

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

**TRANSE MEDIÚNICO, ENTRE A CIÊNCIA E A RELIGIÃO:
UMA ANÁLISE SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE O ESPIRITISMO E A
PARAPSIKOLOGIA.**

WELTHON RODRIGUES CUNHA

GOIÂNIA
2012

WELTHON RODRIGUES CUNHA

**TRANSE MEDIÚNICO, ENTRE A CIÊNCIA E A RELIGIÃO:
UMA ANÁLISE SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE O ESPIRITISMO E A
PARAPSIKOLOGIA.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Ciências da Religião como
requisito para a obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Dra. Irene Dias de Oliveira

GOIÂNIA
2012

Cunha, Welthon Rodrigues.

C972t Transe mediúnico, entre a ciência e a religião [manuscrito]:
uma análise sobre as relações entre o espiritismo e a
parapsicologia / Welthon Rodrigues Cunha. – 2013.
191 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás,
Departamento de Ciências da Religião, 2013.

“Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira”.

1. Transe. 2. Mediunidade. 3. Espiritismo. 4. Parapsicologia.
I. Título.

CDU: 133.9(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 18
DE FEVEREIRO DE 2013 E APROVADA COM A NOTA 9,0 PELA BANCA
EXAMINADORA

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

2. Dra. Carolina Teles Lemos /PUC Goiás (Membro) 

3. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas /PUC Goiás (Membro) 

4. Dr. Clovis Carvalho Britto /UEG (Membro) 

5. Dr. Álvaro Luiz Tronconi /UnB (Membro) 

AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço a Deus pelas bênçãos recebidas.

Agradeço a minha orientadora e amiga, professora Irene Dias de Oliveira, parceira de idéias e de pesquisa, pela sua paciência e excelente interlocução durante estes três anos e meio de trabalho.

Aos professores e professoras do programa de Doutorado em Ciências da Religião, em especial, a professora Carolina Teles Mendes, pelas significativas contribuições durante a qualificação.

Ao professor Wellington Zangari, pelas orientações, disponibilidade e por ter aberto para mim, as portas do campo paranormal brasileiro.

A toda a equipe de professores e pesquisadores do Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas, em especial, ao professor Jalmir Brelaz de Castro, meu orientador no curso de especialização neste instituto.

Ao professor e Diretor de Orientação Mediúnica da Federação Espírita de Goiás – FEEGO, Jacobson Sant'ana Trovão, pela disponibilidade e informações fornecidas.

A minha amiga e revisora deste trabalho, professora Silvana Silvéria Dias dos Santos, que com dedicação e em tempo recorde realizou um excelente trabalho.

Ao meu pai, Walter Rodrigues Cunha, que também enfrentou uma dura luta, durante a parte final de elaboração deste trabalho, pela vida.

E, finalmente agradeço a minha companheira de todas as horas, Elza Maria do Socorro da Silva, pelo incentivo e ajuda, às vezes silenciosa e singela, mas sempre significativa, durante todo o processo de elaboração deste trabalho.

Eu peço que esta obra seja lida com indulgência e que os erros inevitáveis em matéria tão difícil sejam menos assunto de recriminação do que oportunidade para novas tentativas e pesquisas mais felizes.
Isaac Newton (1642-1727)

RESUMO

CUNHA, Welthon Rodrigues. *Transe mediúnico: entre a ciência e a religião*. Tese (doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

O presente trabalho realiza uma análise do fenômeno mediúnico, dentro da religiosidade espírita kardecista. A mediunidade é abordada enquanto um sistema simbólico, que se articula dentro de um campo religioso próprio, o campo mediúnico e sobre o qual transitam outras formas de religiosidade, como a umbanda e o candomblé. A mediunidade é considerada como um sistema simbólico complexo e multifacetado, a partir de quatro dimensões, a saber, a dimensão social ampla, a social grupal ou micro, a individual e a paranormal. O trabalho centra a sua análise na dimensão paranormal, que estabelece um processo de legitimação do espiritismo pela ciência, mediatizada pela ciência ou paraciência da parapsicologia, que é apropriada e ressignificada por intelectuais e pesquisadores espíritas brasileiros, ao ponto de formar um campo paranormal brasileiro, onde é possível o estabelecimento de um diálogo entre ciência e religião espírita. O autor em cinco capítulos traça todo o itinerário histórico e ideológico da religiosidade espírita kardecista e da parapsicologia, bem como do que ele denomina de campo paranormal brasileiro. Aponta a existência de um espiritismo brasileiro, com conotação religiosa e diferente do original francês, que tem uma conotação mais científica. No último capítulo realiza uma descrição e análise de como o discurso pretensamente científico da parapsicologia e da ciência espírita interpreta o fenômeno mediúnico e qual a função social que esta interpretação desempenha para a institucionalização e unificação do espiritismo enquanto religião sistematizada.

Palavras-chave: transe mediúnico, paranormalidade, kardecismo, parapsicologia.

ABSTRACT

CUNHA, Welthon Rodrigues. Mediumistic trance: between science and religion. Thesis (Ph.D. in Religious Sciences) - Catholic University of Goiás, Goiânia, 2012.

This paper makes an analysis of psychic phenomena within the Spiritualist religion Kardecist. Mediumship is addressed as a symbolic system, which is articulated in a religious field itself, the psychic field and on which transit other forms of religiosity, such as Umbanda and Candomblé. Mediumship is regarded as a symbolic system complex and multifaceted, from four dimensions, namely the social level, the social group or micro, the individual and the paranormal. The paper focuses its analysis on the paranormal dimension, establishing a process of legitimation of science by spiritualism, mediated by science or parascience of parapsychology, which is appropriate and re-signified by intellectuals and researchers Brazilian spiritists, to the point of forming a field paranormal Brazilian where it is possible to establish a dialogue between science and religion spiritualist. The author of five chapters trace the entire route of the historical and ideological religiosity Spiritualist Kardecist and parapsychology, as well as what he calls the Brazilian paranormal field. Indicates the existence of a Brazilian spiritism, with religious connotations and different from the original French, which has a more scientific connotation. In the last chapter conducts a description and analysis of how the speech supposedly scientific parapsychology and science spiritualist and psychic interprets the phenomenon which the social function that interpretation plays for unification and institutionalization of spiritualism as a religion systematized.

Keywords: trance mediumship, paranormal, spiritualism, parapsychology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Cultos Esperituais	84
Figura 2 - Dinâmica da Mediunidade.....	95
Figura 3 - Funcionamento da Mediunidade	97
Figura 4 - O Campo Paranormal e Sobrenatural.....	124
Figura 5 - O Campo Paranormal Brasileiro	164

LISTA DE QUADROS

Quadro 1- Delimitações conceituais	39
Quadro 2 - Modelos de Espiritismo	70
Quadro 3 – Panorama Religioso Brasileiro	73
Quadro 4 – Espíritas por nível de Instrução	73
Quadro 5 – Espíritas por nível de renda.....	74

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DELIMITAÇÃO CONCEITUAL SOBRE ÊXTASE, TRANSE E POSSESSÃO	16
1.1 ÊXTASE	18
1.2 TRANSE	23
1.3 POSSESSÃO	29
1.4 MEDIUNIDADE	36
2 O ESPIRITISMO KARDECISTA	41
2.1 A ORIGEM DO ESPIRITISMO	42
2.1.1 Contexto Social e Ideológico Espírita	43
2.1.2 Rivail, o Pedagogo	48
2.1.3 Kardec, Espírita	50
2.1.4 A Doutrina Kardecista	57
2.2 O ESPIRITISMO APÓS KARDEC	60
2.3 O ESPIRITISMO NO BRASIL	62
2.4 CHICO XAVIER E A CONSOLIDAÇÃO DE UM MODELO	69
3 A MEDIUNIDADE COMO SISTEMA SIMBÓLICO	76
3.1 CULTURA E MEDIUNIDADE	77
3.2 RELIGIÃO ENQUANTO SISTEMA SIMBÓLICO	80
3.3 ESTRUTURA E DINÂMICA DA MEDIUNIDADE	83
3.3.1 Tipos de Mediunidade	86
3.3.2 A Mediunidade Enquanto Comunicação	89
3.4 INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA SOBRE A MEDIUNIDADE	104
3.5 AS QUATRO DIMENSÕES DA MEDIUNIDADE	111
4 A PARAPSIKOLOGIA COMO FERRAMENTA DE ANÁLISE DA MEDIUNIDADE	114
4.1 PARANORMAL E SOBRENATURAL FRENTE A MEDIUNIDADE	114
4.2 NORMALIDADE E ANORMALIDADE CIENTÍFICO-MEDIÚNICA	118
4.3 MEDIUNIDADE: FENÔMENOS PARANORMAIS OU ANÔMALOS?	121
4.4 DELIMITAÇÃO DO CAMPO PARANORMAL	124
4.5 CONCEITO DE PARAPSIKOLOGIA	127
4.5.1 A Formação da Parapsicologia	128

4.5.2 Período Magnético.....	130
4.5.3 Período Espírfico.....	130
4.5.4 Período Metapsíquico	131
4.5.5 Período Parapsicológico	134
4.5.6 Período Psicobiofísico	137
4.6 O(S) MÉTODO(S) DA PARAPSIKOLOGIA	138
4.6.1 O Método Qualitativo-Metapsíquico.....	139
4.6.2 O Método Quantitativo-Estatístico-Matemático.....	141
4.7 PARAPSIKOLOGIA E RELIGIÃO	148
5 A DIMENSÃO PARANORMAL DA MEDIUNIDADE	153
5.1 MEDIUNIDADE E PESQUISA PARANORMAL NO BRASIL	155
5.2 ANÁLISE PARANORMAL DA MEDIUNIDADE	167
5.2.1 Mediunidade e Telepatia.....	169
5.2.2 A Questão da Sobrevivência do Espírito	172
5.2.3 Experiências de Quase Morte.....	174
5.2.4 Experiências Fora do Corpo	176
5.2.5 Experiências <i>Drop in</i>	176
5.3 FATORES DE FALSEABILIDADE MEDIÚNICA	178
5.3.1 Mediunidade Como Distúrbio Psicossomático	179
5.3.2 Sugestão Hipnótica.....	180
5.3.3 Criptomnésia e Super-Pes.....	181
5.4 TRANSCOMUNICAÇÃO INSTRUMENTAL	184
5.5 A FUNÇÃO SIMBÓLICA DA PARANORMALIDADE	186
CONCLUSÃO	189
REFERÊNCIAS.....	192

INTRODUÇÃO

Toda pesquisa tem uma história, um pretexto que a antecede, mas que também determina o seu objeto de estudo. Geralmente esta história está ligada a algum aspecto pessoal do seu autor, pois é ele quem vai determinar o objeto da pesquisa e a perspectiva na qual será estudado. Este trabalho não é diferente e pode-se dizer que os fatores que determinaram esta pesquisa começaram a ser estabelecidos ou identificados bem anteriormente.

Na dissertação de mestrado em Ciências da Religião na PUC - GO, realizado entre 2002-2003, foi pesquisado o fenômeno, aparentemente contraditório, da presença de símbolos e ritual orientais nos cultos da umbanda em Goiânia-GO.

Durante esta pesquisa, diversos grupos umbandistas foram visitados e também houve a participação em várias reuniões na Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUEGO). Nestas oportunidades, muitos contatos foram feitos com inúmeros médiuns, muitos deles ex-kardecistas que contavam as várias impressões que tinham sobre a sua vivência mediúnica. Também, por motivos particulares, foram mantidos contatos com diversos centros e grupos espíritas kardecistas em Goiânia, onde foram entabuladas conversações com médiuns e suas vivências, o que culminou na identificação de diversos elementos comuns.

Um fato que também foi verificado durante a pesquisa de mestrado é a preocupação, quase obsessiva, por parte dos médiuns, dos líderes religiosos e do próprio público, quanto a dinâmica religiosa dos cultos, sobre a possibilidade de falsificação do fenômeno, ou seja, que o transe mediúnico na verdade seja uma 'teatralização' consciente do médium, enquanto sujeito religioso, em busca de sua aceitação ou legitimação pelo grupo. Pode ser verificado neste estudo que este fato, aparentemente, não é levado em consideração pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras (BASTIDE, 1978; GABRIEL, 1985), que tendem a considerar como legítima toda e qualquer manifestação aparentemente mediúnica, mas que por parte dos sujeitos e líderes religiosos, tanto no espiritismo kardecista, quanto da Umbanda, demandam muita preocupação e até ações rituais visando a comprovação e legitimação da autenticidade do transe mediúnico, além de sua conformação, no caso do espiritismo kardecista, com princípios doutrinários.

Verificou-se nesta pesquisa que o fenômeno mediúnico está presente em diversas formas de religiosidade brasileira, como a umbanda, candomblé, espiritismo kardecista, omolokô dentre outros. Sua importância é tão relevante que a bibliografia destas religiões e os depoimentos colhidos por inúmeros pesquisadores junto a praticantes e fiéis destas formas de religiosidade mostram que existe uma preocupação permanente com a legitimidade do fenômeno, ou seja, com o fato que as entidades, guias, ou orixás que se manifestam sejam ‘reais’ e não ‘teatralizadas’ ou ‘falsificadas’, consciente ou inconscientemente, pelos médiuns. Não existe, por exemplo, umbanda sem a manifestação ou incorporação dos caboclos, pretos-velhos, exus dentre outros. São eles que legitimam, confirmam e abençoam os rituais. São eles que trazem os conhecimentos e magias da *aruanda* -, o mítico mundo dos umbandistas, para o mundo dos vivos.

O que seria uma festa de candomblé, ponto alto nestes cultos, sem que os iniciados (iaôs) “bolarem” nos santos (orixás)? Tudo, A comida, os atabaques, as roupas ricamente elaboradas, dentre outras características, estão ali para apoiar o momento central onde os deuses (orixás) descem à Terra. No espiritismo kardecista, que em sua gênese procura estabelecer um diálogo e uma legitimação por parte da ciência, ao ponto de ser considerado por seu fundador, Allan Kardec, como uma ‘ciência dos espíritos’ que considera a mediunidade como um fenômeno biológico, passível de ser estudado senão pelas ciências convencionais, pela nova ciência que propõe a ciência espírita. A crença na possibilidade de vida após a morte e na comunicação destes mortos com os vivos é a essência de toda a doutrina kardecista. Negar isto seria negar todos os fundamentos do kardecismo, visto que a doutrina foi elaborada a partir do relato de inúmeras comunicações com os mortos, colhidas e sistematizadas pelo seu criador, Allan Kardec (GABRIEL, 1985; LOEFFLER, 2005).

Chamou-se então a atenção à questão de que seria possível analisar dentro de uma linguagem científica a realidade psíquica e biológica do fenômeno mediúnico ou não, por parte dos sujeitos religiosos.

Devido à complexidade e quase total ausência de publicações e pesquisas sobre o assunto, realizou-se neste trabalho, um primeiro ‘corte epistemológico’ visando analisar unicamente o fenômeno mediúnico a partir da religiosidade kardecista, pois é neste que se encontram as maiores preocupações e questionamentos. Em seguida, devido a multiplicidade de variações do fenômeno,

procedeu-se ao segundo 'corte', limitado à análise unicamente de um tipo de mediunidade -, a psicofonia ou incorporação. Finalmente, realizou-se o terceiro 'corte', ou seja, a análise da dimensão paranormal do fenômeno, pois é neste campo que se pode estabelecer um diálogo mais científico e objetivo -, diálogo este que os teóricos espíritas, inclusive seu criador, Allan Kardec, realizam para a busca da legitimação científica tanto da mediunidade, quanto das teses espíritas que estão intrinsecamente vinculadas à questão mediúnica.

Nesta pesquisa houve a preocupação de se investigar o fenômeno da mediunidade tal como se apresenta e é interpretado pela religiosidade espírita kardecista, em suas várias características e dinâmica, procurando partir de um contexto científico ou para-científico (CROATTO, 2001; TERRIN, 1998).

Verificou-se que o fenômeno mediúnico é extremamente complexo, e multifacetado, apresentando, tanto pelos sujeitos religiosos que o vivenciam, os chamados médiuns, como pelos teóricos espíritas e, também, pelos pesquisadores que estudaram, direta ou indiretamente, inúmeras linhas e possibilidades investigativas e interpretativas.

Definiu-se, de acordo com o trabalho de Zangari (2003), três dimensões de análise do fenômeno mediúnico, colocando mais uma quarta -, a dimensão paranormal, que apesar de não ser comum dentro do campo das ciências da religião, está inserida e constitui parte significativa da vivência mediúnica dos sujeitos religiosos e também dos teóricos espíritas, sendo, portanto, válida e relevante (ZANGARI, 1996). Para o pesquisador deste fenômeno religioso, que centre a sua investigação a partir de uma, dentre os muitos campos de investigação científica, como a sociologia, a psicologia dentre outras, não seja relevante considerar a dimensão paranormal da paranormalidade, mas, como se está dentro do campo das ciências da religião e como este é em sua essência multidisciplinar e, conforme Frank Usarski (2006) especifica, também paradigmático, a consideração e análise desta dimensão passa a ter sentido e relevância.

Também, Aldo Natale Terrin (1998) coloca a necessidade dos estudiosos de fenômenos religiosos, que ele denomina como *on the boundary*,¹ caso da mediunidade, de se utilizar outros instrumentos de análise que não aqueles convencionais devido serem fenômenos muito complexos e paradigmáticos, e cita a

¹ Na linha de Fronteira. Tradução do Autor.

questão da paranormalidade e da parapsicologia, considerando esta como a ciência do paranormal, como ferramentas investigativas mais apropriadas.

As considerações acima serviram de base para a geração de inúmeras questões e dúvidas que vão nortear este trabalho: como o kardecismo estabelece e sustenta um diálogo entre ciência e religião, a partir do fenômeno mediúnico? Qual a consideração que os sujeitos religiosos, no caso os kardecistas, fazem da paranormalidade e da parapsicologia? Será possível e plausível em uma análise do fenômeno mediúnico, e mais particularmente da psicofonia, considerar a paranormalidade como uma dimensão investigativa?

Além disto vamos notar que existe um debate interno que permeia toda a história do espiritismo kardecista, entre um grupo que procura colocar o espiritismo como uma ciência do paranormal ou ciência espírita, e outro grupo que vai procurar direcionar o espiritismo como uma religiosidade, este último com maior repercussão no Brasil.

Para direcionar este trabalho, partiu-se da hipótese de que a mediunidade é um sistema simbólico, possuidor de uma gama múltipla de significados que se interpenetram e se articulam, de acordo com contextos, sujeitos e olhares distintos (GEERTZ, 1989; RUIZ, 2003). Dentre esta gama múltipla de significados, denominada aqui de dimensões, unicamente para fins de análise, incluiu e explorou-se a dimensão paranormal, como uma das suas constituintes principais.

Para este fim, foi realizada uma extensa e minuciosa pesquisa bibliográfica sobre o tema em livros e publicações científicas, como também de autores religiosos.

Por ser este um trabalho de dimensão ampla, histórica e geográfica, que aborda o surgimento do espiritismo na França no século XIX até nossos dias, e também, expõe a articulação deste com a ciência em nível nacional e internacional, não é significativo, estatisticamente considerando, a realização de uma pesquisa de campo com dimensão local ou regional. Já uma pesquisa em dimensão nacional seria impraticável dentro do escopo deste trabalho de doutorado, por razões econômicas. Por esta razão utilizou-se dos diversos 'recortes' epistemológicos de outros pesquisadores do fenômeno² mediúnico, em períodos e abordagens distintas

² Dentro do escopo deste trabalho entendemos fenômeno na acepção dada a este pela escola fenomenológica, ou seja, que entende por fenômeno (do grego: *phanomenon*), como aquilo que se

(ALMEIDA, 2004; ZANGARI, 2003; GABRIEL, 1985 e CAMARGO, 1961), e que se acredita subsidia e enriquece o trabalho. Apesar disto realizou-se uma pesquisa investigativa sobre o panorama da ciência parapsicológica no Brasil, que consistiu em fazer uma pós-graduação, em nível *Lato Sensu*, no Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas – IPPP, em Recife, PE e participar do maior evento na área da parapsicologia no Brasil, em nível internacional, realizado na cidade de Curitiba, Paraná.

Em relação à questão da paranormalidade, esta é uma ciência ainda pouco ou quase nada explorada pelo meio acadêmico brasileiro. Na verdade existe um outro debate que permeia todo o campo científico-acadêmico brasileiro que considera se a parapsicologia é ou não uma ciência legítima. Na Inglaterra e nos EUA, a parapsicologia é considerada uma ciência legítima, mas no Brasil, e talvez por causa justamente de sua utilização por algumas formas de religiosidade, especialmente o espiritismo kardecista, ela ainda é tratada como uma paraciência no meio acadêmico (ZANGARI e MACHADO, 2011). Além disto, o material bibliográfico sobre o assunto, no Brasil, é quase todo oriundo de pesquisadores isolados ou ligados ao campo religioso, exceções feitas ao psicólogo Wellington Zangari (2003; 1996) e ao psiquiatra Alexander de Almeida (2004). Assim, resolveu-se suprir esta carência participando, concomitante à pesquisa neste trabalho, de uma especialização em parapsicologia no Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísica (IPPP), situado em Recife, no Pernambuco, por recomendação do próprio Wellington Zangari que, apesar de não acadêmico, apresentou um bom nível de seriedade e neutralidade científica. Também, relevante foi a participação e apresentação de trabalho em um congresso científico internacional sobre parapsicologia e psicologia anomalística, realizado em Curitiba, no Paraná, onde pode-se conhecer e trocar informações *in loco* com diversos pesquisadores brasileiros e estrangeiros desta área.

Além, claro, da introdução e conclusão, o trabalho apresenta-se dividido em cinco capítulos de exposição e argumentação, sendo o segundo capítulo uma rápida análise de conceitos que podem ser confundidos com o objeto de pesquisa (a mediunidade). Visando garantir clareza conceitual e, primando-se por um dos principais critérios de todo trabalho científico, realizou-se neste mesmo capítulo a

mostra a partir de si mesmo, o dado da percepção que se mostra, que é percebido pelo sujeito enquanto experiência sensível (MOREIRA, 2004).

diferenciação conceitual entre êxtase, transe, possessão e mediunidade, termos que podem e, em alguns casos são, confundidos ou até tomados como sinônimos.

Como a análise sobre a mediunidade é realizada dentro da religiosidade kardecista, passou-se ao terceiro capítulo procedendo a uma apresentação e uma análise histórica do surgimento desta forma de religiosidade; sua articulação com a ciência, seus princípios teóricos e doutrinários e como se apresenta e se estrutura em terras brasileiras.

É no quarto capítulo que se procedeu a análise da mediunidade enquanto sistema simbólico, avaliando as três dimensões citadas anteriormente, e apontando para uma quarta dimensão, a da paranormalidade.

Antes de entrar na análise da dimensão paranormal propriamente dita, verificou-se a necessidade de no quinto capítulo investigar o conceito de paranormal, como ele se diferencia do sobrenatural, como se constitui e se estrutura a ciência do paranormal, ou parapsicologia, pois é através dela que o kardecismo vai procurar construir um diálogo com a ciência.

Finalmente, no sexto e último capítulo, realizou-se a análise da dimensão paranormal da mediunidade, tal como ela é feita tanto pelos parapsicólogos, quanto pelos cientistas espíritas, diferenciação esta que, como pode ser verificado, se confunde e se interpenetra no que se denomina campo paranormal brasileiro.

1 DELIMITAÇÃO CONCEITUAL SOBRE ÊXTASE, TRANSE E POSSESSÃO

Ao iniciar este estudo sobre um objeto tão complexo, dinâmico e multifacetado como a mediunidade, uma das primeiras preocupações é com a definição e delimitação do mesmo. Um erro que se pretende evitar é a confusão e sobreposição de conceitos próximos, mas que na verdade remetem a objetos distintos. Assim, este trabalho inicia procedendo a uma delimitação conceitual sobre os fenômenos do êxtase, do transe e da possessão que podem ser, numa análise mais superficial, confundidos com o fenômeno mediúnico. Na verdade, alguns pesquisadores e teóricos do campo das ciências da religião, como será especificado mais à frente, utilizam estes conceitos como sinônimos, o que pode induzir ao erro de interpretá-los como tendo os mesmos objetos, apesar de que, dependendo da ótica sob a qual se procede esta análise, como no caso de uma análise sociológica ou psicológica, os fenômenos distintos podem ter as mesmas características e levar à interpretação de que se trata do mesmo objeto com conceitos distintos.

Assim, para se evitar este problema, o trabalho expõe inicialmente o significado atribuído a cada um destes conceitos, considerando que todo conceito deve ser uma representação lingüística, ou signo, a mais precisa e perfeita possível de um objeto. Tal preocupação deverá, portanto, conduzir ao raciocínio que se pretende, pois segundo o filósofo da linguagem Wittgenstein (1979, p. 88): “A linguagem é um labirinto de caminhos. Você entra por um lado e sabe onde está; você chega por outro lado ao mesmo lugar e não sabe mais onde está”.

A perfeita transparência dos conceitos utilizados deve ser um dos principais critérios para se conseguir a objetividade do texto e, conseqüentemente, da própria análise científica (ECO, 1997). Assim, é necessário uma perfeita expressão conceitual das representações das vivências, não somente daquelas dos sujeitos que utilizam estes conceitos, mas também dos contextos nos quais estes conceitos se inserem e são construídos:

Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos. Isto a lógica parece guardar mas não guarda. – Uma coisa é descrever o método de medir, outra é encontrar os resultados da medição e exprimi-los (WITTGESTEIN, 1979, p. 94).

É preciso, pois, existir uma identidade entre a denominação (o conceito) e o denominado (o objeto), como também é preciso uma descrição sobre quais as relações que o objeto guarda com outros objetos e as idéias que este desperta ou provoca (juízos).

No caso das ciências da religião e, especialmente, no objeto deste estudo (transe mediúnico), é preciso a acuidade com a sua definição, visto que, e como será visto adiante, trata-se de um fenômeno com características extremamente singulares e subjetivas.

Para explanar o conceito de transe mediúnico, ele será diferenciado de outros conceitos existentes dentro do contexto das ciências da religião, utilizados como sinônimos deste, o que não somente leva a uma indefinição conceitual, mas também a erros na caracterização e delimitação do objeto desta pesquisa.

De acordo com o antropólogo Aldo Natale Terrin (1998), em um capítulo do seu livro *‘O Sagrado Off Limits’*, os conceitos de transe, possessão e êxtase são considerados (por muitos pesquisadores das ciências da religião) como termos sinônimos, representativos do mesmo fenômeno. Ele também coloca que esta atitude deixa margem a dúvidas importantes, pois acaba por nivelar fenômenos religiosos que podem ser diferentes, apesar de aparentemente semelhantes para os não-crentes:

De fato, para quem tem uma sensibilidade mais religiosa surge espontânea a pergunta: O êxtase de Sta. Teresa D’Ávilla faz parte da mesma experiência realizada nos trances coletivos, como no candomblé do Brasil, no *bori* do Níger, no *zar* da Etiópia ou no transe dos *shakers* da ilha de São Vicente nas Antilhas (TERRIN, 1998, p. 120)

Também, o antropólogo brasileiro Raymundo Heraldo Maués (2003), em artigo intitulado *‘Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor’*, coloca a relevância de se proceder a diferenciação do que ele chama de Estados Alterados de Consciência (EACs), que podem ter um conteúdo patológico ou religioso e dentro deste último, se subdividir em estados de êxtase, transe e possessão.

Para analisar e diferenciar tais conceitos, como também para delimitar melhor o objeto deste estudo, são expostos na sequência as definições que os teóricos das ciências da religião Roger Bastide (2006), no campo da sociologia, Mircea Eliade (2002), no campo da fenomenologia e Ioan Lewis (1971), no campo da antropologia, utilizam para então formular um conceito destes fenômenos.

1.1 ÊXTASE

O fenomenólogo e historiador das religiões Mircea Eliade (2002), em sua obra *‘O Xamanismo e as técnicas arcaicas do Êxtase’*, realiza uma análise do fenômeno do êxtase presente nos rituais xamânicos de diferentes religiões. Na parte inicial do seu livro, ele se coloca mais como um historiador das religiões que deve, após a comparação de milhares de fenômenos semelhantes, compreendê-los:

Esta tendência do processo hierofânico de retornar *ad infinitum* a mesma sacralização paradoxal da realidade permite-nos, em suma, compreender algo do fenômeno religioso e escrever a sua história (ELIADE, 2002, p. 07).

Eliade evita conceituar o que seja xamanismo por considerar um fenômeno complexo, limitando-se a esclarecer a sua estrutura histórica, porém termina por estabelecer algumas delimitações. Inicialmente, ele coloca de forma simples e direta a seguinte definição: “Uma primeira definição deste fenômeno complexo, e, possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo = *técnica do êxtase*” (ELIADE, 2002, p. 16).

Basicamente, ele sintetiza o xamanismo como uma forma de se atingir, alcançar, o êxtase. Porém, coloca claramente que nem todo aquele que vivencia uma experiência de êxtase é um xamã; este representa apenas uma variedade destas.

Eliade esclarece que o xamanismo, enquanto técnica para se atingir o êxtase, é uma forma de hierofania, ou seja, uma maneira do ser humano entrar em contato com o sagrado, com o transcendente. Podemos então concluir que para Eliade, o êxtase é a vivência por parte do ser humano, de uma hierofania, ou seja, de uma manifestação do sagrado:

A fim de indicarmos o acto da manifestação do sagrado propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, porque não implica qualquer precisão suplementar; exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos mostra. Poderia dizer-se que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas - é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas (ELIADE, 2001, p. 25).

Já o antropólogo Ioan Lewis (1971), em sua obra *‘Êxtase Religioso’*, se propõe a estudar os fenômenos da possessão e do êxtase em diferentes culturas e

religiões. Inicialmente, ele coloca que estados de êxtase são comuns em diversas religiões, e como em Eliade, define esta experiência como uma manifestação do sagrado, ao qual ele define como divindade:

No entanto, é difícil encontrar uma religião que não tenha, em algum estágio de sua história, tenha se inspirado nos peitos de pelo menos alguns de seus seguidores aqueles transporte de exaltação mística nos quais todo o ser humano parece se fundir em gloriosa comunhão com a divindade. Experiências transcendentais deste tipo, tipicamente concebidas como estados de “possessão”, têm dado aos místicos a reivindicação única de conhecimento experimental direto do divino e, quando isso é reconhecido por outros, a autoridade para agir como privilegiado canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural (LEWIS, 1971, p: 17-18).

Porém, nota-se em Lewis (1971), a tendência a aproximar os conceitos de êxtase ao de possessão, neste caso o sagrado ou a divindade, não somente manifesta-se ao ser humano, mas também toma posse do seu corpo e da sua vontade. Neste sentido, a manifestação da divindade (o êxtase) tem uma maior legitimidade quando acompanhado da possessão, de forma que os dois fenômenos estão interligados:

Segundo, a experiência, que o suposto místico reivindica, é tanto mais convincente se puder demonstrar que ela contraria seus próprios desejos e não pode assim ser afastada como realização direta de uma vontade (LEWIS, 1971, p. 23).

Esta posição de Lewis demonstra a necessidade social que o místico tem de exteriorizar a sua experiência, que em síntese é totalmente individual e subjetiva, através da possessão para, desta forma, demonstrar a realidade desta para outros. Porém, para os fins conceituais ao qual se propõe este estudo, permanece neste autor o conceito do êxtase como uma experiência ou vivência de uma realidade sagrada.

Finalmente, analisando o pensamento de Roger Bastide (2006), o sociólogo francês que realizou um amplo estudo das religiões afro-brasileiras, o êxtase religioso se apresenta como um fenômeno de plenitude inexprimível advinda da contemplação profunda de um objeto, porém não necessariamente religioso:

O êxtase principia por uma sensação de gozo, por um estado voluptuoso que reúne “as alegrias do ser e do não-ser” e encerra-se, se não

cronologicamente, pelo menos logicamente, por um estado que está além de qualquer sentimento, em que a própria alegria já não é sentida, em que não só o pensamento, como também a afetividade, parecem desaparecer, e até a cinestesia, a consciência surda de nosso próprio organismo: “Esse estado é de contemplação, e não de estupor: não é nem doloroso, nem alegre, nem triste; vai além de qualquer sentimento especial, ou de qualquer pensamento acabado”. Assim, tanto a contemplação da beleza como da natureza podem conduzir o espírito a uma intuição mística, tanto quanto a contemplação de Deus (BASTIDE, 2006, p. 23-24).

Para Bastide, o êxtase representa um sentimento, uma vivência contemplativa de um objeto que quando analisado dentro do contexto religioso, que é o foco deste trabalho, não significa necessariamente uma hierofania, mas um estado passível de ser provocado e controlado pelo ser humano, apesar de não passível de ser explicado. Trata-se de uma intuição humana, portanto uma ação da vontade, em direção a algo, no caso a divindade ou ao sagrado: “O êxtase, porém, não é puramente afetivo. Ele é até, principalmente, uma intuição intelectual. Ora, isso é tão verdadeiro para o leigo quanto para o santo” (BASTIDE, 2006, p. 26).

Bastide também diferencia o êxtase religioso em dois tipos; aqueles que ele classifica como relacionados a uma forma de patologia ou distúrbio psicossomático e aqueles de fundo intuitivo intelectual:

No fundo, há no misticismo religioso duas séries de fenômenos embaralhados: os fenômenos catalépticos, que vão sempre diminuindo, e as intuições, a um só tempo intelectuais e sentimentais, que vão sempre se enriquecendo. Os primeiros fenômenos são encontrados nos doentes, e se só eles existissem para os grandes santos ou sufis, o misticismo seria um estado patológico (BASTIDE, 2006, p. 27).

Esta diferenciação dos tipos de êxtase, feita por Bastide, nos remete a crítica que Aldo Natale Terrin (1998) faz entre a diferenciação superficial que alguns autores fazem entre a existência de uma mística clássica e de uma mística pobre. Os fenômenos religiosos clássicos, confirmados pela história das religiões, elegem estados de êxtase como aqueles alcançados por João da Cruz e Teresa D’Ávilla, como sendo puros -, expressões perfeitas da manifestação do sagrado, enquanto outros, ainda não totalmente estudados ou compreendidos, são classificados como uma mística pobre ou de segundo grau:

E há uma “mística de segundo grau”, aquela presente no contexto contemporâneo, nos novos movimentos religiosos e em forma de reavivamento religioso e que tem como maior ponto de referência fenômenos de transes coletivos, manifestações de experiências

paranormais, agitações religiosas incontroláveis e outros fenômenos ainda não catalogados, nos quais, porém, há sempre algum elemento de “transcendentalidade” e um contato mais ou menos afirmado com forças sobrenaturais (TERRIN, 1998, p. 124).

A psicologia também tem estudado o fenômeno do êxtase, em especial os seus aspectos exteriores, fisiológicos, decorrentes da vivência do êxtase e que podem ser registrados e mensurados, como as modificações do ritmo respiratório, cardíaco, eletrocutâneo e eletroencefalográfico -, dos sujeitos que passam por esta experiência (WEIL, 1993).

Surge a partir de 1969 um novo campo de estudos da psicologia: a psicologia transpessoal (WEIL, 1978), e seu objetivo é estudar aquilo que Abraham Maslow determinou e que mais tarde seria definida como experiência transpessoal:

Este último descobriu que 70% de seus alunos haviam passado, ao menos uma vez na vida, por aquilo que ele denominava de uma experiência culminante ou de ápice (*peak experience*) que os levou a descobrir valores do Ser, tais como o amor, a beleza, a integridade, a totalidade, a plenitude, valores preferidos por eles àqueles ligados à mera satisfação do desejo (WEIL, 1993, p. 21).

Os fenômenos extáticos apresentam-se assim como um campo válido de estudos para a psicologia transpessoal, pois remetem diretamente a esta experiência culminante ou de ápice (*peak experience*). Realizaram-se então análises do conteúdo descritivo dos relatos de inúmeras destas experiências, o que levou o psicólogo Pierre Weil (1993) a elaborar um quadro descritivo das principais características do êxtase, onde podemos destacar:

- vivência de uma luz intensa;
- caráter imediato e súbito da ocorrência e do término da experiência;
- dissolução da sensação de dualidade entre sujeito-objeto, eu-mundo, interior-exterior;
- manifestações de ordem parapsicológica, como sensação de saída do corpo, levitação, telepatia, entre outras;
- perda do medo da morte.

Este psicólogo chegou a elaborar um questionário através do qual se pode perceber uma diferenciação de diferentes grupos que tiveram estas experiências e

assim determinar a sua possível origem: se ocasionada por processos meditativos, por ação de fármacos, psicoses, entre outros. O objetivo neste caso não é, segundo o autor, determinar o que é o fenômeno, mas a sua realidade e sua autenticidade:

Se é verdade que a experiência transpessoal começa aí onde a razão não é mais suficiente para explicar o real, não menos verdade que a razão e a ciência têm o que dizer no campo experimental.

Podemos mesmo afirmar que o experimental pode, em certa medida, controlar as variáveis da experiência. É disso que nos ocuparemos a partir de agora (WEIL, 1993, p. 15).

Outro psicólogo, León Bonaventure (1975), a partir de uma metodologia fenomenológica estuda os aspectos psicológicos da vida mística de Santa Teresa de Ávila, e também chega às mesmas conclusões, sobre a impossibilidade da ciência (pelo menos a ciência psicológica) entender e interpretar a essência do fenômeno do êxtase, limitando-se a uma análise de suas características exteriores, psicofisiológicas, para então descrever e classificar o fenômeno:

Isto posto, conclui-se que Deus forma uma realidade que age na vida de Teresa e de que não podemos fazer abstração. O que pode pois fazer o psicólogo? Pode permanecer nos limites de sua ciência, aceitando o postulado kantiano da teoria do conhecimento, que considera que existe uma diferença entre a coisa em si (*das Ding na sich*) e a idéia ou imagem que dela fazemos. Mas toda imagem é também uma realidade psicológica, já que é um conteúdo da psique e por conseqüência permanecemos nos limites de nossa ciência estudando-a (BONAVENTURE, 1975, p. 27).

Como atestou Bonaventure acima, o fenômeno do êxtase é um campo inacessível para a ciência, quando colocado em sua essência, ou seja, como um contato, uma vivência do ser humano numa realidade transcendente, sagrada. Pode-se tentar delimitá-lo em suas características exteriores como faz Weil (1993), porém estas características não podem ser usadas como um critério seguro para a sua definição, pois não se tratam do fenômeno em si, mas da sua aparência, do seu efeito sobre uma psique, ou seja, de uma análise pela ciência da psicologia “após” a sua vivência pelo sujeito, mas não da sua essência.

Pelo exposto acima podemos então conceituar o êxtase como uma experiência marcante, profundamente individual, transcendental, implicando numa vivência de uma realidade não-dual, unívoca, que podemos definir, dentro do contexto religioso, como sendo a manifestação do sagrado, Deus, tal como foi definido por Rudolf Otto (2007). Este sagrado e a experiência que dele temos não

podem ser definidos enquanto objeto, externo, diferenciado do sujeito e, por isto mesmo, além da possibilidade de uma análise científica que vai construir o seu conhecimento a partir de uma dualidade sujeito-objeto (TEIXEIRA, 2006).

A vivência do sagrado por um sujeito é uma experiência extática, ou seja, o êxtase religioso é em sua essência uma hierofania, não devendo diferenciar a existência de uma mística clássica e de uma mística pobre, como faz Bastide (2006), pois fazer isto implicaria em diferenciar níveis de existência e manifestação do sagrado, porém este - o sagrado, como atestou Otto (2007), não pode ser apreendido pela racionalidade humana.

1.2 TRANSE

Em relação ao conceito de transe, verifica-se que Mircea Eliade não faz distinção do que seja xamanismo e transe, diferenciando os dois fenômenos apenas enquanto um critério da vontade do sujeito: “A única diferença entre um xamã e um epilético estaria no fato de este último não ser capaz de realizar o transe por vontade própria” (ELIADE, 2002, p. 38). Então, a partir disto, supõe-se que Eliade iguala o transe à epilepsia, dando à mesma um caráter psicopatológico? Neste caso e, conforme citação anterior, o xamã também seria em algum momento um epilético?

Apesar da semelhança do comportamento do xamã com sintomas psicopatológicos, como a epilepsia, Eliade identifica que existe uma diferença ontológica entre ambos os fenômenos, e esta diferença reside na presença de um conteúdo religioso no transe xamânico:

Considerado no horizonte do *homo religiosus* – o único que nos preocupa no presente trabalho –, o doente mental revela-se um místico fracassado ou, mais precisamente, um arremedo de místico. Sua experiência é vazia de conteúdo religioso, ainda que se assemelhe aparentemente a uma experiência religiosa, do mesmo modo como um ato de auto-erotismo atinge o mesmo resultado fisiológico de um ato sexual propriamente dito (a emissão seminal), mesmo não passando de arremedo deste, já que não existe a presença concreta do parceiro (ELIADE, 2002, p. 41).

Mais à frente, Eliade retorna ao tema, demonstrando que o transe possui um caráter epilético ou patológico, sendo que a diferença deste com o doente mental é a

capacidade de controlar este e direcionar para que se torne uma hierofania, ou seja, uma experiência extática:

Não é o fato de estar sujeito a ataques de epilepsia que o xamã esquimó ou indonésio, por exemplo, deve sua força e seu prestígio, mas sim ao fato de dominar essa epilepsia. Exterioamente, é fácil notar numerosas semelhanças entre a fenomenologia do *meryak* ou *menerik* e o transe do xamã siberiano, mas o fato essencial continua sendo a capacidade deste último de provocar por vontade própria seu “transe epileptóide” (ELIADE, 2002, p. 43).

Portanto, pode-se deduzir que o transe para Mircea Eliade é em essência um estado patológico, diferenciando-se no caso do transe religioso ou transe extático, pelo fato de poder ser controlado e direcionado para um fim, no caso para se alcançar uma hierofania. Em suma, para se chegar ao êxtase é necessário que a doença mental ou um comportamento patológico reveste-se assim do caráter de uma prova -, iniciação ou caminho para o futuro xamã ou hierofania:

As doenças, os sonhos e os êxtases mais ou menos patogênicos são, como vimos, meios de acesso à condição de xamã. Às vezes, essas experiências singulares significam apenas uma “escolha” vinda do alto e só preparam o candidato para novas revelações. Mas quase sempre as doenças, os sonhos e os êxtases constituem em si uma iniciação, ou seja, conseguem transformar o homem profano de antes da “escolha” em um técnico do sagrado (ELIADE, 2002, p. 49).

Na obra de Ioan Lewis (1971), também percebe-se esta definição patológica dos estados de transe. Lewis busca dar ao transe uma interpretação neutra e universal, através da sua definição dentro de um contexto psiquiátrico:

Para os nossos propósitos, tudo que precisamos notar no momento é a universalidade da experiência mística e a notável uniformidade da linguagem e simbolismo místicos. No entanto, precisamos também de um termo neutro que denote o estado mental do paciente de tais experiências. Empregarei aqui a palavra “transe”, utilizando-a em seu sentido médico geral que o *Penguin Dictionary of Psychology* define convenientemente como: o estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnótico e mediúnico (LEWIS, 1971, p. 41).

Mas será que o fato de utilizar uma definição psicopatológica para um fenômeno religioso pode ser considerada neutra ou universal? Mais a frente, na análise do fenômeno da possessão, Lewis vai dar ao transe uma interpretação não patológica, demonstrando que o mesmo trata-se de uma ‘despersonalização’ do

sujeito religioso, ou seja, como uma dissociação da personalidade em prol da personalidade de um espírito ou deus. Vários autores têm colocado em discussão o fato desta pretensa “neutralidade” e “universalidade” das ciências, como a psiquiatria, ao abordar e definir fenômenos religiosos, ser ou não legítima (LATOUR, 2000; KUHN, 1982; JAPIASSU, 1975).

Sem entrar numa discussão extensa, interessa neste momento colocar a indagação e a demonstração sobre a problemática de se utilizar um conceito médico para definir de forma universalista o fenômeno complexo, subjetivo e religioso do transe.

Finalmente, relacionado ainda ao conceito de transe, Roger Bastide o define como um jogo, uma representação controlada pela sociedade ou grupo sobre o sujeito (que pode ser consciente ou inconsciente) e que nada têm de patológico:

Ora, o transe dos assim chamados “primitivos” é o exato oposto da exaltação corporal, da entrega às pulsões inconscientes da crise histórica. É um jogo litúrgico que, no fundo, se aproxima mais da representação teatral do que das grandes crises dos nossos asilos psiquiátricos. Pois ele é, do início ao fim, controlado pela sociedade – pois ele cumpre uma função social, a de estabelecer entre Deuses e os homens uma comunicação que possibilite a esses Deuses descerem novamente à terra pelo bem da comunidade – pois ele constitui, para um número elevado de religiões, um fenômeno normal, culturalmente instituído e dirigido, ou melhor, normal: obrigatório e sancionado (BASTIDE, 2006, p. 253).

Se por um lado Bastide retira do transe o caráter patológico, por outro, ele atribui ao mesmo o atributo de representação construída pelo grupo religioso e interpretada pelo sujeito religioso dos mitos ancestrais. Assim, o transe é para ele uma representação dos mitos, é uma individuação destes feita pelos fiéis quando em transe:

O transe religioso é regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição dos mitos. A dança torna-se uma “ópera fabulosa”; a expressão célebre de Rimbaud é inteiramente apropriada para expressar o fenômeno. E quando por acaso elementos patológicos surgem para perturbar o clima da festa – gestos alucados, gritaria, agressividade -, o *babalorixá* ou a *ialorixá* acalmam imediatamente, por meio de ritos apropriados, a fúria do cavalo que corcoveia, a fim de que possa dançar na harmonia musical, inscrevendo-se assim seu êxtase no conjunto do cerimonial (BASTIDE, 1978, p. 201).

Se o transe é sempre uma construção, uma representação mitológica, então como se explica para Bastide o fato dele se manifestar em sujeitos que não têm uma

relação com qualquer grupo ou instituição religiosa? Ou então para sujeitos que o manifestam dentro de grupos cuja cosmogonia, cujos mitos, cuja estrutura ritual, ainda não estão totalmente estabelecidos ou em construção?

Nestes casos, Bastide argumenta que se trata de um transe selvagem, ou seja, de uma manifestação ou representação ainda que inconsciente e não moldada ou domesticada, do transe religioso. Ele constrói toda uma argumentação em torno da questão da domesticação do transe que persiste em nossa sociedade e que ele vai identificar no caso do Candomblé ao processo de iniciação, o que vai determinar por sua vez a aceitação recíproca do sujeito pelo e no grupo religioso ao qual está adentrando:

O que irá definir, portanto, as sociedades tradicionais em relação a nossa sociedade ocidental não será tanto a não-existência do sagrado selvagem, e sim o esforço para submetê-lo a um controle da coletividade assim que ele vem à luz; a necessidade deste controle responde a todo um conjunto de razões de ordem tanto social como religiosa (BASTIDE, 2006, p. 255).

O Candomblé apesar de não ser uma religião institucionalizada e secularizada, como acontece com o cristianismo, acabou por ceder a esta tendência de domesticação do transe, segundo Bastide, apesar de maneira menos eficiente e rigorosa, o que deixa margem às 'fissuras' ou 'quebras', através das quais algumas características deste transe selvagem ainda podem se manifestar:

Ora, o poder de controle e domesticação de uma religião sincrética é evidentemente menos forte que o de uma religião não sincrética, já que fica dividido entre demasiadas postulações distintas, não raro até contraditórias. Através dessas fissuras no controle outras motivações aparecem, e um outro desejo se inscreve no transe, transe que não necessariamente é religioso, mas que se utiliza dos símbolos religiosos para mascarar outras preocupações. Na macumba, assistimos ao transe domesticado do candomblé, apoiado pelo ritmos dos tambores e culminando em beleza, tornar-se mais e mais violento até assumir, muitas vezes, formas histeróides – rolar-se no chão, gritar, debater-se furiosamente -, e o espasmo substituir o gesto estereotipado (BASTIDE, 2006, p. 257-258).

Percebe-se assim que para Bastide, apesar do transe ser uma teatralização individual dos mitos coletivos, ele pode no caso do transe selvagem, induzir a uma caracterização patológica, histérica do mesmo. Assim, o transe religioso tem em Bastide, como em Lewis e Eliade, um cunho patológico, apenas diferenciando-se

pelo fato de poder ser domesticado, reinterpretado, controlado pelo grupo religioso, pela sociedade.

Ampliando mais o leque desta análise, verificou-se que o antropólogo brasileiro Raymundo Herando Maués (2003), utilizando o trabalho da também antropóloga M. Aubrée, interpreta o transe religioso como um fenômeno psicofisiológico, não necessariamente patológico, porém capaz de ser estimulado e controlado, o que em parte está de acordo com o conceito de Bastide (2006), sobre a 'domesticação' ou controle do transe dentro de rituais religiosos. Ele afirma que:

O argumento prossegue, então, buscando essa autora definir mais claramente o transe, de modo a distingui-lo do êxtase. Para ela, levando em conta a literatura sobre o assunto, "a indução ao transe passa pelo ruído e pela agitação: ele requer a presença de outros, enquanto o êxtase surge na imobilidade e no silêncio da solidão". No que diz respeito a esse estado, a autora, invocando Rouget, fala-nos de "uma superestimulação sensorial, uma dissociação da consciência que não permite memorizar a experiência e, enfim, uma ausência de alucinações". Ao contrário, no que concerne ao êxtase, emprestando uma idéia de Lapassade, Aubrée nos diz que se pode observar "uma consciência clara do que se passa e, em conseqüência, a possibilidade de se recordar (cf. os místicos cristãos), assim como de freqüentes alucinações"(MAUÉS, 2003, s/p).

Neste ponto, percebe-se que o transe - enquanto fenômeno psicofisiológico, não é necessariamente patológico, e não se identifica ou leva necessariamente a um estado de êxtase, a uma manifestação do sagrado, a uma hierofania, como definimos. Assim, o transe pode estar presente em alguns rituais religiosos e ser uma experiência dos sujeitos, sem necessariamente levar ao êxtase.

Outra interpretação sobre o transe é apresentada pelo psicólogo e cientista da religião, Wellington Zangari. Este apresenta o transe como sendo um Estado Alterado de Consciência (EAC), apesar de nesta categoria de fenômenos, segundo o próprio autor e citando o psicólogo americano Charles T. Tart (1990 *apud* ZANGARI, 2003), podem ser incluídos diversos outros fenômenos:

Os fenômenos que compreendem esta categoria são vários, desde os estados alucinatórios, os estados dissociativos como o da personalidade múltipla e de histeria, os estados hipnóticos, os estados oníricos, as experiências fora-do-corpo, até o êxtase xamanístico o transe mediúnico (ZANGARI, 2003, p. 26).

Os Estados Alterados de Consciência, ou EACs, são estados onde a consciência normal apresenta desvios de funcionamento, como maior preocupação

com sensações internas, processos mentais e deterioração da percepção da realidade. Estes estados podem ser provocados ou induzidos por processos fisiológicos, psicológicos ou farmacológicos (ZANGARI, 2003).

Desta forma, pode-se deduzir a partir deste autor que apesar de êxtases e transe, dentro de um contexto psicológico, que podem ser considerados como estados alterados de consciência – EACs, não são a mesma coisa. O que os difere praticamente é a “forma” como são provocados ou induzidos e a interpretação que o grupo e o indivíduo conferem aos mesmos. Zangari esclarece em sua tese de doutorado o fato de existir três formas distintas de transe que podem ser encontradas dentro dos cultos da Umbanda:

Por exemplo, dentro da Umbanda, especificamente no grupo que serviu como sujeitos desta pesquisa, pode haver três tipos de transe, de acordo com a sua causa: o esperado, o inesperado e o patológico (ZANGARI, 2003, p. 29).

Assim, para Zangari (2003) apenas a última forma, o transe patológico é aquele que ocorre sem o fato de existir espíritos ocupando o corpo do indivíduo. Já nas duas formas anteriores de transe, o mesmo pode ser denominado como ‘mediúnico’, ou religioso, pois implica na presença de um espírito ou entidade que o provoca.

A separação do transe mediúnico de outras formas de transe (aqui definido como um distúrbio psicofisiológico), como sendo aquele ocasionado por um espírito ou entidade, também foi analisado pelo psiquiatra Alexander Moreira de Almeida (2004), em sua tese de doutorado, intitulada *Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas*. Nela, Almeida (2004) realiza uma análise entre doenças psicossomáticas, especialmente o transtorno de identidade dissociativa – TID, e as chamadas experiências mediúnicas de médiuns espíritas kardecistas. Ele concluiu que apesar dos fenômenos mediúnicos apresentarem sintomas ou aparência de um distúrbio dissociativo, os médiuns que os desenvolviam não podiam ser qualificados como portadores desta forma de distúrbio psicopatológico denominado de dissociação:

No entanto a maioria dos médiuns não preenchia os critérios de um transtorno dissociativo, mas apresentava sintomas dissociativos.

[...] Mesmo o simples ato de classificar as vivências mediúnicas como dissociativas não traz muitas informações adicionais. O exato mecanismo da dissociação e o que ela representa são ainda pontos obscuros. Principalmente sua relação com os fenômenos considerados mediúnicos ou paranormais (ALMEIDA, 2004, p. 153).

Considerando o exposto, pode-se então definir o transe - no presente caso o transe religioso que é o único que interessa neste trabalho, como sendo um estado psicofisiológico, não necessariamente patológico, de alteração da consciência ou EAC, que mesmo ocorrendo num ambiente de rituais religiosos, pode levar a um estado de êxtase, ou seja, de manifestação do sagrado, seja na forma de espíritos, deuses, entre outros, ou não. O transe, aparentemente, é um componente fundamental ou provocador de uma hierofania religiosa que por sua vez pode ou não levar ao êxtase religioso. Outro ponto a esclarecer é que o transe religioso é um fenômeno extremamente complexo, com inúmeras variações, tantos quantos são seus sujeitos que o vivenciam, possuindo diferentes níveis de manifestação e caracterização, podendo também ser provocado ou induzido pelo próprio sujeito religioso, pelo grupo religioso do qual faz parte ou totalmente espontâneo e até indesejado.

1.3 POSSESSÃO

Neste ponto, ao delimitar conceitualmente a possessão –, no caso a possessão espiritual, ou por espírito, há que se observar com acuidade algumas particularidades.

Mircea Eliade (2002) caracteriza a possessão como a tomada involuntária do corpo do sujeito religioso por um espírito ou deus e, neste sentido, ele diferencia xamanismo à possessão, pois o xamã apesar de ter uma ligação com o sagrado, com o mundo espiritual, controla conscientemente este e seus deuses e espíritos, sem ser um possesso:

Veremos claramente em que um xamã se distingue de um “possesso”, por exemplo: ele controla seus “espíritos”, no sentido de que ele, ser humano, consegue comunicar-se com os mortos, com os “demônios” e com os “espíritos da Natureza” sem por isso transformar-se em um instrumento deles (ELIADE, 2002, p. 18).

