

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**MEDIUNIDADE E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA:
Trânsito entre religião e saúde mental**

ADELMAN SOARES ASEVEDO

GOIÂNIA
2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**MEDIUNIDADE E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA:
trânsito entre religião e saúde mental**

ADELMAN SOARES ASEVEDO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás sob a orientação da Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira como requisito para avaliação final e obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

GOIÂNIA
2012

Asevedo, Adelman Soares.

A816m Mediunidade e Experiência Religiosa: trânsito entre religião e saúde mental [manuscrito] / Adelman Soares Asevedo. – 2012.
69 f. ; 30 cm.

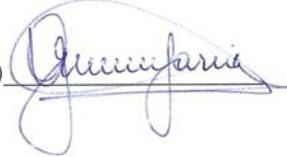
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2012.
“Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira”.

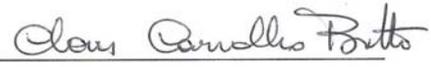
1. Mediunidade. 2. Psicopatologia. 3. Experiência (Religião).
I. Título.

CDU: 133.9(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 17 DE DEZEMBRO DE 2012 E APROVADA COM A NOTA 7,0 PELA
BANCA EXAMINADORA

3) Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente) 

4) Dr. Gilberto Gonçalves Garcia / PUC Goiás (Membro) 

3) Dr. Clóvis Carvalho Britto / UEG (Membro) 

*À memória de meu pai e de minha mãe, que em vida foram
incansáveis educadores de almas.*

A Rosangela, minha esposa, pelo incentivo incisivo e incondicional.

Aos meus filhos, Adelman Filho e Élson, pela confiança e pelo privilégio de tê-los.

Agradeço à professora Dra. Irene Dias de Oliveira pela orientação severa e amorosa, estimulando o processo de elaboração nessa dissertação.

RESUMO

A mediunidade correlacionada à experiência religiosa e saúde mental é o tema desta dissertação, que tem como objeto específico a própria mediunidade. O seu estudo envolveu pesquisa em diversos campos do saber como antropologia, psicopatologia, conhecimentos sobre saúde mental e sua conquista. Conceitos de experiência religiosa, mediunidade e psicopatologia são trabalhados a fim de clarear perguntas inseridas neste estudo: mediunidade, experiência religiosa e saúde mental. A metodologia utilizada foi a revisão da bibliografia clássica com conceitos e casuística que exemplificam manifestações mediúnicas. A partir dessa revisão, foram feitas digressões sobre o tema central – mediunidade, experiência religiosa e saúde mental. Conceitos da umbanda e do espiritismo kardecista foram utilizados para ilustrar e identificar a diversidade do tema. Sob a perspectiva do sofrimento psíquico, mediunidade, experiência religiosa e saúde mental foram abordadas conjuntamente para mostrar que é possível construir saúde mental vivendo experiências de sofrimento e angústia, desde que bem acolhidas, contribuindo assim para a restauração da própria noção do eu. Este estudo contribui para o entendimento da mediunidade enquanto experiência religiosa que pode caminhar para um bom exercício da saúde mental, visto que indivíduos que conseguem elaborar as suas experiências mediúnicas tornam-se elementos de importância capital para o bem estar da coletividade.

Palavras-chave: Mediunidade; experiência religiosa; psicopatologia; saúde mental; sagrado.

ABSTRACT

Mediumship related to the religious experience and mental health is the theme of this paper, which has the spiritual mediumship as its specific object of investigation. The present study was developed based on various fields of human knowledge, such as anthropology, psychopathology, knowledge about mental health and its recent achievements. Concepts of religious experience, mediumship and psychopathology are worked in order to clarify questions which were inserted in this study, and these questions have to do with mediumship, religious experience and mental health. The methodology used was the review of the classical bibliography with concepts and cases that exemplify psychic manifestations. From this review, assumptions were made on the central theme - mediumship, religious experience and mental health. Concepts of umbanda and kardecist spiritism were used to illustrate and identify the diversity of the theme. From the perspective of psychic suffering, mediumship, religious experience and mental health were addressed together in order to show that it is possible to develop mental health experiencing suffering and anguish, since they are welcomed and thus able to restore the notion of the self. This study contributes to the understanding of mediumship as religious experience which leads towards the good exercise of mental health, since individuals who are able to develop their psychic experiences become important for the well-being of the whole community.

Keywords: Mediumship; religious experience; psychopathology; mental health; sacred.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I - MEDIUNIDADE.....	10
1.1 Conceituando a Mediunidade	10
1.2 Mediunidade – Suas Formas de Interpretação	13
1.3 Mediunidade na Umbanda e no Espiritismo	20
1.3.1 Umbanda.....	21
1.3.2 O Surgimento do Espiritismo	22
CAPITULO II - MEDIUNIDADE COMO EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	27
2.1 O que é experiência religiosa?	27
2.2 Como a experiência da mediunidade se dá no espiritismo?	30
2.3 Como a experiência da mediunidade se dá na umbanda?	38
CAPITULO III - MEDIUNIDADE COMO UM CAMINHO PARA A SAÚDE MENTAL .	44
3.1 Conceitos em Psicologia Médica	44
3.2 Mediunidade e Psicopatologia	53
3.3 Mediunidade, Saúde e Sagrado	60
CONCLUSÃO.....	65
REFERÊNCIAS	67

INTRODUÇÃO

Mediunidade é assunto controverso e ao mesmo tempo fascinante. Revela manifestações cujo entendimento feito por aquele que a padece extrapola os limites da compreensão lógica. Ao mesmo tempo em que é uma experiência subjetiva, ela, a mediunidade, tem função social e por tal é objetiva. Associar mediunidade com religião, psicopatologia, psicologia e antropologia traz ao pesquisador a necessidade de fazer algumas perguntas: a) mediunidade é experiência religiosa? b) mediunidade é doença mental? c) mediunidade, quando educada, pode significar ganhos em saúde mental?

O médium é considerado como ponte entre o mundo dos espíritos e o mundo humano. Estão aqui incluídos o mago, o feiticeiro, o xamã e os sacerdotes das mais diversas religiões, isto é, todos aqueles que são capazes de entrar em contato com o mundo sobrenatural.

Dentro do tema mediunidade e experiência religiosa, buscou-se aqui fazer uma ponte entre religião e saúde mental. A compreensão da experiência mediúnica pode contribuir para o sujeito do processo trazendo aqui entendimento e transformações. Estas transformações inicialmente se evidenciam como sintomas ou sinais que, vistos pelo prisma da religião, têm sentido religioso. Do ponto de vista da psicopatologia, pode ser indício de experiências com valor carregado de sentido patológico, mas que, se vistas com olhar terapêutico, restaurador, podem levar ao reconhecimento de protótipo de grande mudança e utilidade para o indivíduo e, por extensão, à comunidade na qual ele se insere.

Para tanto, buscou-se embasamento interdisciplinar onde religião, antropologia, história, espiritualidade, psiquiatria e psicologia, conceitos do espiritismo kardecista e da umbanda estão associados, a fim de que as interseções ou liames aqui contemplados possam dar um entendimento da mediunidade. Buscou-se, então, como forma de ambientação teórica, as asserções de autores consagrados como Jung, Otto, Eliade, Terrin, Assagioli, Croato, Dalgalarrondo, Grof, Kardec, Pierucci, Bourdieu, Ortiz, entre outros.

O olhar que direciona o objeto da pesquisa será a partir dos seguintes eixos teóricos: experiência religiosa, mediunidade e psicopatologia. Foram usadas como método de pesquisa algumas informações clínicas da experiência casuística do

autor. O corpo dessa pesquisa se preenche com três capítulos que procuram comprovar a nossa hipótese: mediunidade é experiência religiosa, traz ganhos para a saúde mental e se torna útil para a coletividade. Para tanto são abordados os capítulos a seguir. No primeiro capítulo destaca-se o conceito de mediunidade, suas formas de interpretação e de como ela se apresenta na umbanda e no espiritismo. No segundo capítulo, conceitua-se experiência religiosa, e como a mediunidade enquanto experiência religiosa se dá no espiritismo e na umbanda. No terceiro capítulo, são feitas conceituações de psicologia médica e psicopatologia correlacionadas com a experiência da mediunidade e de como essa se expressa como ponte entre saúde e sagrado.

Chegou-se à conclusão de que mediunidade é experiência religiosa em que pese por muitas vezes se expressar como fenômeno psicopatológico e quando bem educada, ouvida e compreendida traz ganhos para a saúde mental do sujeito que se torna útil para a sociedade.

CAPÍTULO I

MEDIUNIDADE

Neste capítulo será feito um estudo do que seja mediunidade, de como se apresenta dentro do campo religioso e de suas formas de interpretação. Como foco central, serão abordados a umbanda e o espiritismo no Brasil. Com relação à umbanda, será abordada a sua história. Quanto ao espiritismo, buscar-se-á respaldo em autores espíritas que definem e explicitam a diversidade das experiências mediúnicas. Serão usados também, como forma de orientação acadêmica, textos de alguns autores consagrados na fenomenologia religiosa.

1.1 Conceituando a Mediunidade

O conceito de mediunidade é formado a partir de várias abordagens, haja vista que é uma experiência religiosa comum a vários segmentos religiosos, desde tempos imemoriais. Segundo Pires (1983), mediunidade é a capacidade de o homem adquirir a condição espírita de “interexistente” ou de “homem no intermúndio”. Para ele, a experiência da mediunidade é um fato histórico e vivido por muitos. Em suas palavras:

O *interexistente* não é apenas intuição, nem apenas hipótese, ou formulação teórica. Pelo contrário, o *interexistente* é uma realidade histórica, antropológica, que podemos encontrar em todos os tempos e lugares. Foram *interexistentes* os videntes e profetas de todas as épocas, os xamãs e pajés das tribos selvagens, os oráculos, as pitonisas, os taumaturgos de todas as religiões. São *interexistentes* os médiuns e os paranormais de hoje, os gênios de todas as épocas, os fundadores e propagadores de religiões. A História da Filosofia oferece-nos as figuras de Sócrates, Platão, Plotino, Descartes e Bergson como interexistentes. Na História da Psicologia temos o caso recente de Karl Jung. Na História Política e Militar as figuras de Joana D'Arc, Abraão Lincoln, Makenzie King (do Canadá), Lord Dowding (Comandante da RAF na defesa de Londres durante a última guerra mundial), e assim por diante. Os casos famosos de Francisco Cândido Xavier e José Pedro de Freitas (Arigó) foram objeto de estudos numerosos, inclusive um estudo do primeiro como *interexistente*, publicado no livro *Chico Xavier, Quarenta Anos no Mundo da Mediunidade*, de Roque Jacintho. O conceito espírita de *interexistente* se comprova na realidade histórica e na realidade cotidiana das nossas próprias existências, quando não em nós mesmos (PIRES, 1983, p. 47)

Na doutrina espírita, “*mediunidade é a faculdade que permite o intercâmbio entre o mundo físico e o espiritual*” (FEESP, 2011).

Para entendimento do que é mediunidade, põe-se de pronto a necessidade de investigação da figura simbólica dos indivíduos considerados consagrados que se propõem a exercer determinada atividade religiosa, enquanto médiuns, apesar dos conflitos que trazem pressupostos, por vezes preconceituosos, em relação à medicina e também a experiência espírita (kardecismo e umbanda). A problematização de tal questão – o médium é um indivíduo consagrado para exercer uma função quase que sacerdotal de entrega a serviço dos demais – traz junto a necessidade de esclarecer o conceito de mediunidade enquanto experiência religiosa.

Consultando Bourdieu (2007, p. 28-78), foram encontradas explicações com profundidade tal que se pode dizer que a disputa entre campos religiosos leva ao estudo de uma questão de poder sobre bens simbólicos aqui vividos como conflitos intestinos entre as mais diversas expressões religiosas que se instalam nas cidades, como movimentos urbanos. O autor coloca que os sistemas simbólicos, a religião, arte e língua são veículos de política e de poder, assim esclarecido.

A idéia de que os sistemas simbólicos, religião, arte e língua sejam veículos de poder e de política, ou seja, que sua temática refira-se à ordem embora em sentido bastante distinto, parece estranha a duas correntes: primeiro, aqueles que tornam a sociologia dos fatos simbólicos uma dimensão da sociologia do conhecimento – cujo interesse pela estrutura desses sistemas, por sua maneira de falar daquilo que falam (sua sintaxe) é muito maior do que o interesse pelo que falam (sua temática) –, e segundo, há aqueles que a encaram como uma dimensão da sociologia do poder. E não poderia ser de outro modo uma vez que cada uma destas teorias só é capaz de apreender o aspecto que apreende vencendo obstáculo epistemológico que para ele constitui, no âmbito da sociologia espontânea o equivalente do aspecto que a teoria complementar e oposta constrói. [...] (BOURDIEU, 2007, p. 31)

Bourdieu (2007), citando Weber, diz:

[...] Em plano mais profundo, chega a construir um sistema de crenças e práticas religiosas como expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas pelo seu serviço. Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para domesticação dos dominados (BOURDIEU, 2007, p. 32)

Portanto, a religião conspira para uma imposição – ainda que dissimulada – dos pilares de estruturação do que se percebe e do pensamento do mundo, e em

particular, do mundo social, na medida em que impõe o sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se com estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Segundo Bourdieu (2007), as transformações econômicas e sociais ocorridas com o aparecimento das cidades, bem como o surgimento da separação do trabalho material do intelectual, constituíram-se na formação de um campo religioso relativamente autônomo, concorrendo para a necessidade de moralização e sistematização das crenças e práticas religiosas. Desenvolve-se a partir daí um séquito de especialistas incumbidos de gerenciar os bens de salvação. Surge, então, a necessidade de um corpo especificamente sacerdotal. Com o progresso das condições econômicas ocorridas no evoluir da separação dos trabalhos material e intelectual, provocou-se institucionalização no campo religioso, tornando-se mais diferenciado e complexo, com isso, sistematizando e moralizando as práticas e as representações religiosas.

Segundo Malinowski (1988), por tais fenômenos, evidencia-se a diferenciação entre o detentor de poder do monopólio sobre o que é sagrado e o corpo profano, bem como o desenvolvimento de manipulações do universo sagrado por profissionais não legitimados pelo sistema sacerdotal, a saber, o mago ou feiticeiro.

Wach (1990) recita que o terceiro elemento que surge no cenário do que é sagrado é o profeta e sua seita. Tal acontecimento traz legitimação fora da igreja, talvez agindo frontalmente contra seus dogmas, preceitos e doutrinas. A partir de então, pode começar uma seita. Toda seita bem sucedida torna-se Igreja, depositária de uma ortodoxia identificada com suas hierarquias e dogmas, suscitando possível reforma religiosa. A Igreja, organizada e hierárquica, deixa o povo ignorante de sua doutrina, monopolizando instrumentos do culto, textos sagrados e os sacramentos.

Para Malinowski (1988), a concorrência do feiticeiro ou mago em sua condição de competidor empresarial, impõe à igreja a necessidade de ritualização da prática religiosa e a canonização das crenças populares. A magia desperta em nós esperanças duradouras pelo que é milagroso, faz surgir crenças adormecidas nas misteriosas possibilidades do homem. É um conjunto de artes puramente práticas, utilizadas como meio de atingir determinado objetivo. Contém ritos e fórmulas verbais exatas, com fim propício de atingir um objetivo específico.

O rito imita de forma gestual a sua finalidade. Na magia, o que em grande quantidade importa são o clima e o exercício de emocionalidade intensa, com o fim

profícuo de impregnar a experiência de alto tom energético para que determinado propósito seja atingido. A magia dá ao homem poder sobre determinadas coisas. Como terceiro elemento na diferenciação do fenômeno religioso, surge a seita, como entidade que se contrapõe à existência de instituição religiosa devidamente estabelecida.

É conhecido que protestos acontecem de tempos em tempos contra instituições religiosas estabelecidas, em seus três campos de expressão, a saber, na teologia, no culto e na organização. Pode ser protesto individual ou coletivo, podendo ter imbricações que contradigam, ou não, a ordem religiosa vigente. Tais protestos acontecem nas mais diversas religiões e são motivo para o aparecimento das mais diversas seitas, desde que o homem instituiu organizações religiosas. As seitas surgem nas épocas em que a ordem estabelecida está entrando em colapso. Ela é o esforço de toda a comunidade para se integrar novamente (WACH, 1990).

Visto que o termo mediunidade significa uma capacidade humana especial de intermediar o mundo físico e o espiritual, incluindo o conhecimento de energias e mecanismos sutis e suas influências diretas e indiretas no psicofísico, os métodos de desenvolvimento dessa capacidade são diferentes de acordo com as vertentes religiosas e culturais em que o médium esteja inserido. Dessa forma, a palavra mediunidade, neste trabalho, não está restrita apenas à experiência dos praticantes do espiritismo (kardecista ou umbandista), mas ao fenômeno universal que é e vem sendo experienciado pelos povos dos diversos períodos da história.

A intenção da digressão sobre campo religioso e a conceituação histórica de feiticeiro, magia, rito etc. é, antes de tudo, a proposta principal deste trabalho, que tem por fim reconhecer que experiências mediúnicas, também ditas experiências religiosas, fazem parte do cenário místico-religioso – como expresso acima – por qual viveu a humanidade em suas mais diversas eras. Durante tal trabalho poder-se-á comprovar que as afirmações acima proferidas pelo pesquisador serão testadas por informações dos mais diversos autores citados e também exemplificadas em algumas religiões do mundo.

1.2 Mediunidade – Suas Formas de Interpretação

A mediunidade se expressa em diferentes tipos de seres humanos, independentemente de sua classe social, credo, raça, gênero. Sua expressão não tem,

necessariamente, uma ligação com qualquer rito religioso formal, mas pode estar ativa durante os afazeres domésticos ou sociais de um médium. São exemplos, assim expressos, os xamãs, ou *medicine-men*, os pajés, entre outros. Provavelmente, essa classe de médiuns que lida com a cura, tem suas raízes fincadas na mitologia indiana, através do arquétipo do *trickster*¹. Para Jung (2000, p. 251-252), tais figuras míticas correlacionam com as experiências interiores e que fenômenos da parapsicologia – ciência que estuda os fenômenos extra-sensoriais – ocorrem apresentando traços de *trickster*. Eventos *poltergeists*² acontecem frequentemente onde há crianças pré-adolescentes. *Trickster*, enquanto espírito, promove travessuras maliciosas e engraçadas, reconhecidas também quanto a seu baixo nível de inteligência, pela tolice de suas manifestações. Têm habilidade de se transformar – o que pode ser compreendido como outra natureza *poltergeist* – pois diversos relatos lhes atribuem figura animal. Essa sua universalidade de fenômenos aproxima-se à expressão do xamanismo, pois a ele pertence, tal se sabe, o fenômeno espírita.

