o mundo da existência física é integrado completamente à experiência do sagrado, no espiritismo. As noções do cotidiano humano, como o trabalho, o parentesco, a saúde, a educação, a sexualidade e toda e qualquer atividade relevante para a vida comum, são imediatamente concebidas como uma trajetória integrada, para o bem ou para o mal, às questões espirituais, sofrendo, com isso, permanente influência dos espíritos. A percepção espírita, portanto, é a de que a vida humana é uma mistura de escola com oficina, onde se trabalha e se aprende, visando o objetivo de todos, que é o processo evolutivo da alma em direção a Deus. Trata-se, pois, de um mundo profano inteiramente sacralizado pelos objetivos éticos e de aperfeiçoamento espiritual que destinam todas as almas à perfeição divina. Sagrado e profano, portanto, para o espiritismo, são faces da mesma moeda, aspectos de uma única realidade espiritual.

Dois são os meios pelos quais se dá, na interpretação espírita, a economia de trocas simbólicas ou físicas entre mundo espiritual e mundo material: a reencarnação e a mediunidade, ambas singularizadas pelo modo plural como o espiritismo concebe a corporeidade. A reencarnação é a corporeidade múltipla, estendida no tempo; e a mediunidade é a corporeidade múltipla, estendida no espaço. Em outras palavras, pela reencarnação o mesmo espírito permuta de corpos, ao longo do tempo, experimentando existências diversas, a fim de aprender e evoluir. E, pela mediunidade, vários espíritos desencarnados, usufruem de um único corpo, para manifestarem-se no mundo corpóreo (SIGNATES, 2016).

Neste trabalho, deter-nos-emos exclusivamente no tratamento da mediunidade, cuja importância histórica para o surgimento do espiritismo é largamente conhecida. Foi a curiosidade do professor Rivail, em relação aos fenômenos chamados de “mesas girantes”, tornados entretenimento de salão, que disparou o interesse intelectual pela mediunidade. Aquele que adotaria depois o pseudônimo de Allan Kardec (nome que atribuía a um druida que ele teria sido em outra vida) foi o primeiro a levar esses fenômenos a sério e descobrir que as manifestações poderiam revelar inteligências em comunicação. Segundo Kardec (1974), foi o próprio fenômeno que se autorevelou³: eram espíritos dos mortos que se manifestavam e, para isso, eles dependiam da participação de um encarnado, que lhes doaria de seu corpo as energias e condições para a manifestação.

Allan Kardec não apenas admitiu a autenticidade do fenômeno, como descreveu as condições de sua manifestação (a mediunidade), dialogou com os espíritos dos mortos que se manifestavam e, com suas ideias e instruções, elaborou as obras que até hoje são consideradas “básicas” para qualquer estudo do espiritismo. À mediunidade, escreveu um livro específico, o “Livro dos Médiuns”,

uma espécie de manual onde teoriza e regulamenta a interação dos vivos com o mundo dos mortos.

Neste livro, o codificador do espiritismo (como ele mesmo se autodenominou) efetua dois posicionamentos, que destacamos pela relevância que têm para o debate deste trabalho: primeiro, a classificação dos tipos de mediunidade e, segundo, o caráter antiritualístico das práticas espíritas, ambos produtos bastante característicos da mentalidade positivista que prevalecia na Europa dezenovecentista. Kardec rejeitava os rituais religiosos, por considerá-los destituídos de conteúdo, apenas encenações sem espírito e, portanto, indesejáveis para quem pretendia que a postura mental e moral é fundamental para se efetuar contatos proveitosos com os espíritos – os quais se ligam energeticamente aos vivos pelas afinidades espirituais, sobretudo as morais, numa perspectiva evolucionista das regras sociais. É preciso elevar o nível moral e emocional do pensamento e dos sentimentos, para tornar possível o contato mediúnicamente com os espíritos superiores, evitando assim os médiuns de serem usados por espíritos desencarnados frívolos ou mal intencionados. E, desta forma, as ritualidades não teriam significação alguma, mas apenas os sentimentos autênticos envolvidos. Sem dúvida, essa concepção em Kardec refletia a iconoclastia característica da crítica protestante ao catolicismo, levada ao limite pela dispensa dos próprios rituais e liturgias, em benefício de escolhas supostas como inteiramente racionais.