Porém, para Eliade, isto não significa que o xamã não possa utilizar a possessão, ela está presente no complexo ritual do xamã, apenas não faz parte essencial de sua prática. Situação esta que parece estar mudando no moderno xamanismo:

A descida aos “Infernos”, a luta contra os maus espíritos, mas também as relações cada vez mais familiares com os “espíritos”, que redundam em sua “incorporação ou na “possessão” do xamã por eles, são inovações (na maioria das vezes bem recentes) imputáveis à transformação geral do complexo religioso (ELIADE, 2002, p. 549).

Eliade coloca que a possessão é o processo de tomada do corpo do sujeito religioso de forma inconsciente, ou seja, contra a sua vontade. O xamã pode utilizar a possessão por espírito, mas apenas com a sua anuência pessoal e, neste caso, controlado por ele e não pelos espíritos, o que parece ter levado Eliade a utilizar o termo ‘incorporação’ como sinônimo de possessão, no caso do xamanismo.

Já Lewis (1971), apesar de também definir possessão como a tomada ou posse do corpo do sujeito religioso por um espírito ou deus, ele faz a separação deste com o fenômeno do transe, colocando que possessão e transe são distintos:

No entanto, se a possessão por um espírito ou uma entidade externa pode ser uma explicação do transe, não se pode concluir que todas as possessões por espírito envolvam necessariamente o transe. Muitas das confusões que se fazem na literatura referente a possessão por espíritos resulta diretamente da suposição de que estes dois estados são sempre e necessariamente equivalentes (LEWIS, 1971, p. 51).

Lewis diz que a possessão não pode ser somente associada ou relacionada ao fenômeno do transe, mas pode indicar algo mais amplo, complexo e distinto do transe: “Possessão tem, assim, uma gama muito mais ampla de significados do que nosso desnaturado termo transe” (LEWIS, 1971, p. 30).

Para ele, a possessão implica necessariamente numa prévia ‘desposseção’ do eu do sujeito religioso, ou seja, na perda da personalidade, da alma da pessoa, da sua individualidade em prol de um ‘outro’, no caso um espírito ou deus. A possessão ocorre em diferentes níveis de desposseção, sendo que apenas no estado do transe ela se torna completa. Fora do transe, a possessão pode ser confundida com uma patologia ou como indicação de uma relação, missão ou dom do sujeito religioso que necessita ser desenvolvido e controlado:

Frequentemente uma doença, por exemplo, é vista como uma forma de possessão e, no entanto, o paciente possuído está longe de estar em transe. Regularmente, na verdade, somente no real tratamento da possessão, seja por exorcismo, seja, por outro procedimento que vise uma acomodação viável entre a vítima e a entidade possuidora, é que se induz o

transe em seu sentido próprio (LEWIS, 1971, p. 51-52)

Neste contexto, Lewis se coloca em oposição a Mircea Eliade (2002), e declara que no xamanismo a possessão tem uma importância central, sendo o ápice do processo do xamã:

Para assentar esse ponto temos de nos reportar aos primeiros relatos de xamanismo ártico utilizados por Eliade e também por de Heeusch. Quando examinamos essas fontes cuidadosamente descobrimos que essa distinção é, de fato, insustentável. O xamanismo e a possessão por espírito regularmente ocorrem juntas e isso é verdadeiro particularmente para o Ártico, *locus classicus* do xamanismo (LEWIS, 1971, p. 57).

Lewis diz que a possessão é um fenômeno relativamente comum, passível de ser vivenciado, mas o transe é uma ressignificação, uma acomodação religiosa e útil da possessão, que é realizada pelo xamã e pela tradição religiosa ao qual este é ligado. A possessão assim transforma este e o leva a assumir uma nova personalidade, e neste caso uma personalidade divina, sagrada, do deus ou espírito que o possui, se tornando assim um semideus, igualando o ser humano ao divino, razão pela qual - para Lewis (1971), algumas religiões estabelecidas, como o Cristianismo, e que têm seu fundamento na moral e não mais na manifestação do sagrado, na teofania, acabam por afastar ou condenar a possessão:

O Cristianismo tradicional retrata Deus como todo-poderoso e onipotente, fazendo o homem parecer débil e fraco. Isso levou a fé cristã (e excluiu aqui o entusiasmo cristão) a ser particularmente vulnerável aos progressos da ciência e da tecnologia. Pois à medida que o homem adquiriu crescente domínio sobre o ambiente, as coisas que se pensava serem controladas apenas por Deus escaparam de sua manutenção. A estatura de Deus diminuiu inevitavelmente. As religiões xamanísticas não fazem este erro. Elas supõem desde o início que, pelo menos em certas ocasiões, o homem pode ascender ao nível dos deuses (LEWIS, 1971, p. 252).

A possessão é assim a tomada do corpo do sujeito religioso por um espírito, sendo um fenômeno que pode ou não ter uma interpretação patológica (neste caso passível de exorcismo) ou religiosa/xamânica, neste caso derivando para o transe de possessão.

Relacionado ainda à definição de possessão, o sociólogo francês Roger Bastide (1978) realizou um amplo estudo das religiões afro-brasileiras, religiões

estas que têm no transe e, especialmente, na possessão pelas entidades (designadas como orixás) o seu ponto central:

Eis porque o ponto central do culto público é a crise de possessão. Constitui o seu momento mais dramático e não é de espantar, em tais condições, que a atenção dos pesquisadores se tenha concentrado, antes de mais nada, em torno deste aspecto do *candomblé* (BASTIDE, 1978, p. 17).

Bastide coloca a possessão como uma forma de transe, ou uma variação deste, o que ele denomina de ‘transe de possessão’:

Os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. Não são mais costureirinhas, cozinheiras, lavadeiras que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omulu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, lemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas dessa vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria; Ogum guerreiro brilha no fogo da cólera, Oxum é toda feita de volúpia carnal (BASTIDE, 1978, p. 26).

A diferença do transe de possessão das outras formas de transe, para Bastide (1978; 2006), é que neste o corpo do sujeito religioso é tomado por um deus ou espírito. Bastide parece não acreditar que esta tomada ou posse do corpo seja literal, ou seja, que um espírito ou deus realmente tenha tomado o corpo do fiel. Ele explica este fenômeno como uma teatralização, uma representação individual, mais ou menos consciente das características deste(s) deus(es) ou espíritos. Aqui a diferença reside no fato que no transe dito domesticado, como alude Bastide (2006), esta teatralização é controlada, apreendida pelo sujeito religioso à partir do grupo religioso, sendo um ato coletivo expressado individualmente. Já no caso do transe selvagem este está livre, ou parcialmente livre deste controle, e, portanto, profundamente individualizado, podendo assim dar origem a novos deuses ou a novas reinterpretações destes, fato este perigoso para o grupo religioso, pois significa uma quebra ou cisão da ordem estabelecida por este grupo:

É que só existe coletividade possível dentro e através da regulação, o que obriga a um salto para fora da selvageria a fim de penetrar no domínio da lei. Ora, por definição, o selvagem é aquilo que está fora da lei, e isso quando ele não quer ser mais ainda, contestação a qualquer regra (BASTIDE, 2006, p. 272).

Isto explica o fato do transe de possessão ter sido abolido ou evitado nos

grandes sistemas religiosos, ou mantido sob intenso controle nos grupos religiosos que estão estruturados, ou em busca de estruturação, pois o transe é em si mesmo uma apropriação do sagrado pelo indivíduo, e quando na forma do transe selvagem, uma manipulação deste pelo próprio indivíduo.

Mais a frente, quando o transe de possessão for analisado dentro do contexto da mediunidade kardecista, este tema será aprofundado, demonstrando inclusive como o transe selvagem ocasionou a ruptura do kardecismo, originando a umbanda, pelo menos dentro do contexto carioca.

Examinando ainda a definição de possessão, considerada a mais objetiva e que melhor define este fenômeno, o antropólogo Raymundo Herando Maués (2003) reitera:

Possessão é pois, o termo que expressa a crença das pessoas relativa a determinados sintomas manifestados por alguém que acredita e/ou de quem se diz ter tido o corpo invadido ou tomado por alguma entidade espiritual ou de alguma outra natureza que permita esta forma de intrusão (MAUES, 2003, s/p).

Nesta definição não é considerada aceitável a exposição da possessão como uma 'invasão' ou 'intrusão', pois apesar disto ser verdadeiro em alguns casos, em outro ela é aceita e até procurada, pois se trata de um contato, uma aproximação com os deuses (LEWIS, 1971, BASTIDE, 1978). Também, o fato de definir a possessão como uma 'crença' ou declaração do sujeito religioso do seu estado não é verdadeiro, pois Bastide (1978), em sua pesquisa de campo sobre os Candomblés da Bahia, verificou que muitas vezes a possessão é um fenômeno socializado, ritualizado pelo grupo. Muitas vezes, quando a possessão ocorre fora deste, é considerada como uma fraude ou distúrbio patológico, noutras vezes as pessoas são possuídas pelos espíritos, pelos orixás, e não se dá conta, ou não entende o que acontece, sendo este fenômeno definido pelo grupo e não pelo sujeito.

Define-se, a partir do que foi exposto acima, a possessão como o fenômeno da tomada consciente ou não - consensual ou não, do corpo do sujeito religioso por um espírito ou deus, de forma que as ações e/ou palavras do sujeito religioso não podem mais ser atribuídas a ele, mas ao espírito, deus ou força que o tomou. Em relação à questão do transe estar ou não relacionada à possessão, é bom lembrar o fato da possessão estar diretamente relacionado ao transe, sendo uma derivação ou aprofundamento deste. Também, aqui, discorda-se de Lewis (1971), que o coloca

como dissociado do transe, pois este, conforme já analisado anteriormente, define o transe como um estado patológico, com o qual não há como aceitar integralmente. O transe enquanto estado alterado da consciência, pode ter uma origem patológica e pode ou não derivar para a possessão, mas neste caso a possessão se reveste de um conteúdo religioso importante para a sua definição; a crença na existência de espíritos e/ou deuses e na capacidade destes de 'possuir', 'entrar' no corpo do sujeito religioso e agir no lugar deste.

Outro aspecto sobre este conceito de possessão é a implicação da existência de uma dualidade entre corpo e alma para o sujeito religioso. Somente acreditando que a sua consciência, seus pensamentos e memória, têm sua sede, seu centro, em algo imaterial denominado alma, e que esta habita o corpo, é possível entender e aceitar a idéia de possessão espiritual (MAUÉS, 2003). Assim, os espíritos e deuses seriam almas sem corpo e ele, enquanto sujeito religioso, cede, voluntariamente, ou não, seu corpo a estes deuses/espíritos sem corpo, permitindo a sua manifestação e atuação no mundo material, no mundo profano.

Assim, conforme coloca Eliade (2001) sobre hierofania, pode-se deduzir que a possessão é em essência uma hierofania, ou seja, uma manifestação do sagrado, onde o sujeito religioso, ou pelo menos o seu corpo, ocupa o lugar de templo, de canal ou porta de manifestação do sagrado, no mundo ordinário ou profano:

Aos níveis mais arcaicos de cultura, esta possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de abertura: lá, no recinto sagrado, é tornada possível a comunicação com os Deuses; por conseqüência, deve existir uma porta para o alto, por onde os Deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. Vamos ver imediatamente que tal foi o caso em numerosas religiões: o templo constitui propriamente falando uma abertura para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses (ELIADE, 2001, p. 40).

O corpo do possesso assume assim a condição de um templo vivo, um local, uma porta por onde os deuses e espíritos podem se comunicar. Isto pode explicar o fato de nas religiões, onde o transe de possessão é aceito como hierofania, o templo ou local físico onde o ritual acontece passa a ter uma existência secundária ou até mesmo deixa de existir, pois o verdadeiro templo é o corpo do possesso. Foi o que a socióloga Rosamaria Bárbara em sua tese de doutorado pela Universidade de São Paulo - USP, intitulada *A Dança da Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé* (2002), constatou sobre as danças rituais do Candomblé:

O corpo no candomblé, não é considerado só o recipiente no interior do qual existe algo mais precioso, o espírito, a alma, tal como considerado na cultura ocidental. Ele é concebido e vivido como divino, sagrado, e em comunicação contínua com o mundo da natureza que o abrange. A sua forma, as suas cores, a sua postura o ligam à natureza. Entende-se assim porque o corpo e a dança no candomblé desempenham um papel importante no ritual. Seja nas danças de transe ou no cotidiano, o corpo adquire uma postura e um modo específico de se relacionar com os outros (BÁRBARA, 2002, p. 20-21).

Este corpo sagrado, porém, não é qualquer corpo, o que define a identidade do sujeito religioso e também não pode receber os deuses ou espíritos de qualquer forma, ele deve ser preparado, trabalhado, para esta finalidade:

Da cabeça aos pés o corpo é percebido como uma altar sobre o qual se derrama o sangue do sacrifício e, por isso, é construído por práticas rituais ao longo do percurso religioso e da iniciação, quando necessária. Ele é considerado o templo sagrado por excelência, pois têm a possibilidade de receber o orixá e por isso é preparado com um cuidado que mostra toda a sua importância (BÁRBARA, 2002, p.66).

Voltando a Eliade (2002), este declara que o xamã deve passar por esta preparação a fim de que a possessão seja útil. O mesmo faz Bastide (2006) ao diferenciar o transe selvagem do transe domesticado, conforme já analisado.

Pode-se assim definir a possessão como um fenômeno relacionado ao transe, de comunicação dos deuses e/ou espíritos e tendo a sua centralidade no corpo. Porém, o corpo dos sujeitos religiosos deve possuir condições rituais e psicofisiológicas para a manifestação do sagrado. Estas condições, segundo Bastide (2006) podem existir ou não no sujeito religioso e podem ser aceitas ou não por ele, não sendo um consentimento ou um processo consciente (transe selvagem). Já no transe domesticado, estas condições podem ser controladas ou normatizadas posteriormente à ocorrência da manifestação inicial do fenômeno da possessão, o que coloca a questão em um nível de interpretação do fenômeno no âmbito dos fenômenos orgânicos ou da natureza, ou seja, o corpo é um ente físico, apesar de existir inúmeras possibilidades de interpretação simbólica deste, ele tem uma realidade física, material, o que leva a uma possibilidade de colocação da possessão, não os espíritos ou deuses que dele se utilizam, de uma interpretação como sendo um fenômeno de caráter natural ou biológico.

É neste ponto que se introduz ou passa-se à análise do conceito de mediunidade que, como será visto a seguir, vai interpretar este fenômeno por este viés.

1.4 MEDIUNIDADE

Não foi encontrado em Bastide (1978; 2006), Lewis (1971) ou Eliade (2001; 2002) referências específicas ao conceito de mediunidade. Porém, em outros autores este termo aparece nomeado pelos próprios sujeitos. Ele é utilizado, por exemplo, como verificou Rosamaria Bárbara (2002), em sua pesquisa de campo sobre a dança nos rituais do candomblé, como fazendo parte do discurso dos próprios fiéis:

Conversando com as entrevistadas e analisando os fatos ocorridos ao longo da minha estada no terreiro, tive que lidar com um conceito de mediunidade muito mais abrangente que aquele que normalmente entendemos. Usualmente quando se fala de médium, pensa-se logo em um tipo de transe no qual acontece algo diferente do “normal”. Segundo o candomblé, existe uma outra realidade além do mundo visível, que seria um mundo paralelo e correlato ao nosso, onde moram os orixás e espíritos. A comunicação entre estes dois mundos se daria por meio do corpo de algumas pessoas especialmente escolhidas pelos orixás. Tais pessoas, devidamente treinadas, são preparadas para emprestar seus corpos ao orixás, que assim vêm a Terra trazem conforto e paz aos humanos e com eles se confraternizar (BÁRBARA, 2002, p. 77).

Constatou-se que apesar da mediunidade não ser um conceito típico, ancestral do candomblé, este termo e o seu significado é tomado e utilizado do kardecismo e/ou espiritismo kardecista, uma forma de religiosidade que apesar de utilizar o transe de possessão tem uma estrutura e origem diferente:

Essas palavras, tomadas do espiritismo kardecista, estão relacionadas à intensidade da influência do orixá sobre a filha-de-santo. Como sensações, invisíveis, tais fenômenos se manifestam no corpo da fiel com menor intensidade do que a possessão propriamente dita, mas indicam a proximidade da incorporação (BÁRBARA, 2002, p. 108).

Outro autor, Candido Procópio Ferreira de Camargo (1961), em uma análise sobre as semelhanças e dessemelhanças entre o kardecismo e a umbanda, verificou que existem elementos da doutrina kardecista que foram ‘emprestados’ ou

‘tomados’ pela umbanda, em sua busca de legitimação social e simbólica, o que deu margem a teoria que este autor desenvolve sobre a existência de uma relação simbólica entre estas duas religiosidades, o que ele chama de ‘continuum’.

O transe de possessão como é considerado, interpretado e racionalizado pela doutrina kardecista, e que em síntese constitui a chamada teoria mediúnica ou da mediunidade, foi internalizado e reinterpretado pelos umbandistas:

Doutrinas fundamentais estão na base desse “continuum”: a teoria da mediunidade, a reencarnação, a evolução, o Karma, etc. Essas idéias são o fundo comum do “continuum”, que as vive a seu modo em cada segmento e as colore com as tonalidades diversas. Também a experiência mediúnica, foco central desta vivência religiosa de todo o “continuum”, é realizada igualmente, embora com notável diferença de estilo e de ênfase, nos seus pólos opostos (CAMARGO, 1961, p. 83).

Porém, apesar das diferenças na sua interpretação e aplicação do conceito de mediunidade, o cerne de Camargo (1961) chama de teoria mediúnica, permanece quase inalterado entre estas duas religiosidades, o que permite um diálogo entre ambas e um trânsito simbólico e também de sujeitos religiosos e fiéis entre ambas.

Outro autor, Chester E. Gabriel, em seu livro *Comunicações dos Espíritos: Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico* (1985), analisando as características do transe em centros de Umbanda em Manaus – AM, chega a nominar de ‘cultos espíritas-mediúnicos’ todo um conjunto de religiosidades brasileiras que, segundo ele, tem em comum a utilização do sistema dinâmico da mediunidade. Dentro deste campo espírita-mediúnico fazem parte cultos como a Umbanda, Candomblé, Pajelança, Jurema, Catimbó, dentre outros, além é claro do próprio espiritismo kardecista, que formam junto com a religiosidade Católica e com traços da religiosidade africana e também ameríndia este campo religioso brasileiro (GABRIEL, 1985). Segundo este autor, o espiritismo kardecista fornece importantes elementos teóricos-conceituais para a formação deste campo, devido em grande parte a forte tendência racionalista-científica que possuiu e que contribuiu para a legitimação social destes cultos, o que denota a característica plural e sincrética deste campo espírita-mediúnico:

Todavia, visto que as seitas afro-brasileiras fizeram empréstimos ao Kardecismo e foram grandemente influenciadas pelos seus ensinamentos e

práticas, informações adequadas serão dadas quando o conhecimento dele for necessário para a compreensão desses outros cultos. Em solo brasileiro, essas quatro tradições religiosas se encontraram e interagiram. Elas suprimiram os principais ingredientes para série de cultos mediúnicos que vieram a surgir mediante “uma evolução que se processou numa linha descontínua, porém, pontilhada de criações, desaparecimentos e novas aparições de seitas através dos séculos (GABRIEL, 1985, p. 64).

Para Gabriel (1985), a utilização do termo mediunidade é em si mesmo uma importação e ressignificação de um termo advindo do espiritismo kardecista. Ele identifica a semelhança entre transe de possessão e mediunidade, mas aponta para uma diferença de ordem ritualística-social entre ambos. Enquanto a possessão é o fenômeno religioso de tomada do corpo do fiel por um espírito ou deus³, a mediunidade é a possessão utilizada com o fim de estabelecer um contato, uma comunicação com o além, com o sagrado:

A possessão espírita é descrita como “fenômenos de comportamento social anormal que são interpretados por outros membros da sociedade como indício que o espírito está controlando as ações da pessoa e, provavelmente, habitando o seu corpo”. A mediunidade espírita é “a utilização de tal comportamento por membros da sociedade como meio de comunicação com o que supõem ser entidades do mundo espiritual”. Portanto, todos os grupos que estamos examinando têm em comum a crença na existência de espíritos e na capacidade desses espíritos de intervir nos assuntos dos homens em vários graus e maneiras (GABRIEL, 1985, p. 83).

Percebe-se que para Gabriel (1985), a principal diferença entre a possessão e a mediunidade não está no fenômeno em si, mas no seu *telos*, ou seja, na sua finalidade, na sua utilização. Pode-se inferir assim que esta diferenciação está de acordo com os conceitos de Roger Bastide (2006), sobre transe selvagem e transe domesticado, sendo a mediunidade uma forma de transe domesticado, de acordo com a doutrina e normatização espírita kardecista.

Chegando ao final deste capítulo, percebe-se que os conceitos de êxtase, transe e possessão, apesar de aparentemente serem sinônimos, eles indicam fenômenos diferentes. O êxtase é um fenômeno exclusivamente religioso, de comunhão ou união do ser humano com um Deus ou deuses. O transe é um

³ Não se vai aqui tentar fazer uma definição ampla do conceito de espíritos e/ou deuses. Estes termos serão utilizados no sentido que os sujeitos religiosos lhes dão, de acordo com a sua religiosidade, o que pode variar bastante. Nos capítulos seguintes o termo espírito será utilizado no sentido dado a este pela religiosidade espírita kardecista, ou seja, como sendo a parte imaterial do ser humano que subsiste a morte do corpo físico, como será definido nos próximos capítulos.

fenômeno psicofisiológico, que pode ser encontrado e relacionado ao contexto religioso. O transe inclusive pode ser induzido fora de contextos religiosos. Já a possessão é um fenômeno também exclusivamente religioso, onde o corpo do fiel é tomado, possuído, por espíritos ou deuses, inclusive contra a sua vontade (Vide Quadro I).

Quadro 1- Delimitações conceituais

Teóricos	CONCEITOS		
	Êxtase	Transe	Possessão
Mircea Eliade	Êxtase como Hierofania, entre homens e deuses ou espíritos, podendo ser alcançado com ou sem possessão.	Transe como patologia, sendo o transe religioso controlado ou dirigido para um fim, no caso alcançar uma hierofania.	Tomada involuntária do corpo do sujeito por um espírito ou deus.
Ioan Lewis	Êxtase como hierofania, mas, associado à possessão por espírito.	Definição psicopatológica do transe, aproximando-se de Eliade.	Possessão como tomada do corpo por espírito ou deus, porém não associada ao transe, pois este tem caráter patológico. Quando associados, o transe e a possessão assumem caráter patológico e requer exorcismo.
Roger Bastide	Êxtase como plenitude ao se contemplar um objeto, não necessariamente religioso.	Transe como representação, teatralização por parte do sujeito religioso de mitos ancestrais.	Possessão como a forma de transe onde o corpo do sujeito é tomado por espíritos ou deuses.

Fonte: o autor.

Agora, tendo já esclarecido os conceitos que serão tratados neste estudo, aproximando ou afastando-se deles para definir com maior objetividade o fenômeno mediúnico, serão analisadas as características e dinâmica da mediunidade, sendo fundamental ter bem definido o que ela é, demonstrando que se trata de um fenômeno ímpar e complexo. A partir de agora serão levantadas algumas questões para as quais se tentará responder, utilizando estes conceitos com objetividade.

Para tanto, pretende-se responder: O que é a mediunidade? É um fenômeno religioso, psicofisiológico, ou as duas coisas? É a mediunidade um êxtase? Uma possessão espiritual? Ou outra coisa, um fenômeno diferente?

Além de sua conceituação, o fenômeno mediúnico também implica, pelo menos no caso do contexto do espiritismo kardecista, onde será analisado, em todo um processo de racionalização, normatização e adequação para um *telos*, ou seja, para uma finalidade. Isto vai levar o kardecismo a elaborar toda uma 'teoria da mediunidade', e toda uma cosmovisão, conforme foi visto em Camargo (1961), anteriormente, e que vai estar de acordo com a doutrina kardecista e com outros referenciais de legitimação religiosa que esta forma de religiosidade utiliza, pelo menos em sua origem no século XIX, no caso a possibilidade de diálogo com a ciência ou com uma paraciência.

Assim, o próximo capítulo explana como se deu o processo de formação, construção e estruturação do espiritismo kardecista, pois foi dentro desta forma de religiosidade que ocorreu a criação e delimitação do fenômeno mediúnico.

Uma outra implicação que pode ser verificada, apesar de não ser o objetivo precípuo deste trabalho, é como a utilização deste conceito de mediunidade e de toda a bagagem simbólica-teórica que o mesmo carrega (na chamada 'teoria da mediunidade'), vai influenciar e até certo ponto determinar outras formas de religiosidade não kardecistas que dele se apropriam. O que - segundo Gabriel (1985), leva inclusive à formação de todo um campo religioso no Brasil (o campo espírita-mediúnico) que reúne num *continuum*, como atestou Camargo (1961), diferentes formas de religiosidade, como a umbanda, o candomblé e, é claro, o kardecismo, dentre outras.

2 O ESPIRITISMO KARDECISTA

Inicialmente é bom esclarecer que muitas formas de religiosidade, como a umbanda, a kimbanda e o omolokô, utilizam a terminologia ‘espiritismo’, ‘espiritualismo’, ‘kardecismo’ ou mesmo ‘alto e baixo espiritismo’ e ‘mesa branca’. Essas diferentes terminológicas podem provocar ao observador menos atento a impressão que a existência destes termos denota o fato de existirem diversas variações desta forma de religiosidade, ou então diversas religiosidades com um núcleo, se não teórico-simbólico, pelo menos semântico, comum.

Acredita-se que o termo espiritismo é o mais apropriado que espiritualismo, visto que este designa toda e qualquer doutrina oposta ao chamado ‘materialismo’ e que propõe a existência de um princípio imaterial, como a alma ou espírito, que subsiste à vida material e morte física.

O termo espiritismo foi inventado por Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte Leon Denizard Rivail (1804 – 1869), considerado pelos próprios espíritas como o criador e principal teórico do movimento (VASCONCELOS, 2003). Segundo Kardec, foi necessário criar este termo para separá-lo de outras correntes espiritualistas que existiam na época de sua fundação e que vai designar a doutrina ou o conjunto de relações, conhecimentos, práticas que se estabelecem entre o mundo material e o mundo invisível, ou mundo dos espíritos:

Em lugar das palavras espiritual, espiritualismo, empregamos para designar esta última crença, as de espírita e de Espiritismo, das quais a forma lembra a origem e o sentido radical, e que, por isso mesmo têm a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, reservando à palavra espiritualismo a sua acepção própria. Diremos pois, que a Doutrina Espírita ou o Espiritismo tem por princípios as relações com do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível (KARDEC, 1985, p.09).

Apesar de Kardec considerar o espiritismo uma forma de espiritualismo, ele o diferencia deste, pois para o espiritismo existe um mundo invisível habitado por seres inteligentes - espíritos que podem se comunicar com o mundo dos vivos:

Portanto, se adotei as palavras Espírita e Espiritismo, é porque elas exprimem sem equívoco, as idéias relativas aos Espíritos. Todo espírita é, necessariamente, espiritualista, se todos os espiritualistas sejam espíritas. Fossem os Espíritos uma quimera e seria ainda útil termos especiais para aquilo que lhes concerne, porque é preciso palavras para as idéias falsas como para as idéias verdadeiras (KARDEC, 1982, p. 24).

Porém, percebeu-se que muitos grupos no Brasil se autodenominam espíritas com o objetivo de buscar uma legitimação através da aproximação semântica ou teórica, ou mesmo o fazem evitando a discriminação que os termos umbanda e candomblé ainda possuem na sociedade brasileira. Por isto, acrescenta-se ao vocábulo espiritismo o termo kardecista ou kardecismo, com o fim de deixar bem claro o fato de se tratar da religiosidade que possui as suas bases teóricas nos escritos e idéias de Allan Kardec (VASCONCELOS, 2003).

Já os termos 'alto e baixo espiritismo' referem-se a uma distinção que alguns autores espíritas e umbandistas fazem ao diferenciar os grupos espíritas 'puros', ou que seguem uma orientação kardecista, e os grupos 'mistos' que agregaram elementos de outras formas de religiosidade, em especial a afro-brasileira e até mesmo de religiões orientais, e que por esta razão se afastaram da assim chamada pureza ritual kardecista (CAMARGO, 1961 e GABRIEL, 1985).

Finalmente, o termo 'mesa branca' refere-se a outra denominação do espiritismo kardecista, podendo ser considerado sinônimo deste, pelo fato de muitos grupos espíritas utilizarem uma mesa coberta com um forro branco na frente dos salões, no lugar do altar. Mesa esta onde se sentavam os médiuns e dirigentes para procederem a leituras de obras espíritas, orações ou trabalhos mediúnicos (GABRIEL, 1985).

Tendo explanado os termos acima, fica registrado que neste trabalho será utilizado o termo espiritismo para designar especificamente o espiritismo kardecista e o termo espíritas, para designar os seus praticantes e fiéis. Outras terminologias poderão ser utilizadas quando houver necessidade de se referir a outras formas de religiosidade, que mesmo tendo uma relação ou influência do espiritismo, não se identifica com este, caso da Umbanda, como já foi explicado anteriormente.

Partindo agora à análise dos fatos e características que deram origem ao espiritismo. Isso deverá ajudar a definir e delimitar o espiritismo, inclusive entendendo a diferença existente entre o espiritismo tal como surgiu originalmente na França e o espiritismo que se desenvolveu e que existe hoje no Brasil.

2.1 A ORIGEM DO ESPIRITISMO

É consenso entre pesquisadores e espíritas que a fundação do espiritismo, ou

pelo menos suas bases teóricas principais, é fruto do trabalho do pedagogo francês Hippolyte Leon Denizard Rivail (1804 – 1869), que ficou mais conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec (ALMEIDA, 2007; ALMEIDA,2004; AMORIM, 1989; CASTELLAN, 1955; LOEFFLER, 2005; VASCONCELOS, 2003; VILHENA, 2008; WANTUIL, 1969; WANTUIL e THIESEN, 1979).

É claro que não se pode dizer que o espiritismo se resume aos escritos de Kardec, pois ele é um sistema religioso rico e complexo, onde diversos outros teóricos espíritas contribuíram para a sua construção, e que levou inclusive ao antropólogo Bernardo Lewgoy (2001) a identificar um modelo de espiritismo praticado no Brasil, diferente do modelo tradicional criado por Kardec.

A gênese do espiritismo tem o seu local, época e sujeito bem definidos. Segundo o sociólogo Peter L. Berger (1985), que investigou como as religiões se relacionam com as sociedades, os sujeitos religiosos não estão isolados do seu contexto social, ideológico e histórico. Segundo ele, as idéias e as religiões são produtos da sociedade onde estão inseridas, ao mesmo tempo em que também influenciam e determinam o contexto social no qual atuam. Assim, Allan Kardec apesar de ter formulado os princípios teóricos e doutrinários do espiritismo, suas idéias são influenciadas e determinadas pelo contexto social e ideológico no qual viveu:

O homem não pode existir independentemente da sociedade. As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social (BERGER, 1985, p. 15-16).

Por fim, percebe-se que é tão importante analisar o pensamento de Kardec quanto analisar o contexto social e ideológico que existia na Europa no final do século XIX, quando viveu.

2.1.1 Contexto Social e Ideológico Espírita

Kardec e o espiritismo surgiram no final do século XIX, quando ocorria na Europa uma onda de interesse, tanto popular quanto científico, para fenômenos insólitos, cuja causa era atribuída a ação de espíritos de mortos (VASCONCELOS,

2003). A Europa neste período se caracterizava por um intenso movimento de racionalização e antidogmatismo. A intelectualidade motivada pelos progressos da ciência em vários campos, e permeada pela idéias positivistas do filósofo francês Auguste Comte (1789 – 1857), acreditava que todos os fenômenos naturais e sociais poderiam ser explicados pela racionalidade científica emergente:

Passa então o positivismo a dominar o pensamento típico do século XIX, como método e como doutrina. Como método, embasado na certeza rigorosa dos fatos de experiência como construção teórica; como doutrina, apresentando-se como revelação da própria ciência, ou seja, não apenas regra por meio da qual a ciência chega a descobrir e prever (isto é, saber para prever e agir), mas conteúdo natural de ordem geral que ela mostra junto com os fatos particulares, como caráter universal da realidade, como significado geral da mecânica e da dinâmica do universo (JÚNIOR, 1991, p. 14).

Por outro lado, a ciência alcançou avanços nunca antes vistos, não havia limites para a investigação científica sobre o mundo natural ou social. Como exemplo, pode-se citar as descobertas científicas deste período na área da microbiologia com Pasteur, do evolucionismo e social-evolucionismo com Darwin, da teoria eugênica⁴, da frenologia⁵, do avanço das teorias sociológicas como o marxismo e o positivismo, entre outros (ALMEIDA, 2007). Estes avanços procuravam explicar a origem da vida, o funcionamento da mente e do corpo, a propensão para o crime e loucura e os fatores que determinam o comportamento social.

Assim, a religião e as explicações desta sobre a natureza passam a ser vistas como um entrave para o progresso da ciência e como uma tendência antimodernista, que deveria ser substituída por uma explicação científica e racional.

Milagres e fenômenos sobrenaturais deveriam ser capazes de ser explicados de uma forma racional, aguardando apenas o avanço das técnicas científicas e o pioneirismo de intelectuais. O distanciamento entre religião e ciência era inevitável, pois contemplavam 'visões de mundo' diferentes. A possibilidade de explicação de milagres e fenômenos sobrenaturais pela ciência ameaçava retirar das igrejas a sua

⁴ A Eugenia surgiu num contexto histórico do positivismo e do naturalismo, defendendo a idéia que os fatores genéticos têm supremacia na determinação do comportamento humano. Essas idéias adquiriram muito prestígio na época pois eram embasadas em análises estatísticas e observação de campo (ALMEIDA, 2007).

⁵ Teoria no final do século XIX que correlacionava as faculdades mentais com o tamanho de certas áreas do cérebro. Assim, podia-se explicar o comportamento atual ou provável de uma pessoa com o tamanho de certas partes do cérebro (ALMEIDA, 2007).

autoridade e legitimidade. A Igreja Católica reagiu fechando-se ao racionalismo e procurando enfatizar a sua posição de 'guardiã dos mistérios' divinos. A posição do papa Pio IX (1792 – 1878) ao estabelecer em 1854 o dogma da Imaculada Conceição de Maria e em 1870 o dogma da infalibilidade pontifícia denotam esta reação:

Em 1870 Pio IX decretou o dogma da infalibilidade pontifícia, e as palavras da Virgem em Lourdes forma apresentadas como prova da novel faculdade papal. Pela boca infalível de Pio IX, o catolicismo assumia-se como uma religião no sentido moderno do termo, acentuando a sua fundamentação em crenças irracionais certificadas por uma autoridade com prerrogativas extramundanas (VASCONCELOS, 2003, p. 115).

Do outro lado grupos de intelectuais pesquisavam fenômenos insólitos de causa aparentemente religiosa em busca de uma explicação científica. Este tipo de pesquisa era chamado de pesquisa psíquica ou *psychical research*, na Inglaterra e EUA, e espiritualismo ou metapsíquica, na França. A primeira vai culminar na moderna parapsicologia e a segunda no espiritismo (VASCONCELOS, 2003).

Teve bastante influência neste grupo o trabalho pioneiro do médico francês Antoine Frédéric Mesmer (1733 – 1815), que passou quase toda a sua vida estudando certo estado psicofisiológico que poderia ser provocado e que, em alguns casos, pode ser eficaz na cura de doenças. Mesmer chamou de magnetismo da ação a distância de uma pessoa (magnetizador) sobre outra (magnetizado), termo que já havia sido utilizado anteriormente por Paracelso quando designava a ação magnética de astros ou substâncias sobre seres vivos (RICHET, 2008). Segundo constatou Mesmer, o estado sonambúlico provocado nas pessoas magnetizadas pode levar as mesmas a manifestarem faculdades que normalmente não possuem em estado normal ou de vigília:

O estado de sonambulismo pode dar azo ao desenvolvimento de faculdades novas designadas com o nome de clarividência, intuição, previsão interior. Pela vontade, pode-se não somente agir sobre o magnetizado, mas também pô-lo completamente em estado sonambúlico, obrigar o seu espírito, mesmo contra a própria vontade, a deixar o recinto, indo para lugares de certa distância e através de portas fechadas (RICHET, 2008, p. 47).

O trabalho de Mesmer assumiu tanta repercussão que surgiram na França e por toda a Europa inúmeros magnetizadores que montaram consultórios e

transformaram o magnetismo em uma profissão cuja seriedade e moralidade, segundo Richet (2008), eram questionadas.

O grande mérito do trabalho de Mesmer foi atrair a atenção da comunidade científica para fenômenos ligados ao inconsciente do ser humano, tendo sido considerado, na opinião de Andrade (1976), o precursor da terapêutica psicossomática, como também influenciado pesquisadores, como o conde Máxime de Puységur, descobridor do sono hipnótico.

Merece destaque na estruturação deste grupo de pesquisadores a fundação, em 1882, da *Society Psychical Research* (SPR), em Londres, cujo objetivo principal era investigar a possibilidade de comunicação com os mortos e a sobrevivência do espírito após a morte (ZANGARI, 1996).

Desta sociedade fizeram parte inúmeros cientistas das mais diversas áreas, alguns deles notáveis dentro da comunidade científica da época, como: Sir William Crookes (ganhador de prêmio Nobel), Sir Oliver Lodge (físico e pioneiro da telegrafia sem fio), os filósofos Henri Bergson e Ferdinand Schiller, os psicólogos William James, Walter Prince e Sigmund Freud (que foi membro correspondente), Charles Richet (prêmio Nobel em medicina), Marie Curie, o astrônomo Camille Flammarion, o poeta F. W. H. Myers, dentre outros (GAULD, 1982).

Tal lista surpreendente denota que o interesse pela pesquisa psíquica ou paranormal na época era motivo de muita atenção. Porém, como era de se esperar em um grupo tão vasto e diversificado, não havia coesão de idéias. Alguns membros pareciam querer validar de forma científica a tese espírita, enquanto outro grupo queria colocar a prova as afirmações espíritas. No final, devido à tensão interna, muitos membros se desligaram e também os resultados foram diversos - alguns apontavam para a autenticidade dos fenômenos e outros explicavam que os mesmos eram provocados (mediante fraude consciente ou inconsciente), pelos próprios médiuns (ZANGARI, 1996; LOEFFLER, 2005).

Esta onda de intelectuais interessados em pesquisar estes tipos de fenômenos ditos psíquicos ou paranormais era complementada pelo surgimento e popularização nos salões europeus de um tipo de fenômeno que era conhecido por 'mesas girantes ou falantes', onde sentavam-se membros da aristocracia e da classe média européia em torno de mesas, geralmente do tipo 'pé-de-galo', colocavam as mãos espalmadas acima destas e esperavam que as mesmas se movimentassem ou flutuassem, aparentemente sozinhas, e até dessem pancadas no solo numa

seqüência de código pré-estabelecido pelos presentes, em resposta a perguntas diversas (WANTUIL e THIESEN, 1979; VASCONCELOS, 2003, LOEFFLER, 2005; VILHENA, 2008).

Estes fenômenos não eram considerados senão uma diversão, uma brincadeira de salão, mas serviram para fomentar a teoria de que eles eram provocados por espíritos de pessoas mortas tentando se comunicar:

Juntavam-se familiares e convidavam-se amigos para reuniões à volta de mesas de pé-de-galo que eventualmente acabariam por erguer-se do solo, girar e dar pancadas em respostas às perguntas que iam sendo lançadas (VASCONCELOS, 2003, p. 96).

Os fenômenos constituíam para a generalidade dos assistentes um passatempo como qualquer outro. Quase ninguém se aprofundava no estudo da causa de tais manifestações extraordinárias. Às vezes surgia uma que outra pretenciosa explicação, que logo era desprezada, por não poder satisfazer aos fatos observados (WANTUIL e THIESEN, 1979, p. 58).

Finalmente, permeando todo este contexto, é bom lembrar o fato da classe média européia do final do século XIX, medianamente letrada e, portanto, com acesso a uma vasta literatura laica, incluindo o acesso a temas científicos, não era mais atraída pela explicação mítica do mundo fornecida pelas religiões tradicionais e, buscava assim uma forma de religiosidade mais racionalista e modernista. As explicações religiosas sobre o mundo, pela classe média européia, não mais atende aos anseios deste grupo social, possibilitando o surgimento de um 'vazio existencial' sobre os indivíduos deste grupo social que deveria ser preenchido por outras formas de religiosidade mais racionalistas. Em especial, segundo Philippe Áries, em sua obra *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média* (apud VILHENA, 2008, p. 53), surge no final do século XIX todo um novo sentimento do homem diante da morte. A morte tende graças ao racionalismo da época a ser naturalizada, e o temor natural do ser humano diante da morte é substituído por uma explicação racionalista sobre a imortalidade da alma que deve cumprir um processo evolutivo através de vidas sucessivas. Esta explicação, segundo este autor, transfere o medo da morte para a promessa de continuidade natural, através da evolução espiritual, explicação esta que conjuga elementos do evolucionismo darwiniano sobre o processo de evolução natural das espécies, com doutrinas espiritualistas orientais. Como ser natural, não mais divino, o ser humano está também submetido a este processo evolutivo, não somente em seu aspecto físico, mas também espiritual. Esta

explicação racional carecia apenas de uma comprovação científica, o que abriu caminho para o trabalho de investigação sobre a possibilidade de vida após a morte de vários pesquisadores psíquicos da época, inclusive Kardec:

Neste contexto, a morte negada pelo silêncio, por sua vez provocado pelo temor que inspira, é retomada e reinterpretada por Kardec. Em vez da força selvagem e incompreensível, é naturalizada não mais pela via da familiaridade, mas pelos caminhos da conjugação de uma racionalidade que se quer alicerçada na comprovação científica da continuidade da vida após a morte biológica. Portanto, retomada como natural, não mais ameaçadora como fim da vida, mas entendida como simples passagem a uma nova forma de existência (VILHENA, 2008, p. 54).

É neste contexto que Kardec e sua obra vão se inserir; de um lado a desagregação das religiões tradicionais que não mais conseguiam, pelo menos junto à classe média europeia, atender os seus anseios, e de outro a tendência racionalista, alicerçada pelo avanço da ciência e pela doutrina positivista, que buscavam explicar e naturalizar todos os espaços, inclusive os religiosos e, dentro deste, a busca de uma explicação para a morte não mais como mero fenômeno de fim biológico, mas como um processo evolutivo do espírito. Isto, aparentemente leva Kardec e o espiritismo a um paradoxo sem solução, pois como explicar e justificar cientificamente algo como a alma? E por outro lado, como explicar de forma racionalista fenômenos como a morte, milagres ou mesmo as 'mesas girantes ou falantes' sem recorrer aos dogmas e símbolos religiosos?

Veremos agora como Kardec vai realizar este feito, analisando a sua vida e como ele construiu todo um corpo doutrinário, o espiritismo, alicerçada não na ciência tradicional, mas numa nova interpretação de ciência que ele teve que construir para este fim, a ciência espírita.

Analisando a vida de Kardec, vê-se como ele construiu todo um corpo doutrinário ao espiritismo, alicerçado não na ciência tradicional, mas numa nova interpretação de ciência. Para este feito, ele teve que construir a ciência espírita.

2.1.2 Rivail, o Pedagogo

A biografia de Kardec encontra-se escrita de forma longa e detalhada por Zeus Wantuil e Francisco Thiesen (1979) em uma obra de três volumes. Apesar da tendência destes em mostrar um Kardec como um homem predestinado ao longo da

sua vida, para cumprir a missão espiritual da fundação do espiritismo, esta obra será utilizada como referência central às argumentações neste trabalho, pois possui uma farta documentação histórica e bibliográfica que a apóia, de forma que com o devido cuidado, e excluindo o comentário pessoal dos autores sobre o caráter 'missionário de Kardec', pode ser utilizada como fonte confiável.

Hippolyte Leon Denizard Rivail (1804 – 1869), o verdadeiro nome de Allan Kardec, nasceu em Lião, França, e era filho de um juiz e mãe católicos. Com apenas dez anos foi enviado ao Instituto Yverdon, na Suíça, onde travou contato com as idéias e o método educacional do famoso pedagogo Johann Heinrich Pestalozzi (1746 – 1827), que revolucionou a educação do seu tempo ao considerar que o desenvolvimento mental se processava de acordo com uma lei de complexidade crescente, de forma que o currículo escolar deveria levar em consideração as diferenças individuais dos alunos e partir sempre de experiências concretas para estimular a observação e o raciocínio (COTRIM e PARISI, 1980). Por esta época circulava pelo Instituto Yverdon grande parte da intelectualidade européia.

As questões religiosas, neste Instituto, eram tratadas apenas sobre o prisma da moralidade, sendo indiferente aos dogmas religiosos, o que denota a tendência modernizante da religião protestante, professada por Pestalozzi (WANTUIL e THIESEN, 1979).

Acredita-se que Kardec deixou este Instituto por volta de 1819, com o diploma de Ciências e Letras, e se instalou em Paris, passando a lecionar e a traduzir obras do inglês e do alemão para o francês e vice-versa. Em especial, trabalhou na tradução para o alemão das obras de François de Fénelon (1651 – 1715), por qual tinha muita admiração⁶.

Em 1823 publicou um livro sobre o ensino da aritmética a partir do método de Pestalozzi. Neste mesmo ano ele começou a estudar o mesmerismo ou magnetismo que, como foi relatado, foi criado pelo médico Anton Mesmer (1733 – 1815) e que consistia na crença que uma energia ou poder magnético poderia afluir de certas pessoas (magnetizar) e influenciar outras, até contra a sua vontade, e realizar curas psíquicas. Kardec chegou a fazer parte da Sociedade de Magnetismo de Paris, que

⁶ François de Salignac de la Mothe, duque de Fénelon (1651-1715), foi um abade e filósofo francês, que dirigiu uma instituição denominada 'Congregação das Moças Convertidas' (moças protestantes convertidas ao catolicismo). Escreveu diversas obras no campo educacional, onde defendia a educação da mulher, que na sua época era circunscrita à educação para os trabalhos domésticos. É considerado um dos precursores da educação da mulher (COTRIM e PARISI, 1980).

era a mais importante instituição da França na época, dedicada ao estudo destes fenômenos (WANTUIL e THIESEN, 1979; VILHENA, 2008).

Em 1825 ele funda a *École de premier degré*⁷, uma instituição de ensino elementar estruturada a partir do método de Pestalozzi. Na seqüência, em 1826, Kardec funda o Instituto Rivail, uma escola voltada para o ensino técnico, também nos moldes do método de Pestalozzi.

Em 1828 ele publica uma nova obra; *Plan proposé pour l'amélioration de l'éducation publique*⁸, onde propõe a criação pelo governo francês de uma escola teórica e prática, com duração de três anos, dedicada à formação profissional e humanitária do ser humano. A estas se seguiram outras publicações e memorandos seus, enviados às autoridades francesas, sempre com o intuito de promover uma reforma da educação pública, no moldes do método de Pestalozzi.

Em 1832, Kardec casa-se com a professora primária Amélie-Gabrielle Boudet (1795 – 1883) que, posteriormente, tornou-se escritora de obras no campo da poesia e do desenho.

Em 1834 teve que fechar o Instituto Rivail, devido a dificuldades financeiras causadas por um tio, sócio do empreendimento. Falido, Rivail passou a trabalhar como contabilista, ministrando concomitantemente aulas gratuitas em sua casa, no período de 1835 a 1840, sobre diversas ciências, como astronomia, química e fisiologia, o que denota um caráter eclético e autodidata do pedagogo. Sua maior luta no campo da educação foi pela democratização do ensino público (WANTUIL e THIESEN, 1979).

Passando para uma análise do foco de interesse deste trabalho, chega-se ao momento de relatar o outro aspecto da vida de Kardec, como fundador do espiritismo.

2.1.3 Kardec, Espírita

Os espíritas são praticamente unânimes ao afirmar que o espiritismo teve o seu início, ou pelo menos as suas manifestações, com um episódio ocorrido longe da

⁷ Tradução do Livro: Escola de Primeiro Grau.

⁸ Tradução Livre: Plano proposto para melhorar a educação pública.

Europa, nos EUA, e conhecido como ‘acontecimentos de Hydesville’ ou o ‘caso das irmãs Fox’ (WANTUIL e THIESEN, 1979; ALMEIDA, 2007; VILHENA, 2008).

Em 1848, na aldeia de Hydesville, situada no Condado de Wayne, perto de Nova York, as três irmãs da família Fox - Margaret, Kate e Leah, passaram a ser atormentadas pelo barulho de pancadas no quarto, à noite, de origem desconhecida. O pai das meninas, o Sr. John Fox, procurou uma explicação para o fato e nada encontrou. Aos poucos as irmãs criaram um sistema de comunicação através do número de pancadas vibradas e começaram a fazer perguntas e receber respostas de um suposto espírito de um morto que estaria provocando este fenômeno. Este explicou que foi um vendedor ambulante que havia sido assassinado pelos antigos moradores daquela casa, para lhe roubarem o dinheiro. Disse também que seu corpo se encontrava enterrado no porão da casa. Posteriormente, foi realizado uma escavação no referido porão, sendo encontrados carvão, cal e alguns ossos humanos. Estes fatos atraíram muitas pessoas que buscavam as irmãs Fox para conversar com espíritos de parentes e amigos mortos e até houve tentativas de realizar um estudo científico, porém a família Fox se mostrou desinteressada, pois as apresentações haviam se tornado pagas, tornando-se um negócio (RICHET, 2008). Pesquisas posteriores revelaram a veracidade dos fatos, sendo que um homem chamado Charles Rosma fora morto na casa havia cinco anos (VILHENA, 2008)

Este fato, aparentemente demonstrando que um espírito de um morto havia se comunicado com os vivos, atraiu a atenção de diversas pessoas na Europa que passaram a se reunir em salão, tentando provocar um fenômeno semelhante. Não tardou que por toda a Europa surgissem fenômenos de mesas provocando ruídos de pancadas, girando e até flutuando sozinhas. Em 1869, trinta e três membros da então Sociedade Dialética de Londres reuniram-se para estudar de forma científica e neutra estes fenômenos. Os fatos observados por esta comissão foram suficientes para atrair o interesse do eminente cientista William Crookes⁹, o que demonstra o início de um interesse da comunidade científica da época, ou pelo menos de parte dela, por estes fenômenos e que vai culminar posteriormente na criação da Sociedade de Pesquisas Psíquicas (SPR), de Londres, em 1882 (LOEFFLER, 2005;

⁹ William Crookes (1832-1919) foi um químico e físico inglês que realizou diversos estudos e descobertas no campo da eletricidade e radioatividade, tendo sido o descobridor do elemento químico ‘tálio’ e inventor do tubo de raios catódicos. Fundou diversas sociedades e revistas científicas, tendo sido agraciado em 1897 com o título de cavaleiro, pela realeza britânica (LOEFFLER, 2005).

VILHENA, 2008).

Kardec, que já era, conforme descrito anteriormente, estudioso do mesmerismo ou magnetismo, passa a se interessar por estes fenômenos. Em 1855, ele é convidado para uma reunião na casa da Sr^a Plainemaison, onde presenciou o fenômeno das 'mesas girantes ou falantes'. O fenômeno despertou o interesse de Kardec que imediatamente percebeu que ali havia algo que merecia ser pesquisado, como ele próprio relata em uma de suas obras:

Foi aí que, pela primeira vez, presenciei o fenômeno das mesas que giravam, saltavam e corriam em condições tais que não deixavam lugar para qualquer dúvida. Assisti então a alguns ensaios, muito imperfeitos, de escrita mediúnica numa ardósia, com o auxílio de uma cesta. Minhas idéias estavam longe de precisar-se, mas havia ali um fato que necessariamente decorria de uma causa. Eu entrevia, naquelas aparentes futilidades, qualquer coisa de sério, como que a revelação de uma nova lei, que tomei a mim estudar a fundo (KARDEC, 1983, p.326).

Kardec passou então a freqüentar diversas reuniões do gênero e a buscar uma causa para os fenômenos. Interessante notar que no início, como ele próprio escreve acima, ele não atribuiu como causa destes fenômenos a intervenção ou presença de espíritos de mortos, fato que ele vai deduzir posteriormente, com uma explicação mais plausível para os fenômenos:

Foi nessas reuniões que comecei os meus estudos sérios de Espiritismo, menos, ainda, por meio de revelações, do que de observações. Apliquei a essa nova ciência, como o fizera até então, o método experimental; nunca elaborei teorias preconcebidas; dos efeitos procurava remontar às causas, por dedução e pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo por válida uma explicação, senão quando resolvia todas as dificuldades da questão. Foi assim que procedi sempre em meus trabalhos anteriores, desde a idade de 15 a 16 anos. Compreendi, antes de tudo, a gravidade da exploração que ia empreender; percebi, naqueles fenômenos, a chave do problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro da Humanidade, a solução que eu procurara em toda a minha vida. Era, em suma, toda uma revolução nas idéias e nas crenças; fazia-se mister, portanto, andar com a maior circunspeção e não levianamente; ser positivista e não idealista, para não me deixar iludir (KARDEC, 1983, p. 327-328).

Percebe-se na citação acima a preocupação de Kardec com a questão da cientificidade. Ele chega a colocar que está fazendo uma nova ciência e que esta deve culminar numa revolução das crenças, ou seja, das religiões e das idéias, ou seja, do conhecimento científico de sua época.

Ao mesmo tempo Kardec apresenta a tendência de considerar os fenômenos que presenciava como tendo a causa os espíritos de mortos que habitariam um outro mundo, uma outra realidade. Talvez ansioso pela revolução que suas descobertas iriam provocar e pela necessidade que a sociedade de sua época cobrava de respostas sobre questões, como a da morte, ele admitiu os fenômenos de comunicação com espíritos de mortos como prova suficiente de sua teoria:

O simples fato da comunicação com os Espíritos, dissessem eles o que dissessem, provava a existência do mundo invisível ambiente. Já era um ponto essencial, um imenso campo aberto às nossas explorações, a chave de inúmeros fenômenos até então inexplicados. O segundo ponto, não menos importante, era que aquela comunicação permitia se conhecessem o estado desse mundo, seus costumes, se assim podemos exprimir. Vi logo que cada Espírito, em virtude de sua posição pessoal e de seus conhecimentos, me desvendava uma face daquele mundo, do mesmo modo que se chega a conhecer o estado de um país, interrogando seus habitantes de todas as classes, não podendo um só, individualmente, informar-nos de tudo. Compete ao observador formar o conjunto, por meio dos documentos colhidos de diferentes lados, colecionados, coordenados e comparados uns com outros (KARDEC, 1983, p. 328-329).

Aos poucos Kardec começou a juntar e organizar extenso material advindo das comunicações destes pretensos espíritos. Um grupo de intelectuais, segundo Wantuil e Thiesen (1979), incentivou e o auxiliou nesta tarefa, repassando-lhe quase cinquenta cadernos de comunicações que havia reunido de diversas reuniões.