Para Eliade (2002, p 20), xamãs são sujeitos vocacionados ou que vivem crises ditas religiosas, e apresentam certos traços particulares em seu comportamento e por isso são separados de sua comunidade, devido à intensidade de suas experiências religiosas. Portanto, mais prudente seria arrolar o xamanismo entre as experiências místicas do que no rol do que habitualmente se denomina religião. Eliade afirma que o fenômeno do xamanismo pode ser encontrado na prática das mais diversas religiões, pois que as experiências de êxtases e suas

¹ **Arquétipo de Trickster:** nas palavras de Jung (2000) “Não é fácil expressar-me nos estreitos limites de um posfácio, a respeito da figura do “Trickster” na mitologia indiana. Sempre, desde que há muitos anos li o livro clássico de ADOLF F. BANDELIER sobre *The Delight-Makers*, fiquei impressionado com a analogia européia do carnaval na Igreja medieval e sua inversão da ordem hierárquica, a qual se perpetua ainda no carnaval dos grêmios estudantis. Algo desta qualidade paradoxal existe também na designação do diabo como *símia dei* (macaco de Deus) e em sua caracterização folclórica em geral como diabo “logrado” e “bobo”, e uma estranha combinação de motivos “tricksterianos” típicos, encontra-se na figura alquímica de Mercúrio; por exemplo, sua tendência às travessuras astutas, em parte divertidas, em parte malignas (veneno!), sua mutabilidade, sua dupla natureza animal-divina, sua vulnerabilidade a todo tipo de tortura e – *last but not least* – sua proximidade da figura de um salvador. Graças a essas propriedades, Mercúrio aparece como um *daemonium* ressuscitado dos tempos primordiais, até mesmo mais antigo do que o Hermes grego. Os traços “tricksterianos” de Mercúrio têm alguma relação com certas figuras folclóricas sobejamente heróis negativos, conseguindo pela estupidez aquilo que outros não conseguem com a maior habilidade. No conto de GRIMM o espírito de Mercúrio é burlado por um jovem campônio, sendo forçado a comprar a sua liberdade com o dom precioso da arte de curar” (p. 251).

² **Poltergeist:** fenômenos paranormais de efeito físico onde, por exemplo, objetos são arremessados por si sós, isto é, com a ajuda de espíritos.

técnicas são sempre disponíveis às elites religiosas, e tal prática constitui sua mística.

Pieri (2002) define espiritismo, no epíteto *mana*, significando potência ou energia; tal termo aparece primordialmente na Polinésia e Melanésia designando o espírito das coisas. Etnólogos do fim do século XIX associam tal termo a magia e a sagrado. *Mana* aparece na obra de Jung em julho de 1918, em palestra que tratava de instinto e inconsciente. Refere-se a esta categoria como uma forma de energia que é por ele considerada primitiva e que toda a ciência, inclusive as ciências exatas, não pode deixar de a ele recorrer. É entendido como uma forma arcaica de expressão energética ao mesmo tempo em que é reconhecido como a idéia primitiva e arcaica de energia, como também sua compreensão. *Mana* pode ser analisado a partir de três vertentes: a) da visão evolutivo-histórica, em que precede ora pela explicação de energia dada pela física, ora como energia psíquica, isto é, libido, que, na psicologia dinâmica, refere-se ao funcionamento da psique; b) a partir da visão crítica comparativo-histórica, onde *mana* é reconhecido e entendido como ‘impressionante’ e, aqui se avoluma o entendimento em relação às teorias animistas, ao espiritismo, aos conceitos de religião, a psicologia dinâmica e a ciência como um todo.

Compreendendo melhor animismo, Pieri (2002) refere-se à crença dos povos antigos ou daqueles que ainda não foram aculturados pelo contato com a cultura ocidental, onde todas as coisas naturais têm alma, isto é, são animadas. Aí, *mana* é previamente entendido como forma de personificação de almas, espíritos, deuses e demônios. Já no Espiritismo, no qual todo seu desdobramento se origina na crença de que fenômenos mentais ou naturais – que não são explicados cientificamente – são imputados a ação dos espíritos. É condição a priori, nessa vertente, entender que se atribui à alma dos mortos uma atividade que pode ser também angélica ou demoníaca, porque previamente fora extraordinariamente assim contextualizada. Para as teorias da religião, *mana* é entendido, ou melhor expresso, como a idéia de deus. Para a psicologia dinâmica, *mana* é compreendido como o próprio falo, princípio viril indefinido e, portanto, um símbolo. Ele é o *mana* criador. Para a ciência, o conceito de *mana* se hospeda entre categorias fundamentais. Para Hubert e Mauss (2007), *mana* não é mais que uma categoria particular da mente de indivíduos que ainda não sofreram aculturação pela presença da cultura ocidental. “Foi dessa maneira que, ao desenvolver a noção de *mana*, Hubert e eu acreditamos

encontrar não apenas o fundamento arcaico da magia, mas também a forma muito geral e provavelmente muito primitiva da noção de causa [...]” (p. 370); c) como terceiro olhar sobre *mana*, a crítica gnosiológica o entende como aspecto a priori que universalmente regulariza todo e qualquer saber que se refira ao caráter de significativa potência. É entendido como o termo latino *numen* e, mais fracamente, como *genius loci*, isto é, gênio do local. E, por causa disso, é atribuído a ele um poder externo que tem força curativa. A partir de Jung, Pieri aproxima *mana* das teorias a respeito do conceito de autonomia, que têm nos complexos inconscientes, um caráter absoluto.

Como dito, o termo mediunidade comumente é relacionado ao espiritismo e à comunicação com os espíritos, entendido como pessoas falecidas. No entanto mediunidade como mediadora, intermediária entre o mundo físico e o sobrenatural está no cerne de todas as religiões. Para o entendimento do fenômeno da mediunidade é necessário que se debruce sobre o conceito de alma e espírito e, para tanto, retomar o rumo da História, a fim de compreender como a humanidade viveu e vive essas duas entidades conceituais.

Acreditar em espíritos é um fenômeno que acontece desde a era do homem primordial. Tanto viventes humanos das cidades mais civilizadas, quanto os aborígenes australianos têm tal crença. Entretanto, com o aparecimento do Iluminismo e do Racionalismo científico, tais experiências foram reprimidas e intensivamente criticadas. Informa Jung (2006) que foi preciso que autoridades do mundo acadêmico como Crookes, Myers, Wallace e Zoellner colocassem a questão da crença nos espíritos como uma verdade dentro da academia, pondo em risco suas próprias credibilidades, caracterizando uma reação ao pensamento materialista da época e também como uma contraposição à busca extremada da verdade através dos sentidos. Ai eles procuraram entendimento da experiência espiritual nos exemplos da história desde o homem primitivo. Estes, vivendo num mundo inóspito, com sua vida entremeada por companheiros hostis, animais perigosos e uma natureza ameaçadora, tinham seus sentidos apurados, apetites deveras diferenciados, emoções de controle dificultado, fazendo com que estivessem sempre correndo o risco de assumir uma atitude puramente materialista e se degenerarem totalmente. Acreditar em espíritos, isto é, perceber uma realidade espiritual, arrebatava-lhes amiúde dos laços que os mantinham atados ao mundo dito sensível e material, induzindo-lhes ao sentimento de veracidade de uma certeza espiritual,

com leis que eles teriam de respeitar religiosamente e com tanto temor quanto as leis físicas que se lhes apresentavam. Portanto, os primitivos viviam em dois mundos, um sensível e o outro povoado de espíritos. Para eles, ambos eram efetivamente reais, em vista da ingenuidade com que se apercebiam do mundo. Eles tinham o sonho como ferramenta de contato com o mundo espiritual. Nestes aparecem personagens humanos ou não como protagonistas e essas personalidades primordiais tomavam tal fenômeno como efetivamente real (JUNG 2006, p. 243-244).

Jung arremata que tendo o primitivo - pessoa ou comunidade que ainda não teve contacto aculturador com o mundo do ocidente - temor pelos espíritos, sendo estes considerados como espírito de um morto, possivelmente tal espírito fora uma alma vivente (uma personalidade), quando se acredita que o homem tem uma alma. Sua crença é premissa necessária ao credo em espíritos dos mortos. Entretanto, para o primitivo, existem também espíritos que não foram encarnados, isto é, não foram almas viventes, mas são demônios, classificados em outro grupo, que têm origem diferente (JUNG 2006, p. 247).

Os sonhos são também ferramentas utilizadas na vivência da mediunidade, como também para o senso comum. Observa-se que através do sonho verdades do mundo individual ou coletivo se apresentam e são capazes de transformar o indivíduo ou a coletividade. No espiritismo, o médium muitas vezes encontra respostas ou condutas a serem tomadas através dos sonhos. Os sonhos, muitas vezes, não têm valor para as pessoas civilizadas em geral. Entretanto para os primitivos como também para os sensitivos, eles podem ser de fundamental ajuda. Diz Jung (2006, p. 247-248) que o sonho por definição é um artefato mental que acontece enquanto a pessoa dorme. No entanto enquanto o sonho se dá, a consciência não se apaga de todo, certo fragmento do eu continua a existir, e ele o denomina de eu onírico.

Outra forma de expressão da interferência do mundo dos espíritos na vida do primitivo é a inspiração. Mas esta pressupõe um inspirador, no caso um espírito, embora pouco se fale dessa associação lógica. Mentes ingênuas naturalmente fazem essa ligação. É sabido que, entre aqueles que professam tal crença, incluindo-se aqui e os estudiosos do espiritualismo, a inspiração muitas vezes leva ao surgimento de verdades e atitudes transformadoras. Pode-se dizer que isto é uma experiência mediúnica (JUNG, 2006, p. 245).

Jung, em nota de rodapé, cita o seguinte fato.

Durante minha expedição ao Monte Elgom [África Oriental], em 1925-1926, uma de nossas aguadeiras, uma jovem casada que vivia em um kraal [aldeia] da vizinhança, adoeceu, ao que parece, em consequência de aborto séptico, acompanhado de febre alta. Não podíamos tratá-la com os poucos meios de que dispúnhamos. Os parentes mandaram logo vir um “nganga”, uma espécie de curandeiro. Este, assim que chegou, começou a dar voltas ao redor da cabana, cada vez mais largos, e a farejar o ar. De repente, estacou, em silêncio, junto a uma trilha que descia da montanha, e explicou que a doente era filha única de pais mortos ainda muito jovens, que agora moravam lá no alto da floresta de bambu. Cada noite eles desciam de lá, e provocaram a doença na filha, a fim de que ela morresse e fosse fazer companhia a eles. Ordenou que à entrada da trilha que descia da montanha se construísse imediatamente uma “armadilha de espíritos”, sob a forma de uma pequena cabana dentro da qual colocaram uma imagem de argila, representando a enferma, juntamente com “posho” (comidas). De noite, os espíritos dos pais entrariam nessa pequena cabana, pensando encontrar-se com a filha. Para nosso grandíssimo espanto, a doente recuperou-se dentro de dois dias. Estava errado o nosso diagnóstico? O certo é que o enigma ficou sem resposta (JUNG, 2006, 246)

É possível investigar o conceito de experiência mediúnica, buscando referência em alguns autores, para clarear as expressões transe, êxtase e possessão, que foram estudadas por antropólogos e fenomenólogos da religião. Para entender o conceito de mediunidade, se faz necessário buscar compreender outros conceitos. O médium é um indivíduo consagrado. Ele experimenta o mistério, o inefável. Mircea Eliade (2001) e Rudolf Otto (2007) descrevem bem sobre tais experiências. De alguma forma, em algum momento da vida, homens e mulheres, mesmo que sejam poucos, experimentam o que é “o totalmente outro”. Aquilo que não se encaminha à esfera dos fenômenos vividos no cotidiano, pois toma a forma do que não consegue ser dito. Rudolf Otto (2007) remete o sujeito ao encontro da experiência do divino, carregado de forte tonalidade emocional, arrebatando o ser para a vivência do inefável, prenhe de sentimentos indizíveis e que se tornam cheios de sentido para aquele que o vive. Conceitua o numinoso como a qualidade de irracionalidade que a experiência do sagrado tem. Faz ele uma explanação sobre a natureza racional da doutrina e da teologia cristã, contrastando com a vivência, isto é, a experiência das coisas de Deus. Na qualidade de *misterium*, o numinoso se revela desde estranho a paradoxal, chegando ao antinômico. Toma-se por misterioso tudo aquilo que nos é estranho e nos deixa estupefatos; apresenta-se totalmente diferente, assombroso, algo que não faz parte da nossa realidade e sim de uma realidade absolutamente outra, que ao mesmo tempo desperta um interesse

incontrolável, sendo essa, sua qualidade de fascínio, ao mesmo tempo em que é assombroso e sublime (OTTO, 2007).

Eliade (2001) começa, em *O sagrado e o profano*, fazendo uma análise crítica da obra de Otto acima trabalhada. Ressalta sua originalidade e sabedoria, destacando ele que, em seu trabalho, buscará entendimento do sagrado, levando em consideração outros aspectos não somente da experiência subjetiva, mas também a sua configuração. Ele faz paralelos entre o mundo profano e o mundo sagrado, apontando as diferenças entre os dois mundos. De pronto, conceitua o espaço profano como sendo homogêneo, contíguo, em contraposição à heterogeneidade do espaço sagrado, que se evidencia com soluções de continuidade, onde o sujeito humano faz suas transposições. Desde aí, descreve a experiência do sagrado em termos de teofanias e sinais, sendo aquelas a forma como o ser humano experimenta o divino de modo concreto, em objetos como pedras, altares, templos, ressaltando aí que tais lugares se tornam diferentes dos espaços do mundo profano. Para ele, o homem religioso experimenta o tempo com um sentido sagrado. Reportando-se a experiências primitivas de religiosidade, Eliade - ainda em *O Sagrado e o Profano* - mostra como ritos tribais podem transpor a imagem simbólica do cosmos para as moradias, os templos, as cidades. E faz compreensões destes espaços como a manifestação do mundo divino na vida do ser humano. Em todo momento o homem se vê recriando o mundo religiosamente, através da vivência do tempo que se torna cíclico e sagrado. O autor comenta que o homem contemporâneo perdeu o sentido de sagrado, por virtude da massificação e também da tecnologia. Entretanto, mesmo aí, encontramos nas habitações, nas cidades e nos templos manifestações inconscientemente incrustadas. Daí ele conclui que o homem, consciente ou inconscientemente, para sentir-se inteiro, coloca-se simbolicamente no centro do mundo, como forma de recriar o mundo divino em seu próprio mundo.

O conceito de numinoso traz junto a compreensão de sua qualidade de mistério, aquilo que é “o totalmente outro”, *misterium tremendum*, carregado de temor e de tremor, arrepiante. Otto busca referências em passagens bíblicas onde o sujeito passivo da experiência se vê arrebatado, sentindo não mais que “pó e cinzas” diante da grandiosidade do fenômeno, subjetivo ou objetivo, conforme seja possível classificá-lo. Aí, o vivente se vê dependente, na qualidade de criatura. O sagrado, divino, numinoso se expressa como hegemônico, onde o sujeito se apercebe na

condição de insignificância e o objeto da experiência toma a forma de *tremenda majestas*, isto é, o totalmente outro avassalador. Para o entendimento da mediunidade, com referência nos autores acima citados, conclui-se que o médium é aquele que experiência o numinoso, o sagrado e se torna ponte entre o mundo divino e o profano. Como uma das manifestações de mediunidade, Terrin (1998) descreve o transe como alterações no comportamento que vão desde o paranormal e extraordinário, a excepcional, onde o indivíduo pode tremer, desmaiar, ser tomado por arrepios, cair no chão etc. O autor, citando o etnólogo Ake Hultkranz, informa que transe e êxtase são dois conceitos utilizados para denotar o mesmo fenômeno, onde transe se refere a um fato médico e mediúnico, e êxtase abarca o aspecto humanista e teológico. Mircea Eliade, em *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, procura identificar os dois termos, sendo que ali, transe e êxtase são usadas para referir aos mesmos fenômenos.

Para os espíritas kardecistas, é sintoma de mediunidade percepção de acontecimentos estranhos à normalidade, quando o indivíduo vê, ouve ou pressente fatos que mais tarde possam se concretizar; está assim, por certo, precisando da avaliação de um dirigente espírita, a fim de ser instruído conforme as suas necessidades mediúnicas (CAVALCANTI, 2012).

É de fundamental importância, para esse trabalho, perguntar se mediunidade é uma experiência religiosa, onde o médium seja considerado uma ponte entre o mundo sobrenatural e os seres humanos.

1.3 Mediunidade na Umbanda e no Espiritismo

Durante milênios, isto é, desde que o mundo é mundo, como se diz popularmente, homens e mulheres escolheram para suas vidas o caminho de servir a Deus. Por estudo da obra de Jung (1998) toma-se conhecimento e compreensão de que todo ser humano tem em si um impulso inato para a espiritualidade, por ele entendido como processo de individuação, que nada mais é que a realização da totalidade do ser. Segundo ele, esta é uma vocação natural do homem. Este assunto é também abordado ricamente nas literaturas das diversas religiões, incluindo desde as mais conhecidas produções literárias até o espiritismo da Umbanda, por psicografias. Além disso, podem-se encontrar estórias e ficções, ou mesmo nas biografias de santos católicos, textos que abordam o tema poeticamente, os quais

estão carregados de apelos emocionais. Para Jung, tal experiência e inúmeras outras são de natureza arquetípica, ou seja, estão inscritas como padrões virtuais na mente de toda a humanidade. Quando em psicologia é abordado o tema do herói, constata-se que um de seus tipos é definido como o sacerdote, entendido como caridoso ou mago. Este líder espiritual carrega em si a responsabilidade de conduzir uma comunidade para os possíveis e iluminados caminhos do espírito.

Na condição de sacerdote podem ser incluídas todas as pessoas que, de algum modo, se dedicam à prática da vida religiosa, tanto pastores protestantes, sacerdotes católicos, médiuns ou pais-de-santo. Entretanto, especificamente neste trabalho, será abordado especificamente o apelo vocacional como também o exercício da função de médium, pai-de-santo ou mãe-de-santo dos terreiros de Umbanda, como também as experiências religiosas vividas no espiritismo kardecista.

1.3.1 Umbanda

Entre as religiões que se desenvolveram no Brasil encontram-se as de culto afro-brasileiro, assim chamadas devido às origens de seus principais portadores, os escravos que foram traficados da África para o Brasil. Até hoje, tais religiões se deixam reconhecer pelos líderes dos movimentos da negritude como religiões efetivamente negras. Até meados do séc. XX eles tinham como função precípua manter as raízes culturais africanas, das mais diversas regiões de onde vieram os negros escravos. Embora tenha cada vez mais brancos em seu núcleo populacional, é intenção dos seus propagadores manter a sua manifestação cultural de negritude. Não só brancos, mas também descendentes de japoneses e de coreanos engrossam suas fileiras (PIERUCCI, 2000, p. 292).

Negros vieram das mais diversas regiões da África, representando uma composição étnica variada. Trouxeram junto suas crenças, costumes e tradições, que não podiam ser expressas publicamente, visto o país ser católico e seus senhores não permitirem manifestações religiosas diferentes de sua fé. Portanto, tais escravos, para poder manter suas crenças, tiveram que escamotear seus cultos, guardando-os nas senzalas, para os festejos noturnos, com suas danças e cantos, que aos olhos dos seus donos, não passavam de cantorias de escravos.

Com a independência de Portugal, o aparecimento do movimento abolicionista, a formação dos quilombos e, com isto, a religião dos nossos negros

pôde ter sido, de alguma forma, preservada. Essa preservação se deu pela formação de grupos religiosos com suas características específicas, isto é, trazendo as marcas da região africana de onde os negros vieram. Toda a liturgia, bem como suas histórias sagradas, foi preservada pela passagem oral. E os mitos, as orações, os encantamentos e magias chegaram até nossos dias com a carga de transformações que esse método suporta. As religiões, crenças ou tradições trazidas pelos escravos oriundos de diversas regiões da África, perpetuaram-se entre nossa gente como um credo que ultrapassa etnias e ganham em alcance o privilégio de se tornarem verdadeiras religiões brasileiras (PIERUCCI, 2000, p. 292).