Nesse contexto, Kardec classificou os fenômenos mediúnicos em dois tipos, utilizando como critério a percepção de seus efeitos ou consequências, vistas como objetivos ou finalidades, já que os espíritos desencarnados “administram” as faculdades mediúnicas, juntamente com os seus detentores, os médiuns. São os fenômenos de ‘efeitos físicos’ e os de ‘efeitos intelectuais’. Os primeiros caracterizam-se pela movimentação de objetos ou energias físicas ou corpóreas pelos espíritos e os segundos, pela utilização das faculdades da fala ou da escrita dos médiuns para comunicarem ideias. Foi por meio da mediunidade de efeitos intelectuais que ele obteve os ditados espirituais que utilizou para “codificar”, de forma ordenada e séria, a doutrina espírita, assim chamada com a significação específica de “doutrina dos espíritos”.

Sem dúvida que o professor francês procurou enquadrar o fenômeno mediúnicamente no plano das descrições e experimentações científicas, cujo prestígio vivia seu nível máximo na segunda metade do século XIX. Mas, fez mais do que isso: integrou a fenomenologia, na medida em que a tinha como suficientemente demonstrada, ao debate filosófico das realizações morais e intelectuais que conformariam o processo evolutivo do espírito humano, bem como adentrou a discussão religiosa do cristianismo, posicionando o espiritismo como uma doutrina integradora de ciência, filosofia e religião, capaz de desvendar o mun-

do espiritual e, com isso, revolucionar o interesse humano, pela superação do materialismo (interpretado de forma simplista, como crença na sensoriedade do corpo suficiente para apreender a realidade possível).

Com a movimentação intelectual de Kardec e de outros estudiosos na observação do novo fenômeno, houve uma profusão de grupos mediúnicos na Europa. Allan Kardec, em seus escritos, declara em certo momento uma correspondência com cerca de mil grupos, dos quais recebia escritos supostamente mediúnicos, o que o tornou uma espécie de editor dos espíritos, desenvolvendo critérios sobretudo morais de seleção dos ditados de espíritos superiores, a fim de diferenciá-los dos espíritos ignorantes ou mesmo enganadores.

No trabalho cotidiano dos estudos espíritas que empreendia, o codificador do espiritismo erigiu uma instituição específica e relativamente reservada, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, onde ocorriam as sessões mediúnicas, nas quais ele dialogava com o mundo espiritual. A observação das práticas dessa Sociedade deixam claro o modo profundamente asséptico e controlado como Kardec concebia a espiritualidade mediúnica. A personalidade dos médiuns, vistos como meros instrumentos dos espíritos, era inteiramente desprezada, os espíritos comunicantes eram evocados e submetidos a questionamentos sobre todos os assuntos e os critérios intelectuais e morais de Kardec prevaleciam na aprovação dos ditados, visando a constituição de conceitos e categorias, próprias ao objetivo de sistematizar uma doutrina que explicasse e tornasse útil e pedagógica a fenomenologia e suas consequências. A noção de “efeitos intelectuais”, emprestada à mediunidade, ressalta com clareza, tanto no desprezo que Kardec conferia aos “efeitos físicos” (que não raro atribui à ação de espíritos inferiores), quanto no modo como destina as práticas mediúnicas em seu cotidiano.

A característica iluminista, racionalista e positivista desse tipo de espiritualidade é bastante nítida e já foi suficientemente descrita pela literatura disponível. Trata-se de uma postura consistente com a época e o contexto intelectual europeu do século XIX, no qual a própria filosofia positivista cometea igualmente migraria para formatos próximos da religião, numa tentativa de laicizá-la por dentro, isto é, de assumir seus sentidos numa busca explícita pela eliminação da metafísica, pela assunção cientificista das temáticas tipicamente religiosas (vida depois da morte, mundo espiritual, espíritos intercessores, fenômenos mediúnicos ou de possessão e, no limite, a própria existência de Deus). O fracasso dessa tentativa, tanto no positivismo, quanto no espiritismo e igualmente nas religiosidades espiritualistas contemporâneas a tais movimentos, como a teosofia de Helena Bravatsky e Anne Besant (MAGNANI, 2000) e suas “comunidades de leitores” (CARVALHO; LOUSADA, 2009), não elimina sua importância como modo de constituição de uma espiritualidade específica,

que influenciaria toda uma tradição filosófico-religiosa de grande importância, até os dias de hoje. Afinal, o projeto de desencantamento do mundo também fracassou, por razões diversas.