Segundo espíritas, de acordo com relato a seguir, neste trabalho Kardec foi assistido por diversos espíritos 'superiores' que o orientaram na organização deste material, e que solicitavam uma revisão final do trabalho para aprovação:

Assistido direta e indiretamente de uma plêiade de Espíritos Superiores superintendidos pelo Espírito da Verdade, ele desenvolvia, completava e remodelava aqui e ali o seu trabalho. Pronta a obra, antes de ser entregue aos editores, os Espíritos recomendaram uma revisão completa, que foi feita com o concurso mediúnico da Srt^a Japhet, em sessões particulares realizadas à rua Tiquetonne, nº 14, na casa do Sr. Roustan, em dias e horas predeterminados pelos próprios espíritos (WANTUIL e THIESEN, 1979, p. 72).

Pode-se verificar pelos fatos acima expostos que as obras de Kardec, segundo os espíritas, não são fruto dele, mas dos espíritos que a ditaram por diferentes meios, sendo ele apenas, na verdade, o organizador e copiador deste material (WANTUIL e THIESEN, LOEFFLER, 2005; VILHENA, 2008).

Desta forma, sob a pretensa orientação dos espíritos, Kardec publica em 1857, o *Livro dos Espíritos* (KARDEC, 1982), que traz na capa o subtítulo 'princípios da doutrina espírita', podendo ser considerada a obra fundadora do espiritismo. Esta obra foi estruturada na forma de perguntas e respostas, supostamente feitas por Rivail e respondidas pelos espíritos, sobre os mais diversos temas, começando com a questão sobre 'o que é Deus?' e terminado com 'Poderá jamais implantar-se na Terra o reino do bem?', totalizando 1019 perguntas.

Porém, fica uma dúvida, quando se faz uma leitura superficial de *O livro dos Espíritos* (1982), tem-se a impressão de que ele pode ou não ter sido escrito a partir de perguntas feitas por Kardec aos espíritos; parece uma simples compilação de respostas. Assim, será que Kardec montou, sintetizou e decodificou respostas ou mensagens de espíritos diversos ao formato original do livro? Será que em algum momento ou no todo do livro, Kardec colocou suas próprias idéias e as creditou como sendo de espíritos? Será que todas as perguntas foram feitas somente por Kardec? Quantos e quais são os espíritos que participaram da obra? Estas perguntas ficam até o momento sem resposta, possibilitando, conforme foi citado anteriormente, a impressão de ser uma obra construída como sendo fruto de uma 'entrevista' ou 'interrogatório' de Kardec a um espírito em particular. O que inclusive se percebe é que estas questões não são analisadas ou cogitadas pelos teóricos ou praticantes espíritas, que têm a obra de Kardec e, especialmente, 'O livro dos Espíritos', como uma obra basilar da doutrina e acima de qualquer questionamento sobre a sua autenticidade.

Fato importante é que Kardec não utilizou o seu nome verdadeiro, Hippolyte Leon Denizard Rivail, como autor deste livro. No lugar ele utilizou o pseudônimo de Allan Kardec, pelo qual ficou conhecido:

No momento de publicá-lo – diz H. Sausse -, o autor ficou muito embaraçado em resolver como o assinaria com o seu nome – Hippolyte Leon Denizard Rivail, ou com um pseudônimo. Sendo o seu nome muito conhecido no mundo científico, em virtude dos seus trabalhos anteriores, e podendo originar confusão, talvez mesmo prejudicar o êxito do empreendimento, ele adotou o alvitre de o assinar com o nome de *Allan Kardec*, nome que, segundo lhe revelara o guia, ele tivera ao tempo dos druidas (WANTUIL e THIESEN, 1979, p. 73).

Esta explicação merece ser mais bem analisada, pois se Kardec estava como ele escreve posteriormente lançando as bases de uma nova ciência - a ciência dos

espíritos, não seria plausível a utilização do seu nome verdadeiro que segundo alguns autores já gozava de reputação no meio científico? Ou será que Kardec tinha medo de ter esta sua pretensa reputação científica abalada ou mesmo ridicularizada ao publicar uma obra deste gênero, o que o levou a utilizar um pseudônimo?

Ora, a socióloga Maria Ângela Vilhena tem uma explicação que parece fazer entender melhor o fato de Kardec ter utilizado o seu pseudônimo em suas obras:

Denizard Rivail passou então a adotar o pseudônimo Allan Kardec, assinando com ele todas as obras que viria a escrever. A adoção de novo nome marca, como ocorre com outras pessoas míticas ou históricas, a finalização e a passagem para outra etapa da vida, a redefinição de nova identidade social, a sinalização de novos valores, convicções, novo encaminhamento para as atividades da vida prática referentes tanto ao âmbito do privado quanto do público. De fato, a partir de então a formulação e a divulgação da doutrina espírita tornam-se centrais na vida do lionês que se fez conhecer como Allan Kardec (VILHENA, 2008, p. 57).

Pode-se, portanto, inferir que a utilização do pseudônimo Allan Kardec marca para o pedagogo Hippolyte Leon Denizard Rivail uma mudança radical em sua vida e na sua maneira de pensar. Esta mudança atribui-se não somente pelo fato das conclusões em que chegou em suas pesquisas sobre o fenômeno das 'mesas girantes ou falantes', mas também por estar, como foi visto no tópico anterior, praticamente arruinado enquanto pedagogo, pelo fechamento do Instituto Rivail.

Como era de se esperar, *'O Livro dos Espíritos'* (1855) causou uma grande comoção na sociedade francesa, na classe média e nos meios intelectuais, da época. Kardec publicou ainda as seguintes obras:

1. *O livro dos Médiuns* (1861) - trata da mediunidade e das pessoas que a possuem - os assim chamados médiuns, assim como devem exercer este dom;
2. *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864) - uma obra de cunho moral, onde ele comenta trechos do evangelho, analisando-os sob a ótica da doutrina espírita. Também, apresenta comunicações e ensinamentos de cunho moral ditados por espíritos. Nesta obra fica clara a tentativa de vinculação do espiritismo ao cristianismo.
3. *O céu e o inferno* (1865) - neste livro Kardec expõe em detalhes a doutrina espírita de recompensas e punições que uma pessoa sofre na vida atual ou em vidas futuras, em decorrência de atos cometidos em vidas passadas.

Demonstra ser claramente contra a idéia de penas eternas, mas procura reinterpretar a doutrina católica da existência de céu e inferno.

4. *A gênese* (1868) - obra publicada nove anos após a divulgação da teoria do evolucionismo de Darwin, e que procura descrever a partir de uma visão espírita todo o processo do surgimento do mundo e da vida, numa interpretação pseudo-evolucionista espírita. Procura conjugar conhecimentos da biologia, astronomia e outras ciências, para lhe dar um caráter científico.

Além das quatro obras acima descritas, mais '*O livro dos espíritos*', publicado em 1857, Kardec publicou outras, mas que não fazem parte do assim chamado corpo fundamental da doutrina espírita, sendo consideradas obras auxiliares. São elas: '*O que é o Espiritismo*' de 1859, publicada logo após '*O livro dos espíritos*', e considerada um resumo deste, pois consiste em perguntas simples e diretas sobre as principais questões do espiritismo. Também, '*Obras Póstumas*', de 1890 -, publicada após a morte de Kardec, que reúne escritos e apontamentos nos quais estava trabalhando.

Existem também outras obras de Kardec pouco conhecidas, inclusive pelos espíritas. Aparentemente de pouca relevância, dentro do conjunto da doutrina, foram publicados ainda '*O Espiritismo em sua expressão mais simples*' e '*Viagem espírita*', ambas de 1862'.

Além disto, Kardec fundou e dirigiu a '*Revista Espírita*', que publicava edições sobre o espiritismo mensalmente, entre 1858 e 1859, época da sua morte, quando então a direção da revista passou para Pierre-Gaëtan Leymarie (1827 – 1901). Esta revista continuou sem interrupções até o advento da 1ª Guerra Mundial (1914 – 1916). Mas em 1917, a revista volta à circulação, com o apoio do filósofo espírita León Denis (1846 – 1927). Em 1940, interrompe-se novamente a publicação da revista, devido a II Guerra Mundial (1939 – 1945), mas volta a circular novamente em 1947. Em 1977, o nome da revista foi absorvido por outra publicação, a '*Revue 2000*', deixando de ser publicada pela terceira vez. Em 1989, após uma batalha judicial, recuperou-se o direito de publicação da revista, que é editada até hoje em francês, inglês, esperanto, polonês e russo (WANTUIL e THIESEN, 1979).

Também, em 1858, Kardec funda em Paris uma sociedade dedicada ao ensino e difusão do espiritismo -, a '*Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas*'.

Kardec faleceu em março de 1869, com 64 anos de idade, em decorrência de um aneurisma. Foi sepultado em Paris e na sua lápide foi escrito: 'Nascer, morrer, renascer ainda e progredir sem cessar, tal é a lei' (WANTUIL e THIESEN, 1979).

2.1.4 A Doutrina Kardecista

A doutrina kardecista está expressa nas obras expostas aqui, constituindo o 'cerne da doutrina espírita', que pode ser sintetizada nos seguintes pontos ou proposições (VILHENA, 2008):

- Crença na existência de um Deus único e criador do mundo;
- Crença na sobrevivência do ser humano, alma ou espírito, após a morte física;
- Existência da reencarnação da alma ou espírito em vários corpos, com o objetivo de alcançar a perfeição espiritual, ou seja, evolucionismo espiritual;
- Diferenciação e separação dos espíritos e almas em graus de adiantamento espiritual, o que determina a sua posição e localização num outro mundo, ou mundo dos espíritos;
- Possibilidade de comunicação e interação entre os vivos e os mortos, através de algumas pessoas que possuem dom ou faculdade especial, chamada mediunidade;
- Colocação da mediunidade como uma faculdade natural, com características físicas e biológicas ainda não explicadas pela ciência comum, que é 'dada' a algumas pessoas com um objetivo ou finalidade de favorecer a comunicação entre os vivos e os mortos;
- Crença na existência de vários mundos habitados;
- Colocação da existência de guias ou mentores, espíritos adiantados, que podem ajudar os vivos;
- Colocação da existência de espíritos inferiores, que podem prejudicar ou enganar os vivos;
- Jesus Cristo como um espírito altamente evoluído, mas sem uma natureza divina ou sagrada;

- Os evangelhos como obras de cunho essencialmente moral, e não consideração da Bíblia como livro sagrado;
- A caridade como uma das principais virtudes, ao lado de outras virtudes cristãs, a serem praticadas pelos espíritas;
- Desconsideração por qualquer ritual, dogma ou liturgia; todas as práticas e ensinamentos espíritas devem ser justificadas pela razão;
- Crença na prece como um meio de comunicação e elevação espiritual individual e desconsideração por preces institucionalizadas ou sacralizadas;
- O espiritismo como uma revelação dos espíritos à humanidade e que vai revolucionar a vida humana;
- Colocação do espiritismo como uma ciência, com aspectos doutrinários e filosóficos.

Este último ponto merece um maior aprofundamento. Pois claro, na obra de Kardec, a colocação do espiritismo como uma ciência e não como religião (VASCONCELOS, 2003; LOEFFLER, 2005). O sobrenatural é tido, ou como uma ilusão, ou uma falsa explicação de um fenômeno natural, situação na qual cabe ao espiritismo - segundo Kardec, enquanto ciência, explicar de forma racional e baseada em supostas leis naturais:

O Espiritismo repudia, no que concerne, todo efeito maravilhoso, quer dizer, fora das leis da Natureza. Ele não faz nem milagres, nem prodígios, mas explica, em virtude de uma lei, certos efeitos reputados até hoje como milagres e prodígios e por isso mesmo demonstra sua possibilidade. Amplia assim o domínio da ciência, e é nisso que ele próprio é uma ciência (KARDEC, 1982, p. 31).

Aprofundando esta questão, verifica-se que o espiritismo chega a um aparente paradoxo: enquanto ciência, ele deve investigar os espíritos e o mundo destes enquanto fenômenos naturais, mas os espíritos não são materiais, não podem ser objeto de uma investigação empírica, factual. Como então construir uma ciência baseada em algo que aparentemente é uma contradição à própria ciência? A crença em seres imateriais, em uma realidade não material? (VASCONCELOS, 2003).

A saída encontrada por Kardec se apresenta em dois pontos. Primeiro, a colocação que os espíritos não são de todo imateriais, mas constituídos, formados

de um tipo de matéria diferente, sutilizada ou quintessenciada, como ele expõe na pergunta de número 82, no seu '*Livro dos Espíritos*':

Como se pode definir uma coisa, quando faltam termos de comparação e com uma linguagem deficiente? Pode um cego de nascença definir a luz? Imaterial não é bem o termo; incorpóreo seria mais exato, pois deves compreender que, sendo uma criação, o Espírito há de ser alguma coisa. É a matéria quintessenciada, mas sem analogia para vós outros, e tão etérea, que escapa inteiramente ao alcance dos vossos sentidos (KARDE, 1985, p. 82).

Colocada a questão que os espíritos têm uma natureza material, mesmo que diferente da que se conhece, fica no sistema kardecista estabelecida a hipótese de uma naturalização e racionalização destes, porém ainda resta uma questão. Como conhecê-los ou estudá-los, já que mesmo materiais têm uma constituição diferente dos seres humanos vivos?

Neste momento entra o segundo ponto da fundamentação da ciência espírita, a questão da mediunidade, objeto deste trabalho. Segundo Kardec, a mediunidade é a capacidade que todo ser humano possui de perceber e/ou interagir com os espíritos e o seu mundo:

Toda pessoa que sente, em um grau qualquer a influência dos Espíritos, por isso mesmo, é médium. Esta faculdade é inerente ao homem e, por consequência, não é privilégio exclusivo; também são poucos nos quais não se encontrem alguns rudimentos dela. Pode-se, pois dizer que todo mundo é, mais ou menos médium. Todavia, usualmente, esta qualificação não se aplica senão àqueles nos quais a faculdade medianímica está nitidamente caracterizada, e se traduz por efeitos patentes de certa intensidade, o que depende, pois, de um organismo mais ou menos sensível (KARDEC, 1992, P. 181).

Esta faculdade ou capacidade se apresenta dentro do conjunto da teoria espírita kardecista como sendo uma percepção, ou sentido extra que o ser humano possui e que lhe permite perceber os espíritos. Desta forma, Kardec supera aparentemente a contradição que a ciência dos espíritos possui, ao declarar a materialidade destes e a possibilidade de investigá-los através de uma faculdade natural - a mediunidade, que segundo ele todo ser humano possui. A questão que se pode levantar, admitindo-se a mediunidade como um faculdade biológica, é por que então algumas pessoas percebem ou interagem com os espíritos com maior ou menor facilidade e outras, apesar de desejar, parecem não ter esta capacidade?

Inicialmente, deve ser colocado aqui que o exercício da mediunidade não tem em Kardec a relação com a questão de uma concessão religiosa, sagrada, como sendo um dom ou favorecimento divino¹⁰, mas com a existência de ‘níveis de sensibilidade’ e ‘características biológicas’ que vão variar nos indivíduos, e que também vai permitir a formulação de todo um conjunto de processos e técnicas para o desenvolvimento ou aprimoramento deste sentido mediúnico (KARDEC, 1992).

É exatamente sobre este sentido, suas características, aprimoramento e funções, que será aprofundado nos próximos capítulos, e que irá levar à constatação da existência de um diálogo teórico-histórico espírita, pelo menos de legitimação científica da mediunidade frente outras ciências, caso da psiquiatria, ou paraciências¹¹, caso da parapsicologia.

2.2 O ESPIRITISMO APÓS KARDEC

Após Kardec, o teórico espírita que se notabilizou como substituto foi Léon Denis (1846 – 1927), filósofo francês, tendo sido aclamado como o primeiro presidente da Federação Espírita Internacional, fundada em 1925 (LOEFFLER, 2005).

Denis procurou dar ao corpo teórico espírita um caráter mais universalista e menos religioso, em parte pela difusão que a nova doutrina apresentava em diferentes culturas e, em parte pelas críticas ferrenhas que enfrentava por parte da Igreja Católica. Kardec, no início, tentou manter uma relação amistosa com o catolicismo, porém, com o aumento das críticas, esta situação ficou insustentável, o que levou Denis a posicionar o espiritismo como uma doutrina diferente do catolicismo e com uma tendência a racionalizar e naturalizar os dogmas e concepções religiosas, como a da santidade de Jesus:

León Denis levou as teorias kardecista a conclusões extremas: a divindade de Jesus foi explicitamente negada, a religião romana repudiada e transformada em motivo de escárnio, com a mais culpável deformação das

¹⁰ Segundo o dicionário de Termos Religiosos e Afins de PEDRO (1993), dons são: “graças concedidas por Deus aos homens”. No texto bíblico, em Isaías 11, 1-3, são descritos sete dons: de sabedoria, entendimento, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor de Deus.

¹¹ Definimos paraciência ou pseudo-ciência são discursos que transitam entre a ciência oficial e aquilo que considera-se como não-científico. Na verdade trata-se de um discurso limite sobre fatos, conhecimentos, fenômenos que desafiam o atual paradigma científico (KUHN, 1982).

palavras de Cristo, cheias de sentido esotérico. Devemos confessar que o clima não se prestava a conciliação (CASTELLAN, 1955, p. 75-76).

Isto demonstra a tendência espírita de dessacralizar o mundo, ou seja, de buscar explicações racionais, científicas, no lugar antes ocupado pela religião. Os mistérios e o sobrenatural da religião passam no espiritismo, cedendo lugar a investigação e a explicação da 'ciência espírita' e os próprios espíritos passam a ser naturalizados. Desta forma, como guardião desta 'nova' ciência, o espiritismo passa a subsistir a autoridade religiosa, o que denota o distanciamento entre este, os espíritas, e o catolicismo. A aparente tentativa de buscar uma conciliação ou uma convivência com o catolicismo, na época de Kardec, denota mais uma estratégia que uma proposta, pois o espiritismo ainda não tinha a legitimidade para se contrapor a igreja, situação que se transformou na época de Léon Denis e que permitiu a este a tomada explícita de uma posição anti-religiosa:

E o mistério era para Kardec o sustentáculo da autoridade do clero, na medida em que este grupo se legitimava na qualidade de possuidor exclusivo do saber esotérico que permitia intermediar entre o mundo dos homens e o outro mundo. Através da naturalização do mundo espiritual, o Espiritismo vinha desfazer o mistério, vinha destituir a padralhada e vinha desencantar o mundo sem exterminar os espíritos – tornando-os, em vez disso, compreensíveis e aceitáveis para espíritos evoluídos e independentes da república das Luzes (VASCONCELOS, 2003, p. 115).

Concomitante a Denis, outros teóricos espíritas vão se destacar no período pós-kardec, em especial, Ernesto Bozzano (1862 – 1943), pesquisador italiano espírita, que realizou diversos estudos no sentido de comprovar cientificamente as teorias espíritas; Camille Flammarion (1842 – 1925), astrônomo francês e amigo de Kardec, que trouxe, devido a sua reputação científica, legitimidade ao espiritismo; Gustav Geley (1868 – 1924), médico francês que realizou estudos sobre materialização de espíritos; Paul Gibier (1851 – 1900), cientista francês, discípulo de Pasteur, membro da Sociedade de Pesquisas Psíquicas de Londres – SPR, tendo estudado fenômenos psíquicos de ordem física e, Albert de Rochas (1837 – 1914), engenheiro e historiador militar francês que estudou os estados sonambúlicos e o processo de desdobramento físico (LOEFFLER, 2005).

Como se pode verificar acima, o espiritismo após Kardec caminhou numa direção nítida de busca da legitimidade científica, o que explica o fato de terem surgido tantos pesquisadores e cientistas espíritas em busca da comprovação das

idéias expostas por Kardec. Ao mesmo tempo, o número de adeptos crescia dentro e fora da França, porém mais especificamente junto à classe média, que possuía a cultura e o interesse científico suficientes para compreender os postulados da doutrina espírita, cada vez mais racionalista:

Em 1927, Charles Richet avaliava os espíritas espalhados pelo mundo, em três ou quatro milhões, os quais publicavam e liam cerca de cento e cinquenta jornais espíritas. Em 1943, o Dr. Philippe Encouse calculava em seiscentos mil somente os espíritas franceses que se interessavam por este problema. É impossível aproximarmo-nos mais da verdade, porém, de acordo com a nossa experiência, essa cifra nós parece pequena, pois pensamos num milhão, pelo menos. É preciso, realmente, nos lembrarmos não só dos espíritas 'cultos', dos assinantes de revistas e freqüentadores de bibliotecas espíritas, de conferências e de cenáculos conhecidos, mas também dos círculos íntimos, burgueses, em torno de um médium benévolo que é um amigo (CASTELLAN, 1955 P. 92-93).

Pode-se perceber assim que após Kardec o espiritismo, e pelo grande número de cientistas adeptos deste, pelo menos na Europa, vai procurar seguir um caminho científico ou para-científico, para tentar comprovar as teses espíritas e elevar-se à condição de ciência, não necessariamente acadêmica, como será visto mais a frente.

2.3 O ESPIRITISMO NO BRASIL

O espiritismo chega ao Brasil ainda no século XIX, e vai encontrar repercussão rapidamente entre a elite social e a intelectualidade brasileira. Apesar de o Catolicismo ser na época a religião de Estado no Brasil, o espiritismo ganhou notoriedade justamente por ser considerado uma curiosidade e/ou uma investigação científica. Soma-se a estes fatores o fascínio que a elite brasileira tinha por tudo que tivesse origem francesa, de forma que o espiritismo - moda nos salões franceses - passou a ser copiado e imitado, especialmente no Rio de Janeiro:

As diversas correntes do pensamento político, social e artístico francês modelaram, desde o período reinol, o gosto, a estética, as atitudes mentais e o *ethos* das camadas dominantes luso-brasileiras (VILHENA, 2008, p. 79).

As reuniões de espíritas e interessados, em parte reservadas, atraíam a atenção da intelectualidade brasileira, nem sempre positiva, caso de Machado de Assis que se revela um crítico do espiritismo no Brasil:

Nenhum escritor brasileiro do século XIX se mostrou tão intransigente em relação ao espiritismo quanto Machado de Assis. Sua aversão começa na mocidade, assumindo um tom surpreendentemente áspero na mocidade e se abrandando apenas na velhice, quase naquele momento de transpor os umbrais que darão acesso ao outro lado do mistério (MACHADO, 1983, p. 59).

Porém, o surgimento ‘oficial’ do espiritismo no Brasil, segundo os espíritas, acontece em 1865, na Bahia, com a fundação do primeiro centro espírita brasileiro, designado de ‘Grupo Familiar do Espiritismo’, tendo como fundador o professor e jornalista Luís Olímpio Teles de Menezes (VILHENA, 2008). Em 17 de novembro de 1865, oito anos após a publicação do ‘O livro dos Espíritos’ por Kardec, é aberta uma sessão espírita neste centro, onde é recebida via psicografia¹² uma mensagem assinada por um espírito que se autodenominou ‘anjo de Deus’(MACHADO, 1983).

No ano seguinte, 1866, publica um artigo ou livro segundo alguns autores (MACHADO, 1983), intitulado ‘Filosofia Espiritualista’, onde faz uma seleção de trechos do ‘Livro dos Espíritos’, de Kardec. Teles de Menezes, considerado o pioneiro do espiritismo no Brasil, também fundou o primeiro jornal espírita ‘Echo d’Além – Túmulo’, em 1869.

Um fato relevante é que o surgimento do espiritismo no Brasil coincidiu com a entrada da homeopatia, terapia médica alternativa criada pelo médico Christian Friedrich Samuel Hahnemann (1755 – 1843), que se baseia no princípio que as doenças são provocadas por uma perturbação da energia vital do paciente, cabendo a homeopatia, através da diluição e dinamização de compostos de plantas, animais e minerais, restabelecer o equilíbrio. Esta prática terapêutica alternativa encontrou como o espiritismo forte oposição social, no caso do espiritismo pelo catolicismo e no caso da homeopatia pela classe médica brasileira (ALMEIDA, 2007). Esta terapia era vista pelas autoridades e pela população da época como uma prática mágica, sem validade científica, mas por outro lado ela representava uma tentativa de

¹² Psicografia é uma forma de mediunidade, onde um espírito escreve mensagens e até livros através de um médium, denominado neste caso de médium escrevente ou psicógrafo. Segundo Kardec, esta forma de mediunidade é uma das mais nobres, pois possibilita um melhor e mais objetivo entendimento entre os espíritos dos mortos e os vivos (KARDEC, 1993).

renovação e modernização na medicina brasileira:

Diante de tais reações, os homeopatas aceitavam a fama de curadores místicos, que lhe atribuíam. Nesta atitude, havia uma reação normal à violenta repressão empreendida pela medicina oficial, alopática, ao sistema de Hahnemann. Os valores reprimidos sempre procuram encontrar formas peculiares de vazão. Assim aconteceu com a homeopatia, em seus inícios no Brasil, associada a quaisquer manifestações insólitas, de protesto contra a rotina ou de novidade no mundo moderno (MACHADO, 1983, p. 63).

Houve uma associação natural entre homeopatia e espiritismo, isto devido a ambas representarem formas modernizantes da sociedade, uma no campo da religião, outra no campo da medicina. Como muitos intelectuais espíritas eram médicos, foi inevitável a associação destas duas tendências.

O povo valorizou, sobretudo, a união de homeopatia e espiritismo. Médicos homeopatas e espíritas seriam uma espécie de mensageiros luminosos em missão na Terra. Daí a imensa clientela dos esculápios espíritas que mantinham consultório homeopático, tais como os Drs Castro Lopes, Joaquim Travassos e Adolfo Bezerra de Menezes. Ou um espírita titubeante, mas homeopata convicto, como o Dr. Melo Moraes (MACHADO, 1983, p. 147).

Este Dr. Alexandre José de Mello Moraes (1816 – 1882), que no início era um crítico ferrenho a homeopatia, acabou por se convencer de sua eficácia e se tornou também homeopata. Mudou-se posteriormente para o Rio de Janeiro onde, além de trabalhar em sua clínica homeopática, também se dedicou ao estudo do magnetismo e do espiritismo (MACHADO, 1983).

A reação da Igreja Católica ao espiritismo veio rapidamente já em 1867, com a divulgação de uma 'Pastoral' pelo bispo D. Manoel Joaquim da Silveira, exortando os católicos a se prevenirem contra as mentiras do espiritismo. Este fato demonstra um grande e rápido crescimento do espiritismo na Bahia, o que pode ser atribuído em parte ao clima mágico e religioso da capital bahiana e a necessidade de suas elites intelectuais em buscar uma explicação mais racionalista dos fenômenos afro-brasileiros, além, claro, do clima intelectual de dessacralização religiosa que vigorava no final do século XIX:

Em meados da década de 1860, Salvador conheceu uma explosão espírita de que não há paralelo no Brasil. As obras de Kardec, lidas em francês, eram discutidas apaixonadamente nas classes mais cultas. O ambiente da velha cidade de Tomé de Souza era um convite e um desafio ao mistério. A

presença de um grande contingente populacional negro disseminara em todos o gosto pelas soluções mágicas (MACHADO, 1983, p. 81).

O espiritismo ao mesmo tempo em que cresce no Brasil, também passa a agregar elementos da religiosidade negra, promovendo o surgimento de uma espécie de 'espiritismo à brasileira', onde o combate à escravidão e a busca por liberdade religiosa eram pontos de confluência:

A esta altura, o espiritismo não era mais uma simples doutrina alienígena, um exotismo destinado a logo ser superado, espécie de *schottish*¹³ religioso. O sincretismo com as práticas religiosas de origem negra se tornara evidente. Lembremos, a guisa de curiosidade, que é por esta época (1871), que Machado de Assis localiza o início de 'Esaú e Jacó', onde aparecem vários seguidores de Kardec, e, sobretudo, a Cabocla do Castelo, esplêndido tipo de espírita à brasileira (MACHADO, 1983, p. 105).

Além dos elementos da religiosidade negra, o espiritismo no Brasil também agregou elementos católicos, em parte para evitar a perseguição estatal, pois o catolicismo era a religião oficial e qualquer outra forma de manifestação religiosa pública era proibida, e em parte para buscar a sua legitimação dentre as camadas mais simples da população (VILHENA, 2008). Exemplo deste fato é a fundação da Sociedade de Estudos Espíridicos – Grupo Confúcio, em 1873, no Rio de Janeiro, criada pelo jornalista Antônio da Silva Neto. Este grupo tinha como lema 'Sem caridade, não há salvação', e desenvolveu um trabalho assistencialista terapêutico espírita, utilizando a homeopatia e a terapia de passes magnéticos ou fluídicos espíritas. Esta tendência ao assistencialismo e à terapêutica vai marcar uma adesão do espiritismo brasileiro aos princípios cristãos, especialmente à caridade, denotando a apropriação de elementos católicos:

Ao adotar esse lema, o grupo Confúcio, ao mesmo tempo que se contrapõe à pretensão da Igreja Católica de ser a única detentora dos bens de salvação distribuídos, sobretudo pela administração de sacramentos, extrai do repertório doutrinário católico dois elementos fortemente enraizados no Evangelhos e divulgados pelas pregações eclesiais: a caridade e a salvação. Ao operar tal extração, o Grupo Confúcio afirma a validade desses valores evangélicos, mas indiretamente propõe que os mesmos não se restringem às fronteiras do catolicismo (VILHENA, 2008, p. 82-83).

Em 1876, extingue-se o Grupo Confúcio, sendo fundada a Sociedade de

¹³ Tradução Livre: Escotismo.

Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade, sob a direção de Bittencourt Sampaio, ligados ao Grupo Confúcio e seus ideais evangélicos. Em 1877 houve dissidências internas nesta sociedade entre um grupo que considerava a necessidade de o espiritismo manter o seu espírito científico e outro grupo que considerava manter uma orientação evangélica, religiosa. Um grupo se separou para constituir a Congregação Espírita Anjo Ismael. No ano seguinte, outra dissidência com a fundação do Grupo Espírita Caridade. Mas ambos, porém, tiveram curta duração.

Em 1879, o grupo partidário de um espiritismo científico transformou esta sociedade em Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, tendo promovido em 1881 o 1º Congresso Espírita Brasileiro. Os partidários do espiritismo religioso fundam em 1880 o Grupo dos Humildes, popularmente conhecido como Grupo do Sayão, dirigido por Antônio Luís Sayão. Este grupo integrou-se posteriormente a Federação Espírita Brasileira – FEB, com o nome de Grupo Ismael.

Em 1883 começa a ser publicada a revista espírita ‘O Reformador’, por iniciativa do fotógrafo português Augusto Elias da Silva, que também tinha fundado em 1880 a União dos Espíritas do Brasil. Na época, publicada como jornal, a revista ‘O Reformador’ foi incorporada em 1884 à Federação Espírita Brasileira – FEB, tornando-se o órgão oficial de divulgação sobre o espiritismo no país.

Em 1884, Augusto Elias da Silva promove uma reunião entre diversos espíritas de diferentes segmentos, onde é fundada a Federação Espírita Brasileira – FEB, com o objetivo de congregar as diferentes tendências espíritas que existiam, além de promover a divulgação no Brasil, tendo como seu primeiro presidente o general Ewerton Quadros, possivelmente devido a seu contato e amizade com o então presidente da república, Marechal Floriano Peixoto (MACHADO, 1983, LEWGOY, 2001; VILHENA, 2008).

Com a criação da Federação Espírita Brasileira – FEB, o espiritismo passa a se organizar como um corpo teórico único e buscar a sua unidade, senão física pelo menos doutrinária. A publicação de revistas e livros espíritas, reconhecidamente creditados como válidos pela doutrina, acontece através da editora ‘oficial’ da FEB. Cursos de formação mediúnica e doutrinária são oferecidos e as instituições e centros espíritas são concitados, apesar da ausência até hoje de uma obrigatoriedade legal, ser filiados e registrados na FEB, ou nas federações estaduais a ela ligadas.

Em 1889, cinco anos após a sua fundação, assume a presidência da FEB o médico cearense Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831 – 1900), ex-presidente da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, figura emblemática do espiritismo brasileiro e representante da orientação religiosa espírita (VILHENA, 2008).

Bezerra promove o estudo sistemático do '*O livro dos Espíritos*' nas reuniões, com o objetivo de evitar distanciamentos teóricos. Cria a livraria da FEB que passa a divulgar e publicar literatura espírita e ao mesmo tempo propõe um espiritismo de caráter mais assistencialista, principalmente voltado para o auxílio à saúde e às doenças mentais, o que sem dúvida a sua formação médica influenciou. Sua prática médica voltada especialmente para o auxílio aos pobres e necessitados levou a sociedade da época a lhe conferir o título de 'médico dos pobres', onde acreditava que a cura de problemas físicos e mentais, deveria passar concomitantemente por um tratamento físico e moral do paciente (WANTUIL, 1969).

O médico cearense emprestou sua fama enquanto médico de necessitados e enquanto político ao movimento espírita, possibilitando a sua divulgação entre as classes populares e a sua legitimação entre as elites culturais. O espiritismo na época de Bezerra necessitava mais do que nunca desta legitimação, pois a Constituição da República de 1889, mesmo ano que assumiu a presidência da FEB, colocou em seus artigos 156 e 157 o espiritismo como curandeirismo, prática ilegal da medicina e, portanto, passível de punição legal:

É crime praticar o Espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. Pena: prisão celular de 1 a 6 meses e multa de 100\$000 a 500\$000 (MACHADO, 1983, p. 160).

Os espíritas protestam junto ao ministro da justiça da época, Campos Salles, que aponta para o fato que o texto referia-se ao chamado 'baixo espiritismo', ou seja, práticas afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé. Daí a denominação que se passou a utilizar 'alto e baixo espiritismo', como forma de diferenciar as práticas espíritas daquelas que mesmo tendo uma influência espírita, eram variações sincréticas desta, especialmente com cultos afro-brasileiros, caso da umbanda (VASCONCELOS, 2003).

Somente em 1940, com a reforma do Código Penal Brasileiro, houve a descriminação do espiritismo no Brasil, porém no ano seguinte uma portaria da política suspendeu o direito de funcionamento de todos os centros espíritas do Rio de Janeiro, afro-brasileiros ou não. A descriminação do espiritismo, de fato, somente ocorre em 1946, com a Constituição do Estado Novo que vai garantir ampla liberdade religiosa no país.

Ao mesmo tempo médicos ilustres da época, como o Dr. Juliano Moreira (1873 – 1932), pioneiro da psiquiatria no Brasil e Dr. Francisco Franco da Rocha (1864 – 1933), pioneiro das técnicas de tratamento mental no Brasil e fundador do Hospital Psiquiátrico do Juqueri (na época denominada Asilo dos Alienados do Juqueri), pregavam que a prática do espiritismo poderia causar doenças mentais, o que levou posteriormente Bezerra de Menezes a publicar o livro '*A loucura sob novo prisma*', de 1920, livro póstumo, onde utilizando conceitos e teorias de autores da época, como Esquirol¹⁴ (1772 – 1840) e Samuel Hahnemann (1755 – 1843), para expor a sua idéia que certas doenças mentais têm uma causa espiritual. Esta questão inicia um longo processo de disputa entre psiquiatria e espiritismo no Brasil, e que vai se desenvolver dentro do campo científico, com a vitória da primeira, como será analisado posteriormente com maior profundidade (ALMEIDA, 2007).

O século XIX termina com cultos umbandistas, que em busca de legitimação social se diziam espíritas, sendo apontados por dirigentes espíritas como não integrantes do movimento e perseguido pelo governo, pelo catolicismo e pelos médicos, porém com uma alta penetração tanto nas classes cultas e ricas, quanto nas classes baixas da população brasileira, não sendo um fenômeno circunscrito unicamente ao Rio de Janeiro, como atesta o jornalista e cronista brasileiro desta época João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Barreto (1881 – 1921), mais conhecido pelo pseudônimo João do Rio, ao afirmar que nesta época o Brasil já era um dos maiores países espíritas do mundo, com aproximadamente cem mil espíritas somente no Rio de Janeiro e 19 jornais e revistas em circulação pelo país inteiro (RIO, 1951).

Concomitante a Bezerra, outros espíritas, no final do século XIX e início do século XX, vão reforçar e sedimentar a tendência religiosa do espiritismo. Neste

¹⁴ Jean-Étienne Esquirol, médico, discípulo de Phillipe Pinel, diferencia demência mental (doença) de amência (deficiência), possibilitando a abertura da pedagogia ou psicopedagogia, para o tratamento psiquiátrico (COSTA, 2007).

mesmo período, pode-se notar um processo de interiorização desta religiosidade, especialmente em Minas Gerais. Entre as diversas personalidades que promoveram este processo pode-se destacar: Eurípedes Barsanulfo (1880 – 1918), vereador e autodidata, divulgou o espiritismo no interior do estado de Minas Gerais, especialmente na região do chamado ‘triângulo mineiro’, tendo sido diretor da União Espírita Mineira e criado a primeira escola com orientação espírita do país, o Colégio Allan Kardec, em 1907, na cidade de Uberaba; Caírbar Schutel (1868 – 1938), prefeito de Matão - SP, fundou o Jornal ‘O Clarim’ e a ‘Revista Internacional de Espiritismo’, primeira publicação espírita brasileira do gênero, Zilda Gama (1878 – 1969), professora e escritora que, também, no interior de Minas Gerais publicou diversos livros psicografados, ou seja, escritos mediunicamente sob a orientação do espírito Victor Hugo. Também, Yvonne do Amaral Pereira (1900 – 1984), em Lavras, interior de Minas Gerais, publicou diversos livros psicografados sobre orientação de espíritos diversos. Porém, o ápice deste processo de interiorização espírita e, paralelamente, da publicação de livros psicografados, com autoria de espíritos, vai ter o seu ápice na década de 30, e também no estado de Minas Gerais, com Chico Xavier, que além de escritor, também vai se destacar como o consolidador deste espiritismo religioso, ou à brasileira (VILHENA, 2008; LEWGOY, 2001; WANTUIL, 1969).

2.4 CHICO XAVIER E A CONSOLIDAÇÃO DE UM MODELO

Francisco de Paula Cândido Xavier (1910 – 2002), nascido na pequena cidade mineira de Pedro Leopoldo e falecido em Uberaba, Minas Gerais, mais conhecido como Chico Xavier, tornou-se o protótipo de um modelo de espírita e de espiritismo brasileiro (LEWGOY, 2001).

Iniciou sua carreira como médium psicógrafo em 1931 com a publicação de ‘*Parnaso Além-Túmulo*’, uma coletânea de poesias ditadas pelos supostos espíritos de diversos poetas brasileiros e portugueses. Esta obra lhe rendeu muita repercussão, críticas e até processos judiciais. Mas Chico Xavier publicou 451 livros, sendo 39 após a sua morte, nunca admitindo ser o autor de nenhuma delas. Além disto, deixou milhares de mensagens escritas de supostos espíritos, endereçadas a amigos e familiares. Uma destas psicografias ficou famosa, pois foi aceita como

prova válida em um julgamento de assassinato, em 1979, na cidade de Goiânia (BARBOSA, 1992). A obra de Chico Xavier se tornou famosa não somente pela quantidade e qualidade, como também pelo fato de ter sido produzida por uma pessoa com uma formação elementar, tendo apenas terminado o curso primário, o que tornava difícil a explicação de fraude:

É nos anos 30 e 40 que surge a parte mais famosa das obras de Chico Xavier, inicialmente representada pelo *Parnaso de além-túmulo*, pelos romances de Emmanuel *Há dois mil anos*, *Cinquenta anos depois*, *Paulo e Estevão*, *Renúncia*, por *Brasil coração do mundo*, *pátria do evangelho*, de Humberto de Campos e pelo *best seller Nosso lar*, de André Luiz. Chico atinge a notoriedade, não só pela difusão de suas obras pela Federação Espírita Brasileira, mas também pelo espanto causado quando se soube que o “Parnaso” havia sido escrito por um “caixeirinho de venda do interior”, um “mineirinho pobre e inculto, que mal havia terminado o primário”, imagem que ele não apenas nunca desmentiu, como sempre fez questão de reforçar (LEWGOY, 2001, s/p).

Chico Xavier, segundo o antropólogo Bernardo Lewgoy (2001), representa assim um marco, um modelo para o espiritismo brasileiro, que assume a vertente religiosa, afastando-se da cientificidade, mas mantendo uma pretensa racionalidade, que tem neste caso mais um caráter de legitimação religiosa frente ao seu público, a classe média e intelectualizada, e de uma identidade diferenciada em relação ao catolicismo, do que da investigação científica, como pode-se verificar no quadro abaixo:

Quadro 2 - Modelos de Espiritismo

Modelo de Allan Kardec	Modelo de Chico Xavier
Racionalismo Oposição Ostensiva à Igreja Católica. O médium deixa de ser importante. Espírito crítico mais importante que a caridade	Ênfase na mediunidade com Jesus – uma proposta sincrética. Suma importância do médium Oposição mais branda a Igreja Católica, mas absorvendo muito do seu <i>ethos</i> e crenças.
Espíritos mentores giram entre pessoas comuns (identificação diluída ou sub-indivíduos) e espíritos históricos ligados a uma herança cristã e clássica e alguns de nacionalidade francesa.	Intervém os registros da mito-história nacional e de personagens do cotidiano. Os espíritos são identificados, sua história predomina. Há preocupação de buscar a sua identidade histórica.
As mensagens e ensinamentos dos espíritos são coletivizados, abstraídos.	Livros, mensagens têm os autores (espíritos) definidos e individualizados.
Justiça cármica baseada na lei, inflexibilidade, racionalidade.	Sistema de dádiva convivendo com a justiça cármica. Ênfase no perdão, na caridade e no arrependimento.

Razão e estudo como pontos centrais.	Piedade e caridade tão importantes ou mais que a razão.
Unidade de trabalho no centro espírita.	Unidade de trabalho dividida entre o centro espírita e o lar.
Kardec é o compilador. Seleciona as mensagens de acordo com a razão.	Chico é mensageiro. Apenas repete e cumpre as determinações dos espíritos.
Proposta de um universalismo religioso da doutrina.	Radicado no nacionalismo. O Brasil como pátria do espiritismo e a França como berço.

Fonte: LEWGOY (2001).

Como se pode perceber no quadro acima, o espiritismo, do qual Chico Xavier se torna um modelo, possui um caráter mais religioso, ético-cristão e personalista, menos racionalista, científico e universalista.

Na década de 50 e 60, a Igreja Católica iniciou um movimento de combate ao espiritismo, utilizando a parapsicologia para criticar as pretensas afirmações ‘científicas’ do espiritismo. O alvo não somente era o espiritismo, de forma generalizada, mas duas figuras espíritas que atraíam multidões: Chico Xavier e José Pedro de Freitas (1922 – 1971), popularmente conhecido como Zé Arigó. Mineiro de Congonhas, Zé Arigó não chegou a completar o ensino fundamental. Foi um médium que supostamente incorporava o espírito do médico alemão Dr. Fritz. Montou um consultório na sua cidade natal, onde realizava cirurgias e curas espirituais tido por muitos como ‘milagrosas’. Atraiu milhares de pessoas de todo o país e do estrangeiro, que vinham em busca de curas, o que lhe valeu um processo por prática ilegal da medicina, não chegando a ser preso unicamente devido a um indulto do então presidente da república, Juscelino Kubitschek, cuja filha havia sido curada pelo médium. Atraiu diversos pesquisadores que estudaram e documentaram o fenômeno das cirurgias psíquicas, aparentemente sem explicação. Em 1968, dois médicos americanos - Dr. Laurence John e P. Alie Breveter, da *William Benk Psychic Foundation*, após investigar Zé Arigó, declararam que em 95% dos casos o diagnóstico dado era correto e que a explicação para o fenômeno somente era possível através da parapsicologia (PIRES, 1998).

Para combater estes fenômenos, a Igreja Católica traz para o Brasil o padre espanhol Oscar Gonzáles Quevedo - filósofo, teólogo e doutor em teologia, especializado em fraudes e ilusionismo e que teceu sérias críticas de mistificação ao espiritismo e as religiões afro-brasileiras, utilizando-se do arcabouço teórico da

pseudociência da parapsicologia. Quevedo encontrou como principal adversário o pesquisador espírita, e também parapsicólogo, Hernani Guimarães de Andrade (1913 – 2003), travando - segundo a pesquisadora Fátima Regina Machado (2012), uma 'guerra religiosa' ou 'guerra de palavras', e que ainda será relatada aqui.

Outra figura de destaque nesta 'guerra religiosa', porém por outro viés, foi o frei alemão Carlos José Boaventura Kloppenburg (1919 – 2009), que lutou contra o que considerava ser uma confusão religiosa advinda do sincretismo, por parte dos católicos; de elementos estranhos de outras religiões, como o espiritismo. Com vasta bibliografia publicada na área, se dedicou mais ao 'esclarecimento' da verdade cristã (VILHENA, 2008; MACHADO, 2012).

Da década de 70 em diante, o país passa a assistir uma difusão do espiritismo que se utilizou de programas de rádio, televisão, cinema e mais recentemente da internet. Merece destaque o programa 'Pinga-Fogo', da extinta TV TUPI, que veiculou em 1971 duas entrevistas ao vivo com o médium Chico Xavier, e que alcançaram recordes de audiência nacional. Também, vários filmes com temática espírita alcançaram grande repercussão no país, como exemplo "Joelma 23º Andar" (1979), filme baseado em um romance espírita sobre o incêndio do edifício Joelma, na cidade de São Paulo, ocorrido em 1974; 'Chico Xavier' (2010), baseado na vida do médium e 'Nosso Lar' (2010), reconstituição do romance espírita de mesmo nome, também de Chico Xavier. Na década de 80, ganha destaque o fenômeno da psicopictografia, ou pintura mediúnica, tendo como principal protagonista o médium Luiz Antônio Gasparetto, que chegou a ser apresentador de um programa com temática espírita - 'Encontro Marcado', de 2005 a 2008.

Na década de 90 e o início do segundo milênio, aparecem autores não propriamente espíritas que escrevem livros psicografados para um público umbandista e espírita com formação intelectual. Trata-se aparentemente de um movimento sincrético contrário ao que ocorreu no início do século XX, com elementos simbólico-religiosos umbandistas influenciando o espiritismo. O caso de Robson Pinheiro e Rubens Saraceni. O primeiro com uma tendência mais voltada para o espiritismo e o segundo para a umbanda, tendo Saraceni inclusive se intitulado 'pai-de-santo'. Hoje, pode-se perceber, de acordo com a última pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (quadro que segue), que os espíritas representam uma parcela relativamente pequena da população brasileira.

Porém, enquanto o catolicismo vem perdendo espaço para protestantes e evangélicos, o espiritismo permanece relativamente estável:

Quadro 3 – Panorama Religioso Brasileiro

	Católicos	Protestantes e Evangélicos	Espíritas	Umbandistas	Candomblecistas
Percentual:	64,6%	22,2%	2,0 %	0,21 %	0,09 %
Total:	123,3 milhões	42, 3 milhões	3,8 milhões	407,3 mil	167, 3 mil

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010).

Segundo o Censo do IBGE de 2000, o número de espíritas no Brasil era de apenas 1,38% da população, o que representa um crescimento de quase 0,7%, menor que o crescimento de 15,4% dos protestantes/evangélicos, para os atuais 22,2%, o que denota uma migração de católicos para estas religiões, enquanto os espíritas ficaram praticamente inalterados. Por outro lado, houve uma diminuição do percentual de umbandistas, dos 0,26% em 2000, para 0,21% em 2010.

Na prática, isto significa - segundo Pierucci (2004), que está havendo um fluxo religioso no Brasil do catolicismo para as religiões evangélicas. Enquanto isto, os umbandistas têm perdido adeptos pelo fato de perder sua identidade enquanto 'religião nacional', chegando a 0,6% da população, nas décadas anteriores. Já o espiritismo manteve a sua identidade e legitimação perante o seu público, a classe média e intelectualizada, sendo o seu crescimento uma consequência do crescimento numérico desta classe.

No quadro a seguir pode-se perceber a correlação entre os espíritas e o nível de instrução. Segundo o Censo de 2010, eles representavam o grupo religioso com o maior número de praticantes com ensino superior, com 31,5% das pessoas com curso superior no Brasil se declarando espíritas e, o grupo com o menor número de pessoas sem instrução, apenas 1,8% do total.

Quadro 4 – Espíritas por nível de Instrução

Sem instrução e fundamental incompleto	18%
Fundamental completo e médio incompleto	12%
Médio completo e superior incompleto	35%

Superior completo	35%
Não determinada	0,3%

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010).

Os espíritas também se destacam no censo quanto ao nível de renda, cerca de 19,7% das pessoas com rendimento acima de cinco salários mínimos mensais em âmbito nacional se declararam espíritas, o que é proporcionalmente alto para um religião que congrega pouco mais de 2% do total da população.

Quadro 5 – Espíritas por nível de renda

Até meio salário mínimo	2 %
De meio a um salário mínimo	12 %
Entre um e dois salários mínimos	26 %
Entre dois e três salários mínimos	14 %
Entre três e cinco salários mínimos	16 %
Entre cinco e dez salários mínimos	17 %
Entre dez e quinze salários mínimos	4 %
Entre quinze e vinte salários mínimos	3 %
Entre vinte e trinta salários mínimos	2 %
Mais de trinta salários mínimos	1 %
Sem remuneração	2 %

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010).

Os espíritas, em sua maioria, representam a camada da população brasileira com maior renda do país. Em contraposição, os 40 milhões de habitantes com mais baixa renda do país, segundo o censo, são em sua esmagadora maioria evangélicos. Por que o espiritismo brasileiro, com todo um discurso centrado na caridade não conseguiu atingir esta camada da população? Isto talvez possa ser explicado pelo fato do espiritismo não possuir uma proposta de salvação espiritual, de graça divina, como as religiões evangélicas e estar centrado na ética social e na

racionalização da vida (terrena e espiritual), o que não responde as demandas simbólicas e sociais destas camadas (PIERUCCI, 2004).

Outro dado levantado é que o espiritismo é uma religião praticamente urbana, com menos de 2% do total de espíritas, cerca de 72 mil habitando a zona rural.

Um dado Interessante levantado é o fato que a cidade com maior proporção de espíritas do país é Palmelo, no sul do estado de Goiás. O censo apontou que 45,5% da população de 3.335 habitantes são espíritas. O fato se deve por que a cidade nasceu em 1929 em torno do Centro Espírita Luz da Verdade, o que aponta para outra situação, Palmelo é a única cidade do país que surgiu devido ao espiritismo, pois na época as curas espirituais realizadas neste centro atraíram muitas pessoas para a região.

Com isto, pode-se concluir que hoje o espiritismo, apesar de não estar entre as maiores religiões brasileiras, é aquela com maior número de fiéis dentre as religiões ditas mediúnicas, tendo mantido na última década o seu público, que se caracteriza por ser formada por pessoas com alto nível de instrução, boa renda e moradores de cidades.

Passando agora ao capítulo seguinte, que apresentará uma análise desta religião enquanto sistema simbólico, destacando dentro desta o fenômeno da mediunidade que é avaliado neste trabalho como papel central e estruturador para esta religião.

3 A MEDIUNIDADE COMO SISTEMA SIMBÓLICO

No capítulo anterior foi apresentada a construção histórica do espiritismo para elucidar quais momentos confirmam a sua vertente científica e noutros momentos, em especial no caso brasileiro, a vertente religiosa (LEWGOY, 2001). A partir daqui então, passa-se à análise da questão da mediunidade, ou mais especificamente, ao transe mediúnico, considerado o fenômeno central do espiritismo (VASCONCELOS, 2003 e VILHENA, 2008).

Como definiu o codificador ou criador do espiritismo, Alan Kardec (VILHENA, 2008), este é essencialmente uma revelação dos espíritos aos homens. Esta revelação, conforme foi abordado anteriormente, ocorre graças ao fenômeno mediúnico, ou da mediunidade, em que os homens puderam e podem receber os ensinamentos dos espíritos, sendo Kardec, no caso, apenas um codificador, um organizador deste material, ou um 'carteiro' como se definiu Chico Xavier no Brasil (LEWGOY, 2001).

A mediunidade representa, portanto, e neste contexto, uma porta de acesso, um canal através do qual o mundo dos espíritos se revela e se torna conhecido ao mundo dos homens, o que dentro da fenomenologia da religião se configura como a forma como o mundo sagrado se revela ao mundo profano.

O fenomenólogo da religião Mircea Eliade (2001), como abordado no capítulo anterior, cunhou um termo próprio para definir este fenômeno, hierofania (do grego *hieros* (ἱερός) = sagrado e *faneia* (φαίνειν) = manifesto), ou seja, a forma ou maneira pela qual o sagrado se manifesta ou aparece ao ser humano. Toda religião, para Eliade (2001) se estrutura a partir de uma hierofania ou hierofanias, pois é através delas que torna possível o homem construir e delimitar o espaço sagrado, o espaço religioso. Construções e interpretações podem surgir posteriormente decorrentes e derivadas deste fenômeno gerador e que também são relevantes para o entendimento da estrutura das religiões, porém a essência, o núcleo, é sempre a manifestação original do sagrado, que no caso do espiritismo é a crença na existência de um outro mundo; o mundo dos espíritos e que este pode interagir com o nosso mundo, ou mundo dos vivos. A questão que vai permear essa análise é como se dá a mediação deste sagrado através da mediunidade. O espiritismo utiliza

da mediunidade como uma hierofania e, além disto, articula-se como um fenômeno religioso e também científico.

Portanto, identificado o fenômeno mediúnico, dentro do contexto do espiritismo kardecista, como uma hierofania, com características próprias a este tipo de religiosidade, passa-se a analisar.

3.1 CULTURA E MEDIUNIDADE

Inicialmente, verifica-se que o espiritismo, independente do fato de ser considerado a partir de uma vertente religiosa ou científica, trata-se de um fenômeno humano, uma construção do ser humano e, portanto, cultural.

O ser humano encerra em sua natureza uma dualidade, pois apesar de pertencer ao domínio da natureza ou *physis*, de ter uma constituição biológica, com determinações físicas e instintivas, tem a particularidade e a liberdade de construir um espaço, um mundo próprio no qual vive. Este mundo construído foi chamado pelos gregos de *ethos*, que numa tradução literal significa casa ou morada do homem:

O domínio da *physis* ou reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano ao *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído (VAZ, 1988, p. 13).

Sem fazer um estudo aprofundado do *ethos* e dos sentidos que o mesmo assumiu na civilização, inclusive na sua acepção mais moderna, a da ética, pode-se definir que este espaço construído pelo homem é a cultura, sendo o *ethos* a lógica, ou finalismo, que permeia esta construção humana, a sua imanência:

A íntima e profunda relação entre *ethos* e cultura (não sendo o *ethos* senão a face da cultura que se volta para o horizonte do dever-ser ou do bem) encontra no terreno da tradição ética o lugar privilegiado da sua manifestação (VAZ, 1988, p.19).