1.3.2 O Surgimento do Espiritismo

Para Pierucci (2000), espiritismo kardecista é um sistema religioso e filosófico cuja sustentação e eixo principal é a crença na reencarnação. Tal crença se baseia na milenar doutrina hinduísta da transmigração da alma que tem como pilares básicos: a ideia de carma e a vívida possibilidade de comunicação com os falecidos. Chamam essa comunicação com os mortos como comunicação de espíritos desencarnados cujo evento se dá através de médiuns em uma sessão espírita. O kardecismo também é conhecido como espiritismo de mesa branca ou alto espiritismo. A umbanda é discriminada como baixo espiritismo. Denomina-se kardecismo, tomando do pseudônimo do pedagogo Leon Hypolite Denizard Rivail, Allan Kardec. O espiritismo de Kardec é revelado como um sistema complexo de pensamento em que filosofia, religião e ciência, ao mesmo tempo, servem de tripé para a sua sustentação (PIERUCCI, 2000, p. 209-210).

Não há um consenso para se determinar a data do aparecimento do Espiritismo. Pesquisadores dizem que tal fenômeno sempre existiu. Após o episódio mediúnico de Hydesville (irmãs Fox), espíritas ingleses e americanos passaram a indicar o dia 31 de março de 1848 como data marco da instituição de tal fenômeno religioso. O caso das irmãs Fox se refere ao dia 31 de março de 1848, quando a família experimentou fenômenos extra-sensoriais de efeito físico. Uma verdadeira comunicação com determinado espírito de pessoa que se expressava como vítima de assassinato³.

³ Irmãs Fox. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Irm%C3%A3s_Fox, com acesso em 26 de maio de 2012.

No mesmo *site* que se refere ao texto acima, encontra-se a seguinte narração:

A fonte mais conhecida e divulgada sobre o ocorrido em Hydesville é o depoimento da Sra. Margareth Fox que consta no livro História do Espiritismo de Arthur Conan Doyle:

"Na noite da primeira perturbação, todos nos levantamos, acendemos uma vela e procuramos pela casa inteira, enquanto o barulho continuava e era ouvido quase que no mesmo lugar. Conquanto não muito alto, produzia um certo movimento nas camas e cadeiras a ponto de notarmos quando deitadas. Era um movimento em trêmulo, mais que um abalo súbito. Podíamos perceber o abalo quando de pé no solo. Nessa noite continuou até que dormimos. Eu não dormi até quase meia-noite. Os rumores eram ouvidos por quase toda a casa. Meu marido ficou à espera, fora da porta, enquanto eu me achava do lado de dentro, e as batidas vieram da porta que estava entre nós. Ouvimos passos na copa, e descendo a escada; não podíamos repousar, então conclui que a casa deveria estar assombrada por um Espírito infeliz e sem repouso. Muitas vezes tinha ouvido falar desses casos, mas nunca tinha testemunhado qualquer coisa no gênero, que não levasse para o mesmo terreno.

Na noite de sexta-feira, 31 de março de 1848, resolvemos ir para a cama um pouco mais cedo e não nos deixamos perturbar pelos barulhos: íamos ter uma noite de repouso. Meu marido aqui estava em todas as ocasiões, ouviu os ruídos e ajudou a pesquisar. Naquela noite fomos cedo para a cama – apenas escurecera. Achava-me tão quebrada e sem repouso que quase me sentia doente. Meu marido não tinha ido para a cama quando ouvimos o primeiro ruído naquela noite. Eu apenas me havia deitado. A coisa começou como de costume. Eu o distinguia de quaisquer outros ruídos jamais ouvidos. As meninas, que dormiam em outra cama no quarto, ouviram as batidas e procuraram fazer ruídos semelhantes, estalando os dedos [...].

Então perguntei: "É um ser humano que me responde tão corretamente?" Não houve resposta. Perguntei: "É um Espírito? Se for dê duas batidas." Duas batidas foram ouvidas assim que fiz o pedido. Então eu disse: "Se foi um Espírito assassinado dê duas batidas". Estas foram dadas instantaneamente, produzindo um tremor na casa. Perguntei: "Foi assassinado nesta casa?" A resposta foi como a precedente. "A pessoa que o assassinou ainda vive?" Resposta idêntica, por duas batidas. Pelo mesmo processo verifiquei que fora um homem que o assassinara nesta casa e os seus despojos enterrados na adega; que a sua família era constituída de esposa e cinco filhos, dois rapazes e três meninas, todos vivos ao tempo de sua morte, mas que depois a esposa morreria. Então perguntei: "Continuará a bater se chamar os vizinhos para que também escutem?" A resposta afirmativa foi alta.

[...]

Foram chamados muitos dos vizinhos que estavam pescando no ribeirão. Estes ouviram as mesmas perguntas e respostas. Alguns permaneceram em casa naquela noite. Eu e as meninas saímos. Meu marido ficou toda a noite com Mr. Redfield. No sábado seguinte a casa ficou superlotada. Durante o dia não se ouviram os sons; mas ao anoitecer recomeçaram.

Diziam que mais de trezentas pessoas achavam-se presentes. No domingo pela manhã os ruídos foram ouvidos o dia inteiro por todos quantos se achavam em casa [...].

O relato se estende com pormenores e detalhes para documentar a primeira experiência conhecida de público sobre a manifestação de espíritos através do

contato humano. Existiram, como proto-história do Espiritismo, fenômenos espirituais já presentes na idade Antiga e revividas no Medievo, que foi a época de Emanuel Swedenborg (1688-1772). A partir da eclosão dos fenômenos extra-sensoriais, isto é, espíritas, na cidade de Hydesville, nos Estados Unidos, tendo como médiuns as irmãs Fox (1848), rapidamente se espalhou pela Europa, especialmente na França, as famosas mesas giratórias, ou as reuniões mediúnicas que se popularizaram. Aí, na França, tal fenômeno, no ano de 1855, despertou a atenção e o interesse de Hippolyte Léon Denizard Rivail que, diante de suas pesquisas a respeito do tema, publicou, sob o pseudônimo de Allan Kardec, a primeira edição do Livro dos Espíritos.

A chegada do espiritismo no Brasil se deu a partir da homeopatia. Chegaram os médicos Benoît Jules Mure, oriundo da França, e João Vicente Martins, que veio de Portugal. Foi através da experiência do "fluido vital" ou magnetismo animal ou mesmerismo que esses médicos homeopatas inseriram a doutrina e a prática espírita no Brasil, pois aplicavam em seus clientes esses conhecimentos e práticas. José Bonifácio de Andrade e Silva, que é conhecido como o patriarca também cultivava a homeopatia.

O marquês de Maricá (Mariano José Pereira de Fonseca) publicou obra trazendo ensinamentos de teor espiritista. No Rio de Janeiro – à época capital do Império – viveu o grupo que primeiro praticou e estudou os ensinamentos espíritas, que através do médico e historiador Alexandre José de Mello Moraes, Pedro de Araújo Lima (marquês de Olinda), Bernardo José da Gama (visconde de Goiana), José Cesário de Miranda Ribeiro (visconde de Uberaba) e outros nomes de vulto do reinado de Dom Pedro II, tornaram popular a doutrina e as reuniões espíritas. Afirmam que, no Brasil, o espiritismo tem sua história remontada ao ano de 1845, época em que o distrito Mata de São João, na província da Bahia, registrou as primeiras manifestações do movimento espírita (essa informação carece de prova). Divaldo Pereira Franco, eminente orador espírita, data o evento a 1849, quando elementos da igreja católica e espíritas tiveram seu primeiro confronto necessitando a intervenção policial (esse dado também carece de fonte).

Durante o primeiro reinado do império do Brasil, várias frentes espíritas foram encetadas nas mais diversas regiões do país, especialmente nas cidades à beira mar. Várias instituições em Salvador, no Ceará e em Pernambuco foram criadas. Personalidades como Rui Barbosa e outros alimentaram tais vivências. Mas foi no

segundo reinado que grandes conflitos entre católicos, poder policial e espiritismo aconteceram. Entretanto, tais fenômenos levaram a cimentação da nova doutrina. Foi no Estado Novo, por volta de 1930, já com o Brasil vivendo o sistema de governo republicano, que se instituiu verdadeiramente o espiritismo como instituição religiosa. Atualmente o espiritismo se vê subordinado à Federação Espírita Brasileira. Vale salientar que um outro movimento não subordinado a Kardec, mas ao espírito de Ramatis, fizeram nome no Brasil e ainda hoje a ele se encontram adeptos⁴.

Pierucci (2000, p. 290-291), em sua alocução sobre o kardecismo, enfatiza que Deus se manifesta como ser e supremo fim. A busca de perfeição é a meta de todos os seus seguidores, pois o espírito tem tal finalidade como a razão de seu processo evolutivo. Entre o homem e Deus existe uma distância inconcebível e intransponível. Sabem seus seguidores que a forma pela qual se consegue a purificação é através das inúmeras encarnações em que o ser se expressa e tem como ferramenta a prática da caridade juntamente com a burilação que se lhes fazem o contato com os espíritos desencarnados. Esta idéia de burilação do espírito que obedece a lei do carma é tema que aparece nas religiões do oriente, em especial, e mais marcante, no hinduísmo.

Os seres humanos encontram-se num longuíssimo processo de evolução, que não se limita ao tempo curto de uma encarnação, mas prossegue por reencarnações sucessivas, indefinidamente. As vidas passadas explicam nossa atual situação e condição aqui na Terra. É que a trajetória da evolução espiritual é regida pela lei do carma (ou *karma*), uma lei férrea de causalidade moral; segundo ela toda ação, boa ou má, recebe a devida retribuição, o devido retorno.

Nesse longo percurso, os espíritos passam por diversos mundos habitados, os quais se localizam em *diferentes planos*, escalonados de acordo com os princípios evolutivos num gradiente que vai dos planos mais próximos à matéria, ao andares inferiores, até o plano mais elevado, da suprema perfeição espiritual. Nesse sistema classificatório, a Terra se situa num nível muito baixo: ela é vista como planeta de expiação e aprendizado.

Acontece, porém, que o kardecismo é doutrinariamente sincrético e, sobre essa base estrutural hinduísta, ganha destaque uma inspiração tirada dos Evangelhos: a *ética da caridade*. Jesus Cristo é visto como a maior entidade já encarnada, e Kardec considera seu maior mandamento, o *amor ao próximo*, a virtude suprema. Exige-se que tanto os vivos como os mortos respeitem esse mandamento. Isso explica o conhecido interesse que demonstram os espíritas por obras assistenciais, como asilos, albergues, orfanatos, hospitais etc. (Pierucci 2000, p. 291).

⁴ Irmãs Fox. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Irm%C3%A3s_Fox, com acesso em 26 de maio de 2012.

Diante do exposto, pode-se concluir que espiritismo é religião tão antiga quanto atual, repleta de ensinamentos com uma cosmovisão particular, ao mesmo tempo holística, visto que põe como carro chefe de sua expressão o contato do homem com o incognoscível e o arrebanha para a prática do bem através da caridade, do amor ao próximo e da ética.

CAPITULO II

MEDIUNIDADE COMO EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Serão abordadas neste capítulo questões pertinentes à mediunidade enquanto experiência religiosa levando em conta os campos religiosos que se têm como tema deste trabalho: a umbanda e o espiritismo.

2.1 O que é experiência religiosa?

De acordo com o teólogo Cornelis Petrus Tiele (apud HELLERN, NOTAKER e GAARDER 2000, p. 17)

Religião significa a relação entre o homem e o poder sobre-humano no qual ele acredita ou do qual ele se sente dependente. Essa relação se expressa em emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crença) e ações (culto e ética).

Já para o indologista alemão, Helmuth von Glasenapp (apud HELLERN, NOTAKER e GAARDER, 2000, p. 17) “a religião é a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo, e se expressa por insight, pensamento, sentimento, intenção e ação”. Tendo como base tal definição da palavra, a experiência religiosa é um estado de consciência no qual as percepções humanas vão além do que pode ser conectado pelos cinco sentidos; é um estado de consciência complexo quando analisado simplesmente da perspectiva humana, mas possivelmente compreensível e existencial para aquele que a vivencia.

Os atos religiosos possuem uma estrutura. Não só no sentido de que os ritos como ações e os mitos como narrações têm uma ‘forma’ estruturada, mas também e sobretudo enquanto ambos têm um ‘núcleo de sentido’ permitindo tanto sua variação sintagmática (a ordem dos elementos) como a paradigmática (sua mobilidade e intercâmbio em diferentes exemplos) (CROATTO, 2004, p. 25).

Para Croatto (2004), nas raízes da vivência humana incrusta-se a experiência religiosa e, observando que todo fenômeno humano é relacional – tanto nos seres humanos quanto como no mundo – a experiência religiosa é fato comum e ao

mesmo tempo extraordinário, posto que, acontece na vida de homens e mulheres, expressando a natureza da cultura. E é irreduzível, pois é sabido que a experiência religiosa continua humana, dependente da realidade, sendo, portanto, objeto de um anseio e de eterna busca. A resolução das necessidades para o contexto religioso se satisfaz por realidades transcendentais, a saber: as físicas, através dos milagres; as psíquicas, pela experiência da paz e da glória ou visão de Deus, experiência mística e amor universal; sócio-culturais, onde nova ordem social surge em um novo mundo, conquanto também, libera a ação divina através da história. Ela é ainda assunto da criatividade religiosa, com suas limitações, pois o ser humano, durante as épocas, foi capaz de visualizar maneiras de superá-las recorrendo ao sagrado.

Há um campo de existência religiosa que é tão fascinante quanto obscuro e incompreensível, aparentemente sujeito ao mero arbítrio, enigmático e impenetrável. Na verdade, ninguém sabe ainda decifrar aquilo que se esconde nas profundezas da psique humana, ninguém consegue sondar esse terreno sem fronteiras e sem limites: *on the boundari* (na linha de fronteira) entre o incógnito e o religioso, entre o oculto e o sobrenatural. Tudo isso pode ser notado sobretudo nos fenômenos 'religiosos' ou 'parareligiosos' próprios do êxtase e do transe, presentes nas religiões antigas e recentes (TERRIN, 1998, p. 115).

Segundo Croatto (2004), a experiência do sagrado é que dá norte à linguagem religiosa configurada no tripé símbolo, mito e rito; em que pese sua finalidade transcendente, continua sendo uma experiência humana e, como tal, se expressa em uma vivência relacional: com o mundo, com o outro indivíduo e com a agremiação humana. Pode ser visto, então, que a experiência religiosa busca como finalidade além da transcendência a comunicação entre os homens.

Conceituar mito, rito e símbolo é tarefa que remete ao estudo da experiência humana no decorrer da história. Segundo Pieri (2002), a palavra símbolo tem origem no grego *sybállo* (colocar junto); entre os gregos, era comum fender uma moeda, um anel ou qualquer outro objeto e dar uma metade a um hóspede ou a um amigo. E isso era uma forma de os descendentes se darem a conhecer. Quando colocadas juntas as duas partes, formavam um inteiro (anel ou moeda), sendo possível, então, a identificação daqueles cuja parte era douto depositário. O símbolo genericamente designa elemento linguístico empregado no lugar de outro elemento para explicar, exprimir ou indicar justamente esse último. O símbolo tem função transformadora como também formadora, isto é, ele tem valor estruturante.

[...] todos os significados dos acontecimentos são **símbolos estruturantes** que aumentam o nosso conhecimento da vida. Por isso, dizemos que a vida, ainda que possa ser cruel, é, no final das contas, a melhor escola para quem quer conhecer as pessoas e a si mesmo. Não é necessário ser budista para se aprender com um grande mestre oriental. Siddharta Gautama completara 30 anos e não conhecia nem a doença, nem a velhice e, muito menos, a morte. Era príncipe, e seu pai o superprotegia de todas as maneiras. Uma noite, saiu da corte disfarçado e presenciou essas três grandes formas do sofrimento humano. A partir dessa experiência, despojou-se de sua nobreza e se tornou um peregrino em busca de uma verdade maior, que o levou a se tornar Buddha. Se perguntamos a nossos amigos e a nós mesmos o que foi que mais nos ensinou a realidade da vida, freqüentemente vemos que os momentos mais sofridos foram, sem dúvida, os que mais nos ensinaram. Isto não quer dizer que todos tenhamos que ser monges mendicantes, apesar de essa ter sido a opção de Siddharta Gautama. O que isto significa é que devemos elaborar a frustração e o sofrimento que chegam até nós, pois, quando os ocultamos, disfarçamos ou fugimos dos seus significados, perdemos grandes oportunidades de conhecer mais e melhor a verdade do Ser. (BYINGTON, 2012)

Segundo Pieri (2002) mito é termo usado na antropologia e faz parte de uma tradição oralmente passada por diversos componentes de uma comunidade. Eliade (2007) escolhe como conceito de mito o relato de uma história sagrada, fato ocorrido no primórdio dos tempos, o fabuloso tempo do princípio. Para ele, o mito discorre, isto é, narra como os entes sobrenaturais, através de suas façanhas, fizeram o mundo existir, de forma total, cosmogônico, ou como a história de uma ilha, de determinado vegetal, de certo comportamento humano ou então de determinada instituição. Ele, o mito, sempre relata uma situação de criação. Fala apenas o que de fato ocorreu, isto é, aquilo que se expressou integralmente. Seus atores são os entes sobrenaturais. Tais entes deixam-se conhecer principalmente pelos feitos dos prestigiosos tempos primordiais.

Os mitos têm o poder de revelar sua atividade criadora e desvelam o que é sobrenatural enquanto obras desses ditos seres sobrenaturais. Conclui Eliade que essa irrupção do que é sagrado fundamenta o mundo e o transforma no que ele é hoje. E, ainda mais, é pela intervenção desses personagens que o homem de hoje se tem como ser mortal, sexuado e atrelado ao fator cultural. Para Croatto (2004), *mythos* (mito) é etimologia incerta do termo mito. Encontra referência provavelmente no indo-europeu *mendh-/mudh-* que, em seus textos de origem, significa lembrar, solicitação, pensamento. Jung (2000), ao definir inconsciente coletivo, o coloca atrelado a imagens primordiais, isto é, de natureza mitológica e por tal os mitos são os verdadeiros expoentes deste inconsciente coletivo. Para ele, toda e qualquer mitologia trata de projeção do inconsciente coletivo. O próprio Jung (2000) afirma que, para conhecer a alma humana, o homem buscou referências nas estrelas, isto

é, a astrologia nada mais é que projeção do inconsciente no céu estrelado. Daí surge o conceito de arquétipo e este tem fina proximidade com o instinto. O arquétipo representa autêntico elemento do espírito – não deve ser identificado com o intelecto humano, mas, como o espírito que governa. Jung continua dizendo que o arquétipo e o instinto na verdade são opostos da mais extrema polaridade. Conta ele que o indivíduo sob possessão do arquétipo, isto é, do mundo instintivo, diverge frontalmente do homem possuído pelo espírito. Ao mesmo tempo em que o homem se vê compelido interiormente a agir é, também, capaz de refletir. Na psicologia dos opostos há possibilidade de se considerar o mito de um ponto de vista científico, pois, verdadeiros opostos jamais são não-medidos, incomensuráveis, pois que, se o fossem, não se uniriam. A grande tarefa da experiência religiosa está na união dos opostos.

Do que neste subtítulo foi afirmado, através dos autores citados, podemos concluir que experiência religiosa é fenômeno deveras humano, está inscrito na própria natureza humana, e como tal faz parte da plêiade de vivências pelas quais o ser – tanto homem quanto mulher – se manifesta. E como manifestação de crença, é possível afirmar que, desde tempos imemoriais, homens e mulheres aproximam-se do sagrado como busca de sentido para suas existências. O ser humano e a coletividade, nos tempos atuais, o tempo da pós modernidade, chegam alcançando aquilo que antes foi chamado de inefável e sem forma por meio de uma constatação direta de que o mundo sobrenatural - aqui não tão bem dito – é bem de consumo e está aí para quem dele quer usufruir. A experiência religiosa se dá a todo momento, não só àqueles consagrados, mas a qualquer um.