Como é sabido, o espiritismo de Allan Kardec entraria em decadência na França logo após a sua morte, mas exsuriria no Brasil com uma força incomum e própria. Mas, isso não se faria sem uma transformação no sentido da espiritualidade espírita, da qual destacaremos a noção e o uso da mediunidade.

MEDIUNIDADE ESPÍRITA NO BRASIL: EFEITOS “TERAPÊUTICOS” E RITO DE CONTATO

O Brasil acolheu o espiritismo, na virada para o século XX, de forma especial. A nova doutrina, num país ainda monárquico, recém saído tardiamente de uma economia escravocrata do trabalho, sem tradições iluministas nem formação acadêmica própria, ganhou uma significação simbólica muito relevante, especialmente para uma elite que sonhava ser europeia. A religião francesa trazia à classe alta brasileira um imaginário de cientificidade que terminaria bafejando de racionalidade uma espiritualidade típica das relações religiosas do império, marcadas pela assimilação das tradições católicas aos cultos afro-brasileiros e nas quais as relações com entidades espirituais em ritos de possessão visitavam o cotidiano das pessoas, em ações de terapia e orientação espiritual (SANTOS, 1997; ORTIZ, 1991).

Não havia no Brasil condições nem contexto para o prosseguimento na utilização da mediunidade como produtora de “efeitos intelectuais”, como ocorreu na França de Kardec. As poucas pretensões nesse sentido, lideradas no início do século XX por Torterolli, foram facilmente vencidas pelo grupo dos chamados “místicos”, liderados pelo médico e deputado Adolfo Bezerra de Menezes, e o espiritismo ganhou a alma brasileira na forma de uma religião, com discurso filosófico-científico, mas com práticas mimetizadas da experiência católica da elite carioca e paulista (SANTOS, 1997).

Nesse contexto, a mediunidade ganhou praça como terapia e receituário, o magnetismo mesmeriano apenas registrado por Kardec sem qualquer relevância nas obras básicas converte-se no passe, uma adequação espírita aos ritos de benzedura, e a instituição espírita se torna típica, na modalidade do “centro espírita”, no qual os ritos mediúnicos ganham forma pública voltada para o atendimento das pessoas⁴. A noção de “caridade”, registrada por Allan Kardec como imperativo moral, na interpretação própria que faz do Novo Testamento, ganha prioridade institucional, transformando-se no próprio modo como o espiritismo brasileiro se faz presente na sociedade, tanto na destinação gratuita das terapias mediúnicas (um dos traços de distinção que os espíritas procuraram desde o início

fazer com as tradições mediúnicas negras), quanto na mimetização católica das casas de misericórdia, com a criação de obras assistenciais de vários tipos. Assim, o espiritismo ganha a alma brasileira, como um movimento generoso e pacífico, determinado à caridade, como o modo luminoso como as classes altas passaram a se relacionar com as camadas baixas da sociedade brasileira, às vezes sob o protesto de destacados escritores, como foi o caso típico de Machado de Assis (MACHADO, 1996). Essa prática ganhou vulto especialmente durante o processo de industrialização do Brasil, em que emergiram pelo êxodo rural as grandes cidades brasileiras e, junto delas, os bolsões de pobreza das periferias, as chamadas favelas, que escancaram a desigualdade e a injustiça social do país. Num país sem o estado do bem estar social, estruturado apenas a partir desse período, por Vargas, eram sobretudo os espíritas que iam às periferias para socorrer os pobres. E, dentre as modalidades de assistência, a mediunidade abandona o formato intelectualizado de Kardec para converter-se num tipo não descrito por ele, e que chamamos mediunidade de “efeitos terapêuticos”⁵, no qual a separação entre o médium e os efeitos da mediunidade deixam de existir, para dar lugar aos ritos de contato, no qual o assistido ocorre diretamente ao médium, sem mediações intelectuais ou de qualquer tipo, para ser por ele socorrido e orientado.