Por outro lado, à cultura, apesar de ser construída pelo ser humano e ter sua lógica interna, apresenta-se como um espaço que dialoga com a natureza, o mundo da *physis*, pois é deste que ela retira seus significados e construções (LARAIA,

1988). O objeto natural nunca é visto pelo ser humano como ele é, mas sempre como objeto cultural, ou seja, como um objeto sobre o qual o ser humano coloca sentidos, significados. Um objeto que é reconstruído, ressignificado, representado continuamente:

Para o ser humano, o mundo nunca pode ser apresentado; ele sempre tem que ser representado. Toda apresentação é imediatamente transformada em representação de sentido instituído. A pessoa não tem um acesso direto à realidade natural. Qualquer conhecimento do mundo implica uma construção de sentidos. As coisas não se apresentam para ele de forma imediata, natural ou objetiva. Ele as recria por meio do sentido, transformando-as em elementos insignificantes em objetos carregados de sentido cultural (RUIZ, 2003, p.59).

O ato de dar sentido as coisas, de representá-las é imanente à natureza humana, o que constitui uma característica própria e exclusiva do ser humano e que o determina como ser produtor de sentidos e, portanto, de cultura. Assim, pode-se dizer que o ser humano transcende o reino da *physis* através da cultura, que o permite modificar o mundo à sua volta e a si próprio:

A espécie humana sobreviveu. E, no entanto, o fez com um equipamento físico muito pobre. Incapaz de correr como um antílope, se a força de um tigre, sem a acuidade visual de um lince ou as dimensões de um elefante; mas ao contrário de todos eles, dotada de um instrumental extra-orgânico de adaptação, que ampliou a força de seus braços, a sua velocidade, a sua acuidade visual e auditiva, etc (LARAIA, 1988, p. 39-40).

A cultura desenvolveu-se, pois, simultaneamente com o próprio equipamento biológico e é, por isto mesmo, compreendida como uma das características da espécie, ao lado do bipedismo e de um adequado volume cerebral (LARAIA, 1988, p. 59).

As representações e sentidos, segundo o filósofo Castor Bartolomé Ruiz (2007) são individualmente construídos ou reconstruídos, e coletivamente compartilhados, constituindo a dimensão simbólica da cultura, ou seja, uma coletivização dos sentidos dados às coisas, tornando possível o diálogo e a própria cultura.

A palavra símbolo, no caso deriva do termo grego *symbolon*, que significa o que reúne duas metades, ou seja, duas partes de um objeto, duas representações criadas por duas pessoas, dois grupos ou dois povos, que se encaixam, se interpenetram, gerando significados outros além do objeto real, que no caso não necessita inclusive de 'estar presente', podendo ser uma representação de algo

distante, no tempo ou no espaço:

O símbolo integra de modo co-implicante o individual e o coletivo. Implica as potencialidades abismais do sem-fundo humano com as formas culturais existentes. Confronta o ilimitado do imaginário com as determinações sociais vigentes. O símbolo é a forma cultural definida e abertura indefinida de sentido (RUIZ, 2007, p. 72-73).

Os símbolos, portanto, para terem significado devem ter a capacidade de serem lidos, interpretados por diferentes pessoas, devem fazer ou dar sentido a estas pessoas, para se tornarem reais ou comunicarem algo. Foi o que o antropólogo inglês Abner Cohen (1978) constatou ao estudar as relações de poder que os símbolos carregam. Para ele os símbolos, diferentemente dos signos, que carregam um significado ou representação limitada, determinada, são possuidores de significados bem mais amplos e variados, inclusive capazes de despertar sentimentos, o que os tornam capazes de estabelecer cosmovisões ou ideologias entre as pessoas que os adotam ou aceitam:

A diferença entre um signo e um símbolo é uma questão de grau, dependendo da densidade dos diferentes significados que ele indica, da intensidade dos sentimentos que evoca e de características que impelem à ação. Essa variação de grau pode ser descrita como “potência”, e os símbolos se organizam num contínuo que vai do menos potente, que não é mais que um signo, ao mais potente, que é um “símbolo dominante” (COHEN, 1978, p. 38).

Ao serem capazes de criar uma série de significados ao mundo, moldando uma cosmovisão ou visão de mundo, os símbolos são manipulados por grupos, segundo Cohen (1978), para criar uma legitimação do poder deste grupo sobre os demais, conferindo a este poder a representação de algo natural ou lógico na estrutura da sociedade e/ou da natureza. Assim, a criação de uma rede ou sistema de símbolos é uma estratégia de grupos que procuram legitimar o seu poder, político, econômico, ideológico, dentre outros, sobre outros grupos e que configura por um lado a manipulação dos símbolos e também a luta simbólica entre grupos diferentes em busca de poder:

Essa continuidade do grupo pode ser conseguida principalmente através de um simbolismo grupal que substitui o exercício irregular do poder pelo grupo como um todo. Igualmente, mesmo no caso de um regime que tome o poder e o mantenha durante algum tempo pela força, sua estabilidade e continuidade são basicamente garantidas pelo simbolismo de autoridade

que ele manipula. As pessoas não começam o dia examinando a cada manhã a disposição de poder na sociedade em que vivem, de forma a verificar se o regime continua garantindo pelo mesmo número de forças que na véspera, ou se tais forças se reduziram, permitindo assim a derrocada do mesmo. A estabilidade e continuidade de um regime são possibilitadas por um complexo sistema de simbolismo que o legitima inteiramente ao representá-lo como parte “natural” do universo (COHEN, 1978, p. 47).

Ainda, pode-se verificar que os símbolos formam dentro da cultura uma rede de relações ou de sentidos, interdependentes e ao mesmo tempo conflitantes entre si, que por sua vez constitui a própria cultura, como define o antropólogo americano Clifford Geertz (1989), e sobre a qual se pode ter uma atitude interpretativa, ou seja, de buscar os significados e relações simbólicas que se estabelecem:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado às teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. É justamente uma explicação que eu procuro ao construir expressões sociais enigmáticas em sua superfície (GEERTZ, 1989, p. 15).

É este conceito de cultura - de teias de significados ou um sistema simbólico, que está sendo utilizado para a análise da mediunidade dentro do espiritismo kardecista. Antecipadamente, aponta-se o fato que os significados e símbolos - conforme explica Geertz (1989), num sistema simbólico, são múltiplos, de forma que um mesmo símbolo pode ter diferentes significados de acordo com as relações que se estabelecem entre o símbolo e outros, ou deste com outros sistemas culturais, para poder originar significados diferentes ou mesmo conflitantes, mas que denotam também uma disputa de poder de grupos em busca de legitimação da interpretação destes símbolos e, conseqüentemente, da manutenção do sistema simbólico que representa e estabelece a sua cosmovisão (COHEN, 1978).

3.2 RELIGIÃO ENQUANTO SISTEMA SIMBÓLICO

Será que se pode então colocar a mediunidade como um fenômeno exclusivamente religioso? Na verdade é preciso compreender que a religião é um sistema simbólico e como tal comporta inúmeras interpretações e articulações,

inclusive com a ciência como faz o espiritismo. Portanto, aqui será analisada como se articula a mediunidade enquanto sistema simbólico religioso, pois é dentro do contexto religioso do espiritismo que se está realizando esta interpretação.

Segundo o antropólogo Clifford Geertz (1989), a religião pode ser definida como um sistema simbólico, porém um sistema simbólico que fornece sentidos gerais (públicos) e, simultaneamente, individuais (privados), para criar uma cosmovisão, ou seja, uma organização do mundo como um todo e ao mesmo tempo capaz de conferir legitimidade, ou poder, na acepção de Cohen (1978), a um grupo ou a outros conjuntos de símbolos que não os religiosos:

Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p.104-105).

Os sistemas simbólicos e, dentre estes, em especial a religião podem, portanto, criar ou moldar a realidade do homem através daquilo que Geertz (1989) acima mencionou como o estabelecimento de disposições e motivações. Ora, para entender como estas disposições e motivações podem construir a realidade religiosa, é preciso verificar antes a tese de Geertz (1989), em que os sistemas simbólicos modelam a realidade a partir de dois modelos: um modelo 'de' e um modelo 'para' o real.

O modelo de realidade 'de' refere-se à manipulação de um sistema simbólico de forma a torná-lo o mais próximo possível do real, que no caso é o próprio significado ou sentido original que se tem de um objeto, já que segundo Ruiz (2007) não é possível apreender o real como coisa-em-si, mas apenas como um ser-de-sentido. No segundo caso, o modelo de realidade 'para', refere-se ao fato de manipular a realidade, no caso a realidade de significados e sentidos, para se adequar o máximo possível a um sistema simbólico. Os modelos 'de' são mapas, conjuntos teóricos sobre os quais se constrói o mundo, a realidade (GEERTZ, 1989).

Assim pode-se dizer que enquanto os modelos 'de' tendem a aproximar os símbolos da realidade, os modelos 'para' tendem a aproximar a realidade aos símbolos:

A teoria ou mapa modela as relações físicas de tal maneira – isto é,

expressando a sua estrutura numa forma sinóptica – que poderão ser apreendidas; trata-se de um modelo *da* “realidade”. No segundo caso o que se enfatiza é a manipulação dos sistemas não-simbólicos, em termos das relações expressas no simbólico, como quando construímos um dique de acordo com as especificações contidas em uma teoria hidráulica ou as conclusões tiradas de um mapa de fluxo. Aqui, a teoria é um modelo sob cuja orientação são organizadas as relações físicas – é um modelo *para* a “realidade” (GEERTZ, 1989, p. 107-108).

Estes dois modelos de realidade são intransponíveis, sendo para Geertz (1989) uma das características mais distintas da nossa mentalidade. Porém, eles se articulam dentro do contexto simbólico e religioso no sentido de construir realidades, como disposições e motivações.

Assim, pode-se agora definir as disposições como tendências, capacidades, propensões, habilidades ou hábitos que utilizam o real, o fluxo de acontecimentos, para significar o sistema simbólico, enquanto as motivações são tendências persistentes construídas para provocar ou criar uma realidade, um fluxo de acontecimentos:

No que concerne, entretanto, a diferença mais importante entre disposições e motivações, talvez resida no fato de que as motivações são “tornadas significativas” no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas, enquanto as disposições são “tornadas significativas” no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam (GEERTZ, 1989, p. 112).

São os sistemas religiosos que definem ou direcionam as disposições ou percepções de um objeto, como sendo religiosas ou tendo um sentido religioso. Se os símbolos sagrados não induzissem as disposições nos seres humanos e ao mesmo tempo não formassem idéias gerais de ordem, por mais oblíquas, inarticuladas ou não sistemáticas fossem, então não existiria a diferenciação empírica da atividade ou experiência religiosa (GEERTZ, 1989, p. 113).

Por outro lado, as motivações dentro dos sistemas religiosos têm o papel de promover e até induzir o sujeito religioso a ter uma experiência ou vivência religiosa, acabando, portanto, a também construir ou ressignificar as disposições que o sujeito possa ter:

Os motivos não são, portanto, nem atos (isto é, comportamentos intencionais), nem sentimentos, mas inclinações para executar determinados tipos de atos ou ter determinados tipos de sentimentos. Assim, quando dizemos que um homem é religioso, ou seja, motivado pela

religião, isso é pelo menos parte – embora apenas uma parte - do que desejamos dizer.

Outra parte do que queremos dizer é que ele, quando estimulado de maneira adequada, tem uma susceptibilidade a certas disposições, disposições que as vezes englobamos sob rubricas tais como “reverente”, “solene” ou “devoto” (GEERTZ, 1989, p. 11).

Assim, a mediunidade pode ser entendida como uma construção simbólica dentro do sistema religioso do espiritismo, principalmente por que quem vivencia este fenômeno são os sujeitos religiosos, ditos médiuns.

Partindo agora para a análise do objeto neste trabalho, serão abordadas a estrutura simbólica e as disposições e motivações da mediunidade.

3.3 ESTRUTURA E DINÂMICA DA MEDIUNIDADE

A mediunidade é um termo criado pelo espiritismo kardecista (MACHADO, 1983) e que, conforme abordado no segundo capítulo, é ressignificado e reutilizado por outras formas de religiosidade, ao ponto de Chester Gabriel (1985) definir a existência de um campo religioso mediúnico brasileiro (vide Figura 01), ou seja, um espaço social, dinâmico e multidimensional onde ocorrem relações entre sujeitos religiosos, envolvendo lutas e disputas por poder e legitimidade em torno da apropriação e utilização de bens simbólicos ou não (BORDIEU, 1974).

FIGURA 1: Campo Religioso Mediúnico Brasileiro

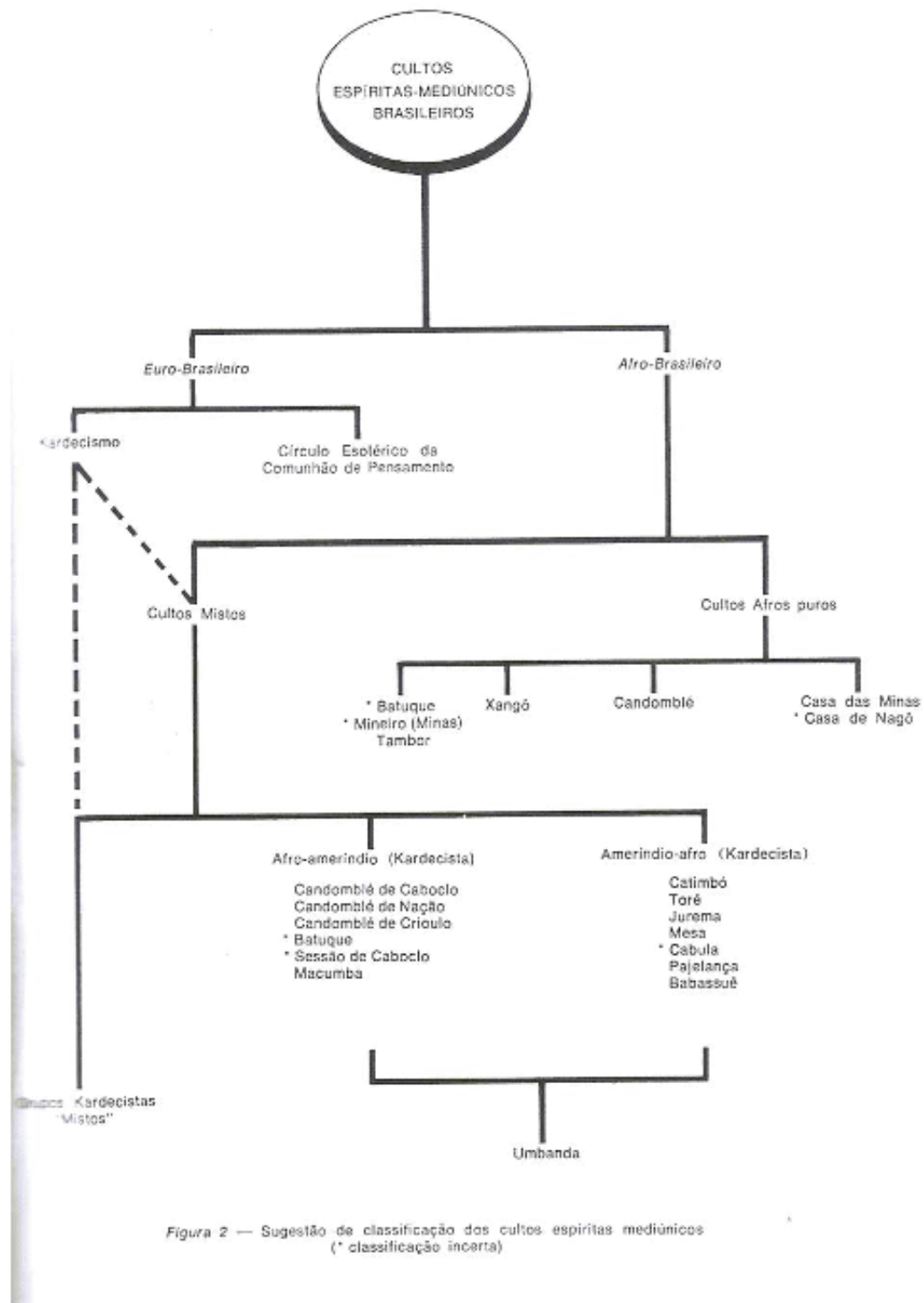


Figura 1 – Cultos Esperituais

Fonte: Gabriel (1985, p.79)

De acordo com a pesquisa realizada por Camargo (1961), este campo religioso mediúnico permite inclusive um trânsito de fiéis e médiuns entre os diversos grupos religiosos que o compõem, pois existe o que ele chama de *continuum* simbólico entre ambos e que se configura na questão da mediunidade enquanto

faculdade natural, que apenas se manifesta e é interpretada dentro de um contexto religioso:

A mobilidade dos fiéis dentro do “continuum”, exprime, de modo eloqüente a sua realidade. Muitos fiéis passam de um “terreiro” ou “centro” a outro, por razões de ordem prática e sem se incomodar com as diferenças existentes. Outros mais conscientes das próprias aspirações religiosas procuram um ponto no “continuum” onde possam encontrar a fórmula satisfatória para a sua vida espiritual (CAMARGO, 1961, p. 85).

Porém, no caso do espiritismo kardecista, que é a forma de religiosidade responsável pela criação do termo mediunidade ou mediunismo, originalmente percebe-se que o termo foi utilizado para representar uma classe de fenômenos, que provisoriamente foi definido no segundo capítulo como sendo o transe de possessão. Este termo representa não somente a apropriação e significação simbólica e conceitual de um fenômeno que já existia em outras formas de religiosidade (LEWIS, 1971), mas também a criação de todo um sistema simbólico diferente do transe de possessão, com características próprias e que no caso do Brasil, como foi visto no capítulo anterior, vai originar um campo religioso próprio para onde vai confluir diversas outras formas de religiosidade, que acabam por se apropriar da cosmovisão espírita e ressignificá-la:

No Brasil, por “cultos espíritas” ou “cultos espíritas mediúnicos” se designa toda uma série de grupos religiosos que têm em comum a crença na existência de espíritos e na possibilidade de eles intervirem, em diversos graus e maneiras, nos negócios humanos. Esses cultos admitem, também, que certas pessoas são dotadas de poderes ou dons especiais que lhes permitem oferecer seus corpos como meios – médiuns – através dos quais os espíritos podem se comunicar com os homens e os homens com os espíritos (GABRIEL, 1985, p.11).

A mediunidade, para Kardec, é uma faculdade humana, natural, biológica, física, que todo ser humano possui, independente de sua filiação ou ideologia religiosa, e que consiste basicamente em perceber ou sentir espíritos de pessoas mortas que habitam o chamado mundo espiritual, ou mundo dos espíritos:

Toda pessoa que sente, em um grau qualquer a influência dos Espíritos, por isso mesmo, é médium. Esta faculdade é inerente ao homem e, por consequência, não é privilégio exclusivo; também são poucos nos quais não se encontrem alguns rudimentos dela. Pode-se, pois dizer que todo mundo é, mais ou menos médium. Todavia, usualmente, esta qualificação não se aplica senão àqueles nos quais a faculdade medianímica está nitidamente

caracterizada, e se traduz por efeitos patentes de certa intensidade, o que depende, pois, de um organismo mais ou menos sensível (KARDEC, 1992, P. 181).

Percebe-se pelo conceito acima que a mediunidade, além de ser uma faculdade natural presente no ser humano e que o possibilita perceber os espíritos e/ou o mundo espiritual, também se apresenta em diferentes graus ou ordens de sensibilidade e intensidade, e que habilita aqueles que a possuem em um grau maior de sensibilidade ou intensidade a serem chamados de médiuns. A mediunidade não é, portanto, para os espíritas uma exclusividade dos médiuns, mas apenas se apresenta nos sujeitos religiosos num grau maior ou diferenciado.

Este mesmo conceito de mediunidade espírita também é aceito e utilizado por outros pesquisadores deste fenômeno:

O médium desde o ponto de vista do Espiritismo, é aquele que tem a capacidade de ser mediador entre o mundo dos vivos e dos mortos. No Espiritismo Kardecista é também chamado de “aparelho” e no Espiritismo de Umbanda e de Candomblé, de “cavalo”, termos que revelam o aspecto intermediário do médium (ZANGARI, 1996, p.118).

Também, o psiquiatra Alexander Moreira de Almeida (2007), em sua tese de doutorado utiliza o conceito de mediunidade dado por Kardec:

Assim segundo o Espiritismo, apesar de todas as pessoas serem médiuns (por receberem inspirações e influências dos espíritos), usualmente este termo é empregado apenas para aqueles que recebem influências mais patentes e ostensivas. É neste sentido restrito que utilizamos o termo médium em nosso trabalho (ALMEIDA, 2007, p.29).

Nota-se que tanto para Zangari (1996), quanto para Almeida (2007), existe um nivelamento do conceito de mediunidade do espiritismo kardecista, que se estende para a umbanda e candomblé, ou, segundo Gabriel (1985), para todo um amplo campo religioso, que vai integrar também outras formas de religiosidade brasileira como o omolokô, catimbó, candomblé de caboclo, toré dentre outros.

3.3.1 Tipos de Mediunidade

Segundo Kardec (1992), a mediunidade ocorre de diferentes formas, de

acordo com a disposição e sensibilidade da faculdade mediúnica, que varia enormemente não somente de indivíduo para indivíduo, mas também ao longo do tempo:

De outra parte, deve-se anotar que esta faculdade não se revela em todos do mesmo modo; os médiuns têm geralmente uma aptidão para tal ou tal ordem de fenômenos, o que lhes resulta tantas variedades quantas sejam as espécies de manifestações (KARDEC, 1992, p. 181).

Para Kardec, a mediunidade se apresenta em oito formas principais, a saber, segundo os médiuns que a possuem:

- I. Médiuns de Efeitos Físicos:
São aqueles capazes de produzir fenômenos materiais, como movimentos de objetos, ruídos, dentre outros. Subdividem-se em facultativos, ou seja, aqueles que produzem estes fenômenos de acordo com a sua vontade e involuntários ou naturais, cujos fenômenos ocorrem sem a sua vontade ou conhecimento.
- II. Médiuns Sensitivos ou Impressionáveis:
São aqueles capazes de sentir a presença de espíritos através de uma percepção não física ou empírica, estando esta sensação diretamente ligada à geração de sentimentos bons ou ruins.
- III. Médiuns Audientes:
São aqueles capazes de ouvir os espíritos; chamada de pneumatofonia, podendo esta percepção ser interpretada como um som que se ouve interna ou externamente.
- IV. Médiuns Falantes ou Psicofônicos:
São aqueles onde os espíritos atuam sobre os órgãos da fala do médium que literalmente diz com a sua voz o que os espíritos transmitem, geralmente não tendo conhecimento e lembrança do que dizem.
- V. Médiuns Videntes:
São aqueles que podem ver os espíritos, mas esta visão não ocorre através dos olhos físicos, mas através de um outro equipamento ou órgão, não situado no corpo físico, e que Kardec (1992) denomina segunda vista.
- VI. Médiuns Sonâmbulos:

Segundo Kardec (1992), o sonambulismo é uma faculdade mediúnica, onde a pessoa age de forma inconsciente sob a ação dos espíritos. O médium sonâmbulo possui uma passividade tal que pode ser comandado e influenciado pelos espíritos de forma a falar e ver como um espírito fora do corpo, sendo um estado anormal ou alterado da consciência.

VII. Médiuns Curadores:

São aqueles que podem curar outras pessoas, seja com o toque, o olhar ou qualquer outro meio, sob a influência e orientação dos espíritos. Estes médiuns podem transmitir um fluido ou energia curadora, que Kardec (1992) denomina magnetismo, capaz de curar. Porém, o próprio Kardec (1992) deixa bem claro que esta faculdade mediúnica somente ocorre com a intervenção dos espíritos, não sendo um poder exclusivo do médium.

VIII. Médiuns Pneumatógrafos:

Trata-se da faculdade mediúnica do médium que escreve sob a intervenção direta dos espíritos. Trata-se de uma faculdade muito rara e sobre a qual Kardec (1992) dedica um capítulo inteiro (XVI) a sua explanação. Para ele esta faculdade mediúnica é a mais nobre e completa. Pode-se inferir por ser aquela que transmite de forma mais objetiva e clara as comunicações dos espíritos:

De todos os meios de comunicação, a escrita manual é a mais simples, a mais cômoda e a mais completa. É para ela que devem tender todos os esforços, porque permite estabelecer com os espíritos relações tão continuadas e tão regulares como as que existem entre nós (KARDEC, 1992, p. 197).

De maneira geral e, segundo o próprio Kardec (1992), os diferentes tipos de mediunidade podem ser divididos em dois grandes tipos:

a. Os Médiuns de Efeitos Físicos:

Dentro dos quais temos os do tipo I tratados anteriormente.

b. Os Médiuns de Efeitos Intelectuais:

Nos quais são incluídos todos os outros tipos, pois se tratam das formas de mediunidade capaz de transmitir algo da realidade ou do mundo espiritual aos homens.

O termo incorporação mediúnica não é utilizado por Kardec e indica a possessão do corpo do médium por um espírito, que passa a agir e, principalmente a falar, como se este corpo não fosse seu (LEWIS, 1971). Esta terminologia aparece mais diretamente ligada à umbanda e ao candomblé (GABRIEL, 1985). Porém, no meio espírita brasileiro existe uma sobreposição ou confusão entre o termo incorporação mediúnica e mediunidade de psicofonia, sendo o tipo de mediunidade mais comum, seguida da vidência, conforme apontou a pesquisa realizada por Alexander (2005) em sua tese de doutorado:

Percebeu-se que os termos psicofonia e incorporação eram tidos, pelos médiuns estudados, como intercambiáveis. Desta forma, optamos por analisá-los em conjunto. Psicofonia/incorporação e vidência estavam presentes na maioria absoluta dos médiuns (por volta de 60 a 70%) e ocorriam numa média de 7 a 8 vezes por mês, o que significa 1 a 2 ocorrências por sessão mediúnica semanal (ALEXANDER, 2004, p. 107).

Sem aprofundar na análise dos motivos pelos quais existe entre os médiuns espíritas brasileiros a confusão entre incorporação e psicofonia, pode-se dizer que, talvez seja a falta de um maior conhecimento, por parte dos médiuns, de como ocorre o processo da mediunidade psicofônica, associada à semelhança externa deste com a incorporação ou transe de possessão. Dentro da cosmovisão kardecista, a possessão espiritual ou incorporação por espírito é uma impossibilidade natural, sendo para eles toda incorporação uma interpretação equivocada da mediunidade de psicofonia, porém esta aceitação da incorporação como possessão espiritual é plenamente aceita em outras cultos mediúnicos, como na umbanda (GABRIEL, 1985) e no candomblé (BÁRBARA, 2002).

3.3.2 A Mediunidade Enquanto Comunicação

A questão central a ser considerada, para uma delimitação precisa do que seja a mediunidade, não é ao contrário do que pode pensar a concepção da mediunidade como a percepção da existência ou influência dos espíritos sobre o ser humano, mas a comunicação dos espíritos com os seres humanos. Esta questão esta descrita quando Kardec, no capítulo XXII do seu Livro dos Médiuns (1992), coloca em discussão a existência da mediunidade nos animais. Ora, se Kardec propõe que a mediunidade seja uma faculdade natural, biológica, ela também deve

ser de alguma forma e em algum grau extensível aos animais, já que a constituição biológica do ser humano não é tão distinta destes que são regidos pelas mesmas leis físicas:

Certamente, os Espíritos podem se tornar visíveis e tangíveis para os animais, e, frequentemente, tal medo súbito que os toma, e que não vos parece motivado, é causado pela visão de um ou de vários desses Espíritos mal intencionados para com os indivíduos presentes ou para com aqueles a quem pertencem esses animais (KARDEC, 1992, p. 275).

Porém, neste mesmo capítulo, Kardec esclarece a questão colocando que apesar dos animais possuírem uma sensibilidade ou percepção de espíritos, esta faculdade por si mesmo não pode ser descrita como mediunidade, pois a mediunidade consiste não somente em perceber os espíritos e/ou o mundo espiritual, mas também em comunicar, transmitir informações, mensagens, ensinamentos dos espíritos, coisa que os animais não podem fazer, razão que não os tornam passíveis de serem qualificados como médiuns, para os padrões espíritas:

Isto estabelecido reconheço perfeitamente que entre os animais existem aptidões diversas; que certos sentimentos, certas paixões, idênticas às paixões e aos sentimentos humanos se desenvolvem neles; que são sensíveis e reconhecidos, vingativos e odientos, conforme se aja bem ou mal com eles. É que Deus, que não faz nada incompleto, deu aos animais, companheiros ou servidores do homem, qualidades de sociabilidade que faltam inteiramente aos animais selvagens que habitam as solidões. Mas daí a poder servir de intermediário para a transmissão do pensamento dos Espíritos, há um abismo: a diferença das naturezas (KARDEC, 1992, p. 275-276).

Esta mesma definição, da mediunidade em sua essência como sendo comunicação, é adotada por Chester Gabriel (1985), apesar dele se referir ao contexto do transe mediúnico dentro de cultos de umbanda na cidade de Manaus - AM. Porém, como este autor considera a umbanda como parte do campo religioso mediúnico brasileiro e, como dentro deste campo, os conceitos kardecistas têm uma primazia ideológica e conceitual, pode-se utilizar extensivamente esta definição enquanto comunicação:

Qual a melhor maneira de examinar esse fenômeno do transe mediúnico? Já vimos que é comunicativo pela sua própria natureza. Podemos dar um passo mais e, como instrumento de análise, considerar o transe mediúnico

como um sistema de comunicação, decompondo-o em seus vários elementos. O transe não é só comunicação, mas é principalmente isso (GABRIEL, 1985, p. 179).

Não discordando de Gabriel sobre a questão de colocar a mediunidade enquanto sistema comunicativo, há como ampliar a abordagem deste autor, pois a mediunidade como ele próprio afirma na citação anterior não é somente comunicação, a ela se agregam elementos outros, simbólicos ou não, que tornam a mediunidade muito mais ampla que um sistema de comunicação, caso contrário não seria coerente falar de um campo mediúnico religioso brasileiro, porque então estaria, conseqüentemente, reduzindo os sistemas religiosos a meros sistemas comunicativos (GEERTZ, 1989).

Em essência, portanto, a mediunidade pode ser conceituado como sendo a comunicação, no caso especificamente, entre o mundo comum, dos vivos, a realidade tangível, e o mundo dos espíritos. A mediunidade se apresenta como uma comunicação dinâmica entre dois planos ou realidades distintos, mediatizada ou intermediada pelos médiuns, que são aqueles que possuem e exercem a mediunidade:

Uma das definições possíveis de mediunidade é a “comunicação provinda de uma fonte que é considerada existir em outro nível ou dimensão física da realidade física conhecida e que também não proviria da mente normal do médium (Klimo, 1998). Tal definição nós parece adequada para a investigação científica, pois é neutra quanto a origem de tais vivências, apenas requerendo que aqueles que as vivenciam sintam que a origem é de alguma fonte externa (ALMEIDA, 2004, p. 19).

Analisando mais detalhadamente este processo de comunicação, pode-se verificar que a mesma ocorre apenas numa direção e sentido -, do mundo espiritual para o mundo humano. No sentido oposto, do mundo humano para o espiritual, não existe a necessidade da mediunidade, nem da intermediação dos médiuns, porque os espíritos podem perceber e interagir com o mundo humano, pois estão numa realidade superior, menos densa. É o que se verifica no Livro dos Espíritos de Kardec (1985), ao tratar da intervenção dos espíritos no mundo corporal:

456. Vêem os Espíritos tudo o que fazemos?

“Podem ver, pois que constantemente vos rodeiam. Cada um, porém, só vê aquilo a que dá atenção. Não se ocupam com o que lhes é indiferente.”

457. Podem os Espíritos conhecer os nossos mais secretos pensamentos?

“Muitas vezes chegam a conhecer o que desejarias ocultar de vós mesmos. Nem atos, nem pensamentos se lhes podem dissimular” (KARDECE, 1985, p. 245).

Neste ponto é necessário dizer que a cosmovisão kardecista considera o mundo natural como constituído de duas realidades, dois planos distintos: o mundo material e o espiritual. Porém, é preciso salientar que para o espiritismo isto não significa a clássica separação do mundo para o homem religioso -, entre sagrado e profano, ao qual faz saber Mircea Eliade (2001). O mundo dos espíritos faz parte do mundo natural, ou melhor, é o verdadeiro mundo, a matriz perfeita a partir da qual foi construído o mundo material, que é cópia deste. Esta interpretação espírita tem claramente o seu fundamento retirado de alguns pontos da filosofia idealista platônica (TADVALD, 2007 e VILHENA, 2008), que é neste caso utilizada como legitimadora racional e filosófica da doutrina espírita:

Estas citações provarão, por outro lado, que se Sócrates e Platão pressentiram a idéia cristã, encontram-se igualmente em suas doutrinas os princípios fundamentais do Espiritismo (KARDEC, 1987, p. 24).

Tivessem, Sócrates e Platão, conhecido os ensinamentos que o Cristo daria quinhentos anos mais tarde, e os que os espíritos dão atualmente, e não haveriam de falar de outra forma (KARDEC, 1987, p. 29).

Sem aqui levantar a questão sobre como a validade da interpretação que Kardec realiza da filosofia platônica diante dos pressupostos espíritas, fica evidente que ele busca neste sistema filosófico a sua legitimação racional, o que denota a sua preocupação em procurar manter ou criar uma racionalidade pertinente à cosmovisão espírita do mundo natural, como constituído por duas naturezas distintas que se completam, se interpenetram e, o mais importante, são passíveis de serem racionalizadas:

Embora não reconhecendo a existência do sobrenatural, no sentido em que o católico emprega a expressão, há nas religiões mediúnicas a aceitação de uma esfera da realidade que se contrapõe à realidade profana comum e que poderíamos chamar de sobrenatural. Não que esta esfera se oponha e se separe da vida cotidiana. Pelo contrário, a interpenetração de ambas é mesmo condição de sua funcionalidade na vida corrente (CAMARGO, 1961, p. 113).

Também, o ser humano, para o espiritismo vai mostrar esta dualidade existencial, reproduzindo a concepção cartesiana da natureza dialética humana

como sendo constituída por um corpo (princípio material ou *res extensa*, para Descartes) e alma (princípio espiritual ou *res cogito*), apesar de Kardec não fazer em suas obras qualquer menção ou citação da filosofia de Descartes, como ele faz com Sócrates e Platão, conforme analisa Marcelo Tadvald, em artigo sobre a cosmovisão do corpo dentro da doutrina kardecista:

Não obstante, o homem Kardecista é concebido tal como o homem de Descartes, ou seja, como uma totalidade em que convive uma alma que adquire sentido ao pensar e um corpo (ou melhor, uma máquina corporal) reduzido a sua extensão. A união substancial do corpo e da alma, portanto, significa uma permanência na vida, ao menos para a vida deste corpo, como preconiza a doutrina (TADVALD, 2007, p. 120).

Esta concepção cartesiana da alma (definida apenas como espírito encarnado, ou ligado a um corpo), de essência racional, ativa, em detrimento do corpo, que é o princípio material, passivo, encontra em Kardec sustentáculo quando o mesmo define no seu 'Livro dos Espíritos' (KARDEC, 1985) qual é a natureza dos espíritos:

79 – Visto que existem dois elementos gerais no Universo – o elemento inteligente e o elemento material – poder-se-á dizer que os espíritos são formados do elemento inteligente como os corpos inertes são formados do elemento material?

- Evidentemente; os espíritos são individualizações do princípio inteligente como os corpos são individualizações do princípio material. A época e o modo dessa formação é que são desconhecidos (KARDEC, 1985, p. 71).

Daí pode-se deduzir a importância da racionalidade para a evolução do espírito, pois segundo os kardecistas, quanto mais racional, mais perfeito será um espírito. Isto será visto mais adiante como um fator determinante na qualidade das comunicações que um médium recebe, pois quanto maior o grau de racionalidade, objetividade e cientificidade destas comunicações, maior será conseqüentemente o grau de adiantamento evolutivo dos espíritos que as dita e do médium que as recebe.

Outra questão a abordar dentro da cosmovisão espírita é que mesmo sendo diferentes, corpo e alma se encontram ligados por uma terceira realidade, ou mistura dos dois, o que Kardec chama de fluido universal, fluido vital ou perispírito, este último designando unicamente o tipo deste fluido existente no ser humano. O interessante é que estas realidades também são para os kardecistas constituintes do

mundo natural e não podem ser confundidas como uma realidade religiosa ou sobrenatural:

27. Há então dois elementos gerais do Universo: a matéria e o espírito ?
 “Sim e acima de tudo Deus, o criador, o pai de todas as coisas. Deus, espíritos e matéria constituem o princípio de tudo o que existe, a trindade universal. Mas, ao elemento material se tem que juntar o fluido universal, que desempenha o papel de intermediário entre o espírito e a matéria propriamente dita, por demais grosseira para que o espírito possa exercer ação sobre ela. Embora, de certo ponto de vista, seja lícito classifica-lo com o elemento material, ele se distingue deste por propriedades especiais. Se o fluido universal fosse positivamente matéria, razão não haveria para que também o espírito não o fosse. Está colocado entre o espírito e a matéria; é fluido como a matéria é matéria e suscetível, pelas suas inumeráveis combinações com esta e sob a ação do espírito, de produzir a infinita variedade das coisas de que apenas conheceis uma parte mínima.” (KARDEC, 1985, p. 59-60).

85. Qual dos dois, o mundo espírita ou o mundo corpóreo, é o principal, na ordem das coisas?
 “O mundo espírita, que preexiste e sobrevive a tudo.” (KARDEC, 1985, p. 83).

86. O mundo corporal poderia deixar de existir, ou nunca ter existido, sem que isso alterasse a essência do mundo espírita?
 “Decerto. Eles são independentes; contudo, é incessante a correlação entre ambos, porquanto um sobre o outro incessantemente reagem.” (KARDEC, 1985, p. 83).

Para eles, é somente graças à existência deste fluido universal, que nos seres vivos vai ser denominada de fluido vital e nos seres humanos de perispírito, que se torna possível estas duas realidades distintas -, de a material e a espiritual interagirem, se ligarem, tornando possível dentro da lógica da cosmovisão kardecista (vide Figura 1) que os espíritos se manifestem no mundo físico:

O perispírito, ou corpo fluídico dos Espíritos, é um dos mais importantes produtos do fluido cósmico; é uma condensação desse fluido em torno de um foco de inteligência ou *alma*. Já vimos que também o corpo carnal tem seu princípio de origem nesse mesmo fluido condensado e transformado em matéria tangível. No perispírito, a transformação molecular se opera diferentemente, porquanto o fluido conserva a sua imponderabilidade e suas qualidades etéreas. O corpo perispirítico e o corpo carnal têm, pois origem no mesmo elemento primitivo ambos são matéria, ainda que em dois estados diferentes (KARDEC, 1984, p. 354).

Este segundo envoltório da lama ou *perispírito* existe, pois durante a vida corporal, é o intermediário de todas as sensações que o espírito percebe, aquele pelo qual o espírito transmite sua vontade ao exterior e age sobre os órgãos. Para nos servir de uma comparação material, é o fio elétrico condutor que serve para a recepção e transmissão do pensamento; é, enfim, esse agente misterioso, inacessível, designado sob o nome de fluido nervoso, que desempenha um grande papel na economia e do qual não se

dá bastante conta nos fenômenos fisiológicos e patológicos (KARDEC, 1992, p. 63).

A natureza íntima do espírito propriamente dito, quer dizer, do ser pensante nós é inteiramente desconhecida; não se revela a nós senão por seus atos, e seus atos não podem impressionar nossos sentidos materiais senão por um intermediário material. O espírito tem, pois, necessidade de matéria. Tem por instrumento direto seu perispírito, como o homem tem seu corpo; ora, seu perispírito é matéria, como acabamos de ver. Tem, em seguida, por agente intermediário, o fluido universal, espécie de veículo sobre o qual age, como nós agimos sobre o ar para produzir certos efeitos com a ajuda da dilatação, da compressão, da propulsão ou das vibrações (KARDEC, 1992, p. 66).

Percebe-se, portanto, que a existência do perispírito é, para a mediunidade, um componente essencial para que ocorra a comunicação entre os espíritos e os seres humanos:

É igualmente com o concurso do seu perispírito que o Espírito faz que os médiuns escrevam, falem, desenhem. Já não dispendo de corpo tangível para agir ostensivamente quando quer manifestar-se, ele se serve do corpo do médium, cujos órgãos toma de empréstimo, corpo ao qual faz que atue como se fora o seu próprio, mediante o eflúvio fluídico que verte sobre ele (KARDEC, 1984, p. 383).

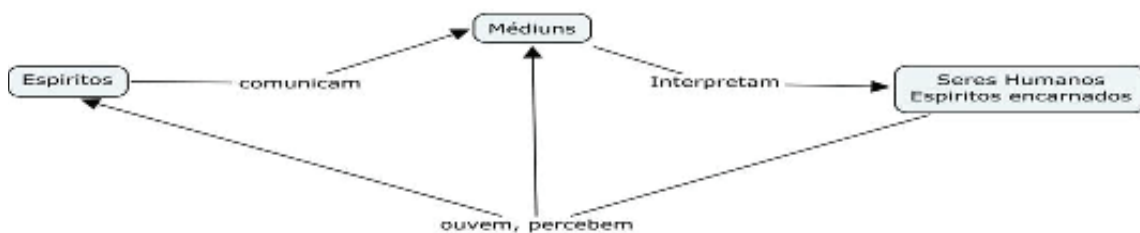


Figura 2 - Dinâmica da Mediunidade

Fonte: o autor

Ora, como todos os espíritos, inclusive os dos vivos ou encarnados, possuem perispírito, Kardec constrói através desta cosmovisão uma argumentação que torna plausível a sua definição de que a mediunidade é uma faculdade natural, mas que somente em algumas pessoas (os assim chamados médiuns) este perispírito vai se apresentar com certa constituição ou organização que permite aos espíritos se comunicarem. Para que exista esta interação, por assim dizer, entre o perispírito do médium e do perispírito do espírito que deseja se comunicar, é preciso que os dois

estejam em sintonia, sejam afins. O médium não é, portanto, apenas uma voz, um canal de comunicação passivo do espírito e muito menos de qualquer espírito, ele é um coadjuvante deste processo, um mediador ativo no processo.

Este caráter da mediunidade pode levar a interpretação que as mensagens dos espíritos são na verdade provindas do próprio médium, consciente ou inconscientemente. Percebeu-se de alguns estudiosos a tendência de interpretar a mediunidade unicamente como uma criação do médium, que inclusive pode ter um caráter patológico, caso da psiquiatria que a define como uma dissociação mental, ou seja, um processo de ruptura das funções mentais de consciência, memória, identidade e percepção, o que pode levar a criação do eu individual em outras identidades, que podem ocorrer paralelamente ao eu principal e sem o conhecimento deste (ALMEIDA, 2004). Ora, para o espiritismo esta possibilidade, a chamada hipótese animista¹⁵ (de *anima* – alma), existe, é real, sendo, portanto, tratada cuidadosamente para ser descartada como válida, de forma que os conteúdos e mensagens mediúnicas sejam sem dúvida provenientes dos espíritos, de uma fonte externa e não do médium, uma fonte interna (VASCONCELOS, 2003). Muitas comunicações são para os espíritos de conteúdo animista e não mediúnico, fato que denota um cuidado e vigilância atenta sobre os médiuns e suas comunicações, pois para eles não se trata nestes casos de um fenômeno autêntico.

Chama-se aqui a atenção para o fato de que os pesquisadores devem ter cuidado ao analisar os sistemas religiosos que usam a mediunidade, para não reduzir um fenômeno mediúnico autêntico a uma mera hipótese animista.

Para ocorrer a comunicação mediúnica é necessário que o perispírito do médium que usa sua mente deve estar em sintonia e afinidade com o espírito comunicante, como se os dois fossem um só, caso contrário os dois não se sintonizam e podem até se repelir, não havendo comunicação:

As relações entre os Espíritos e os médiuns se estabelecem por meio dos respectivos perispíritos, dependendo a facilidade dessas relações do grau de afinidade existente entre os dois fluidos. Alguns há que se combinam facilmente, enquanto outros se repelem, donde se segue que não basta ser médium para que uma pessoa se comunique indistintamente com todos os

¹⁵ O animismo e sua relação com os fenômenos mediúnicos foram estudados exaustivamente pelo filósofo russo e pesquisador espírita Alexandre Aksakof (1832 – 1903) que considerava o animismo como o conjunto de todos os fenômenos físicos ou intelectuais que deixam supor a existência de uma origem extacorpórea, mas que podem ser explicados por uma ação do homem vivo além dos limites convencionais de seu corpo (AKSAKOF,

Espíritos. Há médiuns que só com certos Espíritos podem comunicar-se ou com Espíritos de certas categorias, e outros que não o podem a não ser pela transmissão do pensamento, sem qualquer manifestação exterior.

Por meio da combinação dos fluidos perispiríticos o Espírito, por assim dizer, se identifica com a pessoa que ele deseja influenciar; não só lhe transmite o seu pensamento, como também chega a exercer sobre ela uma influência física, fazê-la agir ou falar à sua vontade, obrigá-la a dizer o que ele queira, servir-se, numa palavra, dos órgãos do médium, como se seus próprios fossem. Pode, enfim, neutralizar a ação do próprio Espírito da pessoa influenciada e paralisar-lhe o livre-arbítrio. Os bons Espíritos se servem dessa influência para o bem, e os maus para o mal. Podem os Espíritos manifestar-se de uma infinidade de maneiras, mas não o podem senão com a condição de acharem uma pessoa apta a receber e transmitir impressões deste ou daquele gênero, segundo as aptidões que possua. Ora, como não há nenhuma que possua no mesmo grau todas as aptidões, resulta que umas obtêm efeitos que a outras são impossíveis. Dessa diversidade de aptidões decorre que há diferentes espécies de médiuns (KARDEC, 1983 p.72).

O processo mediúnico de comunicação possui então uma estrutura dinâmica, onde o médium não somente é um canal de comunicação, mas também aquele que 'sintoniza' ou 'escolhe', de forma mais ou menos consciente, quais os espíritos com os quais será o canal (vide Figura 3).

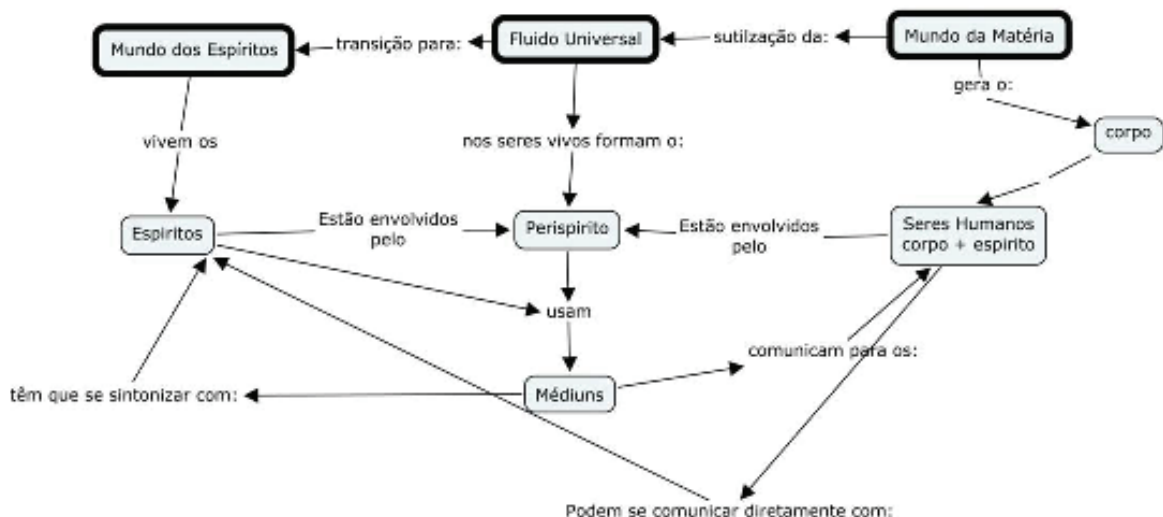


Figura 3 - Funcionamento da Mediunidade

Fonte: o autor

O tipo ou ordem do espírito que está se comunicando, através da mediunidade, vai dizer muito também a respeito do próprio médium. Kardec (1992) não somente admite esta dinâmica, mas também esclarece que muitas vezes a

mensagem comunicada pelos espíritos pode ter sua origem no próprio médium e não nos espíritos, ou então ser interpretada e ressignificada de tal forma pelo médium, pela sua mente, que não se pode mais diferenciar o que é dentro da mensagem mediúnica oriundo dos espíritos e o que é oriundo do médium, a ponto de dizer que o médium é um intérprete dos espíritos, porém tomando cuidado para não confundir com o fenômeno do animismo, conforme aludido anteriormente:

2. As comunicações, escritas ou verbais, podem também provir do próprio espírito encarnado no médium?

A alma do médium pode se comunicar como a de qualquer outro; se ela goza de um certo grau de liberdade, descobre suas qualidades de espírito. Disso tendes a prova nas almas das pessoas vivas que vêm vos visitar, e se comunicar convosco pela escrita, frequentemente, sem as chameis. Porque, ficai sabendo, entre os espíritos que evocais, há os que estão encarnados na Terra, então, eles vos falam como espíritos e não como homens. Por que pretenderíeis que não ocorresse o mesmo com o médium? (KARDEC, 1992, p. 243-244).

6. O espírito que se comunica por um médium transmite diretamente seu pensamento, ou esse pensamento tem por intermediário o espírito encarnado no médium?

É o espírito do médium que o interpreta, porque está ligado ao corpo que serve para falar, e é preciso um laço entre vós e os espíritos estranhos que se comunicam, como é necessário um fio elétrico para transmitir uma notícia ao longe, e no fim do fio uma pessoa inteligente a recebe e a transmite (KARDEC, 1992, p. 245).

Daí decorre duas questões para se esclarecer. A primeira diz respeito à questão de que para o espiritismo os espíritos não se utilizam do corpo do médium, como quem se utiliza de um telefone ou de uma máquina qualquer. Isto está condicionado à vontade do médium, não existindo para o kardecismo a possessão espiritual, como foi visto no segundo capítulo, onde um espírito ou deus se apossa e utiliza do corpo do sujeito religioso como se fosse seu:

473. Pode um espírito tomar temporariamente o invólucro corporal de uma pessoa viva, isto é, introduzir-se num corpo animado e obrar no lugar do outro que se acha encarnado neste corpo?

“ O espírito não entra em um corpo como entras numa casa. Identifica-se com um espírito encarnado, cujos defeitos e qualidades sejam os mesmos que os seus, a fim de obrar conjuntamente com ele. Mas, o encarnado é sempre quem atua, conforme quer, sobre a matéria de que se acha revestido. Um espírito não pode substituir-se ao que está encarnado, por isso que este terá que permanecer ligado ao seu corpo até ao termo fixado para sua existência material “(KARDEC, 1985, p. 250).

A segunda questão refere-se à afinidade necessária no processo mediúnico entre o médium e o espírito, ou entre o canal de comunicação e o comunicador. Neste caso, verifica-se que para o espiritismo os espíritos estão classificados dentro de uma hierarquia, não são todos iguais, existindo para Kardec e de forma genérica três ordens de classificação (espíritos imperfeitos, superiores e puros), ou seja, de acordo com o nível de evolução que tenham alcançado, sendo que estas ordens se subdividem em diversas classes:

96. São iguais os espíritos, ou há entre eles qualquer hierarquia?
São de diferentes ordens, conforme o grau de perfeição que tenham alcançado.(KARDEC, 1985, p. 86).

Deste fato decorre que quanto maior o nível evolutivo de um médium, ou sua evolução espiritual, maior será conseqüentemente a classe ou ordem evolutiva dos espíritos com os quais poderá estabelecer comunicação.

Um médium com um nível evolutivo baixo até pode servir de canal de comunicação para espíritos que estejam hierarquicamente superiores a ele, mas neste caso a mensagem transmitida pelo espírito não será interpretada ou decodificada corretamente pelo médium, pois este está numa classe ou ordem superior:

Assim, quando encontramos, num médium, o cérebro enriquecido de conhecimentos adquiridos em sua vida anterior, e seu espírito rico de conhecimentos anteriores latentes, próprios para facilitar nossas comunicações, dele nos servimos de preferência, porque com ele o fenômeno da comunicação nos é muito mais fácil do que com um médium cuja inteligência fosse limitada e cujos conhecimentos anteriores fossem insuficientes (KARDEC, 1992, p. 252).

O nível evolutivo dos espíritos que se comunicam atesta, portanto, o nível evolutivo do médium, não sendo necessariamente esta qualidade perceptível no mundo material, pois como o espiritismo prega a reencarnação -, doutrina que declara o fato do espírito viver muitas vidas, pode ser que um médium que hoje se apresenta no mundo material como uma pessoa simples, tenha na verdade um grande conhecimento acumulado de vidas passadas, tendo um alto nível evolutivo que não se manifesta nesta encarnação. Um exemplo deste fato, muito utilizado para ilustrar o espiritismo brasileiro, é o caso do médium Chico Xavier, que apesar de mal ter concluído o ensino primário, foi um canal de comunicação para espíritos

de alto nível evolutivo, segundo os espíritas, fato que somente pode ser explicado dentro da cosmovisão espírita, por ter sido ele um espírito que atingiu em vidas passadas um alto nível evolutivo, a ponto de alguns espíritas afirmarem ter sido Chico Xavier a reencarnação do espírito de Allan Kardec (LEWGOY, 2001; BARBOSA, 1992).

Para o espiritismo não existe a obrigatoriedade dos sujeitos religiosos serem médiuns. Muitos podem exercer outras funções sem serem qualificados como médiuns, porém existe o desejo por parte dos seus sujeitos religiosos em serem considerados médiuns, por ser segundo a pesquisa realizada por Almeida (2004), um símbolo de *status* e respeito dentro do kardecismo.

Isto se deve, sob análise, pelo fato da mediunidade ser um canal de comunicação com o além, tornando-se o médium um porta-voz dos espíritos, do sagrado e, portanto, alguém possuidor de uma autoridade simbólica, que mesmo não sendo deles (dos espíritos), é por eles transmitida e, indiretamente, como foi visto anteriormente, por ele ressignificada:

Os médiuns tendem a ser muito respeitados e, às vezes, idolatrados por parcela considerável dos espíritas. A mediunidade é frequentemente, fonte de prestígio no meio espírita. Os próprios espíritas ponderam que a vaidade e o orgulho constituem-se em alguns dos principais riscos decorrentes da prática mediúnica. Apesar de não encontrar base na teoria espírita, corriqueiramente a mediunidade é vista como uma condição que deve ser almejada por todos os espíritas (ALMEDIA, 2004, p. 21).

Em seus artigos, Lewgoy (2008; 2001) comprova esta tese ao verificar que as pessoas com maior destaque dentro da meio espírita brasileiro, Chico Xavier e Divaldo Franco são também médiuns. Outro fato relevante é que estes dois médiuns citados possuem a mediunidade da psicografia que, conforme explanado anteriormente¹⁶, foi a mais valorizada por Kardec, pois é através dela que as mensagens e comunicações dos espíritos podem se apresentar de forma mais clara, objetiva e universal em detrimento das outras formas de mediunidade (ALMEIDA, 2004).

Outro fato relevante, e que também serve de comprovação à tese da autoridade e *status* que a mediunidade confere, é a prevalência de médiuns do sexo feminino no meio espírita. Almeida (2004), em sua pesquisa com 115 médiuns no

¹⁶ No tópico 3.1.