2.2 Como a experiência da mediunidade se dá no espiritismo?

Papus (1973), pseudônimo de Dr. Gerard Encausse, em *Tratado de Ciências Ocultas*, diz no seu primeiro capítulo:

É acentuada, hoje em dia, a tendência a confundir a ciência com as ciências. Tanto aquela é imutável nos seus postulados, como estas variam de acordo com o capricho dos homens. O que era científico há um século está bem perto de se transformar em fábula em nosso tempo. No domínio das ciências, tudo se transforma a cada instante.

Ninguém ignora que os sábios contemporâneos dedicam seu tempo a esses estudos particulares, embora eles atribuam à ciência os verdadeiros progressos obtidos em seus respectivos terrenos. A falácia dessa concepção surge quando se tenta fazer a síntese da ciência, expressão total da verdade eterna.

Esta idéia de uma síntese, englobando em algumas leis imutáveis uma enorme massa de conhecimentos acumulados há mais de dois séculos, faz com que os pesquisadores de nossa época se percam em divagações suficientemente vagas e distantes para desejar a seus descendentes um novo amanhecer no horizonte dos conhecimentos humanos.

Nas doutrinas que têm como referência a crença em espíritos propõe-se como corolário a lei da reencarnação, cujo sentido, segundo Encausse (1973, p. 9) é “a volta do princípio espiritual num novo envoltório carnal. Para um ente humano, este envoltório é sempre um corpo humano. Mas pode reencarnar-se quer no mesmo planeta em que viveu sua última existência, quer num outro planeta”.

O espiritismo kardecista é filosofia, doutrina e religião oriunda do que se diz ter sido revelado, no século XIX, a Hippolyte Léon Denizard Rivail que o codificou com o pseudônimo de Alan Kardec. Cabe ressaltar que as informações aqui contidas sob o epíteto de Kardec não se referem a teorias tecidas sobre o tema na academia, mas o próprio objeto deste estudo definindo-se a si mesmo. O autor deixou volumosa obra escrita sobre a vida dos espíritos e ensinamentos de como contatá-los. Postula, com base nas crenças cristãs, que os seres humanos podem manter contato com espíritos, os quais incorporam em médiuns ou mesmo curadores extravagantes – estes rejeitados pela igreja, pelas ciências e pela medicina – sendo destes espíritos porta-vozes (GOMES, 2008). A mediunidade, ou como é dito pelos parapsicólogos, a faculdade paranormal, encontra considerável conceituação na produção literária de Jung e de Alan Kardec. Este, em suas obras referenciais, as quais são: *O livro dos médiuns* (KARDEC, 2010) e *O livro dos espíritos* (KARDEC, 2010), conceitua mediunidade como ‘dom’ desenvolvido por pessoas (homens e mulheres) que já vêm do seu nascimento com a compreensão maior da vida espiritual.

Para Kardec, em *O livro dos médiuns* (1944), toda pessoa que de alguma maneira e em diferentes graus sente a influência dos espíritos é, portanto, um médium. São enumerados vários tipos de médiuns e neste trabalho são citados alguns como forma de ilustração, a saber:

1. Médiuns de efeito físico, que são prontamente capazes de produzir fenômenos materiais, tais como movimento de corpos parados, barulhos, ruídos. Tais médiuns se dividem em *médiuns facultativos* e *médiuns involuntários*. Os facultativos são os que têm consciência do seu próprio poder e produzem fatos espíritas de acordo com a sua vontade própria. Mesmo que fazendo parte da

natureza humana, tal faculdade longe está de se apresentar em todos na mesma graduação. Graduação esta que é rara mas não ausente no ser humano, também rara em seus graus máximos a ponto de produzir fenômenos de levitação de corpos mais densos, trasladação aérea, quiçá aparições. São efeitos leves a rotação de objetos e estalos produzidos pela movimentação destes corpos. São ditos médiuns involuntários ou naturais aqueles que produzem fenômenos espíritas, apesar de sua vontade. Eles são inconscientes do poder mediúnico que possuem.

2. Médiuns sensitivos ou impressionáveis. São chamados assim, aqueles que se apresentam susceptíveis de sentir a manifestação dos espíritos por uma sensação diáfana, expressa como leve roçadura sobre todo o corpo, experiências que não conseguem explicar. Todo médium é necessariamente impressionável, sendo essa qualidade mais geral que especial. É condição essencial para aperfeiçoamento de todos os outros dons e tal faculdade se desdobra em aperfeiçoamento pelo hábito, podendo se tornar sutil ao ponto de identificar se o fenômeno que experimenta é oriundo da manifestação de bons ou maus espíritos.

3. Os médiuns audientes escutam a voz dos espíritos e tal fenômeno pode se apresentar algumas vezes como uma voz interior. Por outras ocasiões se apresenta como uma fala externa plenamente clara e objetivamente percebida pelo sensitivo, tal qual a voz de um vivente. Tais médiuns audientes podem desta forma entabular, inclusive, diálogos com essas entidades astrais, e, quando são habituados a se comunicar com certos destes seres, eles são prontamente reconhecidos pelo tom de voz. Pessoas que não sejam dotadas de tal dom podem - da mesma forma - manter contato com os espíritos, se tiverem a ajuda de um médium audiente, que possa desempenhar a função de intérprete dos espíritos falantes. Os médiuns audientes, que apenas transmitem o que ouvem, não são, a bem dizer, médiuns falantes.

4. Médiuns falantes que - a mais das vezes - nada ouvem, pois neles, o espírito opera sobre os órgãos da palavra, assim como age sobre a mão dos médiuns escreventes. Ao querer se comunicar, o espírito se apropria do órgão que se lhe mostra mais maleável no médium. Ora, de um, se lhe toma da mão; a outrem se apropria da palavra; a um terceiro requer o órgão da audição. O médium falante a maioria das vezes se expressa sem ter consciência daquilo que fala e geralmente expõe coisas que podem ser totalmente estranhas ao seu imaginário, aos seus saberes e mesmo além do que possa ser sua capacidade intelectual. Em que pese o médium se encontrar em perfeito estado de vigília e se aparente normal, pouco se

lembra do que foi dito. Por fim, para o sensitivo a palavra é ferramenta da qual o espírito utiliza para comunicar-se com uma terceira pessoa pela ajuda de um médium audiente.

5. Médiuns videntes. Os médiuns videntes são aqueles que possuem o dom de ver os espíritos. Certos deles gozam dessa benesse em seu estado normal, estando em perfeito estado de vigília, e retêm na memória a lembrança perfeita do que viram. Já outros só possuem esta faculdade em estado de sonâmbulos, ou próximo a isto. Entretanto, é muito raro encontrar médiuns que apresentem este suposto dom de vidência em caráter permanente; geralmente, o mais comum é que o fato mediúnico se apresente em forma de crise transitória, isto é, passageira.

6. Médiuns sonambúlicos. O sonambulismo pode ser considerado como uma dupla face de fenômenos mediúnicos que se apresentam coligados, pois o sonâmbulo atua sob força de seu próprio espírito; sua alma, nos momentos de desdobramento do corpo, vê, escuta e percebe, mais além dos limites dos sentidos. Toda expressão do sonâmbulo é produto dele mesmo e as idéias que ele usualmente exterioriza são mais justas que em estado de vigília; seu entendimento e saber encontram-se ampliados, já que sua alma está livre. Em uma fala curta, diz-se que ele vivencia previamente a vida dos seres espirituais.

7. Médiuns curadores. Diz Kardec que esta classe de mediunidade se mostra, especialmente, na faculdade que algumas pessoas possuem de produzir curas por um toque singelo, através do olhar, ou mesmo por meio de um gesto, sem que seja necessário o uso de uma medicação sequer. Alguns argüem que os fenômenos logo acima descritos não passam de ser, sem sombra de dúvida, efeitos de magnetismo. Enfatiza Kardec que o fluído magnético aí promove destacada função, embora possa ser percebido mais amiúde que este fenômeno comporta algo mais. O processo de magnetização costumeiro, segundo o autor, consiste em verdadeira terapêutica desde que seja continuado e devidamente sistematizado. Entretanto, diz ele, que no comum as coisas acontecem de modo diverso. Acrescenta que os magnetizadores de certa forma são mais ou menos propensos a exercer atos de cura, ressaltando que tais sujeitos podem ser capazes de se conduzirem de forma mais adequada. Por outro lado, os médiuns curadores têm espontaneamente esse dom, e alguns deles o possuem sem jamais ter conhecimento de que se trata de magnetismo. Ressalta que essa modalidade de mediunidade acontece dentro de um determinado sistema oculto, e mostra que através da prece consegue-se uma forma de evocar o fenômeno espiritual.

8. Médiuns mecânicos. Estes médiuns são capazes - em reuniões mediúnicas – de produzir efeitos físicos, isto é, efeitos mecânicos como mover objetos da mesa de trabalhos nas reuniões espíritas. Kardec cita a título de exemplo, o movimento de objetos como as cestas, papéis e pranchetas que são usadas para o exercício da psicografia. Não é possível negar que tais fenômenos sejam oriundos do poder mediúnico. Examinando fenômenos dessa estirpe, Kardec conclui que eles são provenientes da ação direta dos espíritos sobre tais objetos. Podem acontecer fenômenos dotados de certa violência, em que cestas e papéis sejam lançados contra participantes da mesa de trabalhos mediúnicos escapando das mãos do sensitivo e se direciona a algum dos presentes para nele bater. Por outro lado, vezes há em que os movimentos são suaves, indicando sentimentos ternos. De forma semelhante pode acontecer que o lápis colocado à disposição do médium seja arremessado à distância, ou de forma irada bata na mesa, embora o sujeito sensitivo de nada lembre ou tenha consciência. Trata-se aqui de espíritos inferiores ou imperfeitos, já que os bons espíritos são, via de regra, benevolentes e tranquilos, denotando natureza digna. Caso não sejam ouvidos, afastam-se, dando lugar à expressão de outros.

A intenção expressa na digressão capitaneada pelos dizeres de Alan Kardec, vistos acima, é mostrar uma visão que aparentemente se define como pouco científica, mas, quando olhada com maior acuidade, faz descrições precisas de fenômenos paranormais, isto é, clarifica o conceito de mediunidade e suas formas de manifestação.

São palavras do médico espírita Adolfo Bezerra de Menezes (1993), ilustrando um exemplo de interferência espiritual e o processo de tratamento, tendo como referência a teoria e o método spiritistas:

Raul Cauto, havia cerca de dois anos, suspendera o curso de seus estudos médicos, na Faculdade do Rio de Janeiro, por ter sido subitamente acometido de loucura, com a idéia fixa de suicídio, pelo que a família o guardava em um quarto, com todas as precauções.

Pediram-nos, depois de reconhecido que a loucura era obra de um inimigo do espaço, que fizéssemos o possível para restituir a razão ao pobre moço, e, prestando-se a isso o médium de incorporação, Frederico Pereira da Silva Júnior, demos princípio ao trabalho.

O Espírito perseguidor veio enfurecido, declarando que já fizera acabar pelo suicídio o pai de Raul, e que ao mesmo fim levaria o filho, para vingar-se do mal que lhe fizeram em passada existência.

Efetivamente, verificamos que o pai de Raul acabara pelo suicídio.

Longa foi a luta com esse Espírito, mas, por fim, depois de muitas sessões, que fazíamos semanalmente, conseguimos convencê-lo do mal que a si mesmo causava.

Foi isso numa sexta-feira, e só na segunda-feira seguinte foi que pudemos ter notícia da que se passara com Raul, depois do arrependimento de seu perseguidor.

Soubemos então, e tivemos a confirmação pessoal do seguinte: Na sexta-feira, pouco mais ou menos à hora em que o Espírito inimigo desistiu sinceramente da perseguição, Raul, em sua casa, à distância que vai da Gamboa, onde morava, ao Engenho Novo, onde trabalhávamos, talvez uns quinze quilômetros, despertava, como de um longo pesadelo; chamou a mãe e mais pessoas da família, por quem se tornara indiferente; saiu do seu isolamento, e tão bem se achou que na semana seguinte voltou aos seus estudos, por tanto tempo interrompidos, e tanto se aplicou, que colheu e publicou as lições feitas durante o ano pelo professor de anatomia da Faculdade. (MENEZES, 1993, p. 142-143)

A Dra. Marlene Nobre, médica ginecologista, escritora e por período presidente das Associações Médico-Espíritas do Brasil e Internacional, cita Chico Xavier, em *Sintomas da Mediunidade*⁵: “A mediunidade é, essencialmente, afinidade, sintonia, criando a possibilidade de se dar um intercâmbio espiritual entre os indivíduos que se encontram na mesma faixa de emoção e de pensamento”. A autora, no mesmo artigo, quando discorre sobre as diversas manifestações mediúnicas, isto é, sua tipologia, afirma-as como carismas. Aqui se chega a um ponto importante dessa pesquisa, que é a constatação de que o médium consagrado é portador de carismas a serviço dos outros.

Weber (2004, p. 323-331) define carismáticos como sujeitos com poder de liderança natural, especialmente em situações difíceis do ponto de vista psíquico, físico, ético, econômico, político ou religioso. Portanto, não são pessoas que tenham algum cargo político ou alguma remuneração burocrática, ou que exerçam qualquer função institucional, mas são pessoas dotadas de dons físicos e espirituais próprios, tomados como sobrenaturais, pois homens e mulheres não se os têm – tais dons – de modo acessível a todos. Para Weber (2004), o dom extático heróico, o êxtase xamânico e o dom de revelação de verdades espirituais ou de profecias são características que fazem do carismático passível de ter seguidores.

Essa propensão a ter seguidores é característica de pessoas que têm o dom da mediunidade, pois são capazes de, através de seus carismas, arrebanhar adeptos, usuários dos seus produtos e de sua própria mística. Durante os 40 anos

⁵ Disponível em <http://www.geb-portugal.org/Admin/Ficheiros/REVISTAV187.pdf>, com acesso em 10 de junho de 2012.

de pesquisa, enquanto estudioso da psique humana, o pesquisador pôde observar que médiuns são sujeitos carismáticos que colocam seus dons a serviço da humanidade e, com isso, adquirem poder sobre as pessoas enquanto líderes espirituais. São exemplos clássicos, na comunidade brasileira, o falecido Francisco Xavier, o orador kardecista da Bahia, Divaldo Franco e muitos outros.

Pearson, ao referir-se à qualidade de herói denominada mago, diz:

O poder do Governante tem a função de criar e de conservar um reino próspero e pacífico. O poder do Mago tem por objetivo transformar a realidade através de uma modificação da consciência. Embora os bons Governantes assumam a responsabilidade pelos seus relacionamentos simbólicos com o reino, sabendo que o estado de suas vidas reflete e influencia o estado de suas Almas, eles geralmente não podem curar a si mesmos. Sem o Mago, que cura o Governante ferido, o reino não pode ser transformado.

Embora os Magos da corte frequentemente atuem como conselheiros dos Governantes – tal como Merlin serviu ao Rei Arthur –, quando o reino é hostil eles muitas vezes trabalham sozinhos. As pessoas que desempenham o papel de Magos na sociedade têm sido chamadas de nomes tão diversos como xamãs, feiticeiros, bruxos, curandeiros, videntes e sacerdotes. No mundo moderno, elas podem ser chamada de médicos, psicólogos, consultores de desenvolvimento organizacional e, até mesmo, de magos do *marketing* (PEARSON, 1998, p. 222-223).

Jung (1993) interessou-se pelo estudo das experiências mediúnicas a partir dos movimentos primordiais dessa vertente religiosa nos Estados Unidos e na Europa. Através de estudo de um caso de sonambulismo com carga hereditária, Jung retratou fenomenologicamente pesquisa em que acompanha desenvolvimento de paranormalidade de determinada médium espírita. Usando como identidade a senhorita S. W., retrata tratar-se de jovem de 15 anos e meio, de origem religiosa protestante cujo avô por parte de pai ser muito inteligente e que pertencera à classe clerical com a característica de sofrer alucinações quando desperto. Este avô tinha um irmão com problema mental, era excêntrico e também tinha visões. Irmã do avô era também portadora de caráter estranho. A avó paterna sofrera de enfermidade febril (pergunta se teria sido caso de tifo) aos 20 anos de idade, quando esteve como morta por três dias e que acordou somente depois de lhe terem queimado o topo de sua cabeça com ferro incandescente. Após isso, a avó paterna passou a ter desmaios freqüentes seguidos de estados de sonambulismo, onde profetizava. O pai, portador de personalidade genuína, tinha também ideias bizarras. Dois de seus irmãos lhe eram semelhantes. A mãe da senhorita S. W. sofria de psicopatologia congênita, chegando ao quadro psicótico. Uma irmã sofria de ataques nervosos e a

outra era histérica e tinha visões. Jung (1993) descreve a senhorita S. W. como sendo

[...] de constituição franzina, formação craniana algo raquítica, mas sem manifestar hidrocefalia, rosto pálido, olhos negros com um brilho muito penetrante. Nunca teve qualquer doença mais grave. Na escola era aluna mediana, mostrava pouco interesse e era desatenta. De modo geral, seu comportamento era reservado, mas podia repentina e frequentemente dar lugar à mais barulhenta e exaltada euforia. De inteligência mediana, não era dotada de dons especiais. Não gostava de música nem de livros, preferia trabalhos manuais ou apenas ficar sonhando. Na escola parecia muitas vezes ausente de espírito, cometendo erros, especialmente quando lia em voz alta: por exemplo, em vez de ler "Ziege" (cabra), lia a palavra "Geiss" e, em vez de "Treppe" (escada), lia "Stege", e isto acontecia com tanta freqüência que seus irmãos riam dela. De resto, nada de anormal se mostrava na senhorita S. W.; jamais se manifestaram fenômenos histéricos graves. Sua família era composta de trabalhadores braçais e comerciantes com interesses bastante limitados. Não se toleravam livros de conteúdo místico. A educação de S. W. fora deficiente. Abstraindo do fato de serem muitos os irmãos e irmãs, tratando-se, portanto, de uma educação em massa, as crianças sofriam sob o tratamento inconsequente, vulgar e às vezes brutal da mãe. O pai, comerciante muito ocupado, pouco se dedicava aos filhos e morreu quando S. W. ainda era adolescente. Não é de estranhar que num ambiente tão adverso, a senhorita S. W. se sentisse deprimida e infeliz. Muitas vezes tinha medo de ir para casa e gostava de ficar em qualquer outro lugar que não fosse sua casa. Ficava a maior parte do tempo com suas colegas de infância, não se dedicando muito à cultura. Por isso seu grau de formação era baixo e seus interesses bastante limitados. Seus conhecimentos literários eram reduzidos. Conhecia os poemas mais comuns de Schiller, de Goethe e de alguns outros poetas que aprendera de cor na escola; além disso, alguns cantos e trechos de salmos. Na prosa, as novelas baratas de jornais e revistas eram o limite máximo. Até a época do sonambulismo, não havia lido nenhum livro de conteúdo mais erudito (JUNG, 1993, p. 30).