A centralidade da mediunidade no espiritismo brasileiro dessa época ganhou caracterização típica especialmente na figura emblemática de Francisco Cândido Xavier. Mesmo que sua atuação tenha se notabilizado por uma certa recuperação dos “efeitos intelectuais”, devido à enorme produção de livros, cujo conteúdo ampliou consideravelmente o espectro da interpretação espírita, isso não se deu num quadro em que o médium dependesse de quaisquer controles intelectuais superiores, que não fossem dos próprios espíritos comunicantes. E, além disso, a destinação terapêutica da mediunidade de Chico Xavier sempre foi explícita na descrição que ele mesmo fazia dela. Chico manteve a mediunidade em exercício público, orientava e psicografava receitas homeopáticas (seguindo a tradição de Bezerra de Menezes, que, morto, aparecia como o autor dos receituários recebidos por ele) e participava entusiasticamente das atividades de assistência aos pobres, desenvolvidas pelas instituições que frequentou (STOLL, 2003).

A concepção de mediunidade, na grande maioria dos rincões pobres do Brasil, era exclusivamente prática. Médium era qualquer um que “tivesse a faculdade” e isso não raro se revelava nos distúrbios psicológicos e mentais que faziam as pessoas acorrerem aos centros e terreiros. As perturbações e desequilíbrios eram atendidas pelos espíritos em sessões públicas, diante da assistência, e não raro o tratamento era “desenvolver a mediunidade”, isto é, trabalhar mediunicamente, numa concepção de que se tratava de um dom dado por Deus

e que, deixado inútil, funcionaria como uma porta aberta para todo tipo de espírito mau ou desequilibrado, culminando em obsessões. O modo, então, de reequilibrar-se era colocar a mediunidade nos trilhos da caridade, isto é, disponibilizá-la aos espíritos superiores, para que trabalhassem a recuperação de outros. A essa concepção, costumava-se também indicar ao novo médium que tinha uma tarefa ou missão a cumprir, assumida com os espíritos antes mesmo de encarnar-se, quando ainda planejava a trajetória terrena, e na qual quitaria pelo trabalho no bem os débitos contraídos em vidas anteriores.

Alimentados por essa narrativa, muitos homens e mulheres simples e analfabetos se tornaram conhecidos como missionários do mundo espiritual e benfeitores de populações inteiras. A obra “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, de Kardec (1991), foi o livro de cabeceira de todos eles, em leituras rituais, feitas muitas vezes com dificuldade, embora, nos centros espíritas, especialmente nas grandes cidades, sempre houvesse os homens de letras, advogados, médicos, professores ou engenheiros, que cuidavam das leituras e palestras, sem qualquer incômodo aos médiuns, cuja liderança seguia incontestemente. A figura do intelectual espírita, como já demonstramos em outro trabalho, sempre foi a mediadora entre o espiritismo e a sociedade, e, nesses casos, também entre o médium inculto, porém intuitivo e sensível, e as características de uma doutrina que se pretendia filosofia e ciência, além da religião que todos sabiam praticar.

Nesse contexto, especialmente nas regiões social e economicamente periféricas do Brasil, como era o caso de Goiás, praticava-se um espiritismo plural, místico, enovelado com diferentes tradições religiosas e culturais. Na recém fundada nova capital goiana, Goiânia, em 1947, três lideranças espíritas, pelo menos uma delas fundadora de um terreiro de umbanda (o engenheiro Colombino Augusto de Bastos, iniciador do Centro Espiritualista Eclético Tenda do Caminho, que, com sua morte, seria transformado numa instituição kardecista, a Irradiação Espírita Cristã), criaram um jornal, o Goiás Espírita, que mobilizou os adeptos da capital e de cidades do interior para a fundação da União Espírita Goiana, em outubro de 1950, cuja assembleia ocorreu no Centro Espírita Bezerra de Menezes, situado na avenida do Contorno, em Goiânia, que era à época também um terreiro de umbanda. No ano de 1955, o jornal, já absorvido pela instituição, publicou uma edição comemorativa com fotos e notícias das instituições integrantes do movimento espírita em Goiás, entre as quais constavam o Templo de Mãos Postas, da Rosacruz; o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento; além de vários terreiros de umbanda frequentados pelas classes altas da Goiânia recém fundada.