Estado de São Paulo, constatou que 76,5% eram mulheres, fato que pode ser explicado por ser a mediunidade um instrumento capaz de conferir autoridade e *status* às mulheres e que passam a utilizar este em busca de maior representação e legitimidade social:

Desde o surgimento do espiritualismo e do espiritualismo moderno no século XIX, mulheres têm se destacado. Braude (1989) defende a tese que a mediunidade em mulheres auxiliou as mulheres norte-americanas no final do século XIX na conquista dos seus direitos civis, dando voz a estes atores sociais que tinham pouco espaço na sociedade. Bourguignon (1968) enfatizou o padrão de primazia feminina nos fenômenos de transe de possessão ao longo da África (ALMEIDA, 2004, p. 102).

Este fato também pode ser verificado no candomblé, pois apesar ser uma religiosidade diferente do kardecismo, utiliza a mediunidade em seus cultos como uma forma de acesso ao sagrado, e onde as mulheres têm uma exclusividade ritual no fenômeno de possessão pelos orixás (BÁRBARA, 2002).

Porém, o simples fato de ser médium não confere por si só uma autoridade simbólica. Esta vai estar condicionada ao tipo de espíritos que vão estar se comunicando, ou seja, quanto mais alto o padrão evolutivo dos espíritos que o médium está servindo de canal, maior a sua autoridade e poder. Este fato denota que apesar da mediunidade ser considerada pelos espíritas uma faculdade natural, esta depende também das características individuais do médium, especialmente da sua formação intelectual e evolução espiritual, que podem determinar o grau evolutivo dos espíritos que podem receber. Esta dinâmica propõe a possibilidade de um aprimoramento ou melhoramento da faculdade mediúnica pelo estudo e pela prática moral.

Daí se origina todo um processo de desenvolvimento ou aprimoramento mediúnico, que vai assumir diferentes características e matizes, nos vários centros espíritas do país, longe de se chegar a uma unanimidade ou consenso (VILHENA, 2008; VASCONCELOS, 2003). O que se pode inferir neste processo é que o desenvolvimento mediúnico é ao mesmo tempo um processo de preparação e refinamento psicofisiológico dos médiuns, entendendo este refinamento do ponto de vista da mediunidade enquanto faculdade natural, mas também é um processo de condicionamento dos médiuns aos pressupostos e teses espíritas, de forma a delimitar as manifestações e mensagens mediúnicas aos moldes aceitos e adequados pela cosmovisão espírita.

Se a mediunidade é um processo de comunicação, o desenvolvimento mediúnico é o instrumento de garantia dessa comunicação com o mundo espiritual. Sempre vai ocorrer de forma a confirmar os fundamentos do espiritismo e nunca questioná-los ou criar outros, mantendo assim a estabilidade deste sistema simbólico e dos significados nos quais ele se legitima:

A aprendizagem de códigos, em certo sentido, abrange tudo o que vimos até aqui. Os médiuns passam por um período de formação chamado de desenvolvimento (literalmente desenvolvimento dos poderes mediúnicos) que varia em duração de acordo com cada médium, e que lhes permite dominar os vários códigos da prática cultural (GABRIEL, 1985, p. 234).

O desenvolvimento mediúnico, apesar de possuir inúmeras variações metodológicas, tem em comum o fato de ser um instrumento de 'internalização' dos princípios doutrinários por parte dos médiuns, de forma a condicioná-los a exercer a mediunidade no âmbito particular (médium – espíritos), porém sob o controle doutrinário espírita, que determina o que é o certo e o errado, para se obter uma comunicação espiritual de 'ordem superior', ou seja, o desenvolvimento mediúnico é a institucionalização do próprio fenômeno no âmbito dos sujeitos religiosos:

Daí a necessidade de organizar as regras que presidem a prática mediúnica, a administração dos trabalhos religiosos, o zelo pela preservação dos fundamentos doutrinários que se alicerçam no sistema de crenças codificadas em textos escritos pelo fundador. Esses textos, ao mesmo tempo que fixam a tradição, tornando-a regra para as práticas e os rituais religiosos, e normatizam atitudes na vida cotidiana, atuam como impeditivo para dispersões e afastamentos doutrinários causados pela oralidade espontânea. A disciplina, que ao fixar rubricas para a ação supera o espontaneísmo, busca preservar a fidelidade às origens, promover o afastamento de arquétipos, narrativas, sistemas simbólicos exógenos, é aqui entendida como garantia para a coerência, unidade e sobrevivência dos grupos religiosos (VILHENA, 2008, p. 127-128).

Esta interpretação da mediunidade enquanto comunicação dos espíritos, ocorrendo dentro dos parâmetros e diretrizes estabelecidos pela cosmovisão espírita, pode ser confirmada através da verificação do conceito de mediunidade que a própria Federação Espírita Brasileira – FEB, através do seu site, torna público:

A mediunidade, que permite a comunicação dos Espíritos com os homens, é uma faculdade que muitas pessoas trazem consigo ao nascer, independentemente da religião ou da diretriz doutrinária de vida que adotem. Mas atenção: prática mediúnica espírita só é aquela que é exercida

com base nos princípios da Doutrina Espírita e dentro da moral cristã. Portanto, em hipótese alguma o médium poderá cobrar dinheiro, exigir ou aceitar qualquer forma de recompensa (presentes, dádivas, agrados, etc.) por suas atividades mediúnicas (FEB, 2012).

Torna-se plenamente evidente no conceito acima que a mediunidade é um fenômeno que deve ocorrer dentro dos princípios do espiritismo, de forma que ela, enquanto fenômeno natural, e segundo o próprio Kardec (1992), deve ser legitimada e adaptada à cosmovisão espírita. Um processo que Bastide (2006) denominou, como foi visto anteriormente, de domesticação do transe:

O transe domesticado é funcional em relação à sociedade global dentro da qual ele se insere, quer porque favoreça uma melhor complementaridade entre os sexos e os status sociais, quer porque sirva para atrair, magicamente de certa forma, a bênção das divindades baixadas sobre a comunidade da aldeia. O sagrado é investido numa instituição que o gere em benefício de todos (BASTIDE, 2006, p. 270).

De acordo com Bastide (2006), enquanto nas religiões não racionalizadas e não institucionalizadas, como a umbanda, o transe tende para o que ele chama de transe selvagem, ou seja, a sua des-domesticação. No espiritismo kardecista ocorre justamente o contrário, o transe será através do processo de desenvolvimento ou condicionamento mediúnico, conduzido para uma domesticação. Inferindo, isto ocorre, ou pela tentativa de institucionalização do espiritismo, que prega uma racionalização crescente do fenômeno ou, por outro lado, pela ausência da necessidade do transe ser um instrumento de revolta ou protesto social das classes menos favorecidas, como verificou Lewis (1971) e Bastide (2006), pois os praticantes e fiéis espíritas representam, conforme o capítulo anterior, uma elite intelectual e econômica brasileira, interessadas em manter e legitimar a atual ordem social. Isto explica também a crítica que certos espíritas fazem às manifestações mediúnicas ditas violentas, ou não domesticadas, de outros cultos como a umbanda, qualificando-as como 'baixo espiritismo' ou um 'espiritismo de segundo grau', desqualificando inclusive os espíritos que nelas se comunicam, no caso caboclos, pretos-velhos, dentre outros, como espíritos 'atrasados' ou 'pouco evoluídos', fato que levou a criação da umbanda pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, no Rio de Janeiro em 1908 (CUNHA, 2002; CAMARGO, 1961).

3.4 INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA SOBRE A MEDIUNIDADE

A mediunidade se constitui como um fenômeno de comunicação, como foi visto, entre duas realidades distintas, porém ainda constituintes do mundo natural, regidas, portanto, por leis naturais, racionais e objetiváveis (KARDEC, 1985; 1984).

A partir deste ponto, pode-se proceder a duas análises que se interpenetram. Primeiro, apesar dos espíritas colocarem que o mundo dos espíritos não é um mundo sobrenatural, dando a ele o caráter simbólico de uma realidade sagrada, ou seja, o mundo dos espíritos e os espíritos que nele vivem se configuram como um espaço sagrado, como uma realidade perfeita, que produz significados, que está 'acima' da nossa realidade e 'além' da nossa compreensão (ELIADE, 2001). Este 'além da compreensão' refere-se ao entendimento comum que a ciência possui acerca do mundo natural, e ao qual a mediunidade e a ciência espírita, intitulada inclusive como 'a terceira revelação', vão se sobrepor construindo uma nova forma de racionalidade, capaz de desvendar aos seres humanos esta nova realidade natural, o mundo dos espíritos:

Focarei apenas em curtas linhas a forma como este defendeu a cientificidade do Espiritismo e como tratou a questão da prova dos fenômenos espíritos. Kardec chamava à sua doutrina a "terceira revelação" – uma revelação que vinha superar as de Cristo e de Moisés. Via-a também como um sistema que vinha realizar a aliança entre ciência e religião, ao provar que o materialismo estreito da primeira e o sobrenaturalismo mágico da segunda estavam ambos equivocados (VASCONCELOS, 2003, p. 115).

Percebe-se que o sagrado kardecista, ou o mundo dos espíritos, é um sagrado racionalizado, senão pelas ciências convencionais, pelo menos pela ciência espírita¹⁷.

Segundo Eliade (2001), o mundo natural nunca está dissociado do mundo sagrado, esta forma de significar o mundo -, o sagrado, é percebida pelo homem religioso como parte da própria natureza ou a ela se referindo, como transcendente:

É preciso não esquecer que, para o homem religioso, o sobrenatural está indissolivelmente ligado ao natural, que a Natureza exprime sempre qualquer coisa que a transcende. Como já dissemos: uma pedra sagrada é

¹⁷ A estrutura desta ciência espírita e a forma como ela utiliza e significa a mediunidade será abordado mais a frente num capítulo específico, no momento enfatiza-se à questão de como o espiritismo naturaliza e racionaliza o seu espaço sagrado, o mundo dos espíritos.

venerada porque é sagrada e não porque é pedra; é a sacralidade manifestada através do modo de ser da pedra que revela a sua verdadeira essência. É por esta razão que não pode falar-se de naturismo ou de religião natural, no sentido dado a estas palavras no século XIX; porque é a “sobrenatura” que se deixa apreender pelo homem religioso através dos aspectos naturais do mundo (ELIADE, 2001, p. 128).

O espiritismo não aceita o mundo dos espíritos como um espaço sagrado, mas o naturaliza e, portanto, acaba por sacralizá-lo pelo menos simbolicamente, ao defini-lo como uma realidade natural e transcendente a este mundo, pois o próprio conceito de natureza é um conceito que já carrega um sentido ou abertura para o sagrado. A concepção de uma natureza dessacralizada é algo recente na história da humanidade e que foi construída pela ciência:

Já dissemos que para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente natural. A experiência de uma Natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente; esta experiência não é, aliás, acessível senão a uma minoria de sociedades modernas, e em primeiro lugar aos homens da ciência. Para o resto das pessoas, a Natureza apresenta ainda um ‘encanto’, um ‘mistério’, uma ‘majestade’, onde se pode decifrar os traços dos antigos valores religiosos (ELIADE, 2001, p. 160).

Assim, verifica-se que a naturalização do mundo dos espíritos não implica a dessacralização deste, senão se considerar este processo dentro de uma abordagem estritamente científica e, é aqui que se pode elucidar o fato de existirem dois modelos de espiritismo no Brasil: o religioso e o científico -, como atesta Lewgoy (2001). Apesar de ter se desenvolvido dentro de uma elite intelectual e social no Brasil, esta elite estava, como ainda está, longe de ter uma visão estritamente científica da natureza, sendo ainda fortemente influenciada pela religiosidade católica que moldou de certa forma toda a matriz religiosa brasileira (GABRIEL, 1985; MACHADO, 1983; LEWGOY, 2001, VILHENA, 2008).

Longe de ter uma cosmovisão estritamente científica, para a grande maioria dos espíritas brasileiros, a natureza ainda mantém o seu caráter de sagrado e, conseqüentemente, a idéia de naturalização do mundo dos espíritos representou a instauração deste como um espaço sagrado -, daí o aspecto religioso que o espiritismo brasileiro assumiu.

Por outro lado, aqueles indivíduos que possuem uma visão dessacralizada e, portanto, científica da natureza, caso que ocorreu no espiritismo francês e em alguns poucos grupos do espiritismo brasileiro, o qual será abordado posteriormente,

encontraram-se perante o dilema de aceitar o mundo dos espíritos como um mundo natural, mas ao qual a ciência convencional não corroborava. Colocando de outra forma, tem-se a questão: como aceitar o mundo dos espíritos como um mundo natural se as ciências, que estudam a natureza, não o aceitam ou nada dizem sobre ele? Como legitimar cientificamente o mundo dos espíritos, se as ciências convencionais não o reconhecem?

A resposta a esta questão foi dada pelo próprio Kardec ao construir uma ciência própria para legitimar a naturalidade ou naturalização do mundo dos espíritos. Esta 'nova ciência' não vai é claro utilizar todos os pressupostos da ciência convencional, caso contrário não iria conseguir o seu intento de legitimar o mundo dos espíritos, porém, vai se utilizar de argumentos científicos e religiosos numa construção racionalista que segundo Kardec é o grande mérito do espiritismo -, a união entre ciência e religião, dentro de uma lógica própria e racional, não necessariamente científica:

Na passagem de *O Evangelho segundo o Espiritismo* com o que abri este artigo, Kardec define sua doutrina como uma "ciência nova" que vem mostrar "por meio de provas irrecusáveis" as relações do 'mundo corpóreo' como o mundo espiritual, e que este último não é um mundo sobrenatural, mas sim uma das forças vivas e sem cessar actantes da Natureza (VASCONCELOS, 2003, p. 116).

O mundo dos espíritos, e conseqüentemente a própria mediunidade, vai para esta elite intelectual e científica espírita se constituir como um espaço não necessariamente sagrado, mas também não necessariamente profano, o que denota a sua condição de ser ele próprio o agente de sua história e de seu mundo. A mediunidade torna-se então como se percebe uma faculdade humana, não religiosa e os espíritos tornam-se uma condição existencial do próprio ser humano. No caso, o ser humano sem o seu corpo:

O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se unicamente sujeito agente da História, e recusa todo o apelo à transcendência. Dito por outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal qual ela se deixa decifrar nas diversas situações históricas (ELIADE, 2001, p. 210).

Porém, este humanismo radical que a dessacralização proporciona é na verdade uma abstração, o que ocorre geralmente é uma mediação entre a

sacralização absoluta e a dessacralização radical, que é justamente o que o espiritismo, infere-se, proporciona a esta elite racionalista e científica:

Porque, como já dissemos, o homem a-religioso no estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos 'sem religião' ainda se comporta religiosamente, se bem não esteja consciente deste fato (ELIADE, 2001, p. 211).

O segundo ponto dessa análise é o fato da racionalidade permear todo o pensamento espírita e cuja origem está no próprio processo que o sociólogo Peter Berger (1985 e 1996) denomina de secularização do mundo, ou seja, o “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos a dominação das instituições e símbolos religiosos”(BERGER, 1985, p.119), e que no caso da Europa se instaurou e solidificou no século XIX, e permeou todo o século XX, coincidindo com a própria origem do espiritismo. Na verdade, o espiritismo vai se desenvolver em parte graças ao ‘vazio’ que a secularização da Igreja Católica deixa na Europa e, especificamente, na França, no final do século XIX.

Este ‘vazio’ aludido representa a crise de plausibilidade do catolicismo frente ao racionalismo científico que vai se instaurar dentro da elite econômica e intelectual européia, ao qual o espiritismo vai utilizar à ciência, ou pelo menos uma pseudo ou para-ciência, para legitimar-se enquanto sistema simbólico, conferindo objetividade e plausibilidade à sua cosmovisão e à própria mediunidade, enquanto fenômeno natural:

Como vimos bem acima, a objetividade (isto é, a realidade objetiva) dos mundos religiosos é construída e mantida através de processos sociais empiricamente observáveis. Um determinado mundo religioso apresentar-se-á à consciência como realidade na medida em que sua própria estrutura de plausibilidade continuar existindo. Se a estrutura de plausibilidade for sólida e durável, o mundo religioso por ela mantido será real na consciência de forma sólida e durável (BERGER, 1985, p.161).

A racionalidade moderna ocidental está presente na obra de Kardec ao propugnar uma leitura religiosa do mundo que pretende combinar-se com a ciência e a filosofia, portanto, mais intelectualizada, que exige e estimula o estudo e a leitura, mais ética, menos ritualística, menos mágica ou milagreira no sentido de não constranger o sobrenatural a realizar os desejos dos seres humanos (VILHENA, 2008, p.74)

O espiritismo, apesar de aparentemente se contrapor ao catolicismo, vai na verdade se tornar uma forma de religiosidade ligada a matriz cristã, devidamente adaptada ao mundo secularizado, racionalizado e científico, que ocupa e reproduz

até certo ponto os símbolos e valores cristãos, especialmente no Brasil, onde a religiosidade católica-cristã não perdeu tanto de sua legitimidade social quanto na Europa:

Em Chico¹⁸, as pontes do espiritismo brasileiro com o universo popular católico, estremecidas em décadas de atritos com as autoridades leigas e eclesiais, começam a ser lentamente recompostas na direção de uma suave continuidade entre universos religiosos até então bem distintos (LEWGOY, 2001, s/p).

Em especial, no caso do Brasil, a forte influência do catolicismo na cultura possibilitou esta reinterpretação ou acomodação do espiritismo dentro da matriz católica (VILHENA, 2008), fato que apesar de não ser determinante no contexto cultural e religioso da França do século XIX, onde surgiu o espiritismo, também está de certa forma presente, como se pode verificar nos escritos de Kardec:

Graças às comunicações estabelecidas, de hoje em diante de um modo permanente, entre os homens e o mundo invisível, a lei evangélica, ensinada a todas as nações pelos próprios espíritos não será mais letra morta, porque cada um a compreenderá, e será incessantemente solicitado em praticá-la pelos conselhos dos seus guias espirituais. As instruções dos espíritos são verdadeiramente as *vozes do céu* que vêm esclarecer os homens e convida-los à *prática do Evangelho* (KARDEC, 1987, p. 10).

Finalmente, e voltando à análise, que Geertz (1989) realiza sobre os sistemas simbólicos religiosos, verifica-se que dentro do espiritismo a mediunidade é o ponto central e estruturador desta religiosidade, pois é através dela, ou da comunicação com os espíritos, que é construída e legitimada toda a cosmovisão e doutrina espírita. Kardec, enquanto ele mesmo se denomina compilador dos ensinamentos e mensagens dos espíritos, através do fenômeno mediúnic, diz que ao perder a credibilidade na autenticidade deste tipo de comunicação, terá todo o seu sistema simbólico desacreditado, correndo o risco de ruir sobre si mesmo. É a confiança na mediunidade enquanto fenômeno autêntico, objetivo, natural, que confere ao sistema kardecista a confiabilidade e plausibilidade de ser realmente uma revelação dos espíritos superiores à humanidade. O fato de também ser o espiritismo uma ciência, ou pelo menos uma para-ciência, lhe assegura por sua vez a manutenção

¹⁸ No caso Lewgoy (2001) refere-se ao médium brasileiro Chico Xavier, que como vimos, é um exemplo do espiritismo religioso brasileiro.

desta credibilidade, que poderia ser destruída ou esvaziada, quando confrontada com a ciência oficial ou profana (VASCONCELOS, 2003 e TADVALD, 2007). Nos próximos capítulos esta questão será aprofundada, sendo uma das principais campanhas de desmoralização (ou descrédito) que o catolicismo brasileiro fez ao espiritismo, e ponto de conflito que ficou conhecido como ‘a guerra de palavras’ (MACHADO, 2009).

O espiritismo se configura como um sistema simbólico onde a cosmovisão que se tem do mundo se apresenta como um modelo ‘para a realidade’, ou seja, onde o mundo é interpretado como:

- a) Dividido em duas realidades ou mundos -, o mundo material e o espiritual;
- b) O ser humano formado por duas naturezas -, a corporal e a espiritual;
- c) A existência de uma hierarquia espiritual baseada na evolução;
- d) A evolução como sendo um processo de aprimoramento moral e intelectual do espírito;
- e) O espiritismo como sendo uma revelação dos espíritos aos homens e que vai conciliar a ciência e a religião.

Por outro lado, a mediunidade vai dentro do sistema simbólico espírita ser um para-sistema ou um sistema à parte, representando, na interpretação de Geertz (1989), o que ele denomina como um sistema ‘de realidade’, ou seja, uma construção simbólica que visa se aproximar da realidade, interpretando e ressignificando-a, mas mantendo o real como ponto de apoio e legitimidade, procurando construir um sistema simbólico a partir da realidade, que no caso se trata do fenômeno mediúnicos enquanto interpretação de um fenômeno ou faculdade natural.

No caso a mediunidade trata-se de uma tentativa de aproximação com a ciência e, conseqüentemente, com a secularização racionalista do final do século XIX, por parte do espiritismo, no sentido de explicar simbolicamente fenômenos naturais ou naturalizados pela própria secularização, e que tradicionalmente pertenceram ao campo religioso, mas que passaram a ser objeto de interesse ou pesquisa científica, em especial sobre as seguintes questões:

- a) A possibilidade de existência de uma vida após a morte e a existência de espíritos;

- b) A possibilidade de comunicação com espíritos de mortos;
- c) A existência de poderes ou faculdade latentes no ser humano;
- d) A tentativa de explicar fenômenos anômalos ou extraordinários, como curas espirituais ou aparições de espíritos.

Assim, a mediunidade é um sistema simbólico que tenta explicar um aspecto da realidade, e não necessariamente criar uma cosmovisão desta, pois este processo vai ocorrer somente num segundo momento. A mediunidade enquanto sistema simbólico 'de realidade' é uma legitimadora de interpretações simbólicas e não é em si mesma uma construtora destas cosmovisões:

Entretanto, os modelos *de* processos – lingüístico, gráfico, mecânico, natural, etc., que funcionam não para fornecer fontes de informações em termos das quais outros processos podem ser padronizados, mas para representar esses processos padronizados como tal, para expressar sua estrutura num meio alternativo – são muito raros e, talvez se encontrem apenas no homem, entre os animais vivos (GEERTZ, 1989, p. 108).

Assim, Kardec teve que primeiramente reunir e interpretar todo um conjunto de significações simbólicas e teóricas que existiam em sua época, sobre os fenômenos anormais, insólitos ou paranormais¹⁹ que presenciou²⁰, e que posteriormente seriam designados por ele como mediúnicos, construindo a partir destes uma teoria ou um sistema simbólico que foi usado por ele para construir e validar a cosmovisão espírita sobre a realidade, ou seja, a construção de um modelo 'para a realidade'.

O 'Livro dos Médiuns' (KARDEC, 1992), escrito posteriormente ao Livro dos Espíritos (KARDEC, 1985), denota o fato de servir para corroborar e legitimar dentro do sistema simbólico espírita a mediunidade, garantindo assim a exclusividade de um modelo padrão de mediunidade como legitimadora simbólica espírita.

Isto também explica, por sua vez, o fato da mediunidade, enquanto modelo 'de realidade' possibilitar a sua utilização por outras formas de religiosidade, como observou Chester Gabriel (1985), que podem utilizá-la como campo legitimador, construidora de sentidos 'para a realidade', edificando desta forma também as suas

¹⁹ A definição e delimitação dos termos "fenômenos anormais, anômalos, insólitos ou paranormais" é complexa. Eles serão discutidos no próximo capítulo, demonstrando como se articulam dentro do contexto do século XIX, com a chamada pesquisa psíquica ou paranormal.

²⁰ Como foi abordado no segundo capítulo, Kardec foi influenciado pelo mesmerismo e isso será visto no próximo capítulo, sobre a ciência psíquica ou metapsíquica, que hoje se denomina parapsicologia, que na época procurava explicações científicas sobre estes fenômenos (VASCONCELOS, 2003).

próprias cosmovisões, caso que ocorreu na umbanda e no candomblé, dentre outros.

3.5 AS QUATRO DIMENSÕES DA MEDIUNIDADE

Conforme visto, a mediunidade é um sistema simbólico complexo e multifacetado, capaz de construir e legitimar diferentes cosmovisões, apesar de ter sido criado originalmente dentro do espiritismo kardecista.

Segundo a análise que Zangari (2003) fez em sua tese de doutorado sobre o fenômeno da mediunidade em médiuns de umbanda, qualquer tentativa de análise da mediunidade deve comportar no mínimo três dimensões: a dimensão social ampla, a dimensão social grupal e a dimensão individual, à qual propõe-se mais uma dimensão de análise: a dimensão paranormal.

Esta análise se fundamenta na teoria dos papéis de Berger e Luckmann (1985), segundo os quais os indivíduos não somente objetivam a realidade construída por um sistema simbólico, mas também a internalizam, como se fossem atores num teatro representando papéis:

Em suma, o ator identifica-se com as tipificações da conduta *in actu* socialmente objetivada, mas restabelece a distância com relação a elas quando reflete posteriormente sobre sua conduta. Esta distância entre o ator e sua ação pode ser conservada na consciência e projetada em futuras repetições das ações. Desta maneira tanto o eu atuante quanto os outros atuantes são apreendidos não como indivíduos únicos mas como tipos. Por definição estes tipos são intercambiáveis.

Podemos começar propriamente a falar de papéis quando esta espécie de tipificação ocorre no contexto de um acervo objetivado de conhecimentos comuns a uma coletividade de atores. Os papéis são tipos de atores neste contexto (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 102-103).

Esses papéis são comportamentos, ações, adotadas pelos indivíduos no âmbito de grupo social, e representados por estes indivíduos (atores) como papéis de uma realidade dada, embora, sejam de fato, realidades construídas e padronizadas institucionalmente (ZANGARI, 2003).

Assim a mediunidade tem três dimensões ou papéis que devem ser internalizados e reproduzidos individualmente pelos sujeitos religiosos, no caso, os médiuns.

A primeira dimensão, a social ampla ou macro-social, representa aquela na

qual se estabelecem relações entre o grupo social, no qual o indivíduo atua, e outros grupos. Esta dimensão, analisando, representa o próprio sistema simbólico espírita e as relações deste com outros sistemas simbólicos, religiosos ou não. Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) realiza esta análise entre o sistema religioso do espiritismo e da umbanda, procurando demonstrar a existência de um *continuum* entre estes dois sistemas simbólicos, que em sua interpretação será a mediunidade.

A segunda dimensão, a social grupal ou micro representa as relações que se estabelecem entre os indivíduos de um mesmo grupo. Cada centro ou grupo espírita representa no caso um *ethos* próprio, onde as representações mediúnicas vão ser continuamente ressignificadas, interpretadas e confrontadas com os demais. Chester Gabriel (1985) realizou esta análise da mediunidade dentro do contexto de um centro umbandista em Manaus e Yvonne Maggie Alves Velho (1977) estuda um conflito ritual, onde a mediunidade entra como mediadora e legitimadora, que se desenvolve em um centro de umbanda no Rio de Janeiro.

A terceira dimensão, a individual, refere-se às relações internas que o sujeito religioso realiza consigo mesmo, consciente ou inconscientemente, a sua subjetividade. Neste campo transitam as análises psicológicas e psiquiátricas do fenômeno mediúnico. Zangari, enquanto psicólogo, centra o seu trabalho neste campo, abordando as relações sociais e psicológicas que permeiam e estruturam o fenômeno mediúnico dentro de um centro de umbanda de São Paulo. Já o médico psiquiatra Alexander Moreira Almeida (2004) realizou o seu estudo a partir da análise da mediunidade enquanto processo patológico ou não, em médiuns de diversos grupos espíritas de São Paulo.

Pelo exposto acima, verifica-se que a mediunidade apresenta várias dimensões de análise, sendo praticamente impossível a um profissional de uma única área ou campo avaliar de forma totalizante um fenômeno tão complexo.

A proposta aqui é acrescentar a estas dimensões aludidas por Zangari (2003) mais uma, a paranormal, ou seja, a análise da mediunidade enquanto um sistema simbólico 'de realidade', na significação deste termo dado por Geertz (1989), onde se busca a construção a partir da legitimação dada pelo discurso científico ou pelo menos racionalista, de teorias e modelos de uma realidade extrafísica ou paranormal, e que não deve ser confundida com o sobrenatural.

Esta análise é permeada por todo um diálogo construído pelo espiritismo que se estabelece entre uma pretensa ciência espírita, que busca a legitimação deste modelo de mediunidade com as ciências tradicionais por um lado, e com as ciências psíquicas ou parapsicologia por outro, mediatizado pela ciência espírita -, uma construção simbólica, racionalista e para científica, exclusivamente criada e mantida pelo espiritismo kardecista.

No próximo capítulo, este trabalho realiza a explanação histórica e ideológica de como se constitui e se estrutura esta ciência psíquica ou parapsicologia a partir do século XIX na Europa, para então verificar em que pontos os sujeitos religiosos do espiritismo, em suas práticas mediúnicas, vão confluir ou afastar-se desta interpretação científica e, também, como os intelectuais espíritas vão se posicionar frente a esta situação, além das oposições que enfrentaram, tanto por parte da ciência (a psiquiatria), quanto por parte de outros sistemas religiosos (o catolicismo).

4 A PARAPSIKOLOGIA COMO FERRAMENTA DE ANÁLISE DA MEDIUNIDADE

Conforme abordado nos capítulos anteriores, para a religiosidade kardecista a mediunidade é uma faculdade natural e inerente ao ser humano. Esta faculdade, em tese, põe em relação o ser humano com uma outra realidade, um outro “mundo” e também com os chamados espíritos, que habitam e que também interpenetram e circulam pelo mundo -, um mundo que convencionou-se chamar de normal em relação a este outro mundo, o mundo dos espíritos (KARDEC, 1992).

No capítulo anterior, foi colocado que a mediunidade é um fenômeno complexo e multifacetado. Foram identificadas quatro dimensões de análise do fenômeno mediúnic, sendo a dimensão paranormal a que será abordada neste e no próximo capítulo. A questão que colocamos é que para o kardecismo a mediunidade é um fenômeno natural, apesar de interpretado dentro de um contexto religioso. Para legitimar esta postura, o espiritismo vai procurar estabelecer um diálogo com a ciência, buscando através desta provar a tese da mediunidade enquanto fenômeno natural e, conseqüentemente, de uma realidade paralela do mundo “normal” -, o mundo dos espíritos e dos próprios espíritos.

Mas se a mediunidade é um fenômeno natural do ser humano ainda não estudado ou provado pela ciência, como o espiritismo vai conseguir estabelecer este diálogo? A resposta é que na verdade o espiritismo estabelece este diálogo não com qualquer ciência, mas com uma vertente da ciência que se dedica ao estudo de fenômenos ditos paranormais ou anômalos, e que apresenta uma aproximação e até convergência com o fenômeno mediúnic (VASCONCELOS, 2003). Este é o campo das ciências psíquicas ou parapsicologia -, um campo ainda pouco conhecido pela academia brasileira e também pelas ciências da religião.

Antes de adentrar neste campo, deve-se analisar a questão sobre os conceitos de paranormal e sobrenatural, pois a delimitação destes é fundamental para se entender a própria delimitação das ciências psíquicas ou parapsicologia.

4.1 PARANORMAL E SOBRENATURAL FRENTE A MEDIUNIDADE

Os termos paranormal, sobrenatural ou supranormal são considerados às

vezes como sinônimos, mas nesta análise foi identificado que eles denotam fenômenos diferentes e campos de investigação diferentes, cuja separação é essencial para a delimitação de fenômenos e de saberes diferentes (científico, teológico, filosófico).

Segundo o dicionário Aurélio (2001) da língua portuguesa, existe uma diferença entre estes termos e, para fazer uma melhor análise, incluímos o conceito de normal:

Normal: 1. Conforme a norma. 2. Habitual, natural. 3. Diz-se do ensino para a formação de professores primários. 4. Diz-se de reto, vetor, etc. perpendicular a uma curva ou plano. 5. Reta perpendicular a uma curva ou plano (AURÉLIO, 2001, p. 521).

Paranormal: 1. Que está fora dos limites da experiência normal ou dos fenômenos explicáveis cientificamente. 2. Indivíduo que apresenta manifestações paranormais (AURÉLIO, 2001, p. 549).

Sobrenatural: 1. Não atribuído a natureza. 2. Relacionado com fenômenos extraterrenos. 3. Sobre-humano. 4. O que é sobre-natural (AURÉLIO, 2001, p. 680).

Dos conceitos acima expostos, pode-se constatar duas coisas:

- Que o normal e o paranormal são variações de uma norma ou regra estabelecida, sendo o normal tudo aquilo que se situa dentro ou de acordo com esta regra e o paranormal é a variação ou transgressão desta norma, porém, ainda mantendo alguma referência ou relação com esta;
- Que o sobrenatural está fora desta norma, não tendo nenhuma relação com a norma estabelecida.

Carlos Friedrich Loeffler (2005) apresenta uma definição unificadora destes conceitos e que acaba por melhor diferenciá-los. Ele coloca que o termo paranormal significa tudo aquilo que está “além” da capacidade humana de entendimento, daquilo que denominamos como “normalidade”, mas que podem ser explicados a partir de uma outra concepção de natureza, de normalidade. Já sobrenatural significa aquilo que está “acima” do entendimento humano, da natureza e que, portanto, não pode ser explicado a partir da concepção atual de normalidade, ou de outras concepções.

Já o parapsicólogo pernambucano Valter da Rosa Borges (1992) oferece

outro conceito de paranormalidade:

A paranormalidade consiste num conhecer e num agir do ser humano além dos limites habituais dos processos cognitivos e das extensões corporais. É uma evidência de que o homem é um ser maior do que revela em seu pensamento habitual, em sua rotina biológica e psíquica. Paranormal é tudo o que excede o comumente humano, permanecendo humano (BORGES, 1992, p. 31).

Pode-se perceber novamente a explicação do paranormal como uma transgressão da norma, do hábito ou do habitual. Percebe-se que definir o normal, no que ele consiste, qual a sua identidade, o que o delimita, é muito mais fácil e lógico que definir o paranormal, pois este é a transgressão ou não - conformação da primeira.

O conceito de normalidade é extremamente controverso e pode ser utilizado em diferentes contextos e abordagens. A filosofia critica a diferenciação entre o normalidade/anormalidade, e neste sentido define-se anormal como sendo “aquilo que está fora da norma, do padrão” (AURELIO, 2001, p. 53), assim, o paranormal e o sobrenatural devem à priori ser considerados como anormais. Normalidade e anormalidade não devem ser considerados como conceitos em si mesmos, ou seja, referem-se a fatos ou fenômenos que existem de forma objetiva, universal. São conceitos descritivos de fenômenos, cujos critérios são estabelecidos a partir de padrões, normas, hábitos estabelecidos por um sistema ou grupo (FOUCAULT, 2000; AUIB, 2009; NIETZSCHE, 1987; MARTON, 1990). O filósofo Michel Foucault (1926 – 1984), em especial, realizou uma análise que ele chamou de arqueológica, buscando os sentidos do discurso sobre normalidade e anormalidade ao longo da história. Para ele, o conceito de normalidade é social e ideológico, e o de anormalidade foi construído no sentido de normalizar as diferenças, ou seja, de buscar uma adequação, uma resposta, uma delimitação e controle sobre os elementos que ‘escapam’ ou ‘transgridem’ o normal (FOUCAULT, 2000).

Assim, para a filosofia a questão não é determinar o que é o normal ou anormal, mas determinar o porquê e com qual finalidade utilizamos estas diferenciações. O desvio do normal, seguindo a argumentação de Foucault (2000), passa a ser então considerado como patológico e, portanto, passível de tratamento ou então isolamento (hospícios). Cabe à psiquiatria, enquanto ciência médica, a tarefa de definir os limites do normal e anormal (ENGEL, 1999). O conceito de

normalidade utilizado pela psiquiatria é estabelecido pela medicina, ou em linhas gerais, pelo método científico:

No decorrer da história, a Medicina passa a observar, cada vez mais, os aspectos objetivos que envolvem a doença, até compreendê-la como um desvio do normal. Os padrões de normalidade são estabelecidos por generalizações de pesquisas empíricas, e o modelo médico romântico é criticado por depender excessivamente da observação clínica, impedindo generalizações (AIUB,2009, p. 130).

Assim, no momento parece ser a psiquiatria a ciência que melhor dialoga com o conceito de normalidade e, conseqüentemente, do seu contrário. Ela passa a definir critérios de normalidade, que na verdade podem ser interpretados como comportamentos normais e não em uma normalidade em si mesma, ontológica. Um exemplo deste fato é a criação pela Associação de Psiquiatria Americana, após a Segunda Guerra Mundial, do Manual Estatístico e Diagnóstico de Doenças Mentais, o DSM – *Diagnostic and Statistic Manual* que hoje se encontra em sua quarta edição. Além disto, a Organização Mundial da Saúde (OMS) publicou a sua Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas relacionados à Saúde, conhecido por CID, hoje em sua décima revisão (CID -10), que é concordante com o DSM em vários aspectos, no quesito de classificação de doenças mentais (ASSIS, 2010).

Abrindo aqui um preâmbulo para comentar que os fenômenos mediúnicos, inclusive no Brasil, foram durante muito tempo tratados e classificados pela psiquiatria como patológicos (ALMEIDA, ODA; DALGARROLANDO, 2007), o que denota a tentativa de acomodação ou normalização, segundo Foucault (2000), deste fenômeno religioso como patológico.

Vamos agora verificar as diferentes classificações de normalidade dadas pela psiquiatria. Segundo o psiquiatra Luiz Ladgero Pires (2005), pode-se definir três tipos ou critérios de normalidade:

- Normalidade Estatística: o critério estatístico define normalidade como sendo aquele fenômeno que é observado com maior frequência numa população ou amostra. Este critério é plenamente quantitativo e, às vezes, falho, pois nem sempre aquilo que é infrequente pode ser considerado anormal por outra população ou num outro contexto;

- Normalidade Cultural: é o adequado comportamento ou manifestação que se apresenta dentro de um modelo cultural e numa determinada época. Este critério é extremamente qualitativo e se presta unicamente para análises particularizadas de um determinado grupo, sociedade ou cultura;
- Normalidade Funcional: também pode ser designada como valorativa ou teleológica. É utilizado no sentido de adequação daquilo que a pessoa ou o grupo julga ser certo ou adequado à sua vida, a um modelo ou ideal. É um conceito extramente relativista e ideológico.

Analisando os critérios de normalidade acima colocados, verifica-se que todos se prendem a uma concepção pré-estabelecida de normal, seja pela sociedade, pela estatística ou ideológica. A normalidade não é um conceito que se define por si mesmo, ou seja, não se constitui um objeto independente do observador ou de outros objetos, sendo um conceito relacional.

Vamos agora discutir outro critério de análise de normalidade, não necessariamente psiquiátrica, mas a ela ligada diretamente, a normalidade científica, pois é dentro do contexto científico que a psiquiatria e outras ciências, como a sociologia, antropologia e psicologia, vão transitar e buscar seus referenciais.

4.2 NORMALIDADE E ANORMALIDADE CIENTÍFICO-MEDIÚNICA

Tratando-se de ciência, especificamente, da diferenciação entre fenômenos normais e paranormais, considera-se fundamental realizar um aprofundamento desta questão sob o prisma da filosofia da ciência ou epistemologia.

Foi o filósofo da ciência Thomas S. Kuhn (1982) que introduziu o conceito de ciência normal ou normalidade científica. Para ele, ciência normal é aquela que se encontra ou que reproduz o paradigma atual:

Elas constituem o que chamo de ciência normal. Examinando de perto, seja historicamente, seja no laboratório contemporâneo, esse empreendimento parece ser uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma. A ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômeno; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma frequentemente nem são vistos (KUHN, 1982, p. 44-45).

Percebe-se, pela citação acima, que os fenômenos paranormais e sobrenaturais não são considerados ou aceitos pela ciência normal por uma questão ideológica e metodológica, pois estes fenômenos não se enquadram dentro do paradigma científico e, portanto, são descartados ou desconsiderados (KUHN, 1982 e ALMEIDA; CHIBENI, 2007).

Para Kuhn, um paradigma, que significa 'exemplo' ou 'modelo', é um conjunto de regras, princípios teóricos, valores, dentre outros, e que se articulam entre si no sentido de formular um jeito correto, ou normal, de se fazer ciência, de se estudar a natureza. Basicamente, um paradigma deve possuir uma ontologia, ou explicação sobre o que é a realidade, o real; um conjunto de teorias fundamentais que especifiquem o comportamento geral das coisas e um conjunto de princípios teóricos auxiliares que façam ligação entre os fenômenos e as teorias fundamentais. Finalmente, faz parte de um paradigma a existência de regras metodológicas, no sentido de direcionar o que é certo ou errado dentro desta concepção de ciência e da qual não se pode distanciar sob o risco de transgredir os conceitos teóricos e/ou ontológicos do paradigma (ALMEIDA; CHIBENI, 2007).

Os fenômenos paranormais e sobrenaturais podem então ser considerados como paradigmáticos, ou seja, estão fora do atual modelo de normalidade científica que, como foi visto no tópico anterior em relação a psiquiatria, denota a classificação destes como patológicos, como aconteceu com a mediunidade (ALMEIDA, ODA; DALGARROLANDO, 2007).

É importante esclarecer que os fenômenos paranormais não são irracionais, ou seja, eles não estão aquém da capacidade ou possibilidade de uma investigação racional humana (BORGES, 1992; TINOCO, 1993; LOEFFLER, 2005). Eles apenas transcendem a atual concepção paradigmática e ontológica de natureza e exigem uma outra explicação, um outro paradigma, como atesta o psicólogo Stanislav Grof, um dos teóricos da psicologia transpessoal:

A moderna pesquisa parapsicológica é outra importante fonte de informação que desafia os paradigmas da ciência mecanicista. Tornou-se cada vez mais difícil ignorar e negar, a priori, dados de muitos experimentos idôneos e cuidadosamente conduzidos, apenas por serem incompatíveis com os sistemas tradicionais de crença. Cientistas respeitáveis, com boas credenciais, evidenciaram a existência da telepatia, clarividência, projeção astral, visão a distância, diagnósticos e curas psíquicas ou psicoquineses, que poderiam oferecer indícios importantes para uma nova compreensão da realidade (GROF, 1987, p. 20).

O surgimento de fenômenos que não podem ser explicados por um paradigma indica, na concepção de Kuhn (1982), a emergência da quebra de um paradigma, uma revolução ou mudança da ciência e da concepção explicativa do mundo:

De forma muito semelhante, as revoluções científicas iniciam-se com um sentimento crescente, também seguidamente restrito a uma pequena subdivisão da comunidade científica, de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza, cuja exploração fora anteriormente dirigida pelo paradigma (KUHN, 1982, p. 126).

Também, dentro do campo das ciências da religião, Terrin (1998) indica os fenômenos do transe e do êxtase como *on the boundary* (na linha de fronteira), ou seja, fenômenos paradigmáticos²¹. Estes justamente por ainda não estarem bem definidos, fora da delimitação científica atual, se apresentam confusos, onde o paranormal se mistura ao para religioso e ao psíquico:

Enquanto isto, tateamos ainda no escuro, nos encontramos num túnel que parece não ter fim, e o paranormal, o parapsicológico, os fenômenos PSI, os transe, os êxtases, os arrebatamentos, as possessões e as visões são ainda fenômenos dos quais não somente não conseguimos compreender a natureza, como também nem mesmo articular para eles uma descrição significativa (TERRIN, 1998, p. 118).

Pode-se definir que existe uma congruência entre paranormalidade e as ciências da religião, pois as mesmas não podem, no sentido abordado acima, serem consideradas como uma ciência normal, pois o objeto destas remete a uma categoria extra-empírica -, o sagrado. Mas é plenamente aceitável e legítimo que as ciências da religião possam estudar fenômenos paradigmáticos, como os fenômenos paranormais:

Segundo tal critério, a Ciência da Religião está longe da normalidade, não somente nos países onde a disciplina é relativamente nova e ainda busca seu lugar no mundo universitário, mas também em países nos quais está oficialmente estabelecida a décadas e de onde têm surgido fortes impulsos intelectuais para o desenvolvimento internacional da matéria (USARSKI, 2006, p. 63).

²¹ Segundo este antropólogo (Terrin, 1998), existe toda uma classe de fenômenos que não se encaixam totalmente como religiosos e nem como naturais, e por isto mesmo demandam um estudo diferenciado por parte dos estudiosos dos fenômenos religiosos. A estes fenômenos ele denominou como estando na 'linha de fronteira' ou *on the boundary*.

Assim, em relação ao conceito de sobrenatural, apresentado anteriormente, pode-se inferir que estes dizem respeito aos fenômenos não somente anormais, ou seja, paradigmáticos, mas também aqueles que não podem ser explicados ou estudados dentro do atual conceito de realidade e natureza (TILLICH, 1987). O termo sobrenatural aponta para um objeto não científico, pois não seria lógico, possível à razão, enquanto faculdade natural, discutir um fenômeno extra-natural. Trata-se de uma impossibilidade lógica, porém é um conceito que faz sentido dentro do campo religioso, pois denota uma outra realidade, não-humana, transcendente:

No entanto, o termo, particularmente no seu uso cotidiano, denota uma categoria fundamental da religião, sobretudo a afirmação ou crença de que há uma outra realidade, e de significação última para o homem, que transcende a realidade dentro da qual desenrola nossa experiência diária (BERGER, 1996, p.21).

O sobrenatural se distingue do paranormal por ser um conceito estritamente religioso, que se pode definir ontologicamente como 'completamente outro', na explanação do sagrado feita por Rudolf Otto (2007), Portanto, o sobrenatural não é paradigmático, como os fenômenos paranormais que podem ser analisados fora do atual paradigma. Ele é sobre-humano, cujo conhecimento é revelado ao homem (teofania) e não pode ser explicado ou desvendando (ELIADE,2001).

4.3 MEDIUNIDADE: FENÔMENOS PARANORMAIS OU ANÔMALOS?

Verificou-se neste estudo que também existe a tendência, relativamente mais recente, de substituir a designação de fenômenos paranormais para fenômenos anômalos, sendo que existe inclusive um ramo da psicologia designada como psicologia anomalística (FRENCH, 2011).

A psicologia anomalística é definida como o estudo de fenômenos extraordinários do comportamento, incluindo, mas não se restringindo aqueles ditos como paranormais (FRENCH, 2011), ou seja, pode-se afirmar que a psicologia anomalística busca explicar fenômenos desconhecidos procurando explicações conhecidas. A questão da paranormalidade não é propriamente objeto de estudo da psicologia anomalística mas uma possibilidade (e nunca a primeira) de explicação (ZANGARI; MACHADO, 2011).

Assim, verifica-se que a utilização do termo paranormal serve melhor aos propósitos de investigação aqui, dentro das ciências da religião que o termo anormal ou anomalística, pois estes denotam algo que implica em “desvio” de um padrão estabelecido, ou de normalidade, e não propriamente de um campo de estudos. Apesar, como afirma Zangari e Machado (2011) da hipótese paranormal ser considerada como uma variável de explicação, o termo anomalístico, especificamente, quando aplicado no caso da psicologia anomalística, pode levar a um reducionismo ao buscar explicações dos fenômenos anômalos dentro de um contexto normal ou normalístico, o que levou estes pesquisadores a propor uma ampliação do campo da psicologia anomalística:

Se, portanto, a Psicologia anomalística for compreendida estritamente como a tentativa de reduzir o que é interpretado como paranormal ao que se conhece em Psicologia, jamais será possível ampliar o que atualmente é conhecido em Psicologia, o que restringiria a realidade a sempre repetir nossas expectativas a respeito de como deveria ser ou como ela deveria se comportar (ZANGARI e MACHADO, 2011,p. 162).

Também, Almeida e Chibeni (2007) apontam que a classificação de fenômenos como anormais, dentro do processo de mudança de paradigmas científicos de T. Kuhn (1982), constitui uma etapa natural das ciências ligadas ao antigo paradigma, ao tentar explicar e/ou reduzir fenômenos que ela não consegue explicar:

Como observou Kuhn, o primeiro e mais natural impulso desse cientista é o de tratar o fenômeno novo como simplesmente uma “anomalia”, a ser dissolvida por investigações tanto experimentais, que mais esclareçam as condições em que o fenômeno ocorre, como teóricas, que envolvam ajustes nas partes periféricas do paradigma vigente (ALMEIDA e CHIBENI, 2007, s/p).

Finalmente, também, devemos considerar que o termo paranormal traz a reboque a possibilidade da existência dos fenômenos ditos sobrenaturais, ou seja, aqueles que estão acima ou além de qualquer explicação. Estes constituem a própria essência do sagrado, do núcleo das religiões (OTTO, 2007). É claro que tanto os fenômenos paranormais e sobrenaturais podem ser denominados como anômalos, porém este termo não esclarece a distinção entre estas duas categorias

de fenômenos, o que é essencial para o cientista da religião como, por exemplo, na distinção entre milagre e dons místicos (MARCOZZI, 1993).

Pode parecer que dentro de um contexto científico a aceitação da existência de fenômenos sobrenaturais seja um absurdo metodológico, porém deve-se ter o cuidado ao afirmar que, somente porque um fenômeno não possa ser explicado de forma científica, não significa que ele não seja real, pois se deve admitir que a ciência não é soberana, totalizante, absoluta, caso contrário seria fazer metafísica e não ciência (ALMEIDA; CHIBENI, 2007).

As ciências da religião têm como seu objeto de estudo fenômenos religiosos e dentro deste contexto a existência de uma realidade sobrenatural é plenamente plausível. Negar a existência do sobrenatural é em alguns casos, portanto, negar uma parte fundamental do próprio fenômeno religioso (MARCOZZI, 1993).

A utilização do termo paranormal para designar este campo de estudos acredita-se ser mais precisa que o termo anômalo, pois inclui a possibilidade da existência de outro campo de fenômenos, os dos chamados fenômenos sobrenaturais, que apesar de não serem objeto de estudo aqui, permitem uma melhor delimitação e diferenciação do campo paranormal.

funcionários públicos (TRÓCOLLI e VASCONCELOS, 2004). Foram consideradas como crenças paranormais fatores como: crença na existência do diabo, passar embaixo de escadas, andar com dólares na carteira, métodos de previsões do futuro e até a existência de Deus.

Os resultados advindos com esta pesquisa determinou que as crenças paranormais podem ser agrupadas em quatro dimensões a saber: crenças no paranormal; superstições; crenças no mal versus bem e proteção espiritual. O primeiro fator apresentou subdivisões internas como: magia, curas alternativas, crenças em seres fantásticos, práticas paranormais como a levitação e previsão do futuro. A conclusão dos autores é que as crenças paranormais, em síntese, devem ser analisadas com maior cuidado e profundidade:

Portanto, os quatro fatores possuem itens que correspondem à definição de crenças no paranormal como algo inexplicável em termos da ciência atual, contudo se diferenciam claramente quanto ao conteúdo que abrangem (TRÓCOLLI e VASCONCELOS, 2004, p. 161).

Trabalhos e pesquisas deste porte são interessantes para mensurar a ocorrência do fenômeno paranormal, porém não provocam o aprofundamento ontológico necessário para se explorar a questão, pois estão limitadas aos parâmetros da ciência atual (ALMEIDA e CHIBENI, 2007). No caso específico da pesquisa realizada por Trócolli e Vasconcelos (2004) percebe-se que existem variáveis que precisam ser consideradas caso queira-se explorar o fenômeno paranormal em maior profundidade, no caso a diferenciação das crenças segundo seus conteúdos, como a pesquisa apontou.

Neste caso, a diferenciação do campo paranormal do sobrenatural é extremamente positiva, pois possibilita o tratamento dos dados segundo dois critérios apriorísticos: os que podem vir-a-serem explicados pela ciência (neste ou noutro modelo) e os que não podem. É claro que esta diferenciação já implica no tratamento dos dados aprioristicamente, numa antecipação futurística e metodológica das ciências.

Porém, considerando o Sagrado, e especialmente a sua manifestação (teofania) como critério de delimitação entre o campo sobrenatural do campo paranormal, pode-se pelo menos ontologicamente fazer esta diferenciação (BERGER, 1996). Assim, o campo paranormal se delimita não enquanto

manifestação do Sagrado ao homem mas, portanto, a-racional (OTTO, 2007), enquanto fenômeno humano, racional, apesar de não aceito pela ciência atual:

Os estudos antropológicos e fenomenológicos podem e devem “descrever” tais fenômenos *off limits* e, depois, deixar o caminho aberto para que se estude, sem suportes científicos, o mundo como ele se apresenta em toda a sua infinita variedade (TERRIN, 1998, p.147).

O campo paranormal se revela assim como uma possível “ponte de contato” entre o natural e o sobrenatural, podendo abrir um campo totalmente novo de diálogo entre as ciências naturais e da religião, de uma realidade que TERRIN (1998) chama de “transpsíquica” :

Se Jung afirmava que é preciso muita cautela nesse campo e que as ciências físicas encontraram um ponto de contato com as ciências do espírito, seria bom aprofundar a “realidade transpsíquica” que está por trás e que por ser um “rastros” muito importante para a fé também fora da fé, daquele sagrado que é o meio original no qual se constrói toda experiência religiosa e mística (TERRIN, 1998, p. 147).

Outro pesquisador das ciências das religião, William James (1995), confirma a idéia da existência de uma outra forma de compreender o que seja realidade, e que designa-se como paranormal, permeando ou limitando o campo das ciências naturais e do sobrenatural:

A mim me parece que os limites mais distantes do nosso ser mergulham numa dimensão inteiramente outra de existência do mundo sensível e meramente “compreensível”. Chamem-lhe região mística, ou região sobrenatural, como quiserem (JAMES, 1995, p. 318).

Neste caso, James (1995) não separa claramente a dimensão do paranormal, da dimensão do sobrenatural, todavia indica a existência de uma realidade “outra”, além da admitida pela ciência, mas percebida pela religião.

Para um melhor enquadramento e delimitação do campo paranormal, pode-se utilizar as características deste atribuídas pelo parapsicólogo brasileiro Hernani Guimarães de Andrade (1976), que define o campo da paranormalidade como sendo constituído por fenômenos que se destacam por apresentar:

- a) Raridade e fugacidade da ocorrência observável;

- b) Dificuldade de repetir-se à vontade do observador o fato;
- c) Caráter inesperado e imprevisível, o que dificulta e complica o registro;
- d) Insegurança e imprecisão dos testemunhos puramente subjetivos;
- e) Aspecto inteligente e intencional dos fenômenos;
- f) Semelhança de certos fenômenos paranormais com acontecimentos tipicamente normais;
- g) Profunda ignorância com relação aos mecanismos e leis desses fenômenos;

O parapsicólogo e espírita Hernani Guimarães de Andrade (1976) cita que a parapsicologia se constitui como a ciência que estuda a natureza destes fenômenos. Como foi proposto aqui a análise do fenômeno transe mediúnic em seu aspecto paranormal, e na falta de um outro campo de estudos mais apropriado, dentro do contexto das ciências da religião, a parapsicologia se apresenta como a ciência que melhor pode fornecer instrumentos metodológicos e conceituais para permitir ao cientista da religião explorar o campo da paranormalidade. Wellington Zangari (1996) também defende esta proposta salientando que os benefícios de tal inclusão é benéfica não somente à ciência da religião, mas para a própria parapsicologia, pois a utilização dos conhecimentos desta ciência pelos cientistas da religião seria uma forma de aceitação e legitimação da parapsicologia pela comunidade científica:

Assim uma saída possível é a de que os estudiosos da Parapsicologia possam dar sua contribuição ao campo da religião. Acreditamos que a forma mais fácil, e talvez mais efetiva, de que os conhecimentos da Parapsicologia sejam utilizados como ferramenta de compreensão de alguns aspectos da religião, seja que os estudiosos da religião se apropriem deste conhecimento e os apliquem em suas análises (ZANGARI,1996, p. 170).