Jung (1993) ainda relata e descreve como a senhorita S. W. encontrou interesse nas famosas mesas girantes, que era uma das formas de acontecimento das sessões espíritas da época e de como, a partir daí, a médium acima citada começou a se desenvolver, através de seus ataques de sonambulismo, onde apareciam manifestações de personalidades já falecidas. É interessante, e por Jung fora observado, que o próprio linguajar da paranormal se transformava, às vezes se tornando erudito, outras vezes jocoso, em outras piedoso, profético e até mesmo sábio. Jung pôde observar em sua pesquisa o desenvolvimento e o aprimoramento da qualidade mediúnica da jovem senhorita S. W. Quando em transe, não respondia pelo seu nome, mas às vezes falava de si em primeira pessoa. Entretanto, na mais comum das vezes, S. W. referia a si em terceira pessoa. Além dos comuns ataques de sonambulismo, que demonstravam organização em seu desenvolver,

[...] S. W. apresentava ainda grande número de outros automatismos. Pressentimentos, premonições, atitudes inesperadas, disposições de espírito em constante mutação eram coisas de todo dia. Nunca observei estados comuns de sono. Mas observei que, em meio a uma conversa bem animada, de repente ficava confusa e continuava falando de forma bem monótona e sem sentido, olhando para a frente com os olhos semicerrados e sonolentos. Estas “ausências” duravam apenas alguns minutos. Dizia, então: “O que foi que você disse?” No começo, não queria dar nenhuma informação sobre estas ausências e se saía com evasivas: fiquei um pouco tonta, estava com dor de cabeça etc. Mais tarde se restringia a dizer: “Estiveram novamente aqui”, isto é, seus espíritos. Era submetida a estas ausências conta a sua vontade e às vezes se revoltava contra isso: “Não quero, não posso agora, venham em outra oportunidade, pensam que estou disponível só para eles”. Estes lapsos de ausência aconteciam na rua, no estabelecimento comercial e, na verdade, em qualquer lugar. Quando ocorriam na rua, encostava-se numa casa e esperava o ataque passar. Durante esses lapsos, que variavam de intensidade, tinha normalmente visões; muitas vezes também – sobretudo nos ataques em que empalidecia ao extremo – ela “viajava”, isto é, segundo palavras dela mesma, saía de seu corpo e se transferia para lugares distantes, guiada por seus espíritos. As viagens para longe, durante o êxtase, provocam-lhe grande cansaço. Ficava esgotada por várias horas depois e se queixava às vezes de que os espíritos lhe haviam tirado muita força, de que estes esforços já eram demais para ela e gostaria que os espíritos procurassem outro médium etc. Certa vez, após um êxtase deste tipo, teve uma cegueira histérica durante meia hora. Seu andar era cambaleante, ia tateando, tinha que ser conduzida, não enxergava a luz do lampião sobre a mesa. Depois, as pupilas reagiram (JUNG, 1993, p. 33)

A função da descrição aqui citada é, acima de tudo, uma tentativa de compreender a personalidade de uma pessoa com dons mediúnicos. O pesquisador, em seu labor profissional, teve a oportunidade de algumas vezes deparar-se com pessoas que tinham dons paranormais. Geralmente se apresentavam como emocionalmente instáveis, passíveis de crises psíquicas como ataque de pânico, ansiedade, irritabilidade ou mesmo depressão. Seus familiares, sabedores de seus dons, recebiam essas alterações afetivas como o fardo reservado a eles, pois sabiam que tais pessoas tinham importância fundamental no serviço abnegado de seus dons.

2.3 Como a experiência da mediunidade se dá na umbanda?

É da crença popular, principalmente desde algumas décadas atrás, que a umbanda fora vista, de forma equivocada, como uma prática de rituais malignos, e era confundida com o candomblé. No entanto, a umbanda é uma doutrina que surgiu no século passado. É versão aceita popularmente, mas sem comprovação científica, pois falta documentação da época para corroborá-la, que em 1908 o jovem Zélio Fernandino de Moraes, acometido de doença estranha, foi levado ao médico da

família que por sua vez não evidenciou patologia compreensível dentro da medicina e aconselhou buscar ajuda espiritual, no caso, os conselhos de um padre. Um membro da família aconselhou a levar Zélio à Federação Espírita de Niterói. Quando esse foi a tal sessão espírita, entidades que apareceram no culto deixaram os participantes intrigados, pois eram pretos velhos, índios e caboclos. Foi a partir daí que Zélio instituiu a organização formal e ritual. Em 1918 foram criadas pelo fundador, mais 10 casas onde se professava este novo culto, dedicado à caridade (PINHEIRO, 2004)

Vale ressaltar que as informações recebidas e transmitidas neste trabalho, referente à umbanda (como também o espiritismo kardecista) são expressões retiradas da própria religião, isto é, o objeto se definindo a partir dele mesmo.

Ramatis, uma entidade espiritual sobejamente conhecida no meio espírita, em livro psicografado por Norberto Peixoto, diz que

É missão da umbanda ser instrumento de iluminação e despertar o Cristo interno, mostrando que a potencialidade para encontrar o caminho e a verdade do espírito imortal está dentro de cada um de seus filhos de fé. Não se mostra como o único caminho, ou mais um tratado doutrinário definitivo; serve sim como mediadora na Terra para auxiliar os que buscam a união com o Divino (PEIXOTO, 2006, p. 22).

A expressão religiosa da Umbanda se mostra como efetivamente sincrética⁶, pois autoriza a pessoas das mais díspares tradições religiosas fortalecer suas raízes, ainda que, entretanto, possam expandir sua vivência espiritual. Pelo fato de a umbanda usar elementos religiosos de diversos outros cultos, facilita às pessoas oriundas de outras religiões serem capazes de encontrar nos locais de suas práticas religiosas (os terreiros) algum elemento do culto que se aproxima do seu outro credo. Assim, a umbanda, enquanto exercício da caridade age como um intermédio entre o indivíduo e a espiritualidade, atingindo assim um nível mais profundo do

⁶ Sincretismo: do grego *synkretismós*, que significa literalmente “coalizão dos cretenses”, o qual deriva, por sua vez, de *synkretizo*, “unir-se a modo dos cretenses”. Na terminologia filosófica a palavra foi introduzida por Brucker, que assim a define: “Uma conciliação malfeita de doutrinas filosóficas completamente dissidentes entre si” (*História crítica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 1742-44, IV, p. 750)

Nessa acepção, privada porém de tom polêmico recorrente na filosofia e na história das religiões, o termo foi empregado por Jung para identificar um processo psíquico em que junções psíquicas diferentes e originalmente distintas chegam à expressão em única forma. Neste sentido fala-se de *processo sincretista* por meio do qual tem início a fusão de dois elementos opostos e distintos, como, por exemplo, a “alegria dionisíaca” e o “modo apolíneo” ou o “espírito de abnegação cristã” (1921, VI, & 314). Para o fato de que o termo exprime o caráter de uma união não sincrética (PIERI 2002, p. 467).

conhecimento de si mesmo e das realidades espirituais. Em que pese a necessidade de ritual na Umbanda, o que realmente importa é a realização do ser, o despertar das almas. A umbanda não se preocupa em arrebanhar adeptos nem cobra por serviços prestados, o que de fato se torna como fundamento é a caridade⁷. Inicialmente a umbanda se manifestou com a intenção de promover às pessoas encarnadas oportunidade de exercer a caridade, tanto praticando quanto recebendo, por meio da mediunidade, sem se preocupar com nível social dos participantes como também fazer das ações mal-intencionadas pedras de mudança, trazendo progresso e desfazendo trabalhos de magia negra⁸.

Acrescenta Ortiz (1999) que a umbanda, enquanto religião, tem seu fundamento no culto de espíritos e, a manifestação de tais espíritos no corpo do iniciado permite que suas divindades se expressem e se tornem vivas. Pelo transe é possível que o sagrado mundo dos deuses possa chegar até o mundo dos homens mortais. É a possessão elemento fundamental do culto, pois permite que venham do reino de Aruanda, os espíritos da corte da luz, e eles, descem e cavalgam em seus médiuns, do qual são senhores. Essa idéia promulgada de que o médium é cavalo dos espíritos, isto é, o recipiente ou montaria dos deuses, foi buscada nas religiões afro-brasileiras, nas quais o fenômeno da possessão é fator essencial. Nesses cultos, os afro-brasileiros, o ápice das festividades é a descida em seus cavalos (os médiuns) dos deuses africanos. Entretanto, na umbanda não existem mais os rituais africanos em que deuses dançam entre os homens, encenando ritualmente seus mitos, aventuras e desventuras. Aqui, na umbanda, tais deuses são substituídos por espíritos, os quais cavalgam em seus médiuns. Assim, as deidades africanas tornam-se entidades que têm uma característica de personalidades espirituais buscadas no imaginário coletivo, onde Ogum, deus da guerra e Oxossi, deus da caça são, neste credo, substituídos por caboclos Rompe-Mato e Arranca-Toco, por exemplo.

⁷ SCCT. **A Função da Umbanda: Análise Histórica e Contemporânea**. Julho, 2003, Disponível em: http://www.umbandausa.com/index.php?option=com_content&view=article&id=179:a-funcao-da-umbanda&catid=84:umbanda-analise-historica-e-contemporanea&Itemid=62, com acesso em 24 de junho de 2012.

⁸ A prática da magia negra é explicada, segundo a Doutrina Espírita, pelo O Livro dos Espíritos em suas questões 549 e 550, sob o título de "Pactos", de 551 a 556, sob o de "Poder Oculto, Talismãs e Feiticeiros", e 557 "Bençãos e Maldições".

Ali se ensina que as ações de espíritos voltados para o mal sobre as pessoas podem ser impedidas, caso a pessoa objeto dessas ações invocar, em sua proteção, a ação de espíritos voltados para o bem. Ensina, ainda, que para que uma pessoa tenha a ajuda de espíritos voltados para o bem, ela deverá manter-se em harmonia com eles, envolvendo-se, em todas as suas atividades e práticas, com pensamentos nobres e sempre procurando auxiliar aos necessitados.

Segundo Ortiz (1999), a umbanda suprimiu de seus cultos e rituais as manifestações que evocam o candomblé. Entretanto em sua cosmologia e teologia, vai buscar a presença dos deuses africanos nas linhas e expressões de suas entidades. Existem quatro configurações de espíritos entre as deidades umbandistas divididas em duas categorias, a saber: os espíritos de luz que são os caboclos, as crianças e os pretos-velhos que alguns umbandistas denominam como se fossem o triângulo da umbanda; e os espíritos das trevas aqui denominados exus. Vale ressaltar que os exus são híbridas, isto é, são capazes de servir à pessoa que procura a sua ajuda tanto no bem como no mal. Temos aí a influência do catolicismo que modificou o mitologema original do deus africano Exu, atrelando-o a Satanás. Caboclos são os espíritos que, no imaginário brasileiro, se refere aos nossos índios do princípio da colonização do Brasil. São espíritos ativos, de expressão forte no culto. Apresentam-se sempre de pé e precede a sua aparição um grito forte do médium e posterior tapa de punhos fechados no peito, denotando força e poder. Eles, tais espíritos, se confundem com as mais diversas manifestações da divindade no contexto humano e presente na mitologia de qualquer religião da humanidade. Segundo o autor citado, a expressão de sua aparição denota força e energia de tais entidades espirituais. Os pretos velhos se configuram como espíritos dos velhos negros escravos vindos da África e se tornaram participantes da doutrina da umbanda. Quando eles descem no terreiro o médium ou cavalo posturalmente se expressa como velho, curvado, trêmulo, sendo necessário ser colocado num pequeno banco para que ele se sente a fim de suportar tal manifestação anciã. O preto velho é símbolo de humildade e sabedoria e por tal são entidades mais evoluída que os caboclos. Cada médium tem uma forma peculiar de receber o seu guia ou entidade, talvez por contingência da ausência de rituais classicamente definidos, como é o caso do candomblé. A terceira expressão religiosa das entidades da umbanda é a de crianças. Nessa, os médiuns se mimetizam em crianças com seus choros e mimos que brincam entre si e se relacionam ludicamente com os fiéis os quais lhes oferecem guloseimas e bebidas de crianças.

Do exposto, Ortiz (1999) esclarece que tais expressões espirituais revelam a ordem cronológica da experiência humana. A criança, o adulto e o velho contemplam as necessidades do ser humano no concerne à caridade prescrita pela umbanda. Além dessas três espécies de espíritos há uma quarta que é a linha de Exu. Estes lidam com a parte híbrida da caridade umbandista, pois trabalham a

questão do mal e da magia negra, útil para a limpeza e purificação da dor humana, pois em suas magias é capaz de transmutar e promover efeitos na vida do consulente, onde bem e mal se mostram com a mesma face. As personalidades espirituais, isto é, os guias, têm caráter impessoal, pois caboclo Gentil, pai Manoel, Romãozinho são nada mais que caricaturas do imaginário popular, isto é, estão inscrito na psique coletiva, como diria Jung (1978, p. 31-37). Ortiz (1999), buscando referência em Matta e Silva, ao explicar sobre as sete linhas da umbanda, afirma que essa religião tomou do candomblé as suas principais deidades, dando a elas o nome de suas linhagens. É quando então se define: linha de Oxalá, que na astrologia representa o Sol; linha de Yemanjá seria então a Lua; a linha de Xangô, representa Júpiter; a linha de Ogum se atrela ao planeta Marte; a linha de Oxossi se emblema com Vênus; as crianças estão relacionadas ao Planeta Mercúrio; e os Pretos-Velhos se associam a Saturno. A cada destas sete linhas correspondem sete legiões que se associam a sete padrões de manifestação de guias. Como exemplo, cita-se a linha, cuja vibração seja de Oxalá. Os guias ou espíritos da sua estirpe são da família espiritual do Caboclo Urubatão, do Caboclo Ubirajara, Caboclo Ubiratã, Caboclo Aymoré, Caboclo Guaraacy e Caboclo Guarany.

Comenta Ortiz (1999) que a cosmologia umbandista é deveras mais complexa, pois para cada legião subdividem-se sete falanges que por sua vez se completam por sete subfalanges e daí por diante. Contrariamente ao Candomblé, o Orixá não desce em médiuns, mas orienta a vibração de sua linha, até chegar ao guia manifestado de determinado médium.

Sarraceni (2008) corrobora as pesquisas de Ortiz, ao falar das vibrações dos Orixás, cujo magnetismo é a base da doutrina umbandista. Informa Sarraceni que a doutrina da umbanda tem natureza universalista e apropria-se de conceitos, como também de premissas das demais religiões, mas descarta delas os dogmas e o ocultismo. Segundo Sarraceni, parte do atraso na evolução espiritual da humanidade se deve a algumas premissas dogmáticas que se sustentam em pilares tais como: rituais não podem ser dirigidos ou conduzidos por mulher; o contacto com o sexo oposto é vedado ao sacerdote; este tem de se colocar superior aos fiéis, sendo uma casta posta a parte; os sacerdotes recebem dos fiéis uma obediência cega.

Segue agora um relato hipotético de sessão ritualística umbandista:

Em sessão pública os fiéis são recebidos e a eles dada uma senha que é para o recebimento dos benefícios mediúnicos da reunião. Assentam-se todos em

um salão, separados homens de mulheres. Há preleção inicial de alguma autoridade espiritualista. Em seguida é lido um texto religioso, ao mesmo tempo em que os médiuns se postam em uma mesa central, rodeados por outra equipe mediúnica – vale lembrar que cânticos religiosos harmonizam o ambiente antes de começar a sessão propriamente dita. Formada a suposta corrente energética através de cantos que evocam entidades espirituais, pouco a pouco os médiuns assentados vão incorporando seus guias, momento em que os portadores de senha são chamados a participar da corrente vibratória, que se faz pelo entrelaçamento das mãos de médiuns e visitantes, formando círculo em volta da mesa dos trabalhos de incorporação. Cantigas ritmadas falando de santos, de seres de exponenciais condições de luz, fazem com que incorporem entidades de velhos, adultos ou crianças, e pontes de energia, isto é, contacto corporal através das mãos dos médiuns da corrente exterior, e, fenômenos senão bizarros, mas efetivamente curiosos acontecem. Expressões corporais, grunhidos, gritos de força e poder, sotaques diferentes acontecem entre os médiuns de ambas as correntes. Concluídos os trabalhos os fiéis se colocam sob fila onde recebem passes magnéticos. Por fim, numa grande roda, cânticos religiosos são fervorosa e alegremente cantados como ápice e final do ritual.

CAPITULO III

MEDIUNIDADE COMO UM CAMINHO PARA A SAÚDE MENTAL

Sempre houve entre nós doentes mentais – que eram temidos, admirados, ridicularizados, lamentados ou torturados, mas muito raramente curados. Sua existência abala-nos até o fundo de nosso ser, pois nos torna dolorosamente conscientes de que a sanidade mental é uma coisa frágil. Para enfrentar suas doenças o homem sempre precisou de uma ciência capaz de penetrar onde as ciências naturais não podem investigar: no universo da mente humana (FRANZ & SHELDON 1966, p. 23).

A psiquiatria é uma especialidade médica estruturada pelo estudo dos diversos elementos da mente humana, os quais abrangem o ego, o espaço e o tempo, a memória, a inteligência, a consciência e a atenção, a senso-percepção, a afetividade, o pensamento, os impulsos e a vontade, a linguagem falada, a psicosexualidade e a agressividade (ALONSO-FERNANDEZ, 1974). Este capítulo tem intenção de aproximar os conceitos da psicopatologia aos fenômenos e à natureza da experiência psíquica, tanto em seus aspectos normais quanto os aspectos ditos patológicos, de tal forma que seja possível alcançar uma compreensão estética que se delimita entre saúde mental e espiritualidade. Será feita uma digressão sobre fenômenos psicopatológicos em contraposição a fenômenos mediúnicos, de tal modo que se possibilite o entendimento da diferença entre sagrado e patológico e, com isso, tentar chegar ao entendimento de que fenômenos ditos extra-sensoriais e os seus portadores, aqui nominados médiuns, são vivências e sujeitos que normalmente podem estar desenvolvendo potencialidades supranaturais.

Serão abordados sintomas e entidades nosológicas – isto é, as doenças mentais – com o fim proposital de entender quando o indivíduo está doente verdadeiramente ou quando essa doença nada mais é do que a expressão de uma experiência sagrada, mediúnica, xamânica, mágica, enfim, espiritual.

3.1 Conceitos em Psicologia Médica

Segundo Alonso-Fernandez (1974), há uma conceituação despreocupada que iguala ego (eu) e personalidade. Na verdade, personalidade é um sistema de conexões biológicas e psicológicas que acontecem no indivíduo. Já o ego é a

expressão subjetiva da personalidade. Alonso-Fernandez cita Lopez Ibor para esclarecer que *“El yo no es una formación estática, sino una experiencia psicológica peculiar que no se percibe más que en movimiento.”* Para a psicologia dinâmica⁹, cabe ao ego, enquanto componente da personalidade, fazer com que o sujeito se apresente adaptado à realidade. Falando assim, Alonso-Fernandez permite inferir que ego adaptado é uma das premissas a se definir o que é saúde mental (p. 547-548).