O exemplo de Goiás é típico da historicidade espírita nos mais variados rincões do Brasil da primeira metade do século XX. A mediunidade tratada como faculdade humana, dotada de nascença, e que se desenvolvia diretamente pelo “trabalho”

(a denominação da ação mediúnica como “trabalho” é característica dessa mentalidade), conformava um tipo de espiritualidade, no qual os espíritos desencarnados se faziam muito mais presentes na economia de sentido das populações. A relação direta com os médiuns propiciava uma convivência cotidiana com o mundo espiritual, cujos líderes eram denominados “benfeitores” e socorriam os que a eles acorriam com todo tipo de problema. Um dos médiuns mais famosos dessa época foi, sem dúvida, José Arigó, que se tornou nacionalmente conhecido com as cirurgias feitas pelo espírito Doutor Fritz. Vários outros médiuns, menos conhecidos, também povoaram as pequenas cidades brasileiras, atraindo multidões para seus passes e intervenções de cura, que invariavelmente se misturavam com as orientações morais, ao sabor da interpretação espírita.

Essa espiritualidade de contato, de assistência, de orientação, de cura e caridade, seria, contudo, alterada pelo processo de institucionalização do espiritismo brasileiro, ocorrido na virada da primeira para a segunda metade do século XX.

A TRANSFORMAÇÃO DO RITO MEDIÚNICO NO ESPIRITISMO BRASILEIRO: A DESOBSSESSÃO COMO RITO DE SEPARAÇÃO

Neste e noutros trabalhos, temos defendido que o processo de institucionalização sistêmica do espiritismo brasileiro se deu a partir de meados da década de 1940 e se consolidou na década de 1980, num movimento lento e progressivo, que demarcou de forma restrita a identidade espírita e estabeleceu, nos termos do interesse deste artigo, um novo sentido à mediunidade e, por conseguinte, à espiritualidade espírita.

Como já foi dito, a institucionalização religiosa constitui-se nos movimentos de dogmatização das ideias e ritualização das práticas. O espiritismo brasileiro, no período mencionado, vivenciou esses dois sentidos por meio de uma ação política de estabelecimento das instituições federativas estaduais num quadro de submissão à Federação Espírita Brasileira, a partir de uma preocupação específica, que passou à história sob a denominação de “pureza doutrinária”. Neste trabalho, por razões de espaço, circunscreveremos essa temática à questão da mediunidade.

As publicações espíritas dessa época dão farto testemunho da crítica feita por vários intelectuais orgânicos do movimento espírita brasileiro à falta de conhecimento dos espíritas, especialmente dos médiuns. Um dos principais e mais densos deles, o filósofo José Herculano Pires (1979), chegou a dizer que Allan Kardec era “o grande desconhecido” do espiritismo brasileiro, traduzindo o que ele e vários outros consideravam uma urgência: a de instruir os adeptos, a fim de que não se desviassem do roteiro estabelecido por Kardec e os espíritos superiores⁶.

No bojo dessa crítica, ancoravam muitas vezes protestos de índole racista, que insistiam em expurgar os ritos e práticas de umbanda não apenas do meio espírita, mas da

própria identidade espírita. Ante o comentário formulado pelo imaginário popular de modo preconceituoso, de que a umbanda constituía um “baixo espiritismo” (MONTES, 2012), os intelectuais espíritas reclamavam explicitamente de que tais tradições sequer constituíam espiritismo e reivindicando ao tronco kardecista branco o privilégio exclusivo da identidade religiosa (PIRES, 1987).

Em meio a essa discussão, emergia a insatisfação para com a prática da mediunidade em público. Os pensadores do espiritismo da época consideravam urgente que formas de controle fossem adotadas pelas instituições, no sentido de coibir o liberalismo com que o fenômeno mediúnico chegava à população. Queixavam-se de ausência de rigor doutrinário, de falta de método e, por isso, denunciavam espíritos obsessores travestidos de bons espíritos, promovendo o engano e, com ele, o desprestígio da doutrina de Kardec.