4.5 CONCEITO DE PARAPSIKOLOGIA

A parapsicologia (de *para* + *psicologia*) é a ciência que estuda os fenômenos ditos paranormais. O termo que se popularizou com a obra do biólogo americano Joseph Banks Rhine foi criado em 1889 por Max Dessoir (PAULA, 1970). Porém, antes de Rhine, outros termos eram utilizados para designar este tipo de pesquisa como pesquisa psíquica (Inglaterra e Estados Unidos) e metatapsíquica (Itália e França), e mesmo na atualidade, percebe-se que alguns autores têm a tendência de

utilizar outros termos que julgam ser mais apropriados, como psicologia anômala (ZANGARI e MACHADO, 2001) e psicobiofísica (LOEFFLER, 2005).

Outro problema em relação à conceituação da ciência parapsicológica é qual a abordagem utilizada, ou seja, a parapsicologia está longe de ser uma ciência homogênea, de forma que existem muitas perspectivas de conceituação desta ciência. Assim, o problema é que não existe uma parapsicologia, mas várias e, portanto, o problema de conceituação é de qual parapsicologia estamos tratando? Quando se fala de uma ciência parapsicológica, fala-se mais referindo a um “campo de pesquisa”²² do que a uma ciência homogênea, unívoca, com um método próprio e definido. Por exemplo, Zangari (1996) identifica somente dentro do contexto brasileiro “três parapsicologias”, a saber: a científica, a católica e a espírita. Cada uma com um discurso e uma perspectiva diferente.

Considerando que a parapsicologia, enquanto abordagem científica do paranormal, surgiu por volta do século XIX, verifica-se que para facilitar a sua compreensão, tanto como processo histórico-metodológico científico, quanto social-religioso, neste último caso ao responder dúvidas e legitimar idéias e crenças de grupos e religiões, o melhor é proceder-se a reconstituição do processo de sua formação histórica (KUHN, 1982).

4.5.1 A Formação da Parapsicologia

Diversos pesquisadores dividem a história de formação da parapsicologia ou ciência do paranormal em diferentes fases ou períodos (ANDRADE, 1976; BORGES, 1992; GAULD, 1982; LOEFFLER, 2005; RICHET, 2008).

Para fins metodológicos, utiliza-se aqui a divisão proposta por Charles Richet²³ (2008), que é a mais citada por outros autores, porém, como este autor viveu no século XIX e a parapsicologia se estende até o século presente, a divisão será complementada pela proposta de Richet, com o quadro cronológico de Loeffler (2005). Segundo estes pesquisadores, os fenômenos paranormais existem

²² O termo “campo de pesquisa” será utilizado no sentido de “campo” dado por Bordieu (1974) ao referir-se a um sistema simbólico autônomo que é construído e legitimado pelo mercado, podendo incluir em sua lógica elementos, teorias, símbolos de contextos e culturas diferentes.

²³ Charles Robert Richet (1850 – 1935), foi um fisiologista e cientista francês, ganhador do Prêmio Nobel de Fisiologia, que realizou estudos sobre paranormalidade, tendo sido um dos presidentes da Sociedade Pesquisa Psíquica de Londres (PAULA, 1970).

e são percebidos pela humanidade desde a pré-história, porém a tentativa científica de compreender estes fenômenos é bem mais recente. Assim, o estudo do paranormal pode ser dividido nos seguintes períodos:

1. Período Mítico, que varre toda a história do homem até Mesmer²⁴ (1778);
2. Período Magnético, de Mesmer até as manifestações das irmãs Fox (1848);
3. Período Espiritico, que vai das irmãs Fox até as pesquisas realizadas por William Crookes²⁵ (1872);
4. Período Metapsíquico, que vai de Crookes até o surgimento da parapsicologia nos moldes atuais através das pesquisas de J. B. Rhine²⁶ (1934);
5. Período Parapsicológico, que vai de Rhine até a publicação dos trabalhos de F. Jurgenson²⁷ (1967) sobre TCI (Transcomunicação Instrumental);
6. Período Psicobiofísico, que é o período atual.²⁸

Não será abordado aqui o período mítico que, segundo o próprio Richet (2008), trata-se de um período pré-científico de estudo da fenomenologia paranormal, não tendo um interesse para a ciência propriamente dita:

Compete mais aos historiadores do que aos sábios o procurar nas velhas religiões e nas antigas tradições populares tudo o que foi dito a propósito do sobrenatural, do oculto, do mágico, do incompreensível. Essa viagem através dos livros sagrados, com as Cabalas, as Magias, não apresenta senão um fraco interesse científico (RICHET, 2008, p. 37).

Portanto, a digressão deverá se iniciar sobre a constituição histórica da parapsicologia pelo período magnético ou mesmerico.

²⁴ Franz Anton Mesmer (1734 – 1815), médico alemão, considerado um dos maiores teóricos do magnetismo. Realizou experimentos neste campo, procurando utilizar o magnetismo como um método terapêutico médico, tendo sido duramente criticado por suas idéias (PAULA, 1970).

²⁵ William Crookes (1832 – 1919), químico e físico inglês, inventou o tubo de raios catódicos fundamental para a posterior criação da televisão, foi membro de inúmeros clubes e comitês científicos de sua época, sendo considerado um cientista renomado, foi membro da Sociedade de Pesquisas Psíquicas de Londres e realizou inúmeros estudos sobre paranormalidade, mediunidade e sobrevivência após a morte (PAULA, 1970; RICHET, 2008).

²⁶ J.B. Rhine (1895 – 1980) biólogo americano, considerado o estruturador da parapsicologia e do seu método experimental, sobre o qual trataremos mais a frente (BORGES, 1992).

²⁷ F. Jurgenson (1903 – 1978), ucraniano, artista e ornitólogo, é considerado o criador da Transcomunicação Instrumental – TCI, técnica sobre a qual trataremos mais a frente (NUNES, 1990).

²⁸ Nem todos os autores aceitam a idéia de que a psicobiofísica é uma “evolução” ou período posterior da parapsicologia. Esta designação será utilizada neste trabalho apenas para facilitar a explanação de certas teorias e/ou campos de atuação da parapsicologia, que continua sendo o termo mais utilizado e aceito pelos pesquisadores atuais.

4.5.2 Período Magnético

O médico Antoine Frédéric Mesmer (1733 – 1815) passou quase toda a sua vida estudando um certo estado psicofisiológico que poderia ser provocado e que, em alguns casos, pode ser eficaz na cura de doenças.

Chamou de magnetismo a ação à distância de uma pessoa (magnetizador) sobre outra (magnetizado), termo que já havia sido utilizado anteriormente por Paracelso²⁹, quando designava a ação magnética de astros ou substâncias sobre seres vivos (RICHET, 2008).

Segundo constatou Mesmer, o estado sonambúlico provocado nas pessoas magnetizadas pode levar as mesmas a manifestarem faculdades que normalmente não possuem em estado normal ou de vigília:

O estado de sonambulismo pode dar azo ao desenvolvimento de faculdades novas designadas com o nome de clarividência, intuição, previsão interior.

Pela vontade, pode-se não somente agir sobre o magnetizado, mas também pô-lo completamente em estado sonambúlico, obrigar o seu espírito, mesmo contra a própria vontade, a deixar o recinto, indo para lugares de certa distância e através de portas fechadas (RICHET, 2008, p. 47).

O trabalho de Mesmer assumiu tal repercussão que surgiram na França e por toda a Europa inúmeros magnetizadores que montaram consultórios e transformaram o magnetismo em uma profissão cuja seriedade e moralidade, segundo Richet (2008), era problemática.

O grande mérito do trabalho de Mesmer foi atrair a atenção da comunidade científica para fenômenos ligados à parte inconsciente do ser humano, tendo sido na opinião de Andrade (1976) o precursor da terapêutica psicossomática e influenciado pesquisadores, como o conde Máximo de Puységur, descobridor do sono hipnótico.

4.5.3 Período Espírico

O período espírico ou espírita começa com as manifestações na cidade de

²⁹ Paracelso, pseudônimo do suíço Phillipus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493 – 1541) foi médico, alquimista, físico e astrólogo. Escreveu diversas obras, frutos de uma longa vida dedicada a pesquisa, sobre os mais diferentes temas.

Hysdeville, Nova York, EUA, envolvendo as irmãs Fox e que já foram descritas no terceiro capítulo.

A questão é que os fatos envolvendo as irmãs Fox atraíram muitas pessoas. Várias reuniões foram realizadas e até houve tentativas de realizar um estudo científico, porém a família Fox se mostrou desinteressada, pois as apresentações públicas passaram a ser pagas, tornando-se um negócio (RICHET, 2008).

Fenômenos semelhantes apareceram em diversos lugares, inclusive na Europa. Foi com Kardec que estes fenômenos foram sistematizados em um corpo doutrinal e filosófico -, o espiritismo, e que também se dizia ser uma nova ciência disposta a estudar e interpretar, dentro de sua doutrina, estes fenômenos (RICHET, 2008).

É digno de nota verificar que apesar de alguns parapsicólogos colocarem o espiritismo como não tendo nenhuma relação com a parapsicologia (BORGES, 1992), por ser esta uma ciência e aquela uma religião, é fato que o trabalho do maior e principal teórico espírita, Allan Kardec, estar inserido dentro do panorama teórico e histórico de formação da atual ciência parapsicológica. Charles Richet, considerado como um dos principais antecessores da parapsicologia, confirma o fato da importância do trabalho de Kardec para a metapsíquica, apesar de criticar a sua “fé exagerada” na palavra dos assim chamados espíritos:

É necessário admirar sem reserva a energia intelectual de Allan Kardec. Não obstante sua credulidade exagerada, têm fé na experimentação. É sempre na experimentação que se apóia, de maneira que sua obra não é apenas uma teoria grandiosa e homogênea, mas também um imponente repositório de fatos (RICHET, 1992, p. 56).

4.5.4 Período Metapsíquico

Em 1872, o eminente cientista inglês, ganhador do prêmio Nobel, William Crookes, descobridor do elemento tálio e do tubo de raios catódicos, passou a se interessar pela pesquisa dos fenômenos paranormais, em especial da possibilidade de comunicação com o espírito de pessoas mortas. Conseguiu dois médiuns para auxiliá-lo nesta empreitada: Daniel Dunglas Home e Florence Cook, tendo sido ela a responsável por fornecer os meios para a manifestação do espírito de Katie King (ANDRADE, 1976).

Após três anos de pesquisas sobre rigoroso controle, Crookes proclamou em entrevista no *The International Psychic Gazette*, em 1917, que tinha fatos suficientes para comprovar o fenômeno mediúnico, ou seja, que a possibilidade de comunicação com os mortos era factível:

Jamais tive motivo para modificar meu ponto de vista a respeito. Estou perfeitamente satisfeito como o que disse nos dias do passado. É uma verdade indubitável que uma conexão foi estabelecida entre este mundo e o outro (RODRIGUES *apud* LOEFFLER, 2005, p. 278).

Porém, o início da pesquisa paranormal, que verdadeiramente vai ser a antecessora da parapsicologia, ocorre nesta época com a fundação em 1882 da *Society Psychical Research* (SPR), de Londres, cujo objetivo era investigar a possibilidade de comunicação com os mortos e a sobrevivência do espírito após a morte (ZANGARI, 1996). Desta sociedade fizeram parte inúmeros cientistas das mais diversas áreas, alguns deles notáveis dentro da comunidade científica da época, como: Sir William Crookes (ganhador de um prêmio Nobel), Sir Oliver Lodge (físico e pioneiro da telegrafia sem fio), os filósofos Henri Bérgson e Ferdinand Schiller, os psicólogos William James, Walter Prince e Sigmund Freud (foi membro correspondente), Charles Richet (Nobel em medicina), Marie Curie, o astrônomo Camille Flammarion, o poeta F. W. H. Myers, dentre outros (GAULD, 1982).

Tal lista surpreendente denota que o interesse pela pesquisa paranormal na época era motivo de muita atenção. Porém, como era de se esperar em um grupo tão vasto e diversificado, não havia coesão de idéias, havia membros que pareciam querer validar de forma científica as afirmações espíritas, enquanto outro grupo queria colocar à prova as afirmações espíritas. No final, devido à tensão interna, muitos membros se desligaram e também os resultados foram diversos; alguns apontavam para a autenticidade dos fenômenos e outros explicavam que os mesmos eram provocados (mediante fraude consciente ou inconsciente) pelos próprios médiuns (ZANGARI, 1996 e LOEFFLER, 2005).

O termo metapsíquica, utilizado para designar estes estudos, foi proposto por Richet -, um dos fundadores e diretores da SPR, e tem segundo Richet sua origem no filósofo grego Aristóteles, designando o “estudo além das coisas físicas” (RICHET, 2008). No entanto, para Richet a metapsíquica tinha como objeto de

estudo uma categoria especial de fenômenos não físicos, ao qual ele designou de “fenômenos metapsíquicos”:

O que caracteriza o fenômeno metapsíquico, seja ele qual for, é o fato de ser devido a uma inteligência desconhecida (humana ou não-humana). Na natureza não vemos inteligência senão nos seres vivos: no homem, não vemos outra fonte de conhecimento senão aquela provinda dos sentidos. Deixamos à psicologia (clássica) o estudo da inteligência dos animais e do homem. Os fenômenos metapsíquicos são de outra laia: parece serem devidos a forças inteligentes desconhecidas, compreendendo-se nessas inteligências desconhecidas os notáveis fenômenos intelectuais das nossas inconsciências (RICHET, 2008, p. 22-23).

Torna-se evidente que desde o início Richet denota a diferença entre os fenômenos metapsíquicos e os psíquicos, sendo este objeto de estudo exclusivo da psicologia. Também, verifica-se que esta classe de fenômenos, segundo ele, tem uma origem que pode ser não-humana ou humana, porém sempre inteligente e, portanto, passível de uma análise racional.

Richet (2008) dividiu os fenômenos metapsíquicos para facilitar a sua identificação e natureza em dois grandes grupos:

1. Fenômenos Objetivos: cuja manifestação envolve alguma relação com objetos materiais;
2. Fenômenos Subjetivos: que ocorrem exclusivamente na área psíquica, mental.

Dignos de interesse são os fenômenos subjetivos, classificados como criptestesicos do grego *cryptos* = oculto e *aestysis* = sensibilidade, assim denominando os fenômenos através dos quais é possível perceber pensamentos e acontecimentos à distância, no espaço e no tempo. Dentre os fenômenos criptestesicos, Richet (2008) identifica aqueles relacionados à experiência ou estado espirita, ou seja, cuja causa é atribuída a influencia de um espírito e não a da pessoa, ou médium presente fisicamente:

Por definição, diremos que o estado espirítico é um estado psicológico tal que o indivíduo com quem se faz a experiência, e a quem chamam médium, conservando ou não a consciência clara de sua personalidade normal, faz coisas (palavra falada e escrita, movimentos ou ruídos na mesa e na prancheta) que não são desejados por ele. Pretende-se que uma outra personalidade sem ser a sua aja sobre ele e o influencia (RICHET, 2008, p. 196).

[...] Falando de outro modo, investigaremos se, com os médiuns, em experiências instituídas para esse efeito, há, por um processo qualquer, revelação ou indicação de fatos que sua inteligência humana normal não podia conhecer, isto é, criptestesia (RICHET, 2008, p. 196).

Percebe-se que os fenômenos espíritas são também objeto de estudo da metapsíquica, inclusive a própria explicação deles dada por esta forma de religiosidade, ou seja, que sua origem ou causa sejam espíritos de pessoas ou seres que não possuem um corpo material, que já morreram.

A quantidade de trabalhos, livros e artigos realizados pela SPR é enorme, porém será ressaltada aqui apenas a questão em que os cientistas desta sociedade estavam comprometidos: estudar a classe de fenômenos denominados metapsíquicos dentro de um contexto científico e não necessariamente em explicá-los, ou seja, em construir modelos teóricos explicativos. Por não estarem fazendo a ciência da época, muitos foram criticados, visto que eram fenômenos “impossíveis” de serem explicados dentro do modelo científico, apesar de comprovada a sua existência (ZANGARI, 1996).

Segundo Kuhn (1982), a resistência à aceitação de fenômenos que não se “enquadram” ou não podem ser explicados por um determinado modelo científico é um processo normal da ciência em resistir a quebra do seu paradigma e garantir a estabilidade do modelo existente.

4.5.5 Período Parapsicológico

Diversos autores (ZANGARI, 1995, 1996; ANDRADE, 1976, LOEFFLER, 2005; GAULD, 1982 e BORGES, 1992, QUEVEDO, 2001) são unânimes ao afirmar que o atual método utilizado pela parapsicologia foi criada pelo americano Joseph Banks Rhine, doutor em biologia, que nas décadas de 20 e 30, do século XX, na Universidade de Duke (EUA), conseguiu autorização para construir um laboratório e realizar pesquisas envolvendo o que ele chamou de “percepção extra-sensorial” ou PES, visando mensurar a capacidade do ser humano de perceber certas coisas do mundo de forma não mediatizada pelos sentidos. Após seis anos e cerca de 80.000 experimentos, utilizando o método quantitativo-estatístico-matemático, ele chegou a resultados favoráveis à comprovação da existência dos fenômenos extra-sensoriais.

Estes resultados receberam a aprovação do Instituto Americano de Estatística Matemática em 1937 (ZANGARI,1996). Rhine permaneceu na Universidade Duke até 1965, quando se transferiu para a Fundação de Pesquisa sobre a Natureza do Homem (*Foundation for Research on the Nature of Man – FRNM*) criada por ele em 1962 e onde permaneceu até sua morte, em 1981. Esta fundação é hoje considerada um dos maiores centros de pesquisa parapsicológica do mundo, realiza pesquisas, promove curso e mantém uma revista especializada -, o *Journal of Parapsychology* (ZANGARI, 1995).

Apesar de não ser o criador do termo parapsicologia³⁰ (além ou ao lado da psicologia), Rhine propôs a utilização deste, ao contrário de “pesquisa psíquica” como era então utilizado nos EUA e Inglaterra, ou “metapsíquica”, como era utilizado na França e Itália, para designar um novo campo de estudos que se abriu com as suas pesquisas realizadas na Universidade de Duke:

Este novo mundo é somente novo para a ciência. Sempre esteve presente. As suas manifestações espontâneas exibiram-se em todas as culturas humanas de que há notícia ao aos olhos e ouvidos do homem. Quase todos estão mais ou menos familiarizados com elas; chamam-se comumente de experiências “psíquicas” ou, mais profissionalmente, ocorrência psi. O ramo da ciência que resultou do estudo desses fenômenos psíquicos foi conhecido primeiramente como pesquisa psíquica, chama-se atualmente parapsicologia (RHINE, 1996, p. 09).

Porém, foi em 1953, durante o 1º Congresso Internacional de Parapsicologia realizado em Utrecht, na Holanda, que o termo parapsicologia é padronizado para designar este novo campo de estudos (BORGES, 1992).

Neste mesmo congresso também foi padronizado em dois grupos a classificação dos fenômenos passíveis de estudo pela parapsicologia (ANDRADE, 1976; BORGES, 1992), e que seguem:

1. Fenômenos Psi gama: envolvendo os fenômenos com caráter exclusivamente subjetivo, dentre eles:
 - 1.1 Telepatia: comunicação direta de uma mente para outra, sem quaisquer intermediários;

³⁰ Foi Max Dessoir, em 1889, que utilizou pela primeira vez este vocábulo para designar o estudo dos fenômenos paranormais (BORGES, 1992).

1.2 Clarividência: percepção de fatos e fenômenos do mundo físico sem o uso dos sentidos comuns, envolve toda a gama de fenômenos designados anteriormente por Richet (2008) como criptestésicos;

1.3 Precognição: é o conhecimento antecipado de fatos e fenômenos normalmente imprevisíveis;

2. Fenômenos Psi-kapa: envolve fenômenos objetivos, compreende a psicocinesia ou telecinésia, que é a capacidade de interferir em objetos materiais sem a utilização de nenhum meio físico e suas inúmeras variações como a levitação (elevação do corpo acima do solo por meios desconhecidos) ou a ideoplastia (capacidade de impressão física por meio desconhecido de formas, imagens, palavras em um meio como cera, papel, filme fotográfico, dentre outros).

Rhine, inicialmente, apenas considerou em seus estudos os fenômenos psicogama, que ele chamava de ESP (Percepção extra-sensorial), porém, com o avanço dos seus estudos, incluiu a gama dos fenômenos `psi-kapa`, que ele denominava de PK ou psicocinéticos (BORGES, 1992).

A partir do trabalho de Rhine, a parapsicologia passou a ser respeitada como ciência e diversos centros de estudo foram abertos em universidades americanas e européias³¹. Porém, o maior triunfo desta ciência emergente foi quando em 1969 a *Parapsychological Association* (Associação Parapsicológica), também conhecida como PA, foi aceita oficialmente na *American Association for Advancement of Science* (Associação Americana para o Progresso da Ciência)³² como membro, após um discurso feito pela antropóloga Margared Mead (ZANGARI, 1996).

Interessante é o fato de que paralelamente ao desenvolvimento da parapsicologia no ocidente, na União Soviética, isolada devido aos conflitos político-

³¹ Segundo Zangari e Machado (1995), as Universidade de Edimburgo (Escócia), Andrha (Índia), Amsterdã (Holanda), Princeton (EUA) e Washingotn (EUA) mantêm centros de pesquisa e estudos em parapsicologia. Porém, a situação hoje está bem mais ampliada. Em um encontro realizado em Curitiba – BR, em 2011 (ANAIS DO VII ENCONTRO PSI, 2001) estiveram presentes pesquisadores do fenômeno psi ou parapsicológicos que desenvolvem pesquisas com amparo oficial em instituições como: Universidade Greenwich (Inglaterra), Universidade Saybrook (São Francisco – EUA), Universidade de Bashkir (Rússia), Universidade de Lund (Suíça), Universidade de Meiji (Japão), além da USP e da UFJF no Brasil. Segundo apresentação realizada neste encontro por David Luke (2011), pesquisador da Universidade Geenwich, somente no Reino Unido existem 12 instituições oferecendo algum tipo de formação, tanto em nível de graduação ou pós-graduação, relacionada a pesquisa parapsicológica ou psi.

³² Equivalente americana ao nosso SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

ideológicos da chamada “guerra fria”, desenvolveu-se toda uma pesquisa de fenômenos paranormais, que foi denominada de “psicotrônica” (TINOCO, 1993).

O professor Vasiliev³³ criou em 1960 na Universidade de Leningrado um departamento dedicado à pesquisa paranormal. O casal de pesquisadores Semyon e Valentina Kirlian³⁴, também, criaram um centro de pesquisas em Krasnodar, ao estudo de um fenômeno de bioluminescência que foi denominado de “efeito kirlian” e que se acreditava tratar-se da possibilidade de registro fotográfico de um campo de energia desconhecido que envolve todos os seres vivos. Na URSS, a pesquisa paranormal foi considerada “assunto de estado” e ligada aos interesses nacionais de defesa estratégica, sendo controlada pela própria KGB -, a agência soviética de espionagem e inteligência (DICK e GRIS, 1980).

É digno de nota que a pesquisa paranormal soviética foi considerada por muitos pesquisadores ocidentais como “questionável” ou “não-científica”, mas até que ponto esta afirmação tem fundamento científico ou político-ideológico não se sabe, porém é certo que até hoje muito das pesquisas soviéticas no campo do paranormal é ainda desconhecido, ou menosprezado pelo ocidente (SEDREEV, 2011).

4.5.6 Período Psicobiofísico

Muitos parapsicólogos admitem que os fundamentos científicos desta ciência necessitam ser superados por outras visões de mundo (paradigmas), se a pesquisa do paranormal quiser desenvolver uma teoria geral explicativa do fenômeno psi (LOEFFLER, 2005, BORGES e CARUSO, 1996; TINOCO, 1993; RADIN, 2008).

As novas descobertas na física quântica, nas neurociências, dentre outras, além da investigação de fenômenos paranormais, que não têm um caráter exclusivamente subjetivo ou psicológico, como a Transcomunicação Instrumental ou TCI³⁵ e as Experiências de Quase Morte ou EQM³⁶, têm levado alguns poucos

³³ Nicolai Alexandrovich Vasiliev (1880 – 1940), filósofo e psicólogo russo que se dedicou ao estudo da paranormalidade, tendo recebido apoio governamental, tal em seu trabalho (BORGES, 1992).

³⁴ Semyon Davidovich Kirlian (1898 – 1978) e [Valentina Khrisanovna Kirliana](#) (? – 1972), foram um casal de cientistas russos, que descobriram e divulgaram um método de fotografia de campos energéticos de alta energia e frequência, a foto Kirliam (BORGES, 1992).

³⁵ É o fenômeno da gravação ou registro, seja por meio de gravadores de áudio, filmadoras ou computadores, de sons, imagens, palavras ou textos, cuja origem é atribuída às pessoas mortas e sem a mediação de qualquer sujeito, apenas do equipamento eletrônico (BORGES, 1995).

pesquisadores a considerar a possibilidade de criação ou evolução da parapsicologia para a psicobiofísica, que seria a ciência do estudo dos fenômenos paranormais em sua totalidade, ou seja, incluindo a física, a biologia em seu campo, possibilitando uma visão integrada e unitária do fenômeno paranormal (BORGES, 1996).

Apesar da existência de um Instituto de Pesquisas Psicobiofísicas no Brasil (Recife – PE), desde 1973, a utilização do termo psicobiofísica e sua aceitação enquanto modernização ou evolução da parapsicologia é controversa e pouco aceita. Porém, nota-se que o que falta entre os parapsicólogos é uma unidade inclusive conceitual do seu campo de pesquisas. Mas, dependendo do contexto analisado e da formação dos seus pesquisadores, pode-se encontrar a utilização de terminologias como ciência psi, pesquisa psi, psicologia anomalística, dentre outras (ZANGARI, 1996 e ZANGARI e MACHADO, 1995).

Contudo, continua-se utilizando no contexto deste trabalho a terminologia parapsicologia que, no caso do Brasil, considera-se ser a que melhor explicita o conjunto ou campo de investigações científicas ou para-científicas³⁷ realizadas em torno da pesquisa dos fenômenos paranormais.

4.6 O(S) MÉTODO(S) DA PARAPSIKOLOGIA

A metodologia define-se como o conjunto de métodos, meios, caminhos, procedimentos a ser utilizado de forma sistematizada, ordenada, regular, para se produzir conhecimento, que venha a ser considerado válido, verdadeiro, no caso por um determinado paradigma científico (Kuhn, 1982, TINOCO, 1993, JAPIASSU, 1975).

É na determinação de qual metodologia utilizar que reside o maior problema da parapsicologia. Como ela não se “encaixa” no paradigma científico atual, demonstrar seu objeto de estudo, o fenômeno paranormal, é bem mais fácil que determinar o “como” estudá-lo, qual enfoque ou abordagem científica utilizar para

³⁶ Fenômeno de vivência de experiências fora do corpo por pessoas dadas clinicamente como mortas (BORGES, 1995).

³⁷ Designa-se como para-ciência toda investigação racional que devido a metodologia empregada ou ao objeto investigado não é aceita pela ciência oficial ou acadêmica, porém, o grupo ou sujeitos que a desenvolvem considera como científica ou possível de se tornar ciência em algum momento (KUHN, 1982).

que seja validado ou legitimado pela *establischment*³⁸ científico atual. Isto por que os fenômenos paranormais fogem ao controle, são raros, difíceis ou impossíveis de serem reproduzidos em laboratório ou em condições controladas e, ainda por cima, estritamente subjetivas. Assim, demonstrar a sua existência (evidência) é um problema bem menor que relacioná-los, analisá-los, para deles produzir algum tipo de conhecimento (ANDRADE, 1976, BORGES, 1992, ZANGARI, 1996, ALMEIDA e CHIBENI, 2007).

Sem entrar em questões de caráter epistemológico, acerca da validade, ou da própria cientificidade da ciência paranormal, ressalta-se que esta discussão será feita em um capítulo posterior. No momento, interessa descrever os métodos científicos utilizados pela ciência do paranormal.

Pode-se dividir os métodos utilizados pela parapsicologia em duas grandes vertentes, que estão intrinsecamente ligadas aos dois principais períodos históricos de criação e estruturação da ciência do paranormal - o período meta psíquico e o período parapsicológico (ANDRADE, 1976, BORGES, 1992):

4.6.1 O Método Qualitativo-Metapsíquico

Este método baseia-se na investigação casuística, e objetiva a determinação da veracidade dos fenômenos paranormais, ou seja, da sua autenticidade. Assim, a maior preocupação é com a possibilidade de fraudes (conscientes ou inconscientes) ou de uma interpretação errônea de um fenômeno comum ou normal como sendo paranormal (ANDRADE, 1976, BORGES, 1992).

Desenvolveu-se sessões experimentais onde pessoas possuidoras de habilidades paranormais (geralmente médiuns espíritas) eram submetidas a um rigoroso controle, como inspeção de suas roupas e do corpo e até a imobilização por meios diversos para evitar movimentos que poderiam explicar a existência de fraudes. Aparelhos de imobilização e de registro áudio-visual eram utilizados com rigor, para provar a veracidade dos fenômenos:

Alguns controles utilizados causavam natural constrangimento ao agente psi o que, por certo, influía, decisivamente, na manifestação do fenômeno,

³⁸ Grupo sociopolítico, normalmente fechado, que exerce sua autoridade, poder ou controle, defendendo seus privilégios e concepções (LATOUR, 2000).

concorrendo, inclusive, para o seu desaparecimento. No local das sessões eram instalados dispositivos elétricos, fotoelétricos, fotográficos ou cinematográficos, objetivando uma melhor fiscalização das experiências (BORGES, 1992, p. 42).

Um dos métodos utilizados e que produziu um significativo número de material foi o das “correspondências cruzadas”. Este consiste quando uma informação é escrita ou falada por um paranormal em um determinado local e a continuidade ou chave para o entendimento desta é comunicada por outro(s) paranormal(is) em local(is) diferente(s). Este método às vezes, utilizando paranormais que escreviam mensagens interligadas em diferentes países e ao mesmo tempo, pressupôs a existência de uma fonte única da mensagem e que não é limitada pelo tempo e espaço:

Uma correspondência cruzada “ideal” seria uma em que dois automatistas³⁹ independentes escrevessem mensagens aparentemente sem sentido. Ora se um terceiro automatista (independentemente) apresentasse um escrito que, embora sem sentido se tomado por si só, agisse como uma “chave” para os outros dois, de modo que a totalidade pudesse ser reunida em bloco e, mostrasse um só propósito e significado, teríamos boa evidência de que todos se originaram de uma só fonte (GAULD, 1982, p.85-86).

Fredrich W. H. Myers (1843-1901), um dos fundadores e presidente da Sociedade de Pesquisas Psíquicas de Londres foi um dos grandes utilizadores do método das correspondência cruzadas, publicando seus resultados e conclusões na obra “A Personalidade Humana, sobrevivência e manifestações paranormais”. Nesta obra ele compara as características da personalidade de uma pessoa viva com a personalidade desta mesma pessoa quando morta, através das comunicações via correspondências cruzadas, chegando à conclusão que a personalidade humana é bem mais extensa que aquilo que é manifestado num organismo biológico, ou seja, que é capaz de subsistir mesmo após a morte do corpo físico (MYERS, 2002).

Myers (2002) é um exemplo de como a metapsíquica promoveu uma extensa e criteriosa catalogação e verificação da não existência de fraudes nos fenômenos paranormais provando a veracidade dos mesmos, porém o caráter subjetivo e casuístico dos mesmos impossibilitava a formulação de paradigmas explicativos. Assim, estabeleceram-se duas correntes ou teses para explicar os fenômenos: a

³⁹ Automatista é como os metapsiquistas do século XIX designavam os médiuns psicógrafos, ou seja, que escreviam textos em transe mediúnico, de forma automática, sem controle consciente dos movimentos da mão ou braço (GAULD, 1982).

corrente espiritualista, que postulava que os fenômenos eram produzidos por espíritos, seres desencarnados, vivendo numa realidade ou mundo “paralelo” ao mundo, cujo mecanismo era interno, não-observável e mensurável. Esta corrente estava em direta relação com o mentalismo, ou seja, com a explicação que estes fenômenos têm sua origem na mente, ou seja, em processos internos, fechados, impossíveis de verificação e mensuração. Já a segunda era ligada à teoria psicológica do behaviorismo ou comportamentalista⁴⁰, e que colocava a necessidade de se estudar estes fenômenos a partir de uma perspectiva mais objetiva, mais orgânica e, portanto, mais mensurável (ANDRADE, 1976, BORGES, 1992, TINOCO, 1993).

O resultado desta disputa culminou com a vitória da corrente psicológica e, conseqüentemente, com a remodelação de toda a metodologia metapsíquica, que futuramente iria se denominar parapsicologia:

A reação não só ao sistema de investigação metapsíquica como à indesejável posição discriminatória assumida pela ciência oficial com relação a este gênero de pesquisa, parece ter seu marco histórico em 1926. Nessa ocasião, o professor William Mc Dougall pronunciou uma conferência na Universidade de Clark, EUA, abordando a delicada questão dos fenômenos paranormais (ANDRADE, 1976, p. 45).

A vitória do paradigma psicológizante sobre o espiritualista levou ao abandono da tese explicativa espiritualista dos fenômenos paranormais. É neste ponto que a ciência do paranormal se distancia, pelo menos provisoriamente, do campo religioso. Salienta-se o termo provisoriamente, pois este distanciamento, apesar de ocorrer da perspectiva metodológica, não acontece na perspectiva fenomenológica, pois grande parte dos fenômenos paranormais vão continuar estando ligados ou relacionados ao contexto religioso, apesar das tentativas de desqualificação dos fatores religiosos.

4.6.2 O Método Quantitativo-Estatístico-Matemático

Este é o método típico das ciências naturais. É baseado na coleta sistemática,

⁴⁰ Behaviorismo, termo utilizado em 1913 num livro do psicólogo John B. Watson, refere-se a um ramo da psicologia que se dedica ao estudo do comportamento humano, de forma puramente objetiva e experimental, onde o comportamento humano pode ser mensurado e estudado em função de variáveis do meio externo e estímulos provocados. Watson foi influenciado pelos estudos sobre comportamento do americano E. L. Thorndike, do russo Ivan Pavlov, além das teorias evolucionistas de Darwin e do positivismo de A. Comte (BAUM, 1999).

classificação e mensuração destes de forma matemática, o mais precisa possível. Isto é necessário pois a coleta de dados permite verificar a ocorrência ou não das conseqüências, e daí então a formulação e/ou aceitação de hipóteses explicativas. Os dados são analisados através da estatística.

Faz parte do método quantitativo a pesquisa experimental, que consiste na introdução deliberada e sistemática por parte do pesquisador (variáveis) no experimento, com o objetivo de verificar e mensurar mudanças. As variáveis podem ser independentes (que são mudadas – alteradas pelo pesquisador) ou dependentes (que sofrem os efeitos da variável independente). Estes experimentos podem ser por sua vez conduzidos em campo ou laboratório, sendo preferível os realizados no segundo, pois oferecem condições controladas de manipulação e, portanto, não correm o risco de serem influenciados por variáveis que não estão sendo mensuradas ou consideradas em um experimento de campo. A correlação de variáveis leva a formulação de uma explicação, uma hipótese que deve ser testada através da repetição do fenômeno, via controle e manipulação das variáveis, para ser a hipótese considerada comprovada e, assim, elevada à condição de uma teoria (MOREIRA, 2004).

Foi com o biólogo americano Joseph Banks Rhine (1895 – 1980) que o método da atual parapsicologia ganhou forma. Como pesquisador da Universidade de Duke, EUA, publicou em 1934 o seu livro “Percepção Extra Sensorial”, no qual demonstra o resultado de vários anos de experiência, cuidadosamente registradas, catalogadas e controladas em seu laboratório, onde ele declara ter descoberto provas evidentes da existência de um sentido ou faculdade extra-sensorial (pois estava além dos sentidos comuns – visão, tato, audição, olfato e gustação) humana.

O método utilizado por Rhine, bem mais que suas conclusões e resultados, foi o responsável por elevar a parapsicologia à condição de uma ciência acadêmica, segundo muitos parapsicólogos:

O método quantitativo-estatístico-matemático, inaugurado por Joseph Banks Rhine, foi o que deu *status* de ciência à Parapsicologia. É, hoje, prioritariamente, o método utilizado nas experiências em laboratório pela maioria dos parapsicólogos (BORGES, 1992, p. 43).

Após um longo esforço iniciado na década de 30, Joseph Banks Rhine e colaboradores, usando rigorosos métodos estatísticos, conseguiram demonstrar de modo inofismável na Universidade de Duke a existência da Percepção Extra-Sensorial. O coroamento deste longo esforço, aliado aos

trabalhos notáveis da Society for Psychical Research da American Society for Psychical Research e outra, culmina com um evento de grande importância para a parapsicologia: em 30 de dezembro de 1969, a American Association for Advancement of Science aceitou a afiliação da Parapsychology Association. Este fato representou importante passo para a aceitação oficial da parapsicologia como ciência (TINOCO, 1993, p. 97).

A Parapsicologia se constituiu como ciência à medida que o americano Joseph Banks Rhine, doutor em Biologia, recorreu aos métodos experimentais, validados academicamente, sobretudo em seu tempo, aliados a estatística matemática (ZANGARI, 1996, p. 07).

Verifica-se que o uso do método quantitativo-estatístico-matemático foi o responsável por fornecer à ciência do paranormal o reconhecimento científico, o que inclusive levou, como foi exposto anteriormente, a mudança da designação desta ciência de metapsíquica para parapsicologia. Busca-se a todo custo distinguir esta “nova ciência” da antiga metapsíquica, que era marcada por idéias espiritualistas (advindas principalmente do espiritismo kardecista), que passou a ser considerada como não-científica ou pelo menos não-acadêmica. O próprio J. B. Rhine deixa isto bem claro em seus escritos:

Como em todos os sistemas religiosos de crença, há certas doutrinas no espiritualismo que se baseiam na presunção de certas capacidades, que não têm sido verificadas por método científico na Parapsicologia. A relação da Parapsicologia com áreas que, possivelmente, envolvem seus próprios princípios é, em geral, algo como a da área de uma ciência pura para a de uma ciência aplicada (RHINE e PRATT, 1966, p. 13).

Os fenômenos em causa são os chamados “psíquicos” e o seu estudo tornou-se conhecido por “pesquisa psíquica”. Nos círculos universitários, chama-nos atualmente de “Parapsicologia”, ciência das manifestações mentais que parece ultrapassar os princípios aceitos. Formaram-se sociedades não-acadêmicas em diversos países para a promoção destas pesquisas; uma das primeiras foi a Sociedade para Pesquisas Psíquicas (SPP), fundada na Inglaterra em 1882 (RHINE, 1965, p. 22).

Rhine vai continuar e fundamentar o paradigma psicologizante, procurando explicar ou reduzir o fenômeno paranormal a um contexto biológico e psicológico e, portanto, explicável dentro do contexto científico convencional ou acadêmico:

Deverá ficar claro, a partir do próprio início do livro, que os fenômenos com os quais lida a Parapsicologia são todos, sem exceções, acontecimentos da natureza. Em outras palavras, o campo de problemas pertence inteiramente à ciência natural (RHINE e PRATT, 1966, p. 03).

Sem dúvida a Biologia é necessariamente fundamental para a investigação, a função psi *tem de ter*⁴¹ uma história natural – a Biologia. Em algum ponto do organismo deve existir o que em certo sentido pode chamar-se “locus”, lugar mais identificado com a psi do qualquer outro (RHINE, 1966, p. 153).

A parapsicologia é colocada por Rhine como uma ciência natural, ligada à psicologia e, neste caso, ele se refere a psicologia behaviorista, como percebe-se abaixo:

Portanto, a Parapsicologia pertence não somente ao próprio domínio da Biologia, mas se localiza como subdivisão da Psicologia, a ciência que se relaciona com pessoas, personalidade ou ação pessoal, dentro do mundo vivente (RHINE E PRATT, 1966, p. 04).

Ora, esta corrente psicológica surgiu justamente em oposição ao mentalismo ou espiritualismo do século XIX. A visão do behaviorista é que todos os fenômenos, internos ou externos ao ser humano, podem ser estudados desde que sejam partilhados, replicados, mensurados, ou seja, um fenômeno é considerado real não por suas características próprias, mas pela possibilidade de ser partilhado ou experimentado por outras pessoas: a existência do mundo e do comportamento, a natureza do conhecimento que se tem deles é a experiência partilhada. Para o behaviorista radical, a evidência de que vejo alguém é meu comportamento, a evidência de que alguém existe também é meu comportamento.

Rhine, acredita-se, acata a posição behaviorista por verificar que a mesma possibilita o estudo dos fenômenos paranormais dentro de um contexto que pode ser aceito de forma científica e acadêmica, sem ser questionado em suas características e implicações causais e ontológicas. A paranormalidade pode assim ser abordada como um comportamento psíquico, ou seja, em suas características externas, relacionais:

Para Skinner, os estudos de eventos internos inclui-se legitimamente dentro do campo de estudos da Psicologia, de uma ciência do comportamento. Assim ela é radical em dois sentidos: por negar radicalmente (i. e., negar absolutamente) a existência de algo que escape ao mundo físico, que não tenha uma existência identificável no espaço e no tempo (mente, consciência, cognição), e por radicalmente aceitar (i. e., aceitar radicalmente) todos os fenômenos comportamentais (MATOS, 1993, s/p).

⁴¹ Grifo do autor.

Para se estudar um comportamento, segundo o behaviorismo, é preciso estabelecer níveis de relacionamento funcional entre o comportamento (das pessoas objeto de estudo) e o ambiente, ou seja, a realidade externa observada que pode influenciar ou ser influenciada pelo comportamento:

Esta interpretação descreve basicamente relações funcionais entre comportamento e ambiente (isto é, relações entre discriminações de mudanças na realidade observada e descrições das condições em que essas mudanças se dão), como produto temos, não explicações realistas, não relações de causa-efeito, não lei baseadas no modelo da Física Mecânica de troca de energia, e sim a construção de seqüências regulares de eventos que eventualmente poderão ser descritas por funções matemáticas (MATOS, 1993, s/p).

Assim, justifica-se a utilização do método quantitativo-estatístico-matemático por Rhine, pois foi a forma que ele encontrou para tornar legitimada pela academia, de sua época, a parapsicologia como ciência:

Um campo científico deverá ser julgado adequadamente com base em seus métodos de investigação. Em Parapsicologia, entretanto, com em qualquer ramo da psicologia há de lidar-se com fatores ou condições subjetivas ou mentais, não é suficiente apenas uma consideração sobre os métodos objetivos (RHINE e PRATT, 1966, p. 16)

O paranormal, que numa análise ontológica (enquanto ente, coisa-em-sí), não pode ser explicado pelo atual paradigma científico, perde dentro do campo da parapsicologia o papel de objeto de estudo, como acontecia com a metapsíquica, e torna-se hipótese, possibilidade explicativa. A utilização do termo percepção extra-sensorial, por Rhine, demonstra a tentativa de qualificar, trazer ou relacionar estes fenômenos, tidos anteriormente como paranormais pela metapsíquica, como normais, apesar de não poderem ser explicados pelo atual estatuto científico:

Desde o conhecimento transmitido numa ocorrência parapsíquica diz respeito a acontecimentos exteriores ao paciente, tecnicamente o processo mental é, adequadamente, chamado de percepção. Uma vez que os sentidos aí não se envolveram (e sem mediação física do objeto para o paciente, tal como se caracteriza a percepção sensorial, eles não poderiam ser envolvidos) estes fenômenos cognitivos de Parapsicologia são chamados de percepção extra-sensorial ou PES (RHINE E PRATT, 1966, p.06).

A Parapsicologia, portanto, estuda interações aparentemente extra-sensórias-motoras, o que é muito diferente de dizer que a Parapsicologia estuda fenômenos paranormais. Isto implicaria que os parapsicólogos assumissem que tais experiências envolveriam, de fato, interações extra-sensórias-motoras.

[...] A paranormalidade das experiências citadas é uma das hipóteses a serem investigadas. E a última. Muitas vezes o pesquisador reconhece como “normal”, isto é, aceita pelo *establishment* científico, para uma experiência que, para aquele que a viveu, era tida como paranormal (ZANGARI, 1996, p.20).

Segundo Latour (2000) e Almeida e Chibeni (2007) este é uma condição para que uma ciência seja considerada válida. É necessário que ela aceite as condições de estruturais do paradigma vigente. Fenômenos que não podem ser explicadas pelo paradigma científico devem então ser descartados, acusados de irracionalidade ou ilógica ou então, “acomodados” dentro do paradigma científico.

No caso da metapsíquica, o paradigma explicativo espiritualista ou mentalista foi acusado de irracionalidade, por ser de difícil acomodação dentro do paradigma científico, como explica o filósofo e antropólogo francês Bruno Latour ao analisar como o atual paradigma científico monta uma rede de teorias e concepções simétricas e combate toda ameaça de assimetria que surge e que pode desestruturar esta rede:

Em todos esses exemplos pressupõem-se, implicitamente, que as pessoas deveriam ter ido em uma só direção, a única racional, mas que, infelizmente, se extraviaram por algum motivo, e esse motivo precisa ser explicado. Dizem ser racional a linha reta que elas deveriam ter seguido; e irracional a linha curva que, infelizmente, forma levadas a trilhar (LATOURE, 2000, p. 300).

Uma das maneiras de evitar a assimetria é considerar que uma “crença irracional” ou um “comportamento irracional” é sempre resultado de uma acusação (LATOURE, 2000, p. 303).

Já em relação à Parapsicologia, que historicamente representa o grupo vencedor da antiga ciência da metapsíquica, esta acomodação à rede de simetria acontece através do método quantitativo-estatístico-matemático.

A forma como isto é feito se dá através do tratamento dos dados, ou seja, os fenômenos, os aspectos da realidade que não podem ser explicados pela rede do paradigma são então tratados, manipulados, abstraídos de sua essência (ontologia), para então serem absorvidos pela rede, e a estatística, a matemática são algum dos meios mais eficientes para se conseguir este intento:

O ideal seria reter o máximo possível de elementos e ainda ser capaz de controlá-los. A estatística é um bom exemplo de instrumento que, simultaneamente, resolve os dois problemas (LATOURE, 2000, p.385).

O número é uma das muitas maneiras de somar, sumariar, totalizar – como indica o nome “total” – de juntar elementos que não estão ali (LATOURE, 2000, p. 380).

A invenção da variância é um desses dispositivos que continuam resolvendo os importantes problemas das inscrições: mobilidade, permutabilidade e fidedignidade. O mesmo se diga da invenção da amostragem. O que é a amostra mínima que permite representar o maior número de características? A estatística, como indica o nome e a história, é a ciência por excelência dos porta-vozes e dos estadistas (LATOURE, 2000, p. 386).

O resultado disto é que apesar de demonstrar a existência de determinados fenômenos paranormais, como a telepatia, clarividência e a psicocinesia, estes fatos ainda não podem ser reunidos, explicados em uma teoria unificadora. E desta forma, ela é incapaz de prever fatos futuros. Ora, a habilidade de prever fenômenos novos é uma das grandes provas da validação e funcionalidade de uma ciência (ALMEIDA e CHIBENI, 2007). Para isto acontecer é necessário a determinação através da análise exaustiva das variáveis causais dos fenômenos. No momento, porém, a parapsicologia não consegue sequer determinar as variáveis do fenômeno paranormal e se vê a volta com uma enorme quantidade de dados estatísticos e provas experimentais, mas sem qualquer teoria explicativa e, por isto mesmo, ela não consegue se enquadrar totalmente na rede simétrica do paradigma científico atual, permanecendo como uma paraciência ou como ciência de segunda classe:

Os métodos da Parapsicologia, se bem que rigorosos, permitem apenas provar a existência dos fenômenos paranormais e estabelecer leis estatísticas, como já foi abordado anteriormente. Não possibilitam, pelo menos por enquanto, a criação de uma Teoria da Paranormalidade. A inexistência dessa aguardada teoria faz com que a parapsicologia seja uma espécie de terra-de-ninguém (TINOCO, 1993, p. 97).

Outra consequência que constitui o ponto central desta tese é que certos aspectos da paranormalidade como a questão da mediunidade, que já era aceita pelos metapsiquistas, conforme analisado anteriormente, são simplesmente descartados pela parapsicologia. A mediunidade é associada ao campo religioso e considerada “área não científica”, quase como um campo proibido:

A paranormalidade é a aptidão do ser humano de manifestar poderes incomuns nas relações consigo mesmo, com outras pessoas e demais seres vivos, assim com a matéria em geral. A mediunidade é, segundo o Espiritismo, a capacidade que toda pessoa possui de se comunicar com os

Espíritos. Por isso, a mediunidade não objeto de investigação parapsicológica (BORGES, 1992, p. 31).

Falando estritamente, o termo médium implica uma teoria da sobrevivência do espírito e da comunicação de personalidades desencarnadas com pessoas vivas por intermédio de pessoas conhecidas como médiuns. Esta é uma doutrina de fé espiritualista e não um fato estabelecido cientificamente na Parapsicologia (RHINE e PRATT, 1966, p. 13).

Interessante notar na parte final da citação de Rhine é a sua alegação da não cientificidade do fenômeno mediúnico. Isto constitui um paradoxo, pois como pode uma ciência que ainda não é considerada como tal pela própria comunidade científica (especialmente na época de Rhine, na década de 60, quando originalmente foi publicada esta obra) assumir a autoridade de designar um fenômeno como a mediunidade como não sendo paranormal?

A explicação é que na sua tentativa de buscar o reconhecimento pelo *establishment* científico, de acordo com Latour (2000), busca ela mesma expurgar toda e qualquer dado que possa denotar a sua não conformação ou simetria com a rede teórica do paradigma atual vigente, daí a negação da mediunidade como fenômeno de estudo parapsicológico:

A regra metodológica aqui aplicável é mais ou menos óbvia: toda vez que alguém falar numa aplicação bem-sucedida de uma ciência, procure ver se houve uma extensão progressiva de alguma rede. Toda vez que alguém falar de um malogro da ciência, procure descobrir que parte de que rede foi furada. Aposto que sempre vai achar (LATOURE, 2000, p. 405).

Outra questão é que a maioria dos fenômenos paranormais se apresentam relacionados ao campo religioso. Será que por isto devem ser desprezados? Na verdade acontece justamente o contrário, e o próprio Rhine (1966, 1965) coloca a necessidade de cooperação entre estas duas áreas, apesar do aparente paradoxo, que será verificado no próximo capítulo.

4.7 PARAPSIKOLOGIA E RELIGIÃO

Se a parapsicologia é ciência, pode ela então considerar os fenômenos religiosos como um possível objeto de estudo?

A resposta a esta questão parece problemática, pois como foi abordado no tópico anterior, a mediunidade - que é um fenômeno religioso, não é considerada

por alguns parapsicólogos como objeto de estudo, ou seja, como fenômeno paranormal (BORGES, 1992 ; RHINE e PRATT, 1966).

Rhine, ao mesmo tempo em que afasta a mediunidade como objeto de investigação parapsicológica por ser “esta é uma doutrina de fé espiritualista e não um fato estabelecido cientificamente na Parapsicologia” (RHINE e PRATT, 1966, p.13), coloca nesta mesma obra e em outras que a religião tem muito a se beneficiar com a parapsicologia:

A relação entre parapsicologia com a religião, pois, obviamente é muito íntima. O estabelecimento da psi como capacidade extrafísica pelo menos oferece uma conformação experimental limitada para essa reivindicação elementar de todas as religiões (RHINE e PRATT, 1966, p. 124).

Entretanto sou de opinião que agora mesmo a religião precisa, e precisa desesperadamente, de todo auxílio que puder conseguir dos melhores meios de descobrir a verdade, proveniente dos diversos setores correlatos de investigação limítrofes. Um deles e o mais lógico é o aliado natural, a ciência da parapsicologia (RHINE, 1966, p. 196).

O que a parapsicologia descobriu a respeito do homem afeta mais diretamente a religião. Apoiando em base experimental, o conceito psicocêntrico da personalidade, que as religiões haviam presumido, a parapsicologia já demonstrou a importância que tem para o campo próprio da religião. É possível transladar, sem grande dificuldade, a maior parte dos dogmas principais da religião em problemas experimentais de parapsicologia (RHINE, 1965, p. 204).

Para Rhine, mesmo questões - segundo ele, ‘difíceis de provar’, como a questão da sobrevivência após a morte e que está na base da aceitação do fenômeno mediúnico, são possíveis de serem abarcadas pela parapsicologia, se não agora, pelo menos em um futuro:

A questão da sobrevivência é difícil, muito difícil mesmo. Nem mesmo é fácil formular claramente o problema, visto como pessoas diferentes atribuem significados diferentes a questão, mesmo quando se exprimem por palavras semelhantes . A fim de evitar desesperada confusão sobre vocábulos, será preciso formular primeiramente a pergunta sob a forma da maior simplicidade possível: qualquer parte de uma pessoa de qualquer maneira suscetível de descobrir-se é capaz de sobreviver à morte do corpo por um período qualquer ? (RHINE, 1965, p. 207)

[...] A pesquisa relativa à sobrevivência está ainda longe deste ponto, mas nem por isso a sua contribuição é de se desprezar (RHINE, 1965, p. 207).

O objetivo de Rhine, como esclarece Zangari (1996), em sua dissertação de mestrado, e que ele não chegou a concretizar, foi o de construir uma ‘parapsicologia

da religião'. Parece que para ele, tanto a parapsicologia, quanto a religião transitam fora do paradigma científico e podem assim 'juntar forças' no sentido de 'alargar' as fronteiras da compreensão humana e científica sobre este tipo de fenômeno. Também, Zangari apóia esta idéia, propondo a utilização da parapsicologia pelas ciências da religião como um instrumento de validação dos fenômenos religiosos:

Esta abordagem abre a possibilidade de que as experiências parapsicológicas, através do trabalho de pesquisa da parapsicologia, sejam integradas ao campo das ciências da religião. Ao estabelecer o sujeito como capaz de dizer a sua verdade sobre suas experiências, a parapsicologia se abre para compreender o conteúdo essencial das mesmas, disponibilizando-se a defrontar-se com elementos da religiosidade manifestos por diversas formas estruturais representadas pelas variadas expressões as experiências parapsicológicas. As tendências religiosas apontadas anteriormente devem ser tomadas como objeto de estudo das ciências da religião, tentando extrair delas sua significação dentro da modernidade (ZANGARI, 1996, p.160-161).