Jaspers (1973, p. 148) afirma que em qualquer processo psíquico está presente a consciência do eu. Diz este autor que sentimentos são formas passivas de viver o eu, e os instintos são expressões psíquicas estimuladoras do eu. Quando o sujeito pensa, esse pensar acompanha todas as percepções, todas as representações e pensamentos ali correlacionados. Personalização é conceito de que o fenômeno psíquico é tido como ‘meu’, ‘eu’, pessoal e com atividade genuína. Quando se tem essas expressões da atividade do eu como estranhas, fala-se que o indivíduo está sofrendo um processo de despersonalização. Definindo unidade do eu, Jasper escolhe, como forma de compreensão, a explicação de alterações dessa unidade. Cita então o seguinte relato, de um padre Surin:

A coisa chegou a tal ponto que Deus, a meu ver devido a meus pecados, permitiu – talvez nunca se tenha visto isso na Igreja, – o demônio abandonasse o corpo dos possessos (que o padre exercitara) e entrando em meu próprio corpo, me jogasse ao chão, e me tratasse várias horas como um energúmeno entre as convulsões mais violentas. Não posso descrever o que se passou comigo então, e como este espírito se uniu com o meu, sem no entanto roubar-me a consciência e a liberdade de minha alma. Apesar disso agia como um outro eu, como se eu tivesse duas almas. Uma colocada fora do alcance e uso do corpo, postergada por assim dizer para um canto, a outra, a que entrou, agindo livremente. Ambos os espíritos lutam na mesma região do corpo, e a alma está como que dividida. Numa parte de seu ser acha-se subjugada às impressões do demônio e na outra obedece a seus próprios movimentos ou aos que Deus lhe deu. Ao mesmo tempo experimento uma paz profunda de acordo com a vontade de Deus, sem saber donde provém em mim o furor terrível e o asco contra Deus, a fúria de libertar-me dele, do que todos se admiravam. Simultaneamente experimento uma grande alegria e mansidão, que se derrama em queixas e gritos como os do demônio. Sinto a condenação e a temo. É como se eu fosse atravessado por agulhões do desespero na alma estranha que é por assim dizer a minha. Enquanto isso, a outra alma cheia de confiança prorrompe livremente em pragas e ridicularias contra o autor de meu sofrimento. Os gritos de minha boca brotam simetricamente de ambos os lados e só com esforço posso distinguir se neles atua prazer ou ira furiosa. O tremor violento que esse aposa de mim, ao aproximar-se o Sacramento, parece-me provir tanto da indignação por sua presença como da veneração cordial e suave, e não me é possível refreá-lo. Ao querer fazer, por impulso

⁹ Psicologia dinâmica: é a psicologia que admite o inconsciente como parte integrante da personalidade e foi estudada largamente pela psicanálise de Freud e seus posteriores.

de uma das almas, o sinal da cruz na boca, a outra alma me impede com extrema rapidez, empurrando-me os dedos entre os dentes, para mordê-los de raiva. Quase nunca posso rezar mais facilmente e mais tranquilamente do que durante tal excitação. Enquanto meu corpo se revolve por terra, e os padres me cobrem, como Satã, de encantamentos, sinto uma alegria indescritível de me ter feito Satã, não por revolta contra Deus mas devido à miséria de minha alma. (De acordo com o desenvolvimento posterior, este padre parece sofrer de processo esquizofrênico) (JASPER, 1973, p. 152-153).

Do seguinte relato, em que pese ser uma descrição escassa, mas muito interessante, percebe-se uma situação fenomenológica de dissociação, pois o sujeito se encontra em dois campos diferentes de consciência. Ele vive nesses dois contextos de sentimento e conhece a ambos, que se expressam de forma contraditória. Tal fenômeno revela uma alteração da identidade do eu.

Baseado em Jaspers (1973, p. 153), é característica essencial do eu a consciência de sua identidade no decorrer das idades. Assim, o que eu sou hoje, eu serei amanhã, fui ontem e continuarei sendo no futuro. Definindo identidade do eu como outra qualidade da consciência do eu, Jaspers diz que essa é a consciência de eu ser eu mesmo no devir do tempo, isto é, eu sou eu mesmo dentro do tempo contínuo. A seguir, outro relato que o referido autor utiliza para exemplificar alteração da identidade do eu:

Ao descrever minha história, tenho consciência de ser apenas uma parte do meu eu atual que vivenciou tudo isso. Até 23 de dezembro de 1901 não posso dizer que tenha o eu de hoje. O eu de então me parece agora um pequeno anão dentro de mim. É desagradável para minha maneira de sentir e penoso para meu sentimento de existência, descrever as vivências até então na primeira pessoa. Posso fazê-lo aplicando representações contrárias e tomando consciência de que o “anão” reinava até aquele dia, a partir daí porém terminou seu papel (Schwab) (JASPER, 1973, p. 153).

Como outra qualidade da consciência do eu, Jaspers (1973, p. 153) cita experiências de consciência do eu contrapondo-se ao mundo exterior. É como se o ego tivesse uma barreira-limite entre ele mesmo e o mundo. Entre os esquizofrênicos, é possível verificar casos em que os indivíduos se identificam com os objetos do mundo exterior. Vale ressaltar que esquizofrenia é uma patologia mental, onde alterações várias acontecem nas faculdades psíquicas.

A consciência do espaço e do tempo é apanágio do eu. Enquanto a percepção do espaço, pelo indivíduo, traz a noção de continuidade e contiguidade, a percepção do tempo retoma a noção de continuidade, melhor dizendo, enquanto o espaço é contínuo e contíguo, o tempo é contínuo. Clareando, pode-se dizer que o

sujeito está aqui, ali ou acolá – contiguidade do espaço – e que vive antes, durante e depois – continuidade do tempo. Quando tal sujeito apresenta alguma alteração psíquica pode vir a acontecer que essa noção de espaço e tempo seja alterada. Alonso-Fernandez (1974) discorrendo sobre espaço e tempo fala da hierarquia tempo-espaço:

La psicología y la psiquiatría confirman la superioridad de la temporalidad sobre la espacialidad. El recién nacido realiza con los ojos movimientos circulares para explorar el espacio circundante. Y la capacidad de percibir el tiempo no se establece sino entre los diez y los doce meses. La representación del espacio se produce hacia los dieciocho meses y la del tiempo unos seis meses después. La organización de la temporalidad es más tardía que la de la espacialidad a causa de su mayor complejidad (p. 556)¹⁰.

Olhando por outro prisma, Alonso-Fernandez também diz que apesar do sujeito tomar consciência de ser sempre o mesmo no decorrer do tempo, ele sofre mudanças psíquicas que acarretam novos traços na sua identidade:

El rasgo de la identidad o la continuidad del yo es el que hace que nos sintamos siempre idénticos a nosotros mismos. Pero al mismo tiempo con unos rasgos diferentes, a causa de los cambios psíquicos incesantes. Por esto decía Kant muy agudamente: somos siempre el mismo, pero nunca lo mismo (p. 550).¹¹

Como outra função psíquica, Alonso-Fernandez (1974, p. 565) define memória como sendo tudo que é estabelecido pela torrente de lembranças, ou seja, as experiências pessoais ou experiências vividas, aquilo que se lembra no sentido estrito. A lembrança das experiências aprendidas, na realidade, é bagagem de conhecimentos e saberes. São funções fundamentais da memória as capacidades de fixar e de evocar. A capacidade de fixação se refere à apreensão de dados novos. A capacidade de evocação se refere à habilidade de se lembrar de dados arquivados no caudal da memória. A memória coloca o material de lembranças a serviço da inteligência.

¹⁰ A psicologia e a psiquiatria confirmam a superioridade da temporalidade sobre a espacialidade. O recém nascido realiza com os olhos movimentos circulares para explorar o espaço circundante. E a capacidade de perceber o tempo não se estabelece senão entre os 10 e 12 meses. A representação do espaço se produz aos 18 meses e a do tempo cerca de 6 meses depois. A organização da temporalidade é mais tardia que a da espacialidade, devido a sua maior complexidade (tradução do autor).

¹¹ O traço da identidade ou a continuidade do eu é o que faz que nos sintamos sempre idênticos a nós mesmos. Mas ao mesmo tempo, com certos traços diferentes, devido às modificações psíquicas incessantes. Por isso dizia Kant acertadamente: “Somos sempre o mesmo, mas nunca o mesmo” (Tradução do autor).

Jaspers (1973, p. 258) define inteligência como o composto das diversas capacidades, de todo o instrumental que, em qualquer evento vivido, são úteis para a adaptação aos processos vitais e suas tarefas que podem ser empregados com um objetivo específico, isto é, para um determinado fim. Alonso-Fernandez (1974, p. 575) enumera 4 definições de inteligências, a saber: 1) capacidade de solucionar novos problemas; 2) capacidade para usar o pensamento de forma produtiva e eficaz; 3) capacidade de síntese; 4) capacidade de diferenciar o que é essencial do que é acessório.

Do que foi dito até aqui, neste capítulo, compreende-se que, no esclarecimento sobre o que são as funções psíquicas, citadas acima, está embutida a noção de consciência. Para Jaspers (1973), o estado de consciência é a vivência do todo momentâneo do ser psíquico, “o estado psíquico total vivenciado no momento” (p. 166). No entanto, este estado total do viver psíquico pode se apresentar de forma extremamente variada. Rosenfeld *apud* Alonso-Fernandez (1974) define consciência como “*la totalidad de la vida psíquica momentánea*” (p. 590). Entretanto, Alonso-Fernandez estabelece pressupostos de crítica a tal conceito, visto não incluir, na definição, a vida psíquica inconsciente, como também está alijado desse conceito a contínua fluência da consciência. O inconsciente e o consciente integram o mundo psíquico, que está sempre ligado ao mundo exterior.

Para o psiquiatra Goas (1966, p. 229), “[...] *hablamos de consciencia cuando nos referimos a aquello que permite aprehender las cosas que nos rodean, así como nuestro cuerpo, nuestro psiquismo, nuestra persona en fin*”. Alonso-Fernandez (1974, p. 590-591) enfatiza que a consciência é estruturada que se configura vertical e horizontalmente. Enquanto no aspecto vertical, ela se distribui em níveis que vão da clareza vivencial, que corresponde a um estado de vigor, com frescor sensorial, passando aos estados de cansaço e sonolência até o sono. Faz-se necessário lembrar que a consciência também é influenciada pelos estados de ânimo: aquilo que é mais interessante torna-se mais fácil de ser apreendido ou de ser conscientizado. Horizontalmente, a consciência se evidencia através de campos, isto é, um foco que vai se estendendo circularmente, ao mesmo tempo que mais obscurecido. O centro do foco é o que mais chama a atenção e, aos poucos, esse campo vai se desvanecendo até o desaparecimento do que é percebido nesse instante. Aqui, entra em evidência a faculdade de atenção.

Diz Alonso-Fernandez (1974) que:

La facultad de atención es una especie de rayo luminoso constitutivo de la consciencia. El sector del campo de la consciencia enfocado por la atención en un momento determinado se convierte en su porción central y se distingue por alcanzar el nivel máximo de claridad vivencial en aquel momento. Se no se dispone de una cierta capacidad de atención, resulta imposible que se produzcan vivencias suficientemente claras y nítidas (p. 591)¹²

Alonso-Fernandez (1974, p. 591) averigua que o estudo da atenção, enquanto função psíquica, está atualmente atrelado ao estudo da consciência.

Hay sobre todo dos clases de atención: la voluntaria o activa, cuya dirección es asumida por el propio sujeto, y la involuntaria o pasiva, donde la movilización de la atención obedece a la atracción producida por determinados contenidos de la consciencia. La atención puede dirigirse a estímulos externos o ambientales y estímulos internos o subjetivos (motivaciones, sensaciones, sentimientos). Entre los estímulos ambientales debemos distinguir los que llaman o excitan la atención, como la forma, el color, el tamaño, la intensidad, etc., y los que la mantienen, como el significado del estímulo para el sujeto. Por tanto, los primeros factores son exteriores, y los segundos, más bien individuales. Este es un punto muy importante para la moderna psicología de la propaganda (ALONSO-FERNANDEZ, 1974, p. 591)¹³

Para Alonso-Fernandez (1974, p. 603), a relação da consciência com o mundo externo faz parte do conceito de sensopercepção. O sujeito tem por tarefa ativa escolher, classificar e organizar, de forma significativa, os dados objetivos. Para que esse material apreendido pela faculdade da sensopercepção seja apropriado, é necessário que se dê identidade e significação, integrando, com dados vividos anteriormente, isto é, se acoplando, portanto, às experiências do indivíduo. Para Merleau-Ponty, citado por Alonso-Fernandez (1974, p. 603), faz-se necessário entender a percepção como um processo de leitura de mundo, que não é copiado,

¹² A faculdade da atenção é uma espécie de raio luminoso constitutivo da consciência. O setor do campo da consciência enfocado pela atenção em um determinado momento se converte em seu ponto central e se distingue por alcançar o nível máximo de clareza vivencial naquele momento. Se não se dispõe de uma certa capacidade de atenção, torna impossível que se produza vivências suficientemente claras e nítidas (Tradução do autor).

¹³ Há principalmente dois tipos de atenção: a voluntária ou ativa, cuja direção é assumida pelo próprio sujeito, e a involuntária ou passiva, na qual a mobilização da atenção obedece à atração produzida por determinados conteúdos da consciência. A atenção pode dirigir-se a estímulos externos ou ambientais, e estímulos internos ou subjetivos (motivações, sensações, sentimento). Entre os estímulos ambientais, devemos distinguir os que chamam ou excitam a atenção como a forma, a cor, o tamanho, a intensidade etc., e aqueles que a mantêm como o significado do estímulo para o sujeito. Portanto, os primeiros fatores são exteriores e os segundos são individuais. Este é um ponto muito importante para a moderna psicologia da propaganda (Tradução do autor).

mas constituído a partir da individualidade do sujeito. Portanto, a percepção verdadeira deve ser uma testemunha fiel do que é a realidade do ponto de vista de quem percebe.

En la tradicional lista de nuestros cinco sentidos: el oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto, falta la representación de otras experiencias igualmente sensoriales. Especialmente, deben citarse las tres funciones sensoriales siguientes: 1ª El sentido cinestésico o del movimiento, que recibe principalmente los estímulos transmitidos por las terminaciones nerviosas de los músculos, los huesos y las articulaciones. 2ª El sentido del equilibrio corporal, cuyo órgano más representativo es el laberinto del oído interno. 3ª El sentido cenestésico, integrado por las sensaciones viscerales, y cuyos productos muchas veces han sido confundidos con la corporalidad o vivencia del cuerpo propio, cuando en realidad esta vivencia no está construida con sensaciones (localizadas), sino con sentimientos vitales (globales) (ALONSO-FERNANDEZ, 1974, p. 604).¹⁴

Dito acima foi que as funções psíquicas refletem também os estados de ânimo, isto é, para o entendimento do percebido, do conscientizado e do vivido o indivíduo recebe influência dos aspectos afetivos de sua personalidade. Cabe aqui o estudo da afetividade, que é outra função psíquica, e que, segundo Alonso-Fernandez (1974, p. 615), é constituída de sentimento, estado de ânimo e emoção, sendo o sentimento o mais comum e frequente, que é a raiz efetiva da afetividade. Para Ey (1974, p. 103), a vida afetiva constitui a própria base do psiquismo. Afeto, para ele, é um termo usado para exprimir qualquer fenômeno da afetividade, isto é, todo espectro do desejo, do prazer e da dor, os quais se entronizam na vivência sensível chamada sentimentos vitais, humor e emoções. Com essa noção, pode-se chegar ao entendimento das paixões e dos sentimentos sociais. Para Pieri (2002, p.19), “no âmbito da constituição psíquica, a afetividade é descrita como estrutura elementar presente desde o nascimento do indivíduo, que preside o pensamento e a ação, o intelecto e a vontade”. A afetividade é constituída das emoções, dos sentimentos e das paixões, segundo a psicologia introspectiva. É característica do sentimento ser de maior duração, ter menor intensidade e não haver uma

¹⁴ Na tradicional lista dos cinco sentidos: audição, visão, olfato, paladar e tato, falta a representação de outras experiências igualmente sensoriais. Especialmente devem ser citadas as funções sensoriais seguintes: 1ª o sentido cinestésico ou do movimento, que recebe principalmente os estímulos transmitidos pelas terminações nervosas dos músculos, os ossos e as articulações; 2ª o sentido do equilíbrio corporal, cujo órgão mais representativo é o labirinto do ouvido interno; 3ª o sentido cenestésico, integrado pelas sensações viscerais, e cujos produtos muitas vezes têm sido confundidos com a corporalidade ou vivência do próprio corpo, quando na realidade essa vivência não está construída com sensações (localizadas), senão com sentimentos vitais (globais) (Tradução do autor).

correspondência fisiológica. Já as emoções são alterações psicológicas específicas ou inespecíficas de breve duração, de intensidade acentuada e com manifestações fisiológicas vividas e percebidas. Já as paixões são duradouras e intensas.

Para Alonso-Fernandez (1974, p. 631-637), inteligência e pensamento não se devem ser tomados por sinônimos, embora ambos tenham condicionamento cerebral. A forja de onde sai o pensamento é a representação. Ele se acomoda no tripé sentimento-volição-representação. Representação aqui constituída pelos recursos da memória ou fantasiosas (que se comportam como uma recreação a qual se refere à própria percepção). Pode-se dizer que a representação baseia-se na cognição; e a volição e o sentimento têm constituição ateorética, isto é, afetiva. Na sua estrutura, o pensamento pode ser compreendido através de três instâncias, a saber: curso, forma e conteúdo. Quanto ao curso, fala-se de pensamento lento a acelerado; a forma fala da natureza da estruturação do discurso – se ele tem nexos, se está logicamente organizado, se não está incompreensível; em relação ao conteúdo, pode-se falar de conteúdo lógico, pensamento delirante, pensamento mágico, prolixo, fantástico etc.

De acordo com Spoerri (1972, p. 55-57) as funções até aqui descritas são do ponto de vista da atividade exterior e são expressas patologicamente como anomalias de comportamento e de expressão, mas os processos instintivos, volitivos e afetivos, que são a raiz dos ditos fenômenos, muitas vezes são despercebidos. Por isso, os atos condicionados pelos impulsos, afetos e vontades se aproximam das características das funções motoras. Fala assim de diminuição da atividade como acinesia (absoluta imobilidade) e estupor (diminuição da mobilidade, da excitabilidade e da resposta reativa). Como aumento da atividade, é citada a hipercinesia, que é entendida como o aumento involuntário e irresistível a mover-se, com aumento da motricidade. Do ponto de vista qualitativo, citam-se ato impulsivo (como no caso do instinto da fome e do instinto sexual); ato explosivo (atitude agressiva que se manifesta como uma descarga motora, sem direção específica nem objetivo definido, resvalando-se em objetos fortuitos); enfim, pode-se falar de outros atos como obsessivo, no qual, embora se reconheça sua condição de absurdo, é impossível evitar; negativismo, onde a atitude é altamente contrária à ordem ou ao comando; automatismo, que são ações que ocorrem sem o concurso da vontade.

Para Alonso-Fernandez (1974, p. 651-652), a linguagem falada é o meio essencial, para não dizer principal, da comunicação humana. É processo social e psicológico. Tem atividade muito complexa e exige estudo de diversas disciplinas científicas como a sociologia, a psicologia e a linguística. A linguagem se desenvolve na criança e pode ser sistematizada em 5 fases: gritos, balbuceios, imitação de sons, compreensão verbal e expressão verbal. Diferentes escolas de psicologia se ocupam de estudar a relação entre linguagem e pensamento. Sempre foi questão preocupante para os estudiosos. Algumas perguntas são feitas a respeito: pensamento e linguagem têm raízes comuns ou diversas? É a linguagem que produz o pensamento ou o pensamento que produz a linguagem? É possível haver um pensamento sem imagens ou estrutura verbal? A linguagem tem duas finalidades: serve como meio de expressão de experiências e da subjetividade psíquica e, também, como meio de comunicação interpessoal.