A institucionalização do espiritismo brasileiro foi estabelecida a partir da criação do Conselho Federativo Nacional, no chamado “Pacto Áureo”, quando as instituições federativas estaduais passaram a se articular submetidas à Federação Espírita Brasileira (FEB) e, em seus estados, voltaram-se à tarefa de escoimar o movimento espírita das atividades consideradas “estranhas” à interpretação doutrinária da FEB. Em Goiás, a União Espírita Goiana tornou-se a atual Federação Espírita do Estado de Goiás e seus dirigentes passaram a fiscalizar às vezes explicitamente o funcionamento das casas espíritas. Apontamos, rapidamente, dois casos típicos, que exemplificam o modo como isso se deu: o Centro Espírita Luz e Vida, cujo dirigente, Romeu Granato, participara efusivamente da fundação da União, afastou-se em definitivo porque dirigentes federativos invadiram sua instituição a fim de retirar os quadros e pinturas que adornavam a instituição (o espiritismo kardecista pretende-se iconoclasta, pelo temor de que se adorem imagens). E o grupo de Colombino de Bastos, a Tenda do Caminho, com a morte de seu fundador, foi assumido por Maria Antonieta Alessandri de Castro e “kardequizou-se”, transformando-se na Irradiação Espírita Cristã, o que causou uma divisão entre os adeptos, com a saída de muitos, que fundaram outra instituição, o centro “Irmãos do Caminho”, de orientação umbandista e oficialmente fora do movimento espírita organizado a partir da FEEGO. O policiamento ideológico produzia seus efeitos de “purificação” doutrinária.

No trato da mediunidade, o fato simbólico mais típico deu-se com a publicação, no início dos anos 1960, do livro “Desobsessão”, do espírito André Luiz, pela mediunidade de Chico Xavier e Waldo Vieira, publicado pela Federação Espírita Brasileira. A obra, um verdadeiro manual para reuniões mediúnicas espíritas, orienta a seletividade dos médiuns com a conseqüente privatização e a ritualização da mediunidade, e estabelece uma verdadeira liturgia para a manifestação mediúnica, em salas fechadas às quais apenas os médiuns podem ter acesso, nas quais atuam sob a coordenação de dirigentes não médiuns,

que passou a ser seguida por praticamente todas as instituições espíritas do Brasil. Cerca de vinte anos depois, no início da década de 1980, a FEB consolida o processo de ritualização das práticas espíritas, com o lançamento do manual “Orientação ao Centro Espírita”, no qual as demais ritualidades são instituídas, como a Reunião Pública, devidamente escoimada da mediunidade. Mesmo o rito do passe, a simples imposição de mãos, passa a ser feita num gabinete à parte, e não nos auditórios. A prática da mediunidade como rito de contato dá lugar a seu exercício como rito de separação ou rito de distinção, engendrando o que alguns autores espíritas vão denominar mais recentemente de “espiritismo sem espíritos”, que torna possível um adepto frequentar a vida inteira um centro espírita no Brasil e jamais dialogar com uma única entidade desencarnada, através de um médium.

Em alguns centros espíritas, inclusive o de Francisco Cândido Xavier, em Uberaba, a mediunidade de psicografia, especialmente aquela voltada para a recepção de cartas dos parentes mortos – a epistolografia mediúnica pessoal pública foi criada por Chico Xavier e adotada de modo praticamente idêntico por todas as instituições onde houvesse médiuns com tais habilidades –, prosseguiu sendo praticada em reuniões públicas e em momentos especiais, como congressos e eventos. Em nenhuma dessas oportunidades, contudo, já não existiria o menor sinal do modo como Allan Kardec utilizava os psicógrafos: nem a evocação, que passara a ser condenada a partir do próprio Xavier (ele afirmava que o “telefone” da mediunidade só tocava de lá para cá, não cabendo aos vivos incomodar os mortos), nem o questionamento intelectual (não é raro, no espiritismo brasileiro contemporâneo, a concepção de que a doutrina “já está pronta” em Kardec, restando ao espírita apenas praticá-la e não questionar). A noção cunhada por Kardec e tão em voga entre os espíritas, de “fé raciocinada” deixou de significar uma fé que “utiliza a razão face a face em todas as épocas da Humanidade” e passou a ser uma fé já raciocinada, estabelecida, momento em que o espiritismo brasileiro deixa de considerar Kardec simplesmente como seu fundador ou “codificador”, transformando-o em critério de verdade e metro para distinção da identidade espírita: diferente do modo como o próprio professor francês considerava, deixa de haver a possibilidade de espiritismo fora de Kardec. A ritualização da mediunidade seguiu o compasso da dogmatização da doutrina, consolidando o processo de institucionalização do espiritismo no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de espiritualidade, aqui trabalhada como elemento vinculado à fé, independente relativamente, em sua força e sua qualidade, das especificidades rituais ou dogmáticas em que se conforma socialmente a institucionalidade religio-

sa. A percepção espiritual que viabiliza a fé, em sua condição ontológica, é um significado ou uma teia de significações que desliza e se superpõe aos significantes formais e institucionalizados e, até, realiza-se na vivenciação desses dispositivos sociais de produção de sentido.