Percebe-se, tanto no discurso de Zangari (1996), quanto no de Rhine (1965; 1966), a indicação que a parapsicologia vai analisar os fenômenos religiosos e validar ou legitimar os mesmos perante o seu discurso científico. Se, se considerar os fenômenos religiosos como possíveis fenômenos paranormais interpretados ou estruturados (como notado na citação de Zangari acima), pelas diferentes formas de religião, Zangari aponta a partir disso a contribuição da parapsicologia no sentido de conferir 'significado' para elas dentro da modernidade.

Interpreta-se esta tentativa de validação dos fenômenos religiosos mediante o discurso científico (ou para científico) da parapsicologia como o processo de dessacralização do mundo moderno, apontado pelo fenomenólogo romeno Mircea Eliade: "Digamos imediatamente que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente des-sacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano" (ELIADE, 2001, p. 27). Este processo é concomitante a outro, o da secularização do mundo, onde o religioso perde o seu poder explicativo e ordenativo do mundo, abrindo campo para outros campos explicativos, como o caso da ciência parapsicológica:

Nesse sentido, o fim dos monopólios religiosos é um processo socioestrutural e sociopsicológico. A religião não legitima mais "o mundo". Na verdade, os diferentes grupos religiosos procuram, por diversos meios, manter seus mundos parciais em face da pluralidade de mundos parciais concorrentes. Concomitantemente, a pluralidade de legitimações religiosas

é interiorizada na consciência como uma pluralidade de possibilidades entre as quais se pode escolher (BERGER, 1985, p.163).

Ora, como designou Rhine (1965), percebe-se aqui que a parapsicologia não somente procura ocupar o lugar explicativo de uma realidade antes ocupada pela religião, no caso os fenômenos paranormais, como também interioriza esta explicação, apontando a para normalidade como um fenômeno psíquico ou psicocêntrico.

Porém, este processo de secularização e dessacralização do mundo nunca é completo ou puro. A religião ou pelo menos o sentimento religioso consegue de alguma forma subsistir no mundo:

É preciso acrescentar imediatamente uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de des-sacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso (ELIADE, 2001, p. 37).

A religião pode então, como estratégia de sobrevivência frente a um mundo secularizado, sofrer mutações, transformações e reinterpretações, inclusive se apropriando do próprio discurso de dessacralização:

A história das religiões nos ensina, porém, que as manifestações religiosas não desaparecem tão facilmente, pelo contrário, elas sofrem infindáveis processos de reinterpretação, que muitas vezes as camuflam pro trás de uma aparência profana (ORTIZ, 1980, p. 60).

Este movimento de re-sacralização ou legitimação das religiões ocasiona também críticas à modernidade (BERGER, 2001), pois é obvio que não é possível conciliar todos os aspectos da modernidade o que implica, acredita-se, no discurso marginal ou limítrofe da parapsicologia em relação às ciências normais, utilizando este conceito no sentido dado originalmente por Kuhn (1982) ao se referir as ciências que estão dentro do atual paradigma.

A consequência deste processo, como será visto no próximo capítulo - ao analisar o processo histórico e ideológico de estabelecimento da parapsicologia no Brasil e a suas interpretações sobre o fenômeno mediúnico, foi a busca de legitimação ou modernização de religiões frente ao discurso científico da

parapsicologia e também uma luta ideológica com o catolicismo, que também vai se utilizar do discurso parapsicológico para combater as teses espíritas.

5 A DIMENSÃO PARANORMAL DA MEDIUNIDADE

Conforme abordado nos capítulos anteriores, a mediunidade é um fenômeno que comporta quatro dimensões ou abordagens: a social ampla ou macro, a social grupal ou micro, a individual e a paranormal.

A dimensão paranormal é própria da religiosidade kardecista, pois é nela que se encontra a tentativa de interpretação da mediunidade como fenômeno natural e biológico para, a partir desta premissa, conseguir a sua legitimação pela ciência. A busca de legitimação científica é também, segundo Berger (1985), um processo do fenômeno de secularização das religiões próprio da modernidade.

Porém, esta tentativa de legitimação e diálogo com a ciência não é fácil e encerra diversos problemas estruturais, como análise no capítulo anterior.

Kardec sabia destas dificuldades e, ao qualificar o espiritismo como ciência (KARDEC, 1982), acaba por propor a criação de uma ciência própria, a ciência espírita, pois dentro das ciências ditas ordinárias ou oficiais, a mediunidade e o mundo espiritual não seriam aceitos como objetos de investigação, devido a falta de objectivação, ou seja, por serem a sua comprovação e investigação sujeitas inteiramente à vivência de sujeitos, no caso os médiuns:

As ciências ordinárias assentam nas propriedades da matéria, que se pode experimentar e manipular livremente; os fenômenos espíritas repousam na ação de inteligências dotadas de vontade própria e que nos provam a cada instante não se acharem subordinadas aos nossos caprichos. As observações não podem, portanto, ser feitas da mesma forma; requerem condições especiais e outro ponto de partida. Querer submetê-las aos processos comuns de investigação é estabelecer analogias que não existem. A Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter (KARDEC, 1985, p. 28-29).

Assim, pode-se perceber que Kardec, ao mesmo tempo em que busca a legitimação do espiritismo pela ciência, coloca as ciências de sua época como insuficientes para analisar os fenômenos espíritas. O espiritismo deve ser não somente uma religião, mas, também uma ciência. (VASCONCELOS, 2003).

A ciência espírita ou dos espíritos é uma criação do espiritismo para preencher a lacuna ou vazio deixado pelas ciências convencionais no tocante ao estudo dos fenômenos espíritas e dentre estes a mediunidade. Kardec e o

espiritismo assumem uma postura paradoxal, pois seguem um caminho paralelo ao das ciências oficiais ou ordinárias, não se contrapondo as estas, mas também não aceitando as suas explicações referentes aos fenômenos espíritas.

Este movimento vai conseqüentemente levar a uma aproximação natural do espiritismo, como foi visto, com as assim chamadas ciências psíquicas ou metapsíquica, e que no século XX vai se denominar parapsicologia.

Na Europa, em decorrência deste paradoxo, o espiritismo, pela ausência de médiuns de grande relevo e pela maior influência do processo de secularização das religiões, aludido por Berger (1996), o kardecismo acaba por assumir uma identidade mais científica, perdendo a sua identidade como religião e se fechando em grupos pequenos e isolados, pois também não conseguiu uma legitimidade dentro do meio científico (VASCONCELOS, 2003). Além disto, a própria pesquisa espírita acabou sendo absorvida ou reinterpretada dentro do escopo das chamadas ciências psíquicas ou parapsicologia que, pelo menos nos EUA e Europa, conseguiu se institucionalizar e, conseqüentemente, alcançar certa legitimidade:

Ao mesmo tempo que o espiritismo se espalhava pelo mundo, foi-se institucionalizando aquilo a que nos Estados Unidos da América e Inglaterra começou a chamar *psychical research* (que referirei doravante como pesquisa psíquica) e que mais tarde viria a chamar-se parapsicologia. Espiritistas e psíquistas convergiam na medida em que prestavam atenção ao mesmo tipo de fenômenos, mas diferenciavam-se nas intenções com que o faziam (VASCONCELOS, 2003, p. 96).

O antropólogo Lewgoy (2008), citando os pesquisadores do espiritismo francês Marion Aubrée e François Laplantine em artigo onde analisa o processo de internacionalização do espiritismo, verificou também que o espiritismo francês se limita a pesquisadores do fenômeno e como não existem médiuns na França em profusão, como no Brasil, esta pesquisa se torna ainda mais limitada:

A França tem uma história autônoma de resistência à completa desaparecimento do movimento espírita, por parte de um pequeno grupo de abnegados, que resultou na fundação, em 1985 da União Espírita Francesa e Francófona sob a direção de Roger Perez (Aubrée & Laplantine 1990). É mister indicar que se trata do espiritismo mais cioso da manutenção de uma independência em relação ao espiritismo brasileiro, perceptível pela tímida introdução da bibliografia brasileira nos documentos, jornais e *sítes* do movimento. Não há médiuns psicógrafos de relevo como no Brasil, não apenas por um tipo de orientação, que remonta a Allan Kardec, onde o médium não desfruta de importância, mas porque mesmo no mais religioso dos grupos espíritas franceses a ênfase é mais científica do que entre os

brasileiros, como já haviam observado Marion Aubrée e François Laplantine (1990). Os franceses que escrevem livros espíritas são pesquisadores que abordam temas e não médiuns que psicografam mensagens de grandes personagens ou romances, como é comum entre os brasileiros, a despeito da grande importância da psicografia na história do espiritismo francês (LEWGOY, 2008, s/p).

Para Lewgoy (2008), o processo de internacionalização do espiritismo é incentivado pela Federação Espírita Brasileira – FEB, e está diretamente relacionado ao processo de internacionalização da cultura brasileira e também com a emigração de fiéis espíritas para países da Europa e EUA. Assim, o modelo de espiritismo internacionalizado é aquele brasileiro já abordado no segundo capítulo, de vertente profundamente religiosa e que apenas reproduz, sem aparentemente aplicar as concepções científicas presentes no espiritismo original:

Desde a década de 1990, o espiritismo kardecista tem se articulado em vários países, realizando congressos mundiais, nacionais e regionais. O IV Congresso Espírita Mundial, realizado pelo Conselho Espírita Internacional em Paris, em 2004, teve uma curiosa composição de participantes. De um total de 1763 pessoas, 1190 eram brasileiros. Mesmo tendo sido realizada em Paris, foi flagrante a desproporção entre os participantes brasileiros e os de outros países, a despeito da distância e dos custos da viagem (LEWGOY, 2008, s/p).

Apesar do espiritismo brasileiro ter um caráter religioso, como será visto adiante, o discurso científico vai continuar permeando e legitimando a sua constituição, neste caso não mais com uma função investigativa, mas com uma função de institucionalização e legitimação do seu discurso.

5.1 MEDIUNIDADE E PESQUISA PARANORMAL NO BRASIL

Apesar do espiritismo no Brasil seguir uma vertente religiosa, isto não quer dizer que não existem ações no sentido de procurar a sua aproximação com as ciências.

Em especial, no caso brasileiro, as ciências psíquicas ou parapsicologia não foram institucionalizadas e absorvidas pelo meio acadêmico, como aconteceu nos EUA e Europa⁴². Isto possibilitou a aproximação delas com a ciência espírita que chegou ao ponto de se confundirem e se interpenetrarem.

⁴² Vide o [capítulo 4](#).

Apesar de existir no Brasil uma grande quantidade de paranormais⁴³, principalmente ligados às expressões religiosas, como: Carlos Mirabelli (1889 – 1951), Francisco Peixoto Lins, o “Peixotinho” (1905 – 1966), Thomas Green Morton, Francisco Cândido Xavier (1910 – 2002), Waldo Vieira, Luiz Antônio Gasparetto, José Pedro de Freitas, o “Zé Arigó” (1921 – 1971), dentre outros, não há uma tradição voltada para o estudo e a pesquisa dos fenômenos paranormais.

Em linhas gerais a introdução da pesquisa da paranormalidade no Brasil foi realizada pelo espiritismo kardecista, por intermédio de intelectuais e médicos brasileiros no final do séc. XIX, porém este interesse ocorreu em grande parte devido à busca de legitimação dos próprios espíritas que eram perseguidos e discriminados dentro de uma sociedade marcadamente católica:

Apenas na década de 1890 os espíritas começaram a se interessar pela Pesquisa Psíquica, por conta da perseguição que sofreram com o advento da República Velha. Na época o espiritismo era considerado ilegal – incluindo-se tanto o espiritismo como qualquer outra religião mediúnica – e a lei previa penalidades àqueles que a praticassem. Não tendo conseguido modificar a lei os espíritas procuraram dar um caráter científico ao seu movimento voltando-se para a Pesquisa Psíquica (MACHADO, 2009).

Os espíritas brasileiros beneficiaram-se com a difusão das idéias positivistas⁴⁴ no Brasil, pois assim puderam utilizar as idéias deste movimento para ampliar o leque de seguidores entre a intelectualidade, apresentando uma religião que tinha um fundamento científico e que conseguia ao mesmo tempo dialogar com teorias consideradas modernas na época, como o evolucionismo, e explicar ou “acomodar” a cultura extremamente mágica-religiosa brasileira (MACHADO, 2009; MACHADO, 1983).

Destacou-se neste período o trabalho do jornalista José Joaquim de Campos da Costa de Medeiros e Albuquerque (1867 – 1934), autor da letra do atual Hino da Independência, e que procurou desenvolver toda uma pesquisa do paranormal sob o âmbito científico, dialogando com os grandes teóricos da metapsíquica, que dominavam o ambiente europeu:

⁴³ Realidade bem diferente daquela vivenciada pelos pesquisadores do paranormal na Europa e EUA (LEWGOY, 2008).

⁴⁴ O Positivismo foi uma corrente filosófica, criada pelo francês Auguste Comte (1789 – 1857) que, em linhas gerais, preconizava que as ciências poderiam fornecer explicações racionais sobre todos os fenômenos do mundo (JUNIOR, 1991).

Livre de pressões religiosas e preconceitos, com uma boa formação teórica e uma ampla experiência prática de fenômenos ocultos, Medeiros seriu o primeiro, no Brasil, a estudar as manifestações parapsicológicas por um ângulo estritamente científico, sem incluí-las como um mero apêndice do espiritismo.

[...] O seu raciocínio apoiava-se em pesquisadores de reconhecido crédito no mundo científico, como Alksakof e Oliver Lodge (MACHADO, 1983, p. 195).

Porém, com o passar do tempo e a diminuição da perseguição do estado contra o espiritismo, este espírito científico diminuiu e o espiritismo se populariza e passa a agregar elementos outros de sua doutrina, afastando-o ainda mais de um contexto científico:

À medida que o novo século ia passando, acelerava-se a fusão da sobriedade do espiritismo europeu com as manifestações mágico-fetichistas de origem negra. Tal como se dera com o catolicismo, aqui o espiritismo ganhava cores, sons, cheiros e práticas insuspeitadas na Europa. Um sincretismo peculiarmente brasileiro (MACHADO, 1983, p. 200).

Com a ditadura do período de Getúlio Vargas (1930 – 1945), instaurou-se, como foi visto anteriormente, uma perseguição do catolicismo contra os espíritas no Brasil, mais especificamente contra os umbandistas que utilizavam-se da designação espírita em seus templos para conseguir legitimação social. Em 1953, a Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB) declarou o espiritismo (kardecismo e umbanda) um perigoso desvio doutrinal e iniciou uma campanha de combate a estes cultos. A ciência parapsicológica, recentemente criada por Rhine nos EUA, na década de 20, foi então utilizada como um recurso científico para demonstrar as “mentiras espíritas” (MACHADO, 2009).

Estabeleceu-se então uma verdadeira “guerra religiosa” ou “guerra de palavras”, tendo como campo de batalha a parapsicologia, o que aponta o estudo do antropólogo americano David Hess, em artigo publicado na revista americana *Social Studies of Science* (1987 *apud* MACHADO, 2009).

Este embate, que se estendeu por muitos anos, teve como principais protagonistas do lado católico o doutor em teologia e seminarista espanhol Oscar González Quevedo, que posteriormente fundou o Centro Latino Americano de Parapsicologia (CLAP), e do lado espírita o engenheiro civil Hernani Guimarães Andrade (1913 – 2003), que fundou o Instituto Brasileiro de Pesquisa Psicobiofísica

(IBPP). Hoje, apesar da morte de Hernani, a disputa ainda continua (MACHADO, 2009; ZANGARI e MACHADO, 1995).

Na disputa entre o catolicismo e o espiritismo dentro do terreno da parapsicologia tem a interessante característica de ser uma luta pela busca de legitimidade científica, por parte do espiritismo e por outro lado à utilização da parapsicologia como forma de combate a estas mesmas teses, por parte do catolicismo. Bordieu (1974), em sua análise sobre campos religiosos, coloca que estes são espaços onde símbolos e relações são construídas e manipuladas por diferentes agentes religiosos, no sentido de manter um atendimento à demanda de leigos. Este é um trabalho, segundo Bordieu (1974), que demanda um conjunto de agentes especializados, ou seja, agentes religiosos capazes de produzir bens ou relações religiosas que venham a legitimar a forma de religiosidade que defendem e a banalizar ou deslegitimar as religiosidades concorrentes. Pode-se facilmente perceber este processo, e assim também confirmar a paranormalidade como um campo religioso, na análise desta guerra entre espíritas e católicos e que teve dois grandes protagonistas, já citados anteriormente, enquanto agentes religiosos especializados.

Oscar Quevedo (2001), padre e parapsicólogo, não tenta legitimar o catolicismo pela parapsicologia, mas apenas combater o espiritismo através desta, apesar de que esta separação nem sempre se mostra clara para ele, de forma que às vezes tenta explicar o paranormal pelo sobrenatural, o que resulta em uma confusão conceitual por parte dele:

Uma das diferenças entre o parapsicológico e o milagroso é a diferença abismal entre o finito e os reflexos do infinito. Esta é uma das características: poderíamos falar de outras mais. Tudo isso para prescindir dos fenômenos intrinsecamente humanos, porém extrinsecamente divinos. Cristo, por exemplo, quando adivinhava o pensamento dos seus discípulos ou dos fariseus, ou quando anunciava como e o que encontrariam adiante e o que diriam, quando curava certas enfermidades puramente funcionais, etc., certamente pode servir-se da telepatia ou da sugestão. Basta uma explicação natural. Não se deve explicar sobrenaturalmente o que se pode explicar naturalmente. Muitos (não todos) dos prodígios de Cristo eram naturais, intrinsecamente considerados (QUEVEDO, 2001 p. 102).

Este é um dos motivos pelos quais Quevedo é severamente criticado pelo meio parapsicológico brasileiro, como alguém que usa da parapsicologia, mas que não faz parapsicologia (MACHADO, 2009).

Este fato denota que a luta se trava no terreno do paranormal e não do sobrenatural, pois é neste último campo que fica assegurado os postulados católicos. Como o espiritismo identifica a mediunidade como fenômeno paranormal e não sobrenatural, e como o espiritismo é construído em torno da fenomenologia mediúnica, a des-legitimação deste fenômeno vai conseqüentemente desestruturar toda a filosofia e doutrina espírita e, na seqüência, todo o campo mediúnico religioso brasileiro, como foi visto anteriormente.

Já o trabalho do principal pesquisador espírita brasileiro e seu instituto, o Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas - IBPP, é considerado relevante e válido (ZANGARI,1996), tendo influenciado outros pesquisadores paranormais espíritas, dentre eles Sônia Rinaldi, que por indicação do próprio Hernani Guimarães de Andrade vêm se dedicando ao estudo da Transcomunicação Instrumental (TCI), uma técnica que estuda a possibilidade de comunicação entre mortos e vivos através de meios eletrônicos, como: gravadores de áudio, televisões, rádios, fax, telefone e, recentemente, o computador. A TCI ainda não é aceita totalmente como um campo de pesquisas da parapsicologia, pois implica na hipótese da sobrevivência da consciência após a morte (BORGES, 1992). Sônia Rinaldi fundou em São Paulo o Instituto de Pesquisas Avançadas em Transcomunicação Instrumental (IPATI), e também a Associação Nacional de Transcomunicadores – ANT, uma rede, que segundo ela, possui hoje 1.800 pesquisadores em TCI por todo o Brasil (RINALDI, 1996).

É importante destacar no Brasil, dentro do campo espírita, a ação da Associação Médica Espírita (AME), uma entidade formada por médicos espíritas (maioria psiquiatras) fundada em 1995, em São Paulo, com representações em praticamente todos os estados brasileiros e ligados aos Conselhos Regionais de Medicina. Apesar de não ser uma entidade de pesquisa, e nem ligada a parapsicologia, vem realizando estudos e pesquisas procurando relacionar medicina com espiritualidade, especialmente com as práticas espíritas kardecistas. A AME inclusive mantém um departamento de pesquisa e define os seus objetivos como sendo:

Dentro deste escopo colocamos um subitem /subtema denominado saúde e espiritismo, com um foco específico nos aspectos da doutrina espírita kardecista, suas práticas religiosas, terapêutica complementar espírita, mediunidade e curas espirituais. O núcleo também insere o estudo de outras práticas religiosas, crenças e aspectos que influenciam positiva e negativamente a saúde e qualidade de vida. Não temos o objetivo de

evidenciar superioridade de uma doutrina em relação à outra, com uma análise científica neutra, apesar do interesse específico na doutrina espírita kardecista (<http://www.amesaopaulo.org.br/depame.asp>)

Em 1999, em São Paulo, durante a realização do II Congresso da Associação Médica do Brasil, foi fundada a Associação Médica Espírita Internacional (AME-I), que hoje, além do Brasil, congrega a Argentina, Colômbia, Panamá, Guatemala, Portugal e Cuba⁴⁵.

Também, em 1999, foi fundado pelo psicólogo e psiquiatra Francisco Lotufo Neto, dentro do Instituto de Psiquiatria da USP, o Núcleo de Estudos de Problemas Espirituais e Religiosos (NEPER), que hoje é designado como Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade (ProSER), e que procura também estudar as relações entre espiritualidade e pacientes com problemas de saúde mental⁴⁶.

Apesar de buscar uma neutralidade, percebe-se uma tendência em reproduzir na academia o trabalho realizado pela AME, o que se pode constatar ao verificar que o seu atual diretor, o doutor em psiquiatria Frederico Camelo Leão, foi diretor técnico e clínico (1999 – 2009) da Fundação Espírita Casas André Luiz, uma das maiores instituições espíritas do país. Além disto, a orientação teórica do ProSER, de acordo com afirmação no próprio site do grupo⁴⁷ é do médico psiquiatra americano Harold Koenig, diretor do Centro para Estudos da Religião, Espiritualidade e Saúde, da Universidade de Duke, a mesma onde J.B. Rhine lançou as bases científicas da parapsicologia.

O NEPER, atual ProSER, já vem produzindo seus frutos, como o trabalho de doutorado em psiquiatria desenvolvido pelo médico Alexander Moreira de Almeida, que aborda a questão sobre a possível correlação entre doenças psíquicas (psicopatologia) e médiuns espíritas, ou seja, ele realiza uma detalhada investigação se a mediunidade pode ser considerada unicamente como uma psicopatologia (ALMEIDA, 2004). Atualmente, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em Minas Gerais, ele fundou o Núcleo de Estudos em Espiritualidade e Saúde (NUPES), reconhecido como grupo de pesquisa pela Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e, que apesar de relativamente recente, tem realizado estudos principalmente relacionados à questão

⁴⁵ (<http://www.ameinternational.org/site/br/?q=node/1>).

⁴⁶ (http://ipqhc.org.br/pag_detalhe.php?categ=Hospital&id=268).

⁴⁷ (http://ipqhc.org.br/pag_detalhe.php?categ=Hospital&id=268).

de Experiências de Quase-morte (EQM), mediunidade, além das possíveis implicações de práticas religiosas com tratamentos de saúde, principalmente no campo mental. Apesar de não utilizar o método parapsicológico, o NUPES se dedica ao estudo de fenômenos paranormais e, atualmente, integra o programa de pós-graduação (mestrado e doutorado) em saúde da UFJF, estruturado nas seguintes linhas de pesquisa: epidemiologia da religiosidade e saúde, experiências religiosas e espirituais e, história e filosofia das pesquisas sobre espiritualidade.

Almeida (2004), que procura se manter neutro e não se declara formalmente como espírita, em entrevista concedida ao Jornal de Espiritismo a Associação de Divulgadores do Espiritismo de Portugal (ADEP), define a doutrina espírita, codificada por Kardec da seguinte maneira:

Como uma proposta bem fundamentada de se fazer uma investigação científica e com bases empíricas de fenômenos antes considerados metafísicos e fora do alcance da ciência (http://espiritualidades.com.br/Artigos/A_autores/Almeida_Alex_entrevista.htm).

Finalmente, e ainda dentro do contexto espírita, convém mencionar o trabalho do médico espiritualista brasileiro Waldo Vieira, que se destacou no estudo da projeiologia e conscienciologia⁴⁸, sendo co-fundador do Instituto Internacional de Projeiologia e Conscienciologia (IIPC), em 1988. Porém, assumiu uma orientação metodológica própria e segue uma vertente independente, tanto do espiritismo quanto da parapsicologia (ZANGARI, 1996).

Esta “guerra religiosa” da qual a parapsicologia foi palco, segundo Zangari (1996), foi responsável por um lado pela popularização da parapsicologia e por outro pela perda de sua legitimação e institucionalização, dentro do meio acadêmico brasileiro. A parapsicologia no Brasil, para ele, tornou-se um campo de disputas religiosas, onde o rigor científico e o conseqüente reconhecimento por parte da comunidade científica acabaram por prejudicar a nascente ciência do paranormal:

A “parapsicologia científica” no Brasil é extremamente recente. Apenas em 1992 alguns pesquisadores brasileiros se afiliaram a *Parapsychological Association*. No mesmo ano foi editada a primeira publicação profissional na área: a Revista Brasileira de Parapsicologia. O discurso destes

⁴⁸ Conscienciologia é a ciência baseada em pressupostos ainda não verificados, que a consciência humana não tem sua sede no corpo físico. A projeiologia é a parte da conscienciologia que estuda a manifestação da consciência humana em experiências extra-corporais, ou seja, fora do corpo (VIEIRA, 1994).

pesquisadores é de contestação do que se tem chamado de parapsicologia no Brasil. Afirmam que foi dissociada de seus objetivos originais para ser utilizada como instrumento de doutrinação e conversão religiosa. O discurso tem sido o de resgate da identidade científica da parapsicologia, só encontrada, até então, de forma ampla e organizada no exterior (ZANGARI, 1996, p. 9 -10).

Segundo Zangari (1996), existe uma vertente da parapsicologia brasileira que ele denomina como “religiosa” e sobre a qual tece críticas sobre a falta de neutralidade e seriedade. Interessante também salientar que na citação acima, quando o autor coloca que a “parapsicologia científica” no Brasil começa efetivamente em 1992, com a afiliação de parapsicólogos ao *Parapsychological Association*, ele está fazendo uma referência a si mesmo e ao seu próprio grupo.

Wellington Zangari e sua esposa Fátima Regina Machado, ambos psicólogos, criaram um grupo ou centro de pesquisa parapsicológica, dentro de padrões, segundo eles, científicos, para buscar a legitimação e a conformação com a academia científica, sem referências a nenhuma religião. Fundaram o Núcleo de Pesquisas Interdisciplinares em Psicologia (INTER PSI) e hoje, como professores do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), têm realizado uma significativa produção acadêmica na área, além de, recentemente, procurarem “abandonar” a terminologia parapsicologia em favor do termo psicologia anomalística (ZANGARI e MACHADO, 2011) que, segundo eles, possui maior ‘aceitação’ no meio acadêmico brasileiro, além de não deixar margem para associações ‘religiosas’, como acontece com o vocábulo parapsicologia no Brasil.

Ambos pesquisadores têm procurado através de cursos de formação e orientação de teses de doutorado e mestrado formar um grupo de pesquisadores em psicologia anomalística, ou seja, criar um diferencial pelo menos conceitual da parapsicologia brasileira, apesar de temas como a mediunidade serem estudados e aceitos por eles como fenômenos passíveis de investigação científica.

Ora, como foi visto nos capítulos anteriores, falar de mediunidade é abordar um fenômeno que mesmo paranormal é interpretado e significado dentro de um contexto religioso, no caso o espiritismo, portanto, estes pesquisadores não conseguem romper com o que eles chamam de parapsicologia religiosa.

Já no sul do país, na cidade de Curitiba, em 1979, foi criado dentro das Faculdades Integradas Espíritas (FIES), mantidas pelo Instituto de Cultura Espírita

do Paraná, um curso livre de parapsicologia, por iniciativa de Octávio Melchiades Ulysséa (1931 – 2009), também fundador da referida instituição.

Recentemente, foi criado um curso de especialização na área (Estudos da Consciência) com ênfase em parapsicologia, sendo reconhecido pelo Ministério da Educação (MEC). Este centro no momento é coordenado pelo também psicólogo Fábio Eduardo de Castro, aluno de doutorado de Wellington Zangari.

Pode-se considerar a abordagem deste centro como “reconhecidamente espírita, apesar do esforço de alguns alunos e professores para manter uma neutralidade científica no estudo e na pesquisa da parapsicologia” (ZANGARI e MACHADO, 1995, p. 58). Eles realizam desde 2004 um congresso nacional em pesquisa psi e psicologia anomalística.

Em Recife, no Pernambuco, foi fundado em 1973 o Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas (IPPP), por iniciativa do procurador de justiça Valter da Rosa Borges. Este centro também mantém uma especialização em parapsicologia, não reconhecida pelo MEC, e que tem formado inúmeros pesquisadores da área na região.

Aparentemente, o IPPP não tem afiliação religiosa e procura, esporadicamente, manter contatos com outros centros de pesquisa, notadamente o grupo de Curitiba (BORGES, 1992).

Finalmente, destaca-se de forma isolada o doutor em física Álvaro Luiz Tronconi, que dirige desde 1989 na Universidade de Brasília (UnB) o Núcleo de Estudos de Fenômenos Paranormais (NEFP), aparentemente sem nenhuma vinculação religiosa e dedicado inteiramente à pesquisa paranormal, e que subdivide-se nas áreas: conscienciologia, terapias integrativas, ufologia e astrologia. Estas duas últimas áreas não são consideradas pela parapsicologia acadêmica, o que levou a um preconceito e distanciamento do núcleo em relação aos outros grupos de pesquisa no Brasil (MIOTO, 2010).

Dentro do exposto, verifica-se que o campo da pesquisa paranormal brasileira, apesar de recente, é extremamente multifacetado, porém, a pesquisa espírita paranormal ou parapsicologia espírita, como denomina Zangari (1996), ocupa um lugar central, tanto em termos de quantidade de pesquisadores e centros de pesquisa, quanto por ter sido ela que inicialmente trouxe a pesquisa paranormal para o Brasil (ver Figura 01).

Pode-se assim afirmar que por um lado o espiritismo kardecista procura se apropriar de elementos da ciência parapsicológica, em busca da construção e legitimação de uma ciência espírita. Ela também acaba por ressignificar esta, construindo o que os espíritas denominam de espiritismo científico (RINALDI, 1996) ou parapsicologia espírita (FERREIRA, 1976):

O nome ciência espírita geral talvez seja longo e poderia ser trocado por outro. 'Pneumatologia'? 'Espiritologia'? 'Parapsicologia'? 'Metapsíquica'? Os dois primeiros não são bons, carecem até de eufonia, e os dois últimos não tem nada a ver com o tema, denotam outra orientação (CHAGAS, 2004, p. 16).

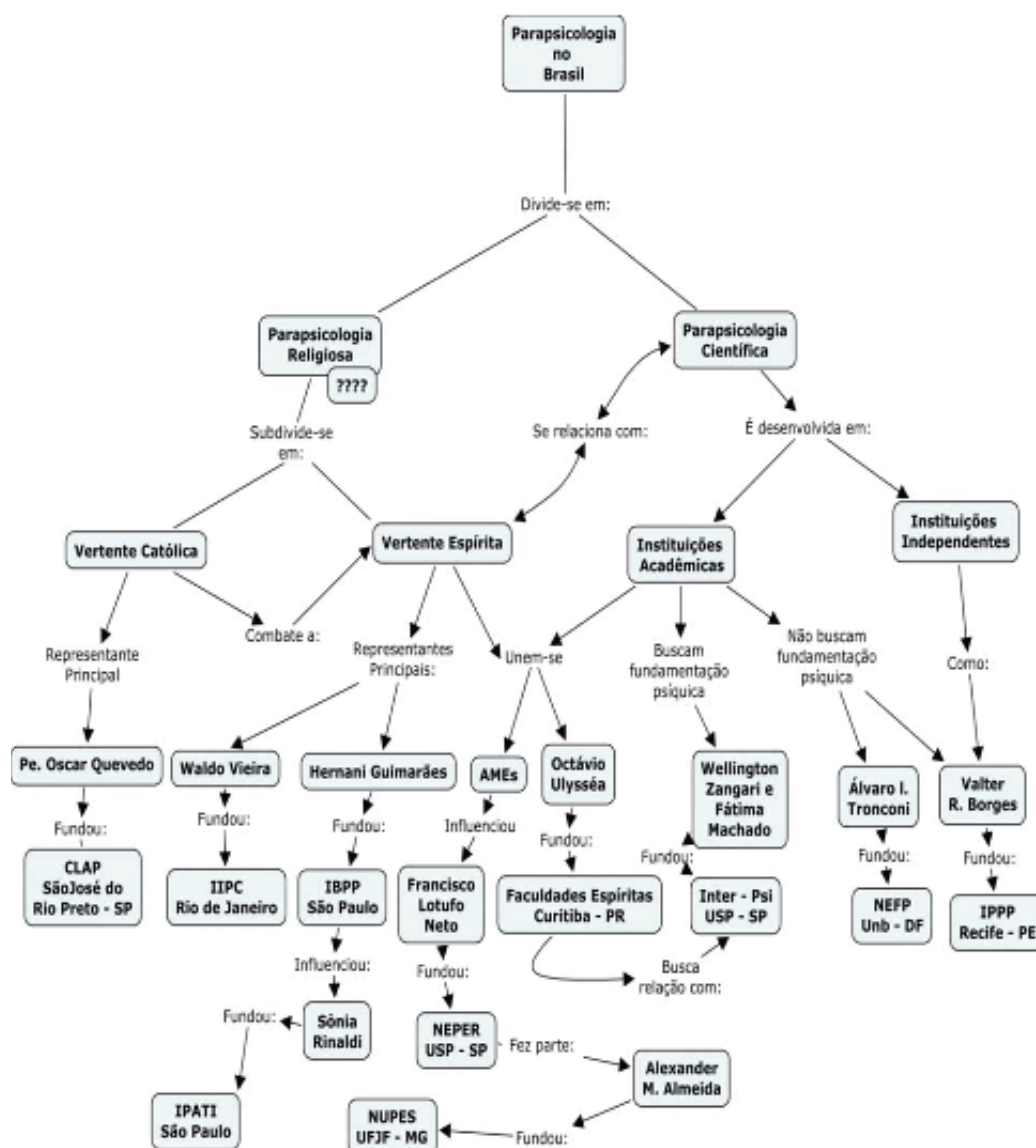


Figura 5 - O Campo Paranormal Brasileiro
Fonte: o autor

A ciência do paranormal, que hoje assume a designação de parapsicologia, não pode ser considerada propriamente como uma ciência autêntica, prestando-se mais à designação de campo simbólico, ou seja, de um conjunto de relações em que agentes ou instituições diversas mantêm entre si, buscando poder e legitimação, que no caso da parapsicologia brasileira oscila entre espíritas, católicos e a academia, aqui entendida como a instância, constituída pelas instituições de ensino superior, de pesquisa e de incentivo ou financiamento destas, e que legitimam um discurso como sendo científico ou não (BORDIEU, 1974).

A parapsicologia hoje, e especificamente no caso brasileiro, por um lado agrega e serve de reunião de elementos dispersos, religiosos ou não, porém, longe de uma homogeneidade. Um fenômeno que na análise de Kuhn (1982) pode ser designado como pré-paradigmático, ou seja, um período de transição entre o abandono de um antigo paradigma e o estabelecimento/construção de um novo paradigma. Durante este período, é comum, conforme observado na ciência paranormal brasileira, a falta de compartilhamento, de homogeneidade entre os pesquisadores da área, justamente devido a falta de um modelo comum para se estudar os fenômenos novos que escapam ou transgridem os limites do antigo paradigma (KUHN, 1982; ALMEIDA e CHIBENE, 2007).

Este é o caso da mediunidade, pois apesar de ser um fenômeno religioso, vivenciado e interpretado por sujeitos religiosos a partir da cosmovisão espírita, ele guarda elementos que podemos tentar interpretar como pertencendo à dimensão paranormal que, como foi visto, transita entre o real e o simbólico. Isto quer dizer que apesar da mediunidade ser uma construção simbólica vivenciada pelos sujeitos religiosos do espiritismo ou médiuns, ela guarda algo de objetivo no sentido dado a este termo pela ciência, ou seja, como algo que se contrapõe ao subjetivo, ao pessoal (ALMEIDA E CHIBENE, 2007). É o que coloca o filósofo Bartolomé Ruiz (2003), ao analisar como o imaginário não se trata unicamente de uma construção subjetiva:

O sentido é sempre criado e não emana naturalmente das coisas. O objeto, que é uma imagem com sentido, é sempre um objeto construído pelo imaginário do sujeito e da sociedade. Isto não quer dizer que o objeto seja inventado – subjetivismo – ou que a realidade não exista – idealismo –, senão que as coisas para o ser humano só existem enquanto *reconstruídas*

pelo sentido que as compreende, prendendo-as e as interpreta interpenetrando-as (RUIZ, 2003, p. 63-64).

Esta realidade simbólica da vivência mediúnica não deve ser confundida com objetivação, segundo Ruiz (2003), faz parte do próprio processo de construção e estruturação do imaginário humano, que necessita objetivar-se para introduzir-se na dinâmica social da conservação e estabilidade. Objetivar-se, neste caso, remete a universalização de uma vivência individual para um grupo, para o social e que demanda por sua vez um processo de legitimação desta objetivação pelo grupo.

A análise aqui não está na objetivação, mas na própria origem da vivência e da construção de um sentido a partir desta pelo sujeito. Ora, é a psique, para Ruiz (2003), que constrói sentido, mas esta construção não é vazia, sem fundo, ou seja, a psique não constrói as vivências e sentidos do nada, é necessário existir uma realidade geradora sobre a qual a psique vai se basear:

O sem-fundo humano da psique integra os paradoxos de um modo tenso, mas produtivo. Ele tem uma natureza criadora, mas também depende do mundo em que vive. Cria o sentido para o mundo, mas a realidade interfere no modo do sentido. Possui potencialidade de inovar, mas é também receptor das sensações do mundo em que está inserido. A psique não pode existir de modo auto-suficiente, pois a auto-suficiência conduz a patologia (RUIZ, 2003, p. 46-47).

Assim, apesar da mediunidade ser uma construção e interpretação por parte dos sujeitos e do grupo religioso ao qual pertencem, no caso o espiritismo, deve existir algo no fenômeno mediúnico que serviu de base ou fundamento inicial, original, para esta interpretação, o que denomina-se de dimensão paranormal da mediunidade.

A utilização desta dimensão no estudo do fenômeno mediúnico também acaba por privilegiar a visão/interpretação dos sujeitos religiosos, evitando o que o antropólogo Aldo Natale Terrin (1998) denomina de reducionismo religioso, e que segundo ele é infelizmente frequente nas análises acadêmicas das religiões:

Entende-se o reducionismo como o método de estudo das religiões que se recusa a considerar importante ou necessária à visão do crente, pensando que, desse modo, se tem um caminho privilegiado para compreender o comportamento religioso; ao contrário o reducionismo defende que as razões que o sujeito religioso dá ao seu comportamento não são adequadas para explicar o próprio comportamento e que há um aspecto inconsciente no crente que não se coaduna com o aspecto consciente e com as modalidades de seu comportamento (TERRIN, 1998, p. 29).

Para evitar este tipo de reducionismo, Terrin (1988) propõe que as ciências da religião também considerem e estudem o que ele chama de fenômenos de fronteira ou *on the boundary* (na linha de fronteira), em síntese fenômenos paradigmáticos. Estes justamente por ainda não estarem bem definidos, fora da delimitação científica atual, se apresentam confusos, onde o paranormal se mistura ao parareligioso e ao psíquico:

Enquanto isto tateamos ainda no escuro, nos encontramos num túnel que parece não ter fim, e o paranormal, o parapsicológico, os fenômenos PSI, os tranSES, os êxtases, os arrebatamentos, as possessões e as visões são ainda fenômenos dos quais não somente não conseguimos compreender a natureza, como também nem mesmo articular para eles uma descrição significativa (TERRIN, 1998, p. 118).

Assim, passa-se à análise da dimensão paranormal da mediunidade ou parareligiosa segundo Terrin (1998), utilizando o instrumental da parapsicologia que conforme abordado anteriormente é a ciência que melhor dialoga com o espiritismo e que acredita-se, apresenta as melhores condições metodológicas e conceituais para realizar esta análise.

5.2 ANÁLISE PARANORMAL DA MEDIUNIDADE

Como o fenômeno mediúnicO é extremamente amplo e multifacetado, será descrita aqui a análise do fenômeno mediúnicO à chamada mediunidade de psicofonia e intuitiva, que é aquela onde os espíritos de pessoas mortas “falam” utilizando o corpo dos médiuns, o que é conhecido pelos sujeitos religiosos como incorporação mediúnica ou possessão, apesar de que este termo é segundo os teóricos espíritas impróprio, pois o espírito não toma posse literalmente do corpo do médium, apenas utiliza com a autorização do sujeito religioso uma parte de seu corpo, que no caso da psicofonia são os órgãos vocais (TADVALD, 2007). Já no caso da mediunidade intuitiva, o médium percebe ou sente os pensamentos dos espíritos e os comunica aos demais por sua própria vontade, sem nenhuma interferência dos espíritos (KARDEC, 1992).

A análise neste trabalho, inicialmente, considera que o espiritismo aceita a hipótese da fraude consciente do fenômeno, ou seja, da possibilidade do sujeito religioso por sua própria vontade falsificar o fenômeno de estar se comunicando com

um espírito. Esta possibilidade existe, porém ela se prende mais à avaliação da confiabilidade do sujeito, do médium, do que ao fenômeno em si.

A busca de confiabilidade mediúnica é extremamente relevante ao processo da legitimidade científica espírita, pois um dos critérios para validação de um discurso como científico é justamente o fato de se considerar a possibilidade de falseabilidade das hipóteses explicativas, ou seja, de considerar outras possibilidades de explicação de um fenômeno do que aquelas aventadas inicialmente (ALMEIDA e CHIBENI, 2007).

Assim, a ciência espírita vai buscar e testar explicações outras para o fenômeno mediúnico que não aquelas preconizadas pela cosmovisão kardecista.

Este fato representa por um lado a busca do diálogo e adequação da ciência espírita aos pressupostos metodológicos do discurso científico, e por outro lado, serve para conferir autoridade aos agentes religiosos especializados, no caso intelectuais e pesquisadores espíritas, já que somente estes passam a ter o conhecimento e autoridade para avaliar quais manifestações mediúnicas podem ou não ser consideradas como válidas pela ciência espírita, retirando assim parte do poder de criar e manipular significações e sentidos religiosos por parte dos médiuns (VILHENA, 2008; VASCONCELOS, 2003).

Este processo, que Bordieu (1974) denomina de desapropriação objetiva, é inerente à constituição de um campo religioso, onde uma elite intelectual tende a substituir e legitimar as vivências de seus profetas e sujeitos, pela sistematização, coerência lógica e adequação ao pressupostos do campo religioso:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um *'corpus'* deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que transformam por esta razão em leigo (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BORDIEU, 1974, p. 39).

No caso da mediunidade, esta elite de especialistas é representada pelos intelectuais e pesquisadores espíritas, que desapropriam com um discurso centrado

pela busca de objetividade e adequação científica a vivência mediúnica e subjetiva dos médiuns.

5.2.1 Mediunidade e Telepatia

Para que a mediunidade seja considerada um fenômeno paranormal é preciso reflexionar a priori dois postulados:

- o de que o ser humano possui a faculdade de se comunicar com outras consciências sem utilizar os canais sensoriais comuns (fala, audição, visão, dentre outras);
- o de que existam consciências extra-físicas denominadas de espíritos ou desencarnados que possam se comunicar com os “vivos” ou médiuns.

O primeiro postulado trata sobre a mediunidade da psicofonia. A parapsicologia coloca que o mesmo pode ser explicado como sendo uma manifestação da faculdade da telepatia, onde o ser humano pode se comunicar diretamente, sem a utilização de qualquer meio escrito ou fonal, com outro ser humano.

O mecanismo de funcionamento da telepatia não é explicado pela parapsicologia, apenas sua fenomenologia e dinâmica são descritas no sentido de comprovar a sua existência, pois a parapsicologia não possui instrumental (teórico e tecnológico) para mensurar e tentar explicar este fenômeno, apesar de que com o advento da física quântica e das neurociências, e ainda, segundo o pesquisador Dean Radin⁴⁹ (2008), um novo campo de estudos e experimentações começa a se desenhar para a pesquisa paranormal:

Para sorte nossa, os conhecimentos a respeito da realidade física evoluíram nos últimos milênios, segundo apresentamos no último capítulo. A direção desta evolução sugere que “a hipótese do erro” vem se tornando cada vez mais improvável, enquanto aumentam as probabilidades para a aceitação da hipótese psi (RADIN, 2008, p.237).

⁴⁹ Dean Radin (1952 -) é um cientista e autor americano de publicações sobre parapsicologia. Engenheiro elétrico, doutor em psicologia, foi pesquisador sênior do Instituto de Ciências Noéticas (IONS) de Petaluma, Califórnia e professor de várias universidades americanas, além de diretor da Associação Americana de Psicologia e autor de diversos livros sobre paranormalidade.

Em linhas gerais, pode-se resumir que a mediunidade trata de um tipo de comunicação entre mentes, sendo classificada dentro do escopo da parapsicológica como pertencendo ao conjunto dos fenômenos ditos psi gama, e que pode ser definida, segundo o parapsicólogo Valter da Rosa Borges como:

A telepatia é, faticamente, coincidência psíquica: duas ou mais pessoas participam, simultaneamente, de um acontecimento mental. É evidente que essa experiência psíquica recíproca não é necessariamente sincrônica. Há muitos casos em que o estado psicossomático de alguém é partilhado por outrem, porém não concomitantemente (BORGES, 1980, p. 09).

No caso da mediunidade, esta deve acontecer entre a mente do encarnado, no caso um médium, e a mente de um desencarnado, no caso um espírito. A diferença é que na mediunidade da psicofonia esta forma de telepatia ocorre de forma inconsciente ou semi-consciente, levando o médium a acreditar que um espírito se apossou de seu corpo ou especificamente do seu órgão vocal, Já na mediunidade intuitiva esta ocorre no pleno uso da consciência do médium:

Raciocinando prudentemente, sem radicalismos, todas as peças do quebra-cabeças filosófico se encaixam facilmente sem quaisquer problemas ou apelações. Ao sobreviver à morte física e preservar suas informações vivenciais, pode expressa-las através de um canal especial – uma mente apropriada – denominada médium (LOEFFLER, 2005, p. 302).

A parapsicologia possui grande quantidade de pesquisas e estudos sobre as manifestações do fenômeno telepático e, que devido as suas características, é o fenômeno mais fácil de ser encontrado e observado, como atesta BORGES (1980, P. 09): “De todos os fenômenos de psi-gama, a telepatia é aquela que melhor se presta a uma abordagem experimental”. Também, J. B. Rhine constatou esta generalização da telepatia:

A telepatia é, com grande vantagem, o mais familiar dos diferentes fenômenos psi. Muitos dos casos espontâneos registrados estão à disposição para interpretação em termos ou de telepatia ou de clarividência, mas, como se devia esperar, muita gente que passa por tais experiências as toma por telepáticas (RHINE, 1966, P. 57).

Será então que os médiuns psicofônicos e intuitivos podem ser detentores da telepatia; desta capacidade ou faculdade? Parece que sim, tanto que a

parapsicologia no Brasil utiliza muitos médiuns, como sendo autênticos e confiáveis sujeitos dotados de telepatia, o que tecnicamente eles denominam de agentes psi confiáveis:

No entanto, há médiuns, como Francisco Cândido Xavier, que podem estabelecer uma quase perfeita, ou mesmo perfeita, comunhão psíquica com as mais diversas pessoas, onde o “ruído” no canal de comunicação parece quase inexistente (BORGES,1980, P. 11).

Assim também, o médium não aprende sua paranormalidade: nasce com ela (BORGES,1980, P. 11).

É preciso saber fazer o médium funcionar, pois, não raro, são os próprios pesquisadores que, por sua própria inabilidade não sabem como extrair o melhor rendimento possível das faculdades paranormais até mesmo dos mais extraordinários médiuns (BORGES,1980, P. 12).

Na contraparte da questão, cientistas espíritas interessados na parapsicologia como uma forma de comprovação dos fenômenos mediúnicos, também, são favoráveis a esta interpretação da mediunidade psicofônica, como sendo uma forma de telepatia (GAULD, 1995; FERREIRA, 1976; LOEFFLER, 2005).

Porém, os pesquisadores espíritas explicam a mediunidade como uma comunicação telepática, porém de forma diferente daquela exposta pela parapsicologia. Para a ciência espírita, o processo de comunicação mediúnica é de natureza telepática, mas deve preceder a uma fase de afinidade ou proximidade entre o espírito comunicante e o médium, sendo que esta afinidade ou sintonia deve ocorrer em nível de perispírito, ou seja, o envoltório semi-material em que estão os espíritos e os encarnados (KARDEC,1985). Desta forma é possível estabelecer uma ligação, uma ponte entre o médium que possui uma natureza física, corporal e os espíritos, de natureza diferente:

Então, a comunicação mediúnica é um processo de transmissão de idéias que provêm de alguém que está no plano espiritual e é regida pela lei de afinidade. As idéias chegam ao nosso plano por meio do médium. Essencialmente a comunicação segue o seguinte caminho: a idéia passa do espírito para o perispírito da entidade que está no plano espiritual, de seu perispírito passa para o perispírito do médium, daí externa-se por meio de seu corpo físico na forma de gestos, fala, escrita, visão, etc (CHAGAS, 2004, p.62).

Já para a parapsicologia, a necessidade desta afinidade ou sintonia entre o espírito e o médium, ou entre o emissor e o receptor, como denominam os

parapsicólogos em sua terminologia que procura manter uma neutralidade religiosa, não tem relação ou evidências sobre esta necessidade:

Parece-nos que o fator afinidade não é condição *sine qua non* da telepatia. A afinidade deve ser um fator de reforço, da mesma forma que a emoção, e que amplifica o sinal psigâmico, facilitando o intercurso telepsíquico (BORGES e CARUSO, 1986, p. 19).

Analisando a questão, a condição de afinidade mediúnica é um fator que denota a necessidade da aceitação do perispírito, como uma realidade intermediária entre o mundo espiritual e o material. Como a parapsicologia não aceita a tese espírita da existência desta realidade intermediária (o perispírito), acaba-se por negar ou minimizar, conforme visto acima, a importância desta afinidade no processo mediúnico-telepático.

Já em relação a comprovação da existência do perispírito, de uma realidade semi-material, a ciência espírita vai também buscar demonstrá-la de forma científica, como será visto mais adiante.

5.2.2 A Questão da Sobrevivência do Espírito

O outro postulado a ser analisado para identificar a mediunidade como fenômeno de investigação parapsicológica é a questão da existência do emissor e/ou receptor desencarnado neste processo de comunicação, ou colocando de outra forma, a análise sobre a plausibilidade da hipótese da existência de consciências extrafísicas, desencarnados segundo a terminologia espírita, que possam se comunicar com o médium.

A questão da sobrevivência do espírito, ou agente theta⁵⁰, numa primeira análise parece não ser uma questão de preocupação parapsicológica (BORGES 1980, p. 15): “A pesquisa parapsicológica não está interessada nos poderes do agente teta, mas sim nos poderes paranormais do homem vivo”. Porém esta questão não constitui em si mesma um impedimento investigativo, mas um “cuidado metodológico” e talvez um “paradigma” a ser superado dentro do próprio campo de pesquisa parapsicológico:

⁵⁰ Agente Theta é a designação parapsicológica da ação de um espírito desencarnado que possa ser registrado no mundo material (BORGES, 1976).

Nada obsta que, pessoalmente, o parapsicólogo possa interessar-se pela intervenção dos espíritos desencarnados na vida material. Porém, lhe é vedado misturar suas crenças particulares com os objetivos da Parapsicologia, utilizando-se dessa ciência para fazer proselitismo religioso ou filosófico (BORGES, 1980, p. 15).

O parapsicólogo então deve ter o cuidado de não tomar qualquer posição *a priori*, ou seja, aventurar-se neste campo da investigação sobre a sobrevivência da consciência, com o objetivo de “comprovar” uma teoria ou posição filosófica-religiosa sua ou de algum grupo ao qual esteja ligado.

Assim, a investigação espírita sobre a mediunidade, do ponto de vista da parapsicologia, encontra aqui uma grande barreira, pois apesar de ser objeto de estudo sobre os mecanismos da mediunidade, a questão da sobrevivência do homem após a morte, esta não pode ser feita a partir dos pressupostos de nenhuma religião, o que, portanto, leva a ciência espírita a tentar buscar unicamente no campo científico a comprovação da vida após a morte biológica (LOEFFLER, 2005; VASCONCELOS, 2003). Isto se apresenta como um campo de estudos, e que pode se sintetizar como a busca das seguintes respostas:

- Como definir vida e, portanto, a sua antítese, a morte?
- Será a vida uma função decorrente de condições materiais e biológicas específicas ou pode existir fora destas condições?
- Se for possível a vida existir fora das condições materiais e biológicas, que outras condições são estas? Como estudá-las, mensurá-las?
- Pode a consciência existir fora destas condições e neste caso qual o papel/função do cérebro?

A complexidade inerente a estas questões permeia tanto o campo de estudos da parapsicologia, como da ciência espírita e também das neurociências. Apesar disto, percebe-se que a possibilidade da sobrevivência após a morte ou da existência do chamado agente theta⁵¹, se configura como um campo de investigação parapsicológica que é evitado devido a sua complexidade e falta de instrumental

⁵¹ Agente Theta corresponde a primeira letra da palavra grega *thanatos*, que significa morte. Está é a designação parapsicológica para agentes envolvidos ou causadores de fenômenos paranormais que teoricamente seriam consciências desencarnadas ou espíritos (ANDRADE, 1976).

para uma abordagem objetiva, o que pode, senão no momento, mas em um futuro próximo, ser superada com o avanço dos meios de investigação parapsicológica, como declarou o maior teórico desta área, o biólogo J. B. Rhine:

A possibilidade da sobrevivência de um fator espiritual no homem parece mais razoável desde o estabelecimento de tal propriedade nos seres racionais vivos. Ao mesmo tempo, as investigações da psi aumentaram a tal ponto as possibilidades daquilo que o médium poderia fazer através de sua própria força que agora é fácil verificar como tudo o que pudesse ser transmitido através do médium poderia provar-se que estaria além de suas próprias capacidades. Em vista do fato que toda a concepção da existência, da atuação e da comunicação de um ser desencarnado é, em si mesma, baseada na presunção de poderes parapsíquicos, temos de supor que muito do mesmo tipo e grau de tais capacidades seria necessário para comunicação espiritual, como seria exigido pelo médium para conseguir a informação ou produzir os efeitos observados por meio de seus próprios poderes (RHINE, 1966, p. 128).