Segundo Alonso-Fernandez (1974, p. 661-662), a sexualidade humana se difere da sexualidade animal por ser impregnada de qualidades e matizes psicológicas. Entretanto, o ser humano é um indivíduo sexuado, feminino ou masculino. Disso se diz que a sexualidade humana é psicosexualidade e que, por isso, difere da sexualidade animal. São diversas as possibilidades de expressão da identidade sexual do sujeito, mas sempre em pauta de compreensão estão os princípios masculino e feminino. A genética determina, através dos cromossomos sexuais, um determinado tipo de identidade. Entretanto, junto com essa herança, há a coloração do ambiente e, daí, a pluralidade de gêneros que atualmente é encontrada.

Alonso-Fernandez (1974, p. 684) diz que a agressividade pode ser considerada como um instinto, mas há outros estudiosos que a consideram como um impulso. A diferença das duas conotações é que a segunda incrementa no conceito de agressividade o psiquismo. A agressividade pode ser direcionada a outro ser humano, a objetos, pode ser indiferenciada ou dirigida a si mesmo.

Os conceitos aqui expostos devem servir de norte para o entendimento da mediunidade enquanto experiência psíquica e, com isso, corroborar para o esclarecimento de que experiências mediúnicas são demasiado humanas e, quando revestidas de sacralidade, podem ser colocadas como uma experiência religiosa preste a saúde a serviço do outro. Esta afirmativa tem o objetivo de permitir o estudo da psicopatologia e da mediunidade para discussão e compreensão do fenômeno, que é o objeto deste trabalho, e será abordado a seguir.

3.2 Mediunidade e Psicopatologia

A psicopatologia, cujo objeto de estudo é o adoecer psíquico, traz, ao estudioso da alma humana, a oportunidade de reconhecer similitudes entre o que é doença e o que são processos mentais, ou mesmo físicos, de pessoas que podem estar vivendo manifestações mediúnicas, mais precisamente no caso de neófitos no mundo da espiritualidade.

Uma pessoa que esteja passando por situações psicológicas desconfortáveis ou por ela desconhecidas, ao procurar um profissional da saúde pode ser diagnosticada como se estivesse vivendo um transtorno mental; já uma outra que, passando pela mesma situação, procura um curandeiro (médium), também afim de tentar resolver o seu problema psicológico, pode ser diagnosticada como alguém que esteja passando por um processo mediúnico. Encontra-se nesse exemplo a situação díspar que revela todo o estudo a que se tem proposto neste trabalho.

A psicopatologia define as mais diversas entidades clínicas que aqui se discorrerá com o fim principal de ver como elas estão relacionadas com os processos mediúnicos, visto que, segundo os espiritualistas, quando o indivíduo está se desenvolvendo como um médium (sensitivo) apresenta sintomas com nítidas nuances de adoecer psíquico. Tome-se como exemplo os escritos de Kardec, em especial as informações do “Livro dos Médiuns” (2010). Fica aqui sempre a dúvida, se doença mental e experiência religiosa (aqui representada por fenômenos ditos espíritas ou paranormais) estão intimamente relacionadas.

Para Jung (2000, p. 31), as mais diversas manifestações psicopatológicas ilustram tanto o adoecer psíquico quanto as manifestações paranormais, até mesmo a irrupção de imagens do inconsciente coletivo. Auxiliando a definição de inconsciente coletivo, Jung (2000) enfatiza a necessidade do autoconhecimento para se atravessar a barreira da sombra (o lado obscuro, reprimido, escondido e desconhecido do mundo individual), isto é, o inconsciente pessoal, para atingir aspectos mais profundos da natureza do ser, chegando assim ao manancial por que passa a vivência inconsciente de toda humanidade. É nesse ponto que se manifestam as imagens arquetípicas, ou seja, imagens de natureza coletiva, universal, que mantêm determinado padrão em todo ser humano e é a forma como o inconsciente coletivo se manifesta. Tomando como referência essa passagem, pode-se ajudar a chegar ao entendimento da experiência mediúnica, que se deixa ser compreendida também como expressão dessas imagens.

Nas definições de entidades nosológicas, isto é, as patologias psíquicas e sua relação com a fenomenologia mediúnica, tentar-se-á fazer um paralelo entre doença mental e manifestações de mediunidade com fim ilustrativo de uma suposta correspondência.

De acordo com Kaplan (1997, p. 603), transtorno dissociativo é uma disfunção fundamental que consiste na perda da unidade da consciência. Nele, o indivíduo perde o senso de identidade ou apresenta confusão que envolve a sua identidade, ou mesmo tem identidades múltiplas. Ainda pode haver manifestações dissociativas que são aceitáveis dentro do campo da normalidade. Veja-se como exemplo a questão do hipnotismo, onde o sujeito manifesta conteúdos (sentimentos, pensamentos e comportamentos) que estão fora do seu campo consciente. Com respeito ao conceito de dissociação, Jung (2000 p. 298) faz um paralelo citando um caso clínico da literatura psiquiátrica, ao descrever no seguinte relato:

Uma doméstica de 24 anos de idade, filha de pai alcoólico e mãe neurótica, começou de repente a ter ataques estranhos: de tempos em tempos caía num outro estado de consciência em que via tudo o que lhe viesse à mente tão nitidamente como se fosse algo real. Ao mesmo tempo as imagens mudavam com grande rapidez e vivacidade. Neste estado a doente, que não passava de uma simples camponesa, assemelhava-se a uma vidente inspirada. O semblante transfigurava-se e seus movimentos eram graciosos. Diante dos olhos de sua mente desfilavam quadros majestosos. Apareceu-lhe Schiller em pessoa e brincava com ela. Ele recitou para ela poemas e ela mesma começou a improvisar e a recitar em versos o que tinha lido, vivido e pensado. Finalmente, voltava ao normal sentindo cansaço e esgotamento, com dor de cabeça e angústia, mas só se lembrava vagamente do ocorrido. Outras vezes sua segunda consciência tinha um caráter mais sombrio: via figuras fantasmagóricas profetizando desgraças, procissões de espíritos, caravanas de animais estranhos e medonhos, seu próprio enterro etc.

De acordo com a Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento da CID-10 – Classificação Internacional de Doenças (1993, p. 149), o transtorno dissociativo é uma perda (completa ou parcial) da relação normal entre memórias do passado, consciência de identidade, sensações imediatas e controle dos movimentos corporais. Na situação de normalidade existe um grau considerável de controle consciente por sobre as sensações e as memórias cuja seleção pode ser feita para atenção imediata e os movimentos a ser realizados. Já nos transtornos dissociativos, pressupõe-se que tal controle está prejudicado em grau que pode variar de hora para hora ou até mesmo de dia para dia. Não é possível, habitualmente, avaliar a extensão da perda de funções que estaria sob controle voluntário.

Consultando o caso acima, citado por Jung, e a conceituação feita pela CID-10, constata-se que os sintomas revelados que, para a psicopatologia, são conhecidos como transtorno dissociativo, concomitantemente, para a fenomenologia espírita pode ser visto como uma manifestação mediúnica, pois, pelas duas óticas, o sujeito da experiência expressa conteúdo completamente diverso do seu padrão de cultura, deixando intrigados os seus espectadores.

Terrin (1998, p. 117), ao creditar a Jung a responsabilidade sobre o início do entendimento científico de paranormalidade, reconhecendo sua complexidade, incita o conhecimento da medicina, psicologia e religião que estão nele imbricados e não podem ser deslindados, caso se queira manter o estudo no plano da objetividade instrumental e científica. Os fenômenos aqui estudados atravessam portais desconhecidos, mas se fazem presentes e, de forma intrigante, desafiam a compreensão do homem moderno, ele que já se propõe capaz de estudar as estrelas e galáxias, mas se vê impotente diante da penetração e entendimento da psique humana.

Segundo Dalgalarondo (2008, p. 141), para a história do Ocidente, a conceituação e percepção do adoecer mental não traz diferença radical da que fazem os povos iletrados, como por exemplo os indígenas, pois, desde a antiguidade, uma articulação é aventada entre a possibilidade humana de enlouquecer e o *pathos*¹⁵, que também é universalmente humano e leva à experiência da religiosidade em diferentes e múltiplas formas. Quando Dalgalarondo (2008, p. 173) estabelece uma correlação entre êxtase, transe, possessão, mediunidade e psicopatologia, vê que as experiências associadas ao êxtase religioso, e aos estados de transe e possessão, podem ser distinguidos de fenômenos religiosos radicais e fenômenos psíquicos patológicos, mas isso representa um campo constante de questionamento. É considerado como consenso que tais estados são deveras generalizados não só nas sociedades ancestrais humanas como nas contemporâneas. Em geral e atualmente não são interpretados como fenômenos psicopatológicos, mas constituídos culturalmente e sancionados com diferentes reverberações – sejam patológicas ou não – sobre os indivíduos.

¹⁵ *Pathos*: 1) Qualidade no escrever, no falar, no musicar ou na representação artística (e por extensão em fatos, circunstâncias, pessoas) que estimula um sentimento de piedade ou a tristeza; poder de tocar o sentimento da melancolia ou da ternura; caráter ou influência tocante ou patética. 2) na experiência do expectador, leitor etc., sentimento de dó, compaixão criados por essa qualidade do texto, da música, da representação etc. (HOUAISS, dicionário da língua portuguesa)

Tais fenômenos citados por Dalgarrondo (2008, p. 173) são classificados dentro do escaninho clínico 'Estados Alterados de Consciência – EACs'. Entre este grupo, além de transe, êxtase, possessão e mediunidade estão incluídos fenômenos denominados como: 'estado de graça', experiência mística, dissociação, iluminação, renascimento, consciência cósmica etc.

Para Lewis (1977), citado por Dalgarrondo (2008, p. 173), todos esses fenômenos são entendidos como estados transitórios onde, total ou parcialmente, pode haver dissociação mental e nela o sujeito apresentaria (ou não) movimentação motora ou automatismos de pensamentos e atos em estado 'hipnótico' de consciência, semelhante a embriaguez ou sonho. Acrescenta que tais estados, em muitas culturas, são produzidos em ritos coletivos ou individuais, estimulados por dança ou música, ingestão de alcalóides ou alcoólicos, inalação de vapores ou fumaças, aumento do ritmo respiratório, entre outros mecanismos.

Laing (em GROF & GROF, 1997), em capítulo de livro (faz uma abordagem crítica do entendimento das doenças mentais colocando como ponto central de investigação e manejo clínico ou religioso as seguintes patologias: esquizofrenia, psicose maníaco-depressiva (atualmente denominada transtorno afetivo bipolar) e depressão involutiva (depressão maior). Para ele é essencial penetrar no sentido existencial de tais experiências incomuns. Laing afirma que uma experiência é insana desde que ultrapasse as margens do senso comum. É refletindo sobre esses padeceres e a própria psiquiatria que Laing faz a observação que se segue.

A que regiões da experiência isso leva? Essa situação envolve a perda dos fundamentos comuns do "sentido" do mundo que compartilhamos uns com os outros. Os velhos propósitos deixam de parecer viáveis. Os velhos sentidos perdem o seu valor; as distinções entre imaginação, sonho e percepções exteriores muitas vezes parecem não mais aplicar-se à velha maneira. Os eventos exteriores podem parecer conjurados pela magia; os sonhos podem parecer uma comunicação direta vinda dos outros; a imaginação pode parecer a realidade objetiva (LAING, 1997, p. 72).

Segundo Laing (1997, p. 72), a transformação do ser se dá de forma radical, onde o 'ser do fenômeno' se reconfigura e o 'fenômeno do ser' já não é como antes. O sujeito é projetado no vazio da não-existência que se afunda; já não tem em que se segurar ou a nada possa afiliar-se, a não ser alguns pedaços deixados pelo naufrágio, algumas recordações, poucos nomes e sons, raros objetos, isto é, coisas que ainda podem levá-lo a vincular-se a um mundo desde muito perdido. Mas o vazio aqui vivido talvez não seja oco, mas possa estar preenchido por visões,

fantasmas, vozes, aparições e formas estranhas. Laing ainda diz que só quem experiencia essa realidade abissal é capaz de compreender inteiramente as bizarras mas sublimes manifestações que podem coexistir ou a ele substituir.

Quando a pessoa enlouquece, ocorre uma profunda transposição de sua posição diante de todos os domínios do ser. Seu centro de experiências se afasta do ego e segue para o Eu. O tempo mundano torna-se meramente anedótico; somente o Eterno importa. O louco, contudo, fica confuso. Ele mistura o ego com o eu, o interior com o exterior, o natural com o sobrenatural. Não obstante, ele pode com frequência ser para nós, até através do seu infortúnio e da sua desintegração, o hierofante do sagrado. Exilado da cena do ser que conhecemos, ele é um estranho, um alienígena, que nos acena do vazio em que está afundando. Esse vazio pode contar com presenças que nem sequer sonhamos. Elas costumavam ser chamadas de demônios e de espíritos, conhecidos e nomeados. O louco perdeu o seu sentido de eu, seus sentimentos, seu lugar no mundo que conhecemos. Ele nos diz que está morto. Mas nós somos afastados da nossa confortável segurança por esse fantasma louco que nos assombra com as suas visões e vozes que parecem tão sem sentido e das quais nos sentimos impelidos a libertá-lo purificá-lo, curá-lo (LAING, 1997, p. 72).

Stanislav Grof & Cristina Grof (1997, p. 33), nominando o fenômeno por 'emergência espiritual', em seu método terapêutico dividem tal situação psíquica em dez classificações: crise xamânica; despertar da *kundalini*¹⁶; episódio de consciência unitiva ('experiências culminantes') que são episódios de consciência intuitiva; restauração psicológica através do retorno ao centro; crise de abertura psíquica; experiências com vidas passadas; comunicação com espíritos guias e 'canalização'; experiência de quase morte; vivência de contatos com Objetos Voadores Não Identificados (OVNIS); e estados de possessão. Descrevendo cada uma dessas condições Grof & Grof (1997) desenvolvem seu processo de realização e fazem paralelos com distúrbios psicológicos.

Grof & Grof (1997, p. 34), ao definirem o que é crise xamânica, explicam que essa é a mais antiga religião e arte de curar da humanidade. É um fenômeno universal e data da era paleolítica, sobrevivendo às mais diversas transformações que sofreu a humanidade, desde as sociedades pré-industriais até os últimos dias. Os

¹⁶ Kundalini é o poder espiritual primordial ou energia cósmica que jaz adormecida no Múladhára Chakra, o centro de força situado próximo à base da coluna, e aos órgãos genitais. É a energia que transita entre os chakras. Deriva de uma palavra em sânscrito que significa, literalmente, "enrrolada como uma cobra" ou "aquela que tem a forma de uma serpente". É a energia do Universo em seu aspecto Purna-Shakti, total, como potencial, sendo o Prana-Shakti seu aspecto biológico, ou físico, como calor, eletricidade etc. O termo é feminino, deve ser sempre acentuado e com pronúncia longa no í final. Muitos por a considerarem sagrada, grafam seu nome com "K" maiúsculo (Dicionário online Babylon, disponível em <http://dicionario.babylon.com/kundalini/>, com acesso em 01 de setembro de 2012).

autores grafados acima citam que a carreira desses feiticeiros xamãs (ou curandeiros) inicia com um episódio visionário involuntário, dramático, conhecido pelos antropólogos como 'enfermidade xamânica'. Em tais momentos, esses futuros xamãs podem se afastar do contato com o ambiente e sofrerem vivências interiores profundas que incluem jornadas ao mundo infernal, expondo-os a provações e torturas, culminando em experiências de morte e desmembramento, levando ao renascimento e ascensão para as regiões celestiais. Quando vividas com sucesso, dizem esses autores, tais episódios têm efeito de cura profundo, pois, nessas vivências, não é apenas a saúde emocional, mas também a saúde física desse futuro xamã que costuma sofrer melhora dramática, por força dessas crises psico-espirituais.

Embora não utilizem termos da psicopatologia ou da literatura espírita, os autores são claros em observar tais fenômenos como sendo de natureza, ao mesmo tempo que patológicas, também espirituais.

Quando Grof & Grof (1997, p. 34-35) delineiam o despertar da *kundalini*, afirmam que essa forma de preparação espiritual exige um guia experiente que tenha sua *kundalini* estável e desperta, pois, no processo de evolução de tal maneira de desenvolvimento espiritual o indivíduo que a padece sofre severos riscos de perda da sanidade. Ondas fortes – aparentemente imotivadas – de emoções como ansiedade, tristeza, raiva ou estado jubiloso e estático podem comumente surgir e dominar a psique do neófito. Visões de seres arquetípicos, luzes brilhantes e variedades de sons inebriantes são vividos pelo neófito. Comportamentos bizarros podem aparecer, como cantar desconhecidas canções, falar em línguas diferentes, praticar gestos e posturas da ioga, como também emitir uma variedade de sons e movimentos animais.

Quando Grof & Grof (1997, p. 37-38) esclarecem sobre a crise de abertura psíquica, informam que é comum o aumento da intuição e da ocorrência de fatos paranormais. A mais pungente manifestação de abertura psíquica é o dramático fenômeno da saída do corpo. Neste processo, o indivíduo pode ver o próprio corpo, viajar por lugares, descrever situações, fazer precognição exata de fatos futuros e ter clarividência de outros fatos remotos. Segundos Grof & Grof (1997, p. 38), numa conduta terapêutica, pode-se, erroneamente, levar um sujeito que tenha tais vivências a uma desnecessária hospitalização. Dizem eles que tais experiências são possíveis de ser consideradas mediúnicas, pois, xamãs, médiuns e curadores espirituais completos usam, de forma produtiva e controlada, destes artifícios.

Grof & Grof (1997, p. 43-44) esclarecem sobre estado de possessão afirmando que as pessoas que por ele passa vivem tal estado como uma crise transpessoal na qual a sensação de que a psique, como também seu corpo, foram tomados e estão sob controle de uma energia ou entidade que tem características próprias e percebidas como vindas de fora da sua própria personalidade e que é hostil e perturbadora. Segundo Grof & Grof (1997, p. 43), tal experiência pode manifestar-se como uma entidade confusa desencarnada ou um ser demoníaco, ou uma pessoa malévola que, por meio de magia negra ou feitiçaria, invade a personalidade de outros. Descrevem o fenômeno de possessão mostrando as alterações corporais, linguagem, gestos e atitudes que assumem um tom sobrenatural e as sessões de trabalho em que tais experiências acontecem tomam a forma parecida com o que se dá nos exorcismos da Igreja Católica ou os de várias culturas aborígenes. Informam que as vivências dessa estirpe pertencem confessadamente à classe de emergência espiritual. A CID-10 reconhece e classifica esse transtorno vivencial no epíteto de ‘transtorno de transe e possessão’ onde o senso de identidade pessoal é temporariamente perdido como também o senso da consciência total do ambiente. Casos chegam a se manifestar de tal forma que o indivíduo age como se estivesse sendo tomado por outra personalidade, divindade, força ou espírito.

Do que foi dito no parágrafo anterior, conclui-se que a medicina reconhece esses fenômenos, que para alguns pesquisadores são ditos paranormais, mas a medicina os cataloga no rol de suas patologias. Se a própria psiquiatria reconhece a existência de tais fenômenos como os de ‘transe e possessão’ e, definindo possessão, a partir do dicionário Houaiss (2009) como sendo, entre outros conceitos, “Condição ou estado de quem está dominado por um ser sobrenatural (*p. demônio*); manifestação (de ser espiritual) no corpo e/ou no espírito de uma pessoa (*a p. de uma filha de santo por um orixá*)”, pode-se inferir também que pessoas que passam por tais experiências sejam, na verdade, sujeitos portadores de algum dom a ser trabalhado e, quando bem trabalhado, colocado a serviço do bem comum. É quando portadores de transtorno de ansiedade, de transe e possessão e outros estados alterados de consciência podem vir a deixar de ser a doença para se tornarem a pedra de mudança de tantas pessoas que enveredam pelo caminho da espiritualidade.