A transformação da ritualidades e das concepções dogmáticas, contudo, determinam alterações nas significações espirituais, uma vez que, como ocorreu nas dinâmicas históricas de convivência mediúnica espírita, brevemente descritas neste trabalho, os ritos e dogmas especificam aspectos de relação do profano com o sagrado, renovam modos de comunicação e de incomunicabilidade entre os encarnados e os desencarnados, traduzindo assim em maior ou menor distanciamento entre as realidades espirituais e as cotidianas.

Deste modo, são ordenamentos espirituais inteiramente diferentes a mediunidade trabalhada intelectualmente, daquela tangida ao contato assistencial com comunidades fragilizadas e, também, daquela segregada à ritualidade standardizada das câmaras isoladas, numa funcionalidade de contato estrito, que apenas pela fé dos participantes se vincula com qualquer aspecto da vida prática dos envolvidos. Do primeiro para o segundo movimento, a mediunidade espírita sofreu uma adequação cultural, relativa às enormes diferenças sociais entre a França e o Brasil; e, do segundo para o terceiro, obedeceu às exigências de um severo processo de institucionalização, que praticamente realizou a anulação do fenômeno mediúnico espírita como profetismo, como intervenção do sagrado sobre as organizações religiosas.

Essas movimentações de sentido engendraram três concepções diferentes de espiritualidade espírita: a primeira, do espírito como objeto de saber; a segunda, do espírito como agente de assistência e caridade; e a terceira, do espírito como elemento secundário, subalterno aos interesses doutrinários estabelecidos. Não se pode, pois, menosprezar a capacidade institucional de transformação dos sentidos da espiritualidade, nas processualidades religiosas. Os mundos sagrado e profano, ou os conteúdos de fé e razão, especialmente nas religiões espiritualistas de acento mediúnico, são polos que se tocam de forma contínua, merecendo sempre o cuidado da contextualização, para uma compreensão mais acurada de suas concepções de espiritualidade.

MEDIUMSHIP, FROM PROPHECY TO RITE: THE TRANSFORMATION OF SPIRITUALITY IN KARDECTIC SPIRITISM

Abstract: brazilian spiritism, in the mid-20th century, underwent a silent but important transformation in the sense that it lent itself to the notion of mediumship as the primordial element of the realization of the spiritual. In this work, we specify three modes of spirituality, perceived from the way in which the spiritists dealt

with mediumship, in the context of the growing process of institutionalization of spiritism: non-rite, rite of contact and rite of separation