A questão básica para os parapsicólogos e pesquisadores espíritas é que se não há argumentos suficientes para provar a sobrevivência do espírito após a morte, também não há para negar. Portanto, não se trata de uma negação do fenômeno, mas da impossibilidade atual de se conhecer ou investigar o fenômeno. Por uma questão lógica, se o homem pode de alguma maneira sobreviver após a morte física e queira se comunicar com consciências encarnadas, devido à falta do corpo biológico e dos canais normais de comunicação sensorial (fala, audição, etc), esta deve se dar preferencialmente através dos canais psi, que até o momento, aparentemente, não dependem ou não estão diretamente relacionados à existência de um substrato físico-biológico para existir, como o pesquisador espírita Allan Gauld (1995) tenta argumentar :

Se há alguma forma de sobrevivência após a morte corporal, podemos dizer, com certeza, que não mais possuiremos nossos órgãos sensoriais. Se nosso estado pós-morte não for um de total isolamento, perdidos na prisão de nossos sonhos e memórias, se por vezes pudermos nos comunicar com amigos e parentes na Terra, ou com pessoas mortas, esta comunicação, por definição, virá sob o título de PES (GAULD, 1995, p. 145).

5.2.3 Experiências de Quase Morte

Experiências de Quase Morte, ou EQM, é um dos campos em que atualmente no Brasil mais se realiza pesquisas envolvendo a comprovação científica da

existência ou não de algum tipo de vida após a morte biológica. Basicamente, trata-se do estudo de casos de pessoas em que a morte foi comprovada clinicamente, seja devido a um acidente ou durante uma cirurgia, e que foram reanimados, voltando à vida e depois relatando experiências vivenciadas durante o período no qual estiveram clinicamente mortos. Muitos destes relatos trazem informações, como sobre entes falecidos que encontrou ou detalhes sobre a sala e procedimentos cirúrgicos, que não seria possível terem conhecimento antes ou depois da experiência. O médico e psicólogo americano, Raymond A. Moody Júnior (2004 -), estudou o cerca de 150 casos de EQM, verificando que apesar de ser um fenômeno subjetivo, os relatos sobre EQM são bem próximos, apesar de terem acontecidos com pessoas diferentes, que não se conheciam e independentemente de suas religiões ou convicções pessoais:

Apesar da grande variação nas circunstâncias que rodeiam a proximidade da morte e no tipo de pessoas que passaram por ela, a verdade é que há uma notável semelhança entre os relatos das próprias experiências. De fato, a semelhança entre os vários relatos é tão grande que se podem facilmente separar cerca de quinze elementos que reaparecem repetidamente na massa das narrativas que coletei (JÚNIOR, 2004, p. 37).

Hoje no Brasil, o psiquiatra espírita Alexander Moreira Almeida (2007) tem realizado pesquisas com EQM na Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, no sentido de comprovar que a consciência humana não é uma função meramente biológica e que pode sobreviver após a morte do corpo físico. Sua principal dificuldade reside na falta de objetividade do fenômeno, na sua variabilidade e principalmente no atual paradigma científico reproduzido pela academia brasileira, que considera a consciência como uma função essencialmente biológica:

Defendemos a idéia de que os modelos (hipóteses) sobre a mente e sua relação com o cérebro, com suas implicações de sobrevivência ou não sobrevivência da mente após a morte cerebral, podem ter implicações empíricas testáveis, tornando-as passíveis de investigação científica. Uma das previsões mais diretas decorrentes destas hipóteses seria a existência ou não de evidências do funcionamento mental de uma dada personalidade após a morte do corpo físico.

Dessa forma um ponto capilar a se salientar é que uma discussão sobre um tema tão importante e controverso, para ser produtiva, não deve ser guiada apenas por idéias pré-estabelecidas (sejam elas teorias científicas, religiosas ou filosóficas). Uma questão geralmente negligenciada, mas que precisa assumir preponderância neste debate é se há evidências empíricas relacionadas à sobrevivência *postmortem*. Por incrível que pareça, há mais de um século, pesquisadores de alto nível têm se envolvido com esta

questão e investigado evidências empíricas neste sentido (ALMEIDA, 2007, p. 37 a 38).

Outra consequência do estudo da EQM, além da comprovação da vida após a morte e, conseqüentemente, da mediunidade enquanto fenômeno de comunicação com espíritos, é que ela prescinde do fato dos seus sujeitos serem médiuns ou estar vinculados a alguma forma de religiosidade.

5.2.4 Experiências Fora do Corpo

Projeção astral, desdobramento astral, Experiências Fora do Corpo (EFC) são fenômenos similares e cuja dinâmica é muito próxima as das EQM, mas que se diferenciam destas pelo fato que a consciência da pessoa projeta-se fora do corpo, enquanto a mesma está viva, podendo ocorrer durante o sono (mais comum), sobre a ação de drogas e/ou transe, doenças e até mesmo em estado comum de vigília.

Normalmente, as pessoas que vivenciam um EFC percebem-se fora do corpo físico, chegando mesmo a si visualizar, podendo neste estado conversar com outras pessoas, vivas ou não, atravessar paredes e objetos, flutuar no ar ou deslocar-se para lugares próximos ou distantes, conhecidos ou não (MACHADO, 2008 e VIEIRA, 1994).

Por ocorrerem normalmente em condições não controladas e monitoradas clinicamente e por seu alto grau de subjetividade, as EFC são pouco consideradas como válidas cientificamente, inclusive pela parapsicologia. O médico espírita brasileiro Waldo Vieira tem realizado muitos estudos com EFC, ao qual ele denomina de projeciologia, mas se afastou do espiritismo tendo seguido um caminho próprio, independentemente da parapsicologia e da ciência espírita (VIEIRA, 1994).

5.2.5 Experiências *Drop in*

São assim denominadas as experiências com médiuns, no sentido de investigar a identidade de espíritos desencarnados que se estejam atuando ou se comunicando através deles. O objetivo é determinar que o médium esteja realmente servindo de canal de comunicação de um espírito desencarnado, demonstrando desta forma não somente a autenticidade paranormal do fenômeno mediúnico, como também a sobrevivência do espírito de uma pessoa desencarnada, através da

identificação positiva de quem foi quando vivo, revelando, por exemplo, detalhes de sua vida que não sejam de conhecimento do médium ou que este e os presentes não poderiam saber (BORGES, 1992).

Um dos métodos de pesquisa sobre experiências *drop in* mais utilizadas pela ciência espírita e que se destaca pelo rigorismo científico é o das correspondências cruzadas, conforme abordado anteriormente.

A preocupação com a identificação dos espíritos comunicantes é um fato fundamental para a ciência espírita, pois é através desta identificação que se pode provar a autenticidade da mediunidade. Segundo alguns estudiosos espíritas, especialmente Bozzano⁵² e Aksakof⁵³, a mediunidade pode ser facilmente confundida como uma expressão consciente ou inconsciente do próprio médium, o que eles denominam de animismo.

O animismo é um fenômeno paranormal, porém não mediúnico, pois para o primeiro é o próprio médium que através do uso de capacidade paranormal pode ter acesso a informações (telepatia, clarividência), e que podem ser interpretados como sendo de espíritos. Já a mediunidade é um fenômeno paranormal onde ocorre a intervenção de um espírito desencarnado (LOEFFLER, 2005).

A diferenciação espírita entre fenômenos anímicos e mediúnicos apresenta-se como fundamental para a ciência espírita, porém parece ser irrelevante para a pesquisa parapsicológica, que como foi visto se preocupa especialmente com o ser humano vivo (BORGES, 1992).

A parapsicologia está mais voltada para a comprovação dos fenômenos paranormais a partir dos pressupostos científicos, enquanto a ciência espírita preocupa-se com a comprovação da mediunidade, diferenciando-a dos fenômenos anímicos, que são em síntese paranormais. Daí verifica-se a necessidade metodológica e epistemológica de associação da ciência espírita com a parapsicologia, pois enquanto esta cabe provar a veracidade das faculdades paranormais, cabe a ciência espírita provar através da mediunidade que é uma expressão destas mesmas faculdades paranormais, a veracidade do mundo espiritual e dos espíritos.

⁵² Ernesto Bozzano (1862-1943) foi um filósofo e pesquisador espírita italiano. Dedicou-se especialmente a pesquisa dos aspectos científicos do espiritismo, especialmente o animismo e a telepatia, chegando a escrever 52 obras sobre o assunto.

⁵³ Alexandre Aksakof (1832-1903), doutor em filosofia e diplomata russo, foi um estudioso e pesquisador espírita, notadamente, dos fenômenos anímicos e sua relação com a mediunidade.

Portanto, passa-se agora à análise dos possíveis fatores de falseabilidade mediúnica, o que constitui um importante campo de investigação da ciência espírita e conseqüentemente para a delimitação e caracterização da mediunidade como legitimada pela cosmovisão e pela ciência espírita.

5.3 FATORES DE FALSEABILIDADE MEDIÚNICA

Pode parecer que a verificação de outras formas de explicação do fenômeno mediúnico, que não aquela dada pelos espíritas kardecistas, seja uma atitude contrária à ciência e à doutrina espírita, já que coloca os médiuns numa posição de suspeita sobre a autenticidade de suas capacidades mediúnicas. Porém, esta atitude, conforme visto, é um fator de controle da elite intelectual espírita sobre os médiuns, criadores e geradores de significações e sentidos com sua vivência e prática religiosa, e justificada pela busca de adequação da mediunidade a um discurso científico:

A experiência nos confirma todos os dias, nesta opinião, que as dificuldades e as decepções, que se encontram na prática do espiritismo, têm sua fonte na ignorância dos princípios desta ciência [...] (KARDEC, 1992, P. 07)
 [...] O espiritismo não aceita, pois, todos os fatos reputados maravilhosos ou sobrenaturais; longe disso, demonstra a impossibilidade de um grande número deles e o ridículo de certas crenças que constituem, propriamente falando, a superstição (KARDEC, 1992, p. 23).

A questão da verificação e constatação da realidade do fenômeno mediúnico é de tal importância que Rivail dedicou dois capítulos (o XXVII – das contradições e das mistificações e o XXVIII – charlatanismo e prestidigitação) do seu livro dos médiuns (KARDEC, 1992), sobre o assunto.

Excluindo o caso das falsificações intencionais do fenômeno mediúnico, ou seja, aquelas onde o sujeito religioso, deliberada e intencionalmente, falsifica o fenômeno, por motivos diversos, passa-se a analisar neste tópico outras possíveis causas e explicações dadas pela parapsicologia e pela ciência espírita para a falseabilidade mediúnica inconsciente e não-intencional, considerando previamente que não se está questionando a autenticidade do fenômeno mediúnico para o sujeito, mas como o grupo e, especificamente, para aqueles que buscam a legitimidade científica da mediunidade enquanto fenômeno natural, pois faz parte

deste processo⁵⁴ considerar a sua falseabilidade.

5.3.1 Mediunidade Como Distúrbio Psicossomático

A ciência médica da psiquiatria tem procurado explicar o fenômeno mediúnico como um “distúrbio mental”, padrão explicativo este formulado inicialmente pelo médico baiano Nina Rodrigues (1862 – 1906), que em sua análise representa um estado de ‘sonambulismo provocado por sugestão’ (DALGALARRONDO, 2007). A visão dos psiquiatras brasileiros sobre o fenômeno em sua grande parte tem se prestado a uma visão medicalizante do fenômeno, associando-o geralmente à loucura e à dissociação mental. Esta posição, porém pode ser interpretada como consequência de uma “luta ideológica” que se travou no Brasil entre a psiquiatria e o espiritismo kardecista, o que levou a psiquiatria a classificar os fenômenos mediúnicos de maneira tão reducionista:

Um dos fatores que podem colaborar no entendimento dessa questão é que tanto a psiquiatria quanto o espiritismo, por serem contemporâneos, procuravam legitimar os seus espaços social, cultural, científico e institucional dentro da sociedade brasileira. O espiritismo buscava se inserir não apenas no campo religioso, mas também se legitimar no campo científico. Concomitantemente, a psiquiatria, por constituir ainda uma nova área da ciência médica, lançava os alicerces para a fundação de sua hegemonia no campo científico. Dessa forma, tanto a psiquiatria quanto o espiritismo objetivaram explicar de modos diferentes questões comuns: a origem da mente, a relação mente-corpo, a loucura, modos de tratamento e prevenção. Colocavam-se em confronto duas representações sobre o ser humano e a loucura, instaurando-se assim uma franca disputa pela hegemonia de ambos os grupos no campo científico. Com isso, ao grupo vencedor seria conferida autoridade científica e intelectual para estudar e explicar a mediunidade, o funcionamento da mente e a origem das doenças mentais (DALGALARRONDO, 2007, p. 04).

Nota-se que esta visão do fenômeno tem se alterado dentro da comunidade científica, O psiquiatra Alexander Moreira de Almeida, na defesa de sua tese de doutorado em psiquiatria pela USP, analisou o perfil psicopatológico de médiuns espíritas e constatou que é preciso ter um “cuidado” ao se conceituar patologicamente os fenômenos mediúnicos:

Por todos os fatores acima descritos deve-se ter muito cuidado em

⁵⁴ Ver o tópico 5.2.

considerar como sinais de patologia a presença de sintomas como alteração de percepção e vivências de influência em populações não clínicas como a de médiuns no presente estudo. A ausência de tais cuidados já redundou em atitudes autoritárias, preconceituosas e repressivas por parte de boa parte da comunidade psiquiátrica contra as religiões mediúnicas (ALMEIDA, 2004, p. 164).

Pelo exposto, percebe-se que a hipótese dos fenômenos mediúnicos terem uma causa psicopatológica é real, porém não serve para explicar toda a fenomenologia mediúnica.

5.3.2 Sugestão Hipnótica

A hipnose é outra explicação plausível para o fenômeno mediúnico. Apesar de não possuir uma definição completa, pode-se dizer que a hipnose consiste em um conjunto de técnicas utilizadas para induzir pessoas a estados de transe. Neste estado, o magnetizador ou hipnólogo exerce uma influência, ainda não conhecida e desvendada, sobre o sujeito hipnotizado de forma a induzi-lo a realizar certas ações de forma inconsciente (PINCHERLE; LYRA, SILVA e GONÇALVES, 1985).

A hipótese de que os médiuns nas sessões espíritas kardecistas sejam na verdade “induzidos hipnoticamente” a demonstrarem fenômenos mediúnicos pode ser confirmada pelas condições ambientais criadas nessas sessões, de aspecto trofotrope, visando estabilizar o estado emocional dos médiuns e conduzi-los a uma profunda interiorização mental de acordo com estudos do parapsicólogo Ronaldo Dantas Lins Filgueira (1986), e que são:

- Luz pouco intensa, com efeito calmante;
- Voz pausada e repetitiva do dirigente da sessão;
- Estado de introspecção, relaxamento e bem-estar por parte de seus componentes.

Além destes, ainda, pode-se considerar como condições de predisposição a indução hipnótica em sessões espíritas e que estão diretamente relacionadas ao processo de internalização da cosmovisão e códigos do grupo religioso ao qual o sujeito religioso pertence ou quer pertencer (ZANGARI, 2003):

- Desejo dos médiuns de manifestar o fenômeno mediúnico;

- Observação do fenômeno em outros médiuns;
- Leitura de obras que tratam do fenômeno, notadamente biografias e relatos de médiuns e de “espíritos” no sentido de descrever os seus detalhes e procedimentos;

A sugestão hipnótica, mesmo inconsciente por parte do dirigente da sessão ou a auto-hipnose por parte do próprio médium, pode induzir o comportamento e ação do médium como se fosse uma outra pessoa, no caso um espírito desencarnado, de forma bem detalhada e totalmente inconsciente por parte do médium:

É freqüente, no transe hipnótico, o sujeito aceitar a sugestão de comportar-se como outra personalidade, poderá ser tanto a de um morto como a de um vivo, sendo tal fato conhecido como transidentificação. Apreendemos nas reuniões mediúnicas, um processo de dramatização do inconsciente, no qual se observa o fenômeno supracitado (FILGUEIRA, 1986, p. 203).

A estereotipação de entidades, como acontece com os chamados 'guias e obsessores'⁵⁵ nas sessões espíritas kardecistas é mais um fator que confirma a possibilidade desta indução hipnótica estar acontecendo.

Porém, nem todas as pessoas são suscetíveis à influência hipnótica, que pode ter a propriedade de alterar estados emocionais dos médiuns dentro de um ritual espírita kardecista. Como cada indivíduo tem a sua própria carga emotiva e reage diferentemente à sugestão hipnótica através do efeito trofotrope, a indução hipnótica não vai surtir o mesmo efeito em diferentes pessoas e com isto a hipótese da indução hipnótica não pode explicar certos fatos ou conhecimentos que um médium particular pode relevar durante o transe mediúnico e que estão acima de suas capacidades. Uma atitude que o parapsicólogo deve tomar é a investigação da capacidade de influência hipnótico-emocional dos médiuns e mesmo a constatação, via realização de transe hipnótico consentido e em local controlado verificação da autenticidade do fenômeno.

5.3.3 Criptomnésia e Super-Pes

A criptomnésia é um termo criado por Flournoy⁵⁶ em 1900, que consiste em

⁵⁵ Guias são espíritos, segundo a doutrina kardecista, evoluídos, que trazem mensagens, informações ou energias positivas e/ou curativas. Já obsessores são espíritos inferiores, ainda apegados a matéria, que podem perseguir e até prejudicar, inclusive materialmente, os seres humanos.

um conhecimento ou memória inconsciente de um sensitivo que aparentemente tem origem paranormal, mas cuja origem é o próprio agente psi (BORGES, 1992 e PAULA, 1970). A criptomnésia é chamada dentro do espiritismo kardecista de animismo, tendo sido estudada pelo russo Alexandre Aksakof (1956). Este estudioso espírita, de uma maneira bem lógica e racional, levantou e analisou a hipótese que muitos dos fenômenos mediúnicos têm sua origem no próprio médium, ou como ele definiu intramediúnicamente:

Pode-se explicar todo o conjunto dos fenômenos mediúnicos por atos conscientes ou inconscientes, emanando da natureza do próprio médium: causa intramediúnicas: ou antes, há manifestações que deixem supor a ação de uma força exterior ou extramediúnicamente? Se a resposta for afirmativa o problema a adotar será estudar a natureza provável do agente extramediúnicamente (AKSAKOF, 1956 p. 354).

Existe, portanto, a possibilidade real dos fenômenos mediúnicos terem suas causas ligadas à memória consciente ou inconsciente do próprio médium, visto que os limites e capacidades da mente ainda são desconhecidos e muita coisa que é captado por ela, como informações, ou imagens, não chegam ao nível do consciente (GAULD, 1995).

Outra variável desta teoria é a da memória extra-cerebral, ou seja, que as informações, dados etc, que o médium possa revelar acerca de algo do qual não tenha tido nenhum acesso consciente ou inconsciente em sua vida, podem ter sua explicação em lembranças de uma existência ou vida anterior (BORGES, 1992).

Finalmente, há a hipótese da super-PES, segundo a qual "todos os fenômenos que somos tentados a tomar como indicadores da sobrevivência das memórias e personalidades de pessoas mortas podem ser mais simples e satisfatoriamente explicados em termos de Percepção Extra-Sensorial - PES por parte de pessoas vivas" (GAULD, 1995, p. 26). Esta hipótese coloca que algumas pessoas, como certos médiuns espíritas, podem ter uma capacidade PES (telepatia, clarividência etc) extremamente desenvolvida a ponto de "acessar" informações de outras pessoas, que não tenha conhecimento, em qualquer lugar do mundo, mesmo sem o conhecimento ou vontade destas pessoas. Assim, o médium, aparentemente, sob a influência de um espírito, pode demonstrar conhecimentos extremamente

⁵⁶ Théodore Flournoy (1854-1920) foi um médico e filósofo da Universidade de Genebra, Suíça, autor de várias obras e estudos sobre espiritismo e fenômenos psíquicos.

precisos acerca de física quântica, por exemplo, sem nunca ter estudado ou lido nada a respeito do assunto. Isto ocorre não devido ao fato dele estar em contato com o espírito de um possível cientista falecido, mas por ter a possibilidade inconsciente de acessar telepaticamente a memória física de cientistas desta área vivos e sem o conhecimento, percepção ou autorização destes (BORGES, 1992).

O problema da hipótese da super-PES é a dificuldade de ser provada, pois se o médium tem esta capacidade paranormal extremamente poderosa, o que garante que ele na verdade não esteja acessando também informações da mente de espíritos de pessoas mortas? E neste caso, segundo o conceito de mediunidade, ele vai estar vivenciando um fenômeno mediúnico legítimo, do ponto de vista paranormal.

Em relação à hipótese da memória-extracerebral, ela parte do pressuposto da existência de vidas sucessivas e que de alguma forma a memória sobrevive à morte física e pode ser acessada, pelo menos em parte, numa vida futura (BORGES, 1992). Esta hipótese, acredita-se, confirma em parte a explicação espírita da sobrevivência da mente após a morte física, ela apenas coloca a dúvida se a mente extrafísica que esta sendo acessada é de uma pessoa morta ou da própria pessoa em uma encarnação passada, condição esta que, numa análise lógica também, está desencarnada e é extrafísica, pois pertencia a um corpo diferente do atual.

Já a criptomnésia, como analisou Aksakof (1956), pode explicar um grande número dos fenômenos mediúnicos, mas como o próprio estudioso russo demonstrou em seu extenso e descritivo livro sobre o assunto, nem todos podem ser atribuídos ao inconsciente (animismo) do sujeito, o que deixa margem para especular sobre a autenticidade do fenômeno mediúnico:

O elemento de mistificação do Espiritismo é um fato incontestável. Ele foi reconhecido desde o seu começo. É claro que, além de certos limites a mistificação não pode mais ser lançada a conta do inconsciente e torna-se um argumento em favor do extramediúnico, supra terrestre (AKSAKOF, 1956, p. 770).

O animismo é, portanto, uma preocupação constante dos pesquisadores e dirigentes espíritas, pois pode acontecer com qualquer médium, sem o conhecimento deste. Este é um dos campos sobre o qual os cientistas e autores espíritas têm abordado exaustivamente, pois ainda não existem métodos seguros e confiáveis para diferenciar o animismo do verdadeiro fenômeno mediúnico e,

infelizmente, sobre o qual os cientistas da religião não têm se preocupado, considerando como autêntico todo e qualquer fenômeno externamente semelhante à mediunidade, enquanto os próprios sujeitos religiosos e parapsicólogos não consideram assim. Isto demanda, ao que expuseram o antropólogo Aldo Natale Terrin (1998) e o psicólogo Wellington Zangari (1996), de que há um alargamento do campo de observação e estudos por parte das ciências da religião sobre o fenômeno mediúnico.

5.4 TRANSCOMUNICAÇÃO INSTRUMENTAL

Finalmente, passa-se a analisar a transcomunicação instrumental ou TCI, uma técnica de gravação de vozes e imagens atribuídas a espíritos através de meios eletrônicos.

Creditada ao russo Friedrich Juergenson, artista e produtor cinematográfico, que em 1959 percebeu estranhos sons na fita de seu gravador que usava para registrar sons de pássaros. Analisando estes sons verificou que os mesmos expressavam mensagens e conforme as próprias vozes disseram, tratava-se de espíritos de mortos comunicando-se. Este fenômeno foi chamado de *eletronic voice phenomenon* (EVP) e atraiu a atenção de diversos pesquisadores, entre eles o filósofo, psicólogo e parapsicólogo alemão Konstantin Raudive, que aperfeiçoou a técnica, colecionando milhares de horas de gravações e publicando diversos livros. Na década de 70, o engenheiro americano George William Meek, desenvolveu um aparelho diferente, o SPIRICOM – combinação dos vocábulos *spirits* e *communication*. Este relativamente complexo equipamento consistia em um gerador de sinais na ordem de 20-35 Mhz e de sintonizadores/amplicadores de sinais de FM. Através deste equipamento, Meek e sua equipe conseguiram estabelecer verdadeiros “diálogos” com espíritos do além, inclusive diversos cientistas que faziam “sugestões” para melhorar o equipamento. Diversos outros pesquisadores aperfeiçoam o sistema, como George William O’Neil (EUA), Otto Koning (Alemanha ocidental), Jules e Maggie Harsch Fischbach (Bélgica). Na década de 80, Klaus Schreiber e o casal Fischbach desenvolvem o VIDICOM, um sistema para captação de imagens (fotos) do além através do uso de uma televisão e de uma filmadora (NUNES, 1990 e LOEFFLER, 2005) .

Também, na década de 80, particularmente entre 1984 e 1985, Kenneth Webster, na Inglaterra, recebeu através de diversos computadores mais de 250 comunicações com o espírito de uma pessoa que morreu no século XVI. O casal Fischabach aprimou o sistema e obteve também excelentes comunicações (WEBSTER, 1994).

No Brasil, o primeiro registro sobre transcomunicação instrumental ocorreu com o pesquisador espírita Oscar D'Argonnel, que publicou em 1925 o livro "Vozes do Além por Telefone", onde descreve os seus contatos com o além através do telefone.

Outro pesquisador espírita, Próspero Lapagesse, catarinense, publica no ano de 1933, na Revista Internacional de Espiritismo, a descrição de um aparelho para se comunicar com o além que ele denominou de Aparelho Mediúnico Elétrico. Também, os espíritas Cornélio Pires e George Magiary realizaram pesquisas na área. O parapsicólogo espírita brasileiro Hernani Guimarães Andrade funda o Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas (IBPP) e realiza com rigor científico pesquisas na área. Também desenvolve uma máquina que, segundo ele, é capaz de fotografar espíritos: a "câmara espiritoscópica". Elsie Dubugras, editora da revista Planeta⁵⁷, ajudou a divulgar a TCI com a publicação de diversos artigos no país.

O carioca Mário Amaral Machado e sua esposa Gloria Lintz vêm há quase duas décadas realizando pesquisas no Brasil, tendo alcançado significativos resultados.

Em 1991, foi fundado por incentivo do pesquisador Hernani Guimarães um clube de transcomunicadores. Em 1993, este se transformou em associação nacional de transcomunicadores (ANT) e, em 1995, passou a integrar a Rede Internacional de Transcomunicação Instrumental (RITI), que no momento está sob orientação de Sônia Rinaldi, que além de publicar diversos livros sobre o assunto, tem procurado formar grupos de transcomunicadores em diversos locais do Brasil.

Também, merece destaque o trabalho de divulgação da TCI da doutora Marlene Rossi Severino Nobre, fundadora do jornal Folha Espírita e que organizou em 1992, em São Paulo, um Congresso Internacional de Transcomunicação Instrumental (RINALDI, 1996).

A TCI, apesar dos resultados bastante controversos e não conclusivos, se

⁵⁷ A Planeta é uma revista brasileira mensal voltada para assuntos relacionados à religião, esoterismo, terapias alternativas, etc.

afigura, acredita-se, em uma nova forma de mediunidade; uma tentativa por parte dos pesquisadores espíritas de eliminar o aspecto extremamente subjetivo da mediunidade, elevando-a para um patamar mais objetivo, universal e, portanto, mais científico.

Com a TCI, fecha-se a análise da dimensão paranormal da mediunidade, mostrando como se procura através desta forma de mediunidade eletrônica institucionalizar e despersonalizar através da objetivação, via discurso científico, o fenômeno mediúnico e, conseqüentemente, reduzindo ou anulando o poder dos sujeitos religiosos, no caso os médiuns, sobre o espiritismo (LEWGOY, 2008; LOEFFLER, 2005 e VASCONCELOS, 2003).

5.5 A FUNÇÃO SIMBÓLICA DA PARANORMALIDADE

Como já se viu ao longo do capítulo, a busca de legitimação científica do espiritismo encerra uma dinâmica simbólica complexa, inerente e característica de um campo religioso autêntico (BORDIEU, 1974).

O diálogo que o espiritismo procura realizar com a ciência não precisa necessariamente ser coerente ou linear, pois a sua função não é o diálogo com a ciência em si, mas a desapropriação objetiva das vivências mediúnicas dos sujeitos religiosos, por parte da elite intelectual espírita. Esta centra o seu discurso na busca da racionalidade e da cientificidade para criar uma teia interpretativa sobre o fenômeno mediúnico para, conseqüentemente, sistematizar e controlar a autoridade dos médiuns (VILHENA, 2008). A principal função deste diálogo não é a sua coerência com o discurso ciência, mas a partir da ciência, ou seja, não é objetivo principal que a ciência espírita seja admitida como válida pelas outras ciências, mas que seja admitida como uma instância legitimadora pelo seu público religioso. O que Geertz (1989) define como modelos 'de' e 'para' a realidade.

A mediunidade constrói-se não somente a partir do discurso científico oficial, mas ela constrói um discurso científico próprio, no caso a ciência espírita em busca de legitimação. Isto denota uma das principais características do espiritismo que constrói a partir de Allan Kardec a sua realidade, a sua cosmovisão, através de uma rede de significações e símbolos, no caso o próprio campo mediúnico (RUIZ, 2003; GEERTZ, 1989).

A mediunidade é um campo onde se articulam e confluem simbolicamente diferentes linhas interpretativas, sendo a paranormalidade um deles e, talvez, o mais relevante, pois como coloca Ruiz (2003), é necessário um sem-fundo para que ocorra a construção deste campo simbólico. Este sem-fundo de realidade é a sua dimensão paranormal, é sobre ele que será construído a ciência espírita, pois é neste sem-fundo que pode-se encontrar os elementos teóricos e metodológicos mais eficazes para a mediação entre a religiosidade espírita e a racionalidade científica. Em especial, a ciência da parapsicologia, que não se define como ciência oficial no Brasil, estando, portanto, aberta a utilizações e apropriações por outras instâncias simbólicas, se oferece como um campo sobre o qual o campo mediúnico brasileiro pode utilizar e se apropriar (ZANGARI, 1996).

Existe assim uma congruência entre campos, o paranormal e o mediúnico, no caso brasileiro. Esta congruência somente aparece dentro do contexto da cosmovisão espírita, pois analisando outros contextos religiosos, como a umbanda, nela não existe um processo de construção e legitimação científica (CAMARGO, 1961 e VILHENA, 2008).

O fato do espiritismo no Brasil assumir uma conotação mais religiosa, como analisou Lewgoy (2001 e 2008), facilitou a sua popularização e difusão, mas não esvaziou a relevância da legitimação científica. Ao contrário, favoreceu a aproximação entre a ciência espírita e a parapsicologia, pois passaram a se colaborar. Esta troca simbólica favorece a ambas no Brasil, razão pela qual a Igreja Católica, conforme analisado, combate as tese espíritas a partir de um discurso centrado também na parapsicologia (MACHADO, 2009).

Já no caso do espiritismo francês, este por ter um caráter mais científico e menos religioso não alcançou uma popularização e nem buscou e/ou alcançou a sua legitimação enquanto religião e campo religioso autônomo, como acontece no Brasil. O espiritismo francês se torna fragmentado e de certa forma é absorvido e ressignificado pelo campo da pesquisa paranormal que, na Europa e EUA⁵⁸, apresenta uma autonomia e legitimidade próprias (VASCONCELOS, 2003).

Uma religiosidade como o espiritismo, onde vários sujeitos religiosos, os médiuns, também podem ser produtores de sentido e significações, somente torna possível manter a sua unidade, tal como acontece hoje, através do esvaziamento ou

⁵⁸ Ver capítulo 2.

desapropriação do poder dos médiuns por parte da elite de especialistas, legitimados pela busca de uma aproximação com a racionalidade e o discurso científico. Este fato não ocorre com a umbanda, o que pode explicar que apesar desta transitar e utilizar de elementos do campo mediúnico, não se institucionaliza e nem busca uma legitimação pela ciência, como faz o espiritismo, ou pela tradição, como faz o candomblé (GABRIEL, 1985; VILHENA, 2008). Assim, a umbanda não consegue manter a sua unidade, pois sua elite intelectual não tem poder de desapropriação da autoridade dos médiuns, e que também torna possível a fragmentação desta religiosidade em inúmeros pequenos grupos, ou mesmo sujeitos individuais em luta por poder, como analisou Yvonne Maggie Alves Velho (1977), fato que não ocorre com o espiritismo, estando sua elite intelectual centrada atualmente em torno da Federação Espírita Brasileira – FEB, de alguns centros de pesquisa, como as Faculdades Espíritas de Curitiba - PR e das Associações Médicas Espíritas – AME (VILHENA, 2008, VASCONCELOS, 2003 e LEWGOY, 2003).

CONCLUSÃO

Ao término deste trabalho, chegou-se à conclusão de que a mediunidade se apresenta como um campo religioso pelo qual transitam diversas outras formas de religiosidade além do kardecismo, apesar desta ser a principal fonte de referencial simbólico e teórico deste campo.

As implicações e imbricações deste campo apontam para a necessidade de se buscar outros referenciais teóricos que melhor dêem conta desta complexidade inerente. Em especial, e para o fim de dar conta de uma interpretação deste sistema complexo a teoria rizomática ou dos rizomas, criada por Deleuze e Guattari (2000), parece ser apropriada. Nesta a realidade é apresentada como um quadro onde diversas linhas interpretativas se entrelaçam, podendo dar origem a inúmeras combinações, mantendo, porém, características fundamentais que a definem, de acordo com o campo ou matriz religiosa que dela se utiliza. A teoria rizomática aplicada ao campo mediúnico pode, sob análise, melhor explicitar as inúmeras dimensões da mediunidade, das quais foram abordadas neste trabalho quatro, além das articulações e imbricações destas com outras matrizes ou rizomas.

Segundo a teoria de Deleuze e Guattari (2000), podemos constatar a existência de uma multiplicidade rizomática no caso da interconexão existente entre o campo paranormal brasileiro com o campo religioso espírita e com a religiosidade católica. Podemos definir partindo da teoria rizomática, o campo mediúnico como sendo um platô, ou seja, um espaço de multiplicidade, de conexões, interpretações e interpenetrações:

Chamamos de “platô” toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma (DELEUZE e GUATTARI, 2000, p. 33).

Nesta linha interpretativa, a mediunidade kardecista constitui um rizoma, ou seja, um sistema simbólico que conecta pontos diferentes, visões de mundo diferentes, perspectivas diferentes, como aquela entre a ciência e a religião, da normalidade com a paranormalidade, do subjetivo com o objetivo e que vai se desenvolver a partir de uma base de sustentação simbólica, um platô:

Resumamos os principais caracteres de um rizoma: diferentemente das

árvores e das raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos (DELEUZE e GUATARRI, 2000, P. 32).

A utilização da teoria rizomática pode no futuro auxiliar pesquisadores sobre a mediunidade a dar conta da complexidade inerente a este campo, especialmente a dimensão da paranormalidade.

A paranormalidade é outro rizoma que se articula dentro do platô do campo mediúnico, e cuja complexidade apenas começa-se por desvendar neste trabalho. A sua investigação mais profunda pode inclusive abrir portas para outros níveis da investigação do fenômeno mediúnico por parte das ciências da religião.

A mediunidade se articula enquanto discurso como mediatizada pelo campo da paranormalidade, estabelecendo um diálogo entre a religião e a ciência, e sendo legitimada e legitimando ambos. É o caso da religiosidade kardecista, da ciência espírita e do campo paranormal brasileiro. Também, o campo simbólico mediúnico ou platô, segundo Deleuze e Guatarri (2000), se articula com outras formas de religiosidade (GABRIEL, 1985), caso da umbanda e do candomblé, porém legitimando nestes casos outras cosmovisões religiosas, o que denota uma riqueza simbólica e interpretativa do campo mediúnico que vai muito além da análise aqui realizada, restrita ao contexto espírita kardecista.

Finalizando, aponta-se para o fato de que também é necessário, como pensa Terrin (1998), ampliar a visão dos cientistas da religião sobre o fenômeno mediúnico, ou seja, é preciso ir além do atual paradigma científico, que como colocam de maneiras diferentes Ruiz (2003) e Khun (1982), é também um sistema simbólico, uma interpretação da realidade, não a realidade como um todo. Assim por que não proceder a uma análise da mediunidade enquanto fenômeno natural e não necessariamente cultural? Isto não significa o esvaziamento da religião, mas a ampliação do conceito desta, pois para a teoria rizomática o cultural e o natural, o objetivo e o subjetivo não são instâncias diferentes, mas complementares.

A aceitação da mediunidade e da sua dimensão paranormal permite este diálogo, mas necessita da ampliação da perspectiva investigativa e do conceito sobre ciência e racionalidade. Aparentemente estes conceitos estão estabelecidos e consolidados, mas isto é um engano aparente, como demonstra LATOUR (2000) e Kuhn (1982), ciência e racionalidade são construções humanas, cujos modelos

estão em constante re-construção e re-avaliação. Ruiz (2003) já coloca que o símbolo vai muito além da racionalidade, sendo esta apenas mais uma linha interpretativa daquela:

O simbólico não se limita às definições conceituais do *logos*, nem imita uma correlação de significados previamente definidos pelo inconsciente. O simbólico extra-limita todas as definições prévias, porém para existir deve concretizar-se em formas culturalmente definidas (RUIZ, 2003, p. 135).

Apesar de não fazer parte do escopo deste trabalho, esta ampliação interpretativa do objeto religioso pode ir além da paranormalidade e dialogar com outras áreas da ciência, caso das neurociências e da física quântica, que também podem trazer outras visões sobre o fenômeno religioso mediúnico, e porque não de outros fenômenos religiosos.

Podemos exemplificar nesta nova tendência interpretativa dos fenômenos religiosos e da mediunidade, o trabalho que Almeida (2004 e 2007) tem procurado desenvolver na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Zangari (2003 e 2011) na Universidade de São Paulo (USP), já fora do Brasil, Radin (2008) em diversas universidades americanas, também tem feito pesquisas sobre paranormalidade e religiosidade, citando apenas alguns.

Cabe aos cientistas da religião proceder a uma abertura conceitual e ousar incluir outras dimensões interpretativas aos fenômenos religiosos, como aqui procurou-se fazer com a dimensão paranormal. É preciso os cientistas da religião terem o cuidado de não cair em uma análise reducionista da religião e/ou um fechamento metodológico do campo das ciências religião, campo este que é e deve se manter interdisciplinar e aberto, como já alerta Terrin (1998).

Distante de esgotar este assunto, a mediunidade é um campo muito complexo e a consideração de uma dimensão paranormal abre caminho para muitas outras análises, inclusive experimentais, para as quais espera-se contribuir através deste trabalho.

REFERÊNCIAS

- AKSAKOF, Alexandre. *Animismo e espiritismo*. São Paulo: FEB, 1956.
- ALMEIDA, Alexander Moreira. *Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas*. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.
- ALMEIDA, Alexander Moreira. *É possível estudar cientificamente a sobrevivência após a morte?* IN: INCONTRI, D & SANTOS, FS. *A arte de morrer – visões plurais*. Bragança Paulista: Comenius, 2007.
- ALMEIDA, Alexander Moreira e CHIBENI, Silvio Seno. *Investigando o desconhecido: filosofia da ciência e investigação de fenômenos “anômalos” na psiquiatria*. Revista de Psiquiatria Clínica, v. 34, supl. 1, São Paulo. 2007. Disponível em: www.scielo.br.
- ALMEIDA, Alexander Moreira de e NETO, Francisco Lotufo. *A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental*. Revista de Psiquiatria Clínica, São Paulo, v.31, nº 03, 2004. Disponível em: C:\Documents and Settings\ELTON\Meus documentos\PARACIÊNCIAS\GERP\ARTIGOS. Acesso em: 10 de Janeiro de 2012.
- ALMEIDA, Angélica Aparecida de. *Uma fábrica de loucos: psiquiatria X espiritismo no Brasil (1900-1950)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Estadual de Campinas. São Paulo, 2007.
- ALMEIDA, Angélica A. Silva; ODA, Ana Maria G. R. e DALGALARRONDO, Paulo. *O Olhar dos Psiquiatras Brasileiros sobre o Transe e a Possessão*. Revista de Psiquiatria Clínica. Vol. 34, Supl. 01, São Paulo, 2007.
- AIUB, Mônica. *Filosofia da mente e psicoterapias*. Rio de Janeiro: Wak, 2009.
- AMORIN, Deolindo. *O espiritismo e as doutrinas espiritualistas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Centro Espíritas Leon Denis, 1988.
- ANAIS DO VII ENCONTRO PSI: pesquisa psi e psicologia anomalística. Curitiba, agosto de 2011. *Caderno de Resumos*. Curitiba: Faculdades Integradas Espíritas. 2001. 283 p.
- ANDRADE, Hernani Guimarães. *Parapsicologia experimental*. 2. ed. São Paulo: Boa Nova, 1976.
- ANDRADE, Hernani Guimarães. *Morte, renascimento e evolução: uma biologia transcendental*. São Paulo: Pensamento, 1993.
- ANDRADE, Hernani Guimarães. *A matéria psi*. Matão: Clarim, 1981.
- ASSIS, Pablo de. *Um breve manual de transtornos mentais: um guia introdutório à psicopatologia e os sistemas diagnósticos de classificação*. 2010. Disponível em:

http://pablo.deassis.net.br/podpress_trac/feed/274/0/Transtornos-Mentais.pdf. Acesso em: 10 de Janeiro de 2012.

BARBARA, Rosamaria. *A dança da aiabás: dança, corpo e cotidianos das mulheres do candomblé*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BARBOSA, Elias. *No mundo de Chico Xavier*. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1992.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

BAUM, William M. *Compreender o behaviorismo*. Porto Alegre: Artmed, 1999.

BERGER, Peter L. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 3. ed. São Paulo: Paullus, 1985.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 6. ed. Petrópolis, RJ: 1985.

BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.

BONAVENTURE. Leon. *Psicologia e vida mística: contribuição para uma psicologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1975.

BORDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BORGES, Valter da Rosa. *Manual de parapsicologia*. Recife: Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas, 1992.

BORGES, Valter da Rosa. *A Demarcação da Parapsicologia*. In: BORGES, Valter da Rosa e CARUSO, Ivo Cyro. *Parapsicologia: um novo modelo (e outras teses)*. Recife: IPPP, 1986.

BORGES, Valter da Rosa e CARUSO, Ivo Cyro. *Parapsicologia: um novo modelo (e outras teses)*. Recife: IPPP, 1986.

CASTELLAM, Yvonne. *O espiritismo*. Trad: Alcântara Silveira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CHAGAS, Aécio Pereira. *Introdução à ciência espírita*. Bragança Paulista-SP : Lachatre, 2004.

COHEN, Abner. *O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

COSTA, Jurandir Freire. *História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico*. 5.^a ed. Garamond: Rio de Janeiro, 2007.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

COTRIM, Gilberto e PARISI, Mario. *Fundamentos da educação*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1980.

CUNHA, Welthon Rodrigues. *Ecletismo religioso: linha oriental e umbanda*. Rio de Janeiro: Deescubra, 2010.

DICK, William; GRIS, Henry. *Novas descobertas parapsicológicas: a experiência soviética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa, Livros do Brasil, 2001.

ENGEL, Magali Gouveia. As fronteiras da anormalidade: psiquiatria e controle social. *Revista História, Ciências e Saúde*. Manguinhos, Rio de Janeiro, vol. 05, Fevereiro de 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-5970199900010001&script=sci_arttext. Acesso em: 08 de Janeiro de 2012.

FEB – Federação Espírita Brasileira. *Dúvidas mais freqüentes*. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/blog/geral/o-espiritismo/duvidas-mais-frequentes/>. Acesso em: 05 de Agosto de 2012.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FILHO, Élcio Verçosa. Princípios da teologia mística em são Gregório de Nissa. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

FILORAMO Giovanni e PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. 3. ed. São Paulo: Paullus, 2003.

FRENCH, C. *What is Anomalistic Psychology?* 2011. Disponível em: www.gold.ac.uk/apru/waht/.

FILGUEIRA, Ronaldo Dantas Lins. *Umbanda e espiritismo: versões da hipnose?* In: BORGES, Valter da Rosa. *A Demarcação da Parapsicologia*. In: BORGES, Valter da Rosa e CARUSO, Ivo Cyro. *Parapsicologia: um novo modelo (e outras teses)*. Recife: IPPP, 1986.

FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

GABRIEL, Chester E. *Comunicações dos espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo: Loyola, 1985.

GASSON, Raphael. *Espiritismo: fraude cativante*. Trad. Edgar S. da Cunha. Rio de Janeiro: Emprevam, 1969.

GAULD, Alan. *Mediunidade e sobrevivência: um século de investigações*. São Paulo: Pensamento, 1982.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GROF, Stanislav. *Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia*. São Paulo: MacGraw-Hill, 1987.

HAGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 3. ed. São Paulo: Concórdia, 1986.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y uma filosofia fenomenológica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1949.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo 2010*. Disponível em : <http://www.ibge.gov.br/>. Acesso em 10 de Março de 2012.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.

JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

JUNIOR, João Ribeiro. *O que é positivismo*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

JUNIOR, Raymond A. Moody. *A vida depois da vida*. São Paulo: Butterfly, 2004.

KARDEC, Allan. *O livro dos médiuns ou guia dos médiuns e dos evocadores*. 23. ed. Araras- SP: FEB, 1992.

KARDEC, Allan. *Obras póstumas*. Rio de Janeiro: FEB, 1983.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. 27. ed. Araras-SP: FEB, 1985.

KARDEC, Allan. *O que é o espiritismo*. 13. ed. Araras-SP: FEB, 1982.

KARDEC, Allan. *O evangelho segundo o espiritismo*. 67ª ed. Araras-SP: FEB, 1987.

KARDEC, Allan. *A gênese*. Rio de Janeiro: FEB, 1984.

KLIMO, J. *Channeling: investigations on receiving information from paranormal sources*. Berkeley. North Atlantic Book, 1998 IN: ALMEIDA, Alexander Moreira. *Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas*. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

LATOURET, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000.

LARRAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LEWGOY, Bernardo. *Chico Xavier e a cultura brasileira*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, nº 01, 2001. Disponível em: C:\Users\Welthon\Desktop\Revista de Antropologia - Chico Xavier e a cultura brasileira.mht . Acesso em: 10 de Julho de 2012.

LEWGOY, Bernardo. *A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial*. *Revista de Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, nº 01, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100005 . Acesso em: 08 de Maio de 2012.

LEWIS, Ioan m. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

LOEFFLER, Carlos Friedrich. *Fundamentação da ciência espírita*. Niterói-RJ: Lachâtre, 2005.

LUCKE, David. Psi research and anomalistic psychology in the uk. Curitiba, agosto de 2011. In: *Caderno de Resumos*. Curitiba: Faculdades Integradas Espíritas. 2001. p. 202 – 05 (Artigo).

MACHADO, Fátima Regina. *Parapsicologia no Brasil: entre a cruz e a mesa branca*. 2009. Disponível em: <http://www.ceticismoaberto.com/paranormal> >. Acesso em: 15 de Abril de 2012.

MACHADO, Ubiratan Paulo. *Os intelectuais e o espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis*. Rio de Janeiro: edições Antares, 1983.

MACHADO, César de Souza. *Experiências fora do corpo: fundamentos*. Brasília: edição do autor, 2008,

MARCOZZI, Vittorio. *Fenômenos paranormais e dons místicos*. São Paulo: 1990.

MARQUES, Ângela Cristina Borges e ROCHA, Marcelo. Memórias da fase inicial da ciência da religião no Brasil- entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antônio Gouvêa Mendonça. *REVER- Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, março de 2007. Disponível: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_entrevista.pdf. Acesso em: 20 de Janeiro de 2012.

MATOS, Maria Amélia. *Behaviorismo metodológico e behaviorismo radical*. Palestra apresentada no II Encontro Brasileiro de Psicoterapia e Medicina Comportamental, Campinas, out/1993. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/matos.htm>. Acesso em: 11 de Março de 2012.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MAUÉS, Raymundo Herando. Bailando com o senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). In: *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 01, São Paulo , 2003.

MELHORAMENTOS DICIONÁRIO: LÍNGUA PORTUGUESA. São Paulo: melhoramentos, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *A(s) ciência (s) da religião no Brasil: afirmação de um área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

MERLEAU – PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MILHOMENS, Newton. *O modelo energético do homem: o efeito kirlian*. São Paulo: Ibrasa, 1988.

MILHOMENS, Newton. *Fotos kirlian: como interpretar*. São Paulo: Ibrasa, 1987.

MIOTO, Ricardo. *Na Unb, disco voador e astrologia têm status de ciência*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/742938-na-unb-disco-voador-e-astrologia-tem-status-de-ciencia.shtml>. Acesso em: 15 de Abril de 2012.

MYERS, Fredrich W. H. *Human personality and its survival of bodily death*. Charlottesville - USA :Hampton Roads, 2002.

MOREIRA, Daniel Augusto. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thonson Learning, 2004.

MOSS, Thelma. *O corpo elétrico: uma viagem pessoal aos mistérios da pesquisa parapsicológica, à bioenergética e à fotografia kirlian*. São Paulo: Cultrix, 1993.

- NIETZSCHE, Fredrich. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães editores, 1987.
- NUNES, Clóvis S. *Transcomunicação: comunicações tecnológicas com o mundo dos 'mortos'*. Sobradinho-DF: 1990.
- ORTIZ, Renato. Religiões populares e indústria cultural. IN: *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 05, junho de 1980.
- OTTO Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PAULA, João Teixeira de. *Dicionário de parapsicologia, metapsíquica e espiritismo*. Vol. I, II e III. São Paulo: Banco Cultural Brasileiro, 1970.
- PETRELLI, Rodolfo. *Fenomenologia, teoria, método e prática*. Goiânia: UCG, 2001.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Bye, bye Brasil – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*. *Revista Estudos da Avançados*, São Paulo, sept/Dec de 2004. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300003 . Acesso em: 22 de Março de 2012.
- PINCHERLE Lívio Túlio, LYRA, Alberto, SILVA, Dirce Barsottini T. da Silva e GONÇALVES, Alla Milstein Gonçalves. *Psicoterapias e estados de transe*. São Paulo: Summus, 1985.
- PINTO, Altair. *Dicionário de umbanda*. Rio de Janeiro: Ed. Eco, 1971.
- PIRES, J. Herculano. *Arigó: vida, mediunidade e martírio*. 4. ed. Capivari-SP: Eme, 1998.
- QUEIROZ, José J. *Entrevista*. IN: MARQUES, Ângela Cristina Borges e ROCHA, Marcelo. Memórias da fase inicial da ciência da religião no Brasil- entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antônio Gouvêa Mendonça. *REVER- Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, março de 2007. Disponível: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_entrevista.pdf. Acesso em: 20 de Janeiro de 2012.
- QUEVEDO, Oscar G. *O que é parapsicologia*. São Paulo: Loyola, 2001.
- SCIADINI, Frei Patrício (org.). *São João da Cruz: doutor da igreja. Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- RADIN, Dean. *Mentes interligadas: evidências científicas da telepatia, da clarividência e do outros fenômenos psíquicos*. São Paulo: Aleph, 2008.
- REIMER, Ivoni Richter. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. 2. Ed. Goiânia: Oikos; Ucg, 2008.
- RICHE, Charles. *Tratado de metapsíquica: o encontro entre ciência e espiritismo*. Tomo I. 2. ed. revista. São Paulo: Lake, 2008.

RINALDI, Sônia. *Transcomunicação instrumental: contatos com o além por vias técnicas*. São Paulo: FE, editora jornalística, 1996.

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Simões, 1951.

RHINE, J. B. *O novo mundo do espírito*. São Paulo: Bestseller, 1966.

RHINE, J. B. *O alcance do espírito*. São Paulo: Bestseller, 1965.

RHINE, J. B. e PRATT, J. G. *Parapsicologia: fronteira científica da mente*. São Paulo: Hemus, 1966.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo-RS : Unisinos, 2003.

SALGUEIRO, Edson e SPADARO, David Costa. *O efeito kirlian*. IN: PINCHERLE Lívio Túlio, LYRA, Alberto, SILVA, Dirce Barsottini T. da Silva e GONÇALVES, Alla Milstein Gonçalves. *Psicoterapias e estados de transe*. São Paulo: Summus, 1985.

SEDREEV, Rivil. Persuasions of formation anomalistic psychology in Rússia. In: VII *Encontro Psi: pesquisa psi e psicologia anomalística*. Curitiba, agosto de 2011. *Caderno de Resumos*. Curitiba: Faculdades Integradas Espíritas. 2001. p. 200 (Comunicação).

SOBRINHO, Paulo da Silva Neto. *Aura*. Papper. Maio, 2005. Disponível em: http://www.ieja.org/portugues/Estudos/Artigos/p_aura.doc. Acesso em: 20 de Setembro de 2012.

TADVALD, Marcelo. *Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista*. In: Revista de Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 9, n 9. Setembro. 2007.

TART, C. T. *Altered states of consciousness*. New York: Harper Collins, 1990.

TEIXEIRA, Faustino. Nos rastros do amado: o cântico espiritual de São João da Cruz. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *Nas teias da delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

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

TINOCO, Carlos Alberto. *Parapsicologia e ciência: origens e limites do conhecimento parapsicológico*. São Paulo: Ibrasa, 1993.

TRÓCOLLI, Bartholomeu Tôrres; VASCONCELOS, Tatiana Severino. Crenças no paranormal e estilos de pensamento racional versus experiencial. In: *Revista Psico – USF*, v. 09, nº 02, Brasília. Jul/Dez. 2004.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VASCONCELOS, João. *Espíritos clandestinos: espiritismos, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920*. In: Revista Religião e Sociedade, v. 23, nº 2, Rio de Janeiro. Dezembro. 2003.

VAZ, Henrique Claude de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e de conflito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

VIEIRA, Waldo. *O que é conscienciologia*. Rio de Janeiro: IIP, 1994.

VILHENA, Maria Ângela. *Espiritismos: limiares entre a vida e a morte*. São Paulo: Paulinas, 2008.

WANTUIL, Zeus (org.). *Grandes espíritas do Brasil: 53 biografias*. Rio de Janeiro: FEB, 1969.

WANTUIL, Zeus e THIESEN, Francisco. *Allan Kardec: meticulosa pesquisa bibliográfica*. Vol. I, II e III. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1979.

WEIL, Pierre. *Antologia do êxtase*. São Paulo: Palas Athena, 1993.

WEIL, Pierre. *Cartografia da consciência humana: pequeno tratado de psicologia transpessoal*. Vol. 01, Petrópolis – RJ: Vozes, 1978.

WEBSTER, Ken. *Os mortos comunicam-se por computadores?* Sobradinho-DF : Edicel, 1994.

WITTINGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ZANGARI, Wellington. *Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de umbanda*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

ZANGARI, Wellington. *Estudos psicológicos da mediunidade: uma breve revisão*. In: 3º Seminário de Psicologia e Senso Religioso, 1999. Cadernos do 3º Seminário de Psicologia e Senso Religioso, São Paulo, 1999, v. 01, p. 94 -102.

ZANGARI, Wellington. *Parapsicologia e religião: a importância das experiências parapsicológicas para uma compreensão mais dos fenômenos religiosos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.

ZANGARI, Wellington. *Conversando sobre... parapsicologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

ZANGARI, Wellington; MACHADO, Fátima Regina. Por uma psicologia anomalística inclusiva. In: VII *Encontro Psi: pesquisa psi e psicologia anomalística*. Curitiba, agosto de 2011. *Caderno de Resumos*. Curitiba: Faculdades Integradas Espítas. p. 162 – 66 (Artigo).