Para Assagioli (1997, p. 51-52), o aparecimento de distúrbios, que tenham sua razão no campo espiritual, aumenta de forma rápida, o que coincide com o

crescente número de indivíduos que, de uma forma consciente ou inconsciente, fazem do seu próprio caminho uma estrada para uma vida mais plena. Em virtude de maior ampliação e complexidade da personalidade de homens e mulheres de nossos dias que têm uma postura cada vez mais crítica, fizeram da educação espiritual processo mais rico como também compensador, entretanto mais complicado e difícil. Assagioli (1997) cita que, no passado, a conversão moral, uma sincera devoção a determinado mestre ou salvador, uma entrega amorosa a Deus eram suficientes para que se abrisse no sujeito uma estrada mais ampla para superior nível de consciência como, também, para atingir um sentido de união e realizações interiores. Agora, no entanto, com a existência de personalidades mais complexas, requer-se postura transmutadora e harmonizadora nas quais os impulsos fundamentais, sentimentos, emoções, imaginação criadora, mente inquisitiva, vontade afirmativa, relações pessoais e interpessoais sejam articuladas para o pleno desenvolvimento destes seres em evolução.

3.3 Mediunidade, Saúde e Sagrado

Entendido o conceito de mediunidade, o qual passa pela compreensão das mais diversas manifestações psíquicas, por vezes classificadas no rol das psicopatologias ou, de outro modo, definidas com outras denominações como: sensibilidade extra-sensorial, experiência xamânica, vivência do numinoso, entre outras, chega-se agora ao momento de clarear o processo de formação e desenvolvimento do médium em contraposição ao tratamento dado pela psiquiatria às possíveis patologias psíquicas. Partindo do pressuposto de que o ser humano experimenta diversos e intrincados estados psicológicos, a psiquiatria, a psicologia e a antropologia buscam um padrão aceitável de saúde cabível. Nessa complexa busca, mesclam-se barreiras como culturas, gostos, aversões tão particulares quanto cada indivíduo seja capaz de apresentar.

Para Grof & Grof (1997, p. 207), envolvendo diversas gradações de insanidade, existem incontáveis formas de emergências espirituais. Assim, para cada situação existe uma proposta de assistência necessária. Casos há em que o tratamento adstringe-se a um apoio dado especificamente ao sujeito que está em crise; em outras situações a ajuda pode ampliar-se aos parentes, amigos ou grupos de ajuda. Entretanto, nas situações dramáticas de insanidade chegue a ser

necessário apoio profissional terapêutico e contínuo. A maneira de abordar as pessoas que estejam vivendo essas crises precisa ser, ao mesmo tempo que flexível, também criativa, respeitando as características individuais do sujeito e da crise e tomando posse de todo e qualquer recurso disponível.

Ainda em Grof & Grof (1997, p. 207) é dito que a tarefa principal é proporcionar àquele que está vivendo uma crise psico-espiritual uma ambientação positiva para suas vivências e que seja informado a eles tudo que se sabe do processo pelo qual ele passa. Necessário se faz que o sofredor retire de si o estigma de doente e reconheça a essência curadora pela qual sua crise se expressa. Para tanto, é importante que literatura específica sobre o tema seja oferecida ao sujeito em crise; poder conversar com conhecedores do problema e, principalmente, com pessoas que já passaram por essa experiência, de forma bem sucedida. É essencial que, por parte dos cuidadores haja uma atitude de apoio amorosa e acalentadora, que contraponha o que frequentemente se vê, que é a interação manipuladora, julgadora e ameaçadora por parte dos parentes e amigos.

Outra ferramenta útil no processo de assistência espiritual, segundo Grof & Grof (1997, p. 208), é o apoio de algum grupo espiritual local ou de um mestre que tenha conhecimento dos sofrimentos vividos pelo indivíduo a partir de suas próprias experiências. Nessas situações, oportunidades são dadas a discussão de certas vivências estranhas e, através dessas discussões, oferecer auxílio ao indivíduo que esteja vivendo essa experiência emergente, desde que não seja muito intenso o processo. Para pessoas que não vivem crises extremadas, as quais, mesmo que assombradas e confusas ainda consigam atuar e agir no cotidiano, ter acesso a informações pertinentes, grupos de discussão e apoio eventual e bom aparato para a prática da espiritualidade chegam a ser o bastante para o seu desenvolvimento. É essencial um clima de confiança e abertura para que o indivíduo possa deixar fluir sua experiência. Em graus mais acentuados, talvez a assistência individual e grupal do ponto de vista espiritual não seja suficiente, sendo necessário o auxílio de terapêutica específica.

A proposta de cura dos indivíduos que apresentam manifestações psicopatológicas, quando abordadas por dois prismas – o da psiquiatria e o das instituições que trabalham as manifestações paranormais – parecem, ao mesmo tempo, contraditórios, mas, também, complementares. Para ilustrar essa afirmação, o pesquisador, em sua história enquanto médico psiquiatra, cuidador de saúde

mental, conta que pôde experimentar, em instituição espírita, a conjunção dos dois processos terapêuticos. Ao mesmo tempo em que a terapêutica psiquiátrica clínica acontecia, a metodologia espírita específica também se manifestava. Ao aproximar o prontuário médico do prontuário mediúnico, eram vistas proximidades da história. Por exemplo, um sujeito experimentando alucinações auditivas ameaçadoras e imperativas, intuindo o sujeito à prática do suicídio, eram corroborados no prontuário mediúnico, com a presença de espíritos desencarnados cobrando do paciente dívidas pretéritas, carregadas de ódio e rancor, ameaçando a tal paciente de lhes tirar a vida. À medida que tais pacientes neste processo de desobsessão iam sendo purificados e seus perseguidores, isto é, os obsessores, evangelizados, ocorria a correspondência de melhor resposta ao tratamento clínico, efeito desejável da medicação e desaparecimento dos sintomas. Aqui começava então o trabalho da equipe mediúnica através de palestras, leituras e treinamentos para melhora ou reforma do mundo interior do paciente. Ao mesmo tempo, a equipe profissional interdisciplinar trabalhava as questões psicológicas e sociais, fortalecendo o sujeito diante de suas patologias.

Grof & Grof (1997, p. 23) contextualizam vivências em que indivíduos se sentem sintonizados e em unidade com todo o universo; tomada de consciência através de imagens e visões de períodos antigos e lugares distantes ou pelo sujeito desconhecidos; experiência de energias vibrantes percorrendo todo o corpo, seguida de tremores e espasmos violentos; visões demoníacas ou de semideuses e divindades; percepção de luzes brilhantes ou das cores do espectro do arco-íris; medo de enlouquecer ou medo da morte iminente. Dizem eles, que os indivíduos que passam por esses fenômenos físicos ou mentais extremos são rotulados de imediato como psicóticos pela maioria das pessoas do mundo ocidental. Entretanto, já existe um crescente volume de sujeitos que estão tendo essas vivências singulares que aqui acima foram descritas e que, ao invés de se tornarem desesperançados por se contarem no rol dos portadores de insanidades, usualmente saem desses estados mentais incomuns com um melhor e maior sentido de existência, sentimento de bem-estar e, com isso, melhor exercício da vida diária. A psiquiatria e a psicologia dominantes, com raríssimas exceções, não fazem distinção entre doença mental e misticismo. Fazem ouvidos mocos às milenares tradições religiosas, citando aqui o budismo, o hinduísmo, o sufismo, o cristianismo e outras instituições místicas, onde experiências espirituais de cunho místico e sagrado lhes são comuns e essenciais.

Considerando as experiências de natureza extra-sensorial que podem ser classificadas ou como insanidade ou como vivência mística, conforme se vê até agora, segundo Croatto (2004, p. 130) sobre o rótulo de experiência religiosa, diz que esta é receptiva na medida em que o indivíduo vive nela um momento transcendente. Tal é a vivência do sagrado que o sujeito chega ao sentimento de infinitude. É esse o *mysterium fascinans* operando mais fortemente que o aspecto de *tremendum*. É por isso que se procura apropriar-se definitivamente do sagrado através dos mais diversos símbolos soteriológicos.

Conforme já citado no segundo capítulo desse trabalho, a literatura umbandista cita o caso do fundador desta religião, Zélio Fernandino de Moraes, que através de manifestação psicopatológica foi por fim encaminhado a instituição espírita, de onde surgiram os pilares necessários para a fundação e codificação da religião Umbanda, através dos produtos de sua mediunidade. Holger Kalweit, em postura quase que política, afirma:

Se pudéssemos entender a doença e o sofrimento como processos de transformação física e psíquica, como o fazem as culturas asiáticas e tribais, poderíamos obter uma visão mais profunda e menos tendenciosa dos processos psicossomáticos e psico-espirituais e começaríamos a perceber as muitas oportunidades que o sofrimento e a morte do ego apresentam. Nossa longa e contínua batalha contra a morte e a doença assentou suas raízes na nossa consciência com tal vigor que mesmo a psicologia moderna sentiu-se compelida a combater a debilidade física e a morte. Em consequência, o sofrimento físico e psíquico permaneceram ignorados como meios de alteração da consciência e como forças e mecanismos de transformação e autocura.

Nos últimos anos, ocorreu uma reavaliação geral da consciência – essa essência que permeia todas as nossas ações na vida –, acompanhada por uma atitude mais positiva diante dos estados de consciência alterada. Assim, a ciência começou a reavaliar o conhecimento sagrado de culturas passadas e de sociedades tradicionais que não vêem a doença e a morte como coisas primariamente maléficas e hostis, mas reconhecem o seu dinamismo positivo interior. Para essas culturas tradicionais, a enfermidade, o sofrimento e a morte são manifestações da sabedoria inerente do corpo, ao qual precisamos nos render para atingir áreas de percepção capazes de revelar a regra básica de nossa existência na Terra (KALWEIT, 1997, p. 99).

Sri Ramana Maharshi, um sábio indiano reverenciado no mundo inteiro, também passou por um processo que, aos olhos da psiquiatria apresentavam sinais de insanidade. Abandonando o lar, deixando mãe inconsolada, ficou desaparecido por tempos. Depois de muito procurar, a mãe já o encontrou na posição de um mestre, cuja característica essencial era o silêncio. Absorto no mundo interno com a evolução de sua mestria, passava dias, meses ou anos em total alheamento onde,

até a limpeza de seus excrementos fazia parte das obrigações de seus discípulos. Entretanto, enquanto ainda jovem já apresentava percepção de extrema lucidez com relação à temática humana combinada com o alheamento, que se tornou a marca registrada de sua jornada (OSBORNE, 1989, p. 43-51).

Neste caso, a experiência mística aqui apresentada por Ramana Mararshi demonstra que, de forma processual, onde um acontecimento dito insano, em sujeito que recebeu acolhimento adequado pôde transformar tudo que viveu em lições de lucidez e utilidade. Ao mesmo tempo em que vivia períodos de profundo ensimesmamento, confundido com alheamento total, transbordavam momentos de profunda lucidez, onde ensinamentos belos e restauradores serviam de alento a todos que a ele procuravam e estendia tais pérolas ao serviço do bem viver de toda a humanidade.

CONCLUSÃO

Aqui, neste trabalho, chegamos diante da necessidade de provar hipóteses e responder perguntas que se mostram essenciais para o entendimento do que é mediunidade, experiência religiosa e saúde mental. Viu-se que a mediunidade é uma experiência religiosa, visto que ela, quando experimentada dentro de um campo místico religioso, pode, pelo acolhimento, tornar o seu portador um neófito no campo da espiritualidade. No presente trabalho foi proposto como campo de exemplo a umbanda e o espiritismo kardecista.

Também foi visto que mediunidade e saúde mental por mais das vezes se apresentam correlacionadas, já que em suas manifestações tais fenômenos podem parecer e ser manifestações psíquicas carregadas de tonalidade aparentemente psicopatológicas. Aqui se fez necessário discernir quando um acontecimento psíquico é normal prenhe de saúde ou é patológico, sendo preciso o devido tratamento.

Para entendimento do fenômeno da mediunidade buscou-se referências nos ensinamentos do espiritismo kardecista e da umbanda, de modo a explicitar formas de manifestações do fenômeno mediúnico. E aqui, respeitando a nomenclatura dada pelos diversos campos do saber, conclui-se que mediunidade, estados alterados de consciência, vivência xamânica, transe, êxtase e outros tratam da mesma e única manifestação, que no atual estudo chamou-se de mediunidade..

Fazendo correlação com os termos e tipos de expressão dos estados alterados de consciência, aqui bem definidos nos escritos de autores da anti-psiquiatria (Grof, Laing, Assagioli e outros) como casos de emergência espiritual, chegou-se à conclusão que a saúde mental pode ser conquistada a partir das vivências paranormais dos seus portadores.

Buscaram-se, como forma de exemplo e ilustração, os casos de manifestações espirituais do xamanismo, para que a compreensão do que é sagrado deixe claro que mediunidade – termo usado em toda a pesquisa – é fenômeno vivido desde os primórdios da história da humanidade.

Ao responder se mediunidade é experiência psicopatológica, deparou-se com o fato de que nas situações de crise, o sujeito portador desde suposto dom, o dom mediúnico, experiencia estados que podem ser avassaladores para a sua vida

normal. Entretanto, no desenvolvimento do atual trabalho notou-se que esses próprios sujeitos, quando bem cuidados em suas supostas patologias, tomam o veio de suas vidas com maior clareza de visão de mundo e propósitos existenciais. Casos citados no decorrer de toda a pesquisa podem confirmar essas afirmações.

Abordando conceitos da psicologia médica sobraram perguntas acerca da fenomenologia da mediunidade. Conclui-se aqui que ela, a mediunidade, é experiência genuína, demasiado humana, repleta de sentido para quem a vive e ao mesmo tempo contempla objetivos que levam ao exercício de tal dom como método de auxílio aos outros.

Retomando o conceito de mediunidade e fazendo ela trânsito entre o mundo espiritual e humano, diz-se que tal fenômeno é experiência religiosa com evidência de solução para a saúde mental, pois o médium, prestando serviço à comunidade faz de seu dom compromissos que o elegem, através de seu carisma, como curador, aconselhador, visionário, enfim, mediador entre saúde e sofrimento, vida natural e experiências espirituais.

REFERÊNCIAS

ALONSO-FERNANDEZ, F. *Psicologia medica y social*. 2 ed. Madrid: Editorial Paz Montalvo, 1974.

ASSAGIOLI, Roberto. Auto-Realização e distúrbios psicológicos. In: *Emergência Espiritual: crise e transformação espiritual*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, São Paulo: Cultrix, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vol. 20. São Paulo: 2007.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. *A Inveja também pode ser Boa e Criativa*. Disponível em http://www.carlosbyington.com.br/downloads/artigos/pt/a_inveja_tambem_pode_ser_boa_e_criativa.pdf, com acesso em 7 de junho de 2012.

CAVALCANTI, A. *Sintomas Indicadores da Mediunidade*. Disponível em <http://www.gruporamatis.org.br/sintomas-indicadores-da-mediunidade>, com acesso em 03 de março de 2012.

Código Internacional de Doença (CID 10), 1993.

CROATO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 2 ed. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2004.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia & saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés & Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENCAUSSE, Gerard. *Tratado de ciências ocultas*, Vol. I. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973.

EY, Henri; BERNARDO, P.; BRISSET, Ch. *Tratado de psiquiatria*. Barcelona: Toray-masson, 1974.

FEESP. Curso Educação Mediúnica 1º ano. Disponível em <http://www.panoramaespirita.com.br/novo/artigos/64-estudos/7171-curso-educacao-mediunica-1o-ano-fee-sp-i.html>, com acesso em 17 de junho de 2012.

FRANZ G. Alexander; SHELDON T. Selesnick. *História da psiquiatria: uma avaliação do pensamento e da prática psiquiátrica desde os tempos primitivos até o presente*. São Paulo: Ibrasa, 1966.

GOAS, Manuel Cavaleiro. *Temas psiquiátricos: algunas cuestiones psicopatológicas generales*. Madrid, Paz Moltalvo, 1966.

GROF, Stanilav; GROF, Christina. Emergência espiritual para compreender a crise de evolução. In: *Emergência Espiritual: crise e transformação espiritual*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, São Paulo: Cultrix, 1997.

HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry; GAARDER, Jostein. *O livro das religiões*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

JASPERS, K. *Psicopatologia geral*. Vol. 1. São Paulo: Atheneu s/a, 1973.

JUNG, C. G. *A vida simbólica: escritos diversos*. Vol. I. Trad. Araceli Elman. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *A natureza da psique*. Vol. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Arquétipos e Inconsciente Coletivo*. Vol. IX/1, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Estudos psiquiátricos*. Obras completas, Vol. I, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *O eu e o inconsciente*. Obras completas, Vol. VII/2, Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Os arquétipos do inconsciente coletivo*. Obras completas, v. 1 Petrópolis: Vozes, 2000.

KALWEIT, Holger. *Quando a insanidade é uma bênção: a mensagem do xamanismo*. In: *Emergência espiritual: crise e transformação espiritual*. GROF & GROF, São Paulo: Cultrix, 1997.

KAPLAN, Harold I.; SADOCK, Benjamin J.; GREBB, Jack A. *Compêndio de psiquiatria: ciências do comportamento e psiquiatria clínica*. 7 ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

KARDEC, Allan. *O livro dos médiuns*. Trad. Guillon Ribeiro. 80 ed. Rio de Janeiro: FEB – Federação Espírita Brasileira, 2010.

_____. *O livro dos espíritos*. Trad. Guillon Ribeiro. 91 ed. Rio de Janeiro: FEB – Federação Espírita Brasileira, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa: Edições 70, 1988.

MAUSS, Marcel. *Sociologia da religião*. São Paulo: Cosac, 2007.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. *A loucura sob novo prisma*. 8 ed. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1993.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Vozes, 1999.

OSBORNE, Arthur. *Ramana Maharshi e o caminho do autoconhecimento*. São Paulo: Pensamento, 1989.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Walter. O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PEARSON, Carol. S. *O despertar do herói interior: a presença dos doze arquétipos nos processos de autodescoberta e de transformação do mundo*. São Paulo: Pensamento, 1998.

PEIXOTO, Norberto. *Ramatis, a missão da umbanda*. Porto Alegre: Editora do Conhecimento, 2006.

PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário junguiano*. São Paulo: Paulus/Vozes, 2002.

PIERUCCI, Antonio F. Apêndice: as religiões no Brasil in: HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry; GAARDER, Jostein. *O livro das religiões*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PINHEIRO, Robson. *Aruanda*. Contagem: Casa dos Espíritos, 2004.

PIRES, J. Herculano. *Introdução à filosofia espírita*. São Paulo: Feesp, 1983.

SARACENI, Rubens. *Código da umbanda*. São Paulo: Madras, 2008.

SCCT. *A Função da Umbanda: Análise Histórica e Contemporânea*. Julho, 2003, Disponível em: http://www.umbandausa.com/index.php?option=com_content&view=article&id=179:a-funcao-da-umbanda&catid=84:umbanda-analise-historica-e-contemporanea&Itemid=62, com acesso em 24 de junho de 2012.

SPOERRI, Th. *Compêndio de psiquiatria*. São Paulo: Livraria Atheneu, 1972.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado of limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Vol. 2. São Paulo: Editora UnB, 2004.