Keywords: *Spiritism. Mediumship. Ritualization. Spirituality.*

Notas

- 1 A formulação “espiritismo”, em minúsculas, e não “Espiritismo”, como o preferem os próprios espíritas, explica-se neste artigo pela caracterização da religiosidade como um movimento ou um conjunto simbólico de doutrinas e ideias, evitando assim assumir uma denominação de caráter institucional (daí diferimos, por exemplo, o “catolicismo” e a “Igreja Católica”; sendo esta a instituição e aquele, o movimento ou o conjunto simbólico interpretativo que a caracteriza). Essa diferenciação torna-se relevante por conta do uso específico do conceito de “institucionalização” deste trabalho.
- 2 A especificação de ideias e práticas, adotada aqui com exclusiva finalidade metodológica, é semelhante à de vários autores da antropologia e da sociologia, para quem as categorias “ideologia” e “rito” constituem operadores proveitosos para se acessar as modalidades religiosas. Ver, por exemplo, no estudo do espiritismo e da umbanda brasileiras, Hess (1994).
- 3 Na introdução da obra “O Livro dos Espíritos”, Kardec (1974, p. 15) declara explicitamente, referindo-se às manifestações espirituais em sua época: “Ninguém imaginou os Espíritos como um meio de explicar os fenômenos; foi o próprio fenômeno que revelou a palavra”.
- 4 Num livro clássico da sociologia do espiritismo, Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) descreve com detalhes uma sessão pública na qual espíritos “de luz” e espíritos “sofredores” podem se manifestar e dialogarem com os presentes. E vincula tais práticas ao modo brasileiro como a espiritualidade espírita foi construída: “A ênfase no aspecto religioso e evangélico do Espiritismo brasileiro leva mesmo muitos fieis a se mostrarem ostensivamente desinteressados pelos aspectos científicos da doutrina e, sobretudo, pelas manifestações espetaculares da prática” (CAMARGO, 1961, p. 23).
- 5 Foi a abordagem funcionalista de Camargo (1961) que primeiro constatou a “função terapêutica” como fundamental nas religiões mediúnicas brasileiras. Sem a adoção do mesmo viés teórico, preferimos registrar a mudança da significação a partir da própria classificação de Kardec.
- 6 O filósofo espírita José Herculano Pires, sem dúvida um dos mais expressivos intelectuais orgânicos do espiritismo brasileiro no século XX, foi um feroz polemista do movimento e, por isso, trata-se de um caso típico dessa transformação e, inclusive de suas contradições. Ao mesmo tempo que propugnava um espiritismo com maior fidelidade doutrinária, combatendo firmemente a “confusão” com as religiões negras – segundo ele, “não se pode misturar uma Doutrina Científica e Filosófica com práticas de magia primitiva das selvas” (PIRES, 1987, p. 25) –, ele criticou fortemente também o processo de institucionalização sistêmica, a que denominava “igrejificação”. Dizia ele que “se os espíritas soubessem o que é o Centro Espírita [...] o Espiritismo seria hoje o mais importante movimento cultural e espiritual da Terra [...]. Mas, o que fazemos, em todo esse vasto continente espírita, é um esforço imenso para igrejificar o Espiritismo, de emparelha-lo com as religiões decadentes e ultrapassadas, formando por toda parte núcleos místicos e, portanto, fanáticos, desligados da realidade imediata” (PIRES, 1987, p. XXI).

Referências

- ARRIBAS, Célia da G. *Afinal, espiritismo é religião?* A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo: Alameda, 2010.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: JCLattès, 1990.
- CAMARGO, Cândido P. F. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CAMURÇA, Marcelo A. Estilos de espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do campo religioso na contemporaneidade. *Ciências Sociais e Religião*, Ano 18, n. 24, p. 18-32, jan./jul. 2016.
- CARVALHO, Larissa C.; LOUSADA, Vinícius L. A Revue Spirite (1858-1869) e as comunidades de leitores das obras de Allan Kardec. *15º Encontro Sul-Rio-Grandense de Pesquisadores em História da Educação em Caxias do Sul – RS*, 2009. Disponível em: <<http://www.febnet.org.br/ba/file/Pesquisa/Textos/Texto%20ASPHE%202009.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2018.
- DA SILVA, Natanael G. Espiritualidade e fé: pressupostos ontológicos em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 6, p. 128-137, nov. 2004.
- HESS, David J. *Samba in the night: Spiritism in Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.
- KARDEC, Allan. *O evangelho segundo o espiritismo*. Tradução: Guillon Ribeiro. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Tradução: Guillon Ribeiro. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1974.
- MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis*. Niterói: Lachâtre, 1996.
- MAGNANI, José G. C. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MAGNANI, José G. C. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- MONTES, Maria L. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PIRES, José H. *Curso dinâmico de espiritismo: o grande desconhecido*. São Paulo: Paideia, 1979.
- PIRES, José H. *O centro espírita*. São Paulo: LAKE, 1987.
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. S/l: LêLivros, 2008.
- SANTOS, José L. dos. *Espiritismo: uma religião brasileira*. São Paulo: Moderna, 1997.
- SIGNATES, Luiz. *A sombra e o avesso da luz: Habermas e a comunicação social*. Goiânia: Kelps, 2009.

SIGNATES, Luiz. As curas espirituais como problema da ciência da religiões. In: ECCO, Clóvis et al. (Orgs.). *Religião, saúde e terapias integrativas*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2016. p. 167-184.

STOLL, Sandra J. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2003.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.