

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**Uma análise etnográfica das práticas e percepções de caridade no Centro Espírita
Nova Luz – Belo Horizonte/MG**

JOÃO VICTOR SOUZA FARIA

BELO HORIZONTE

2017

JOÃO VICTOR SOUZA FARIA

**Uma análise etnográfica das práticas e percepções de caridade no Centro Espírita
Nova Luz – Belo Horizonte/MG**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção de título de Bacharel em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Aderval Costa Filho

Belo Horizonte

2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que me auxiliaram nesta empreitada e tornaram possível a excelente troca de informações e experiências, fundamentais para a concretização desta pesquisa.

Ao Washington pelo pontapé inicial, pela ajuda e incentivo enormes à execução deste trabalho.

Ao Professor Aderval pela orientação e confiança depositada em mim durante esse tempo.

À Cláudia, Ismael, Roberto, Rosária, Marcele e todos os trabalhadores e envolvidos com o Centro Espírita Nova Luz que me receberam de braços abertos e pavimentaram o caminho para diálogos enriquecedores.

Aos meus padrinhos e outras pessoas de fé espírita pela valiosa ajuda e contribuição.

E, finalmente, à minha família pela paciência e apoio imensurável, e a quem dedico esta monografia.

*“Somos o que fazemos, mas somos, principalmente,
o que fazemos para mudar o que somos”* (Eduardo
Galeano)

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo traçar uma abordagem abrangente do princípio espírita da caridade, de forma a relacioná-la à noção religiosa de sagrado. Sob uma perspectiva antropológica, amparada por pesquisas bibliográficas, depoimentos de diversas pessoas, e experiências vivenciadas, através de atividades promovidas por uma instituição espírita denominada Centro Espírita Nova Luz (CENL), situada na região oeste de Belo Horizonte, foi possível perceber que o conceito de caridade, sua prática espontânea e frequente, ancorada pela crença na solidariedade, na indulgência, na bondade e, sobretudo, no amor ao próximo, configura-se como uma das formas de se buscar o sagrado, de se conectar com Deus. Nesse sentido, todas as ações de caridade desenvolvidas, seja no campo material ou espiritual, corroboraram para a interpretação de que o Espiritismo busca fortalecer a sua identidade religiosa, sua legitimação social, procurando meios de influenciar positivamente grupos e indivíduos e, portanto, contribuir para a melhoria das relações sociais e do mundo.

Palavras-chave: antropologia, religião, espiritismo, caridade, sagrado.

ABSTRACT

This research aims to build an in-depth analysis about charity as a spiritist principle and how it relates to the religious concept of the sacred. Based on an anthropological perspective, anchored by a theoretical investigation, the conduction of interviews and the partaking of a specific set of activities, namely social assistance programs and spiritual practices held by a spiritist house called Centro Espírita Nova Luz (CENL), located in the western part of Belo Horizonte, it became clear that the concept of charity and its associated acts, when born out of values such as solidarity, kindness, indulgence and, most importantly, love (as in 'love thy neighbour'), emerges as a way to seek the sacred, in other words, to bond with God. Therefore, every endeavour aimed at practicing charity, whether in its spiritual or material form, undeniably reassured Spiritism's social legitimacy, highlighting its religious identity, through ways that assert a positive influence on groups and individuals, helping to improve social relations and, in a sense, the world.

Keywords: anthropology, religion, spiritism, charity, sacred.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. A RELIGIÃO E O SAGRADO.....	12
1.1. A crise de fé da modernidade.....	14
1.2. Religião como categoria antropológica.....	15
1.3. O sagrado no domínio religioso.....	18
2. ESPIRITISMO: HISTÓRIA, CONCEITUAÇÃO E DOUTRINA.....	24
2.1. Dados demográficos.....	24
2.2. Da França ao Brasil: nascimento, difusão e consolidação da doutrina kardecista.....	25
2.3. Estrutura, organização e o papel das federações no contexto do Movimento Espírita.....	31
2.4. Relação com outras crenças e saberes.....	33
2.5. O tríplice aspecto: ciência, religião e filosofia.....	35
2.6. Doutrina e cosmologia.....	37
2.6.1. Princípios básicos.....	37
2.6.2. Cosmologia espírita.....	39
3. O CENTRO ESPÍRITA NOVA LUZ.....	44
3.1. Informações gerais.....	44
3.2. Uma breve imersão etnográfica: contato e impressões.....	48
3.3. As modalidades de caridade: atividades assistenciais do Centro Espírita Nova Luz.....	53
3.3.1. Assistência espiritual: exposições doutrinárias, passes e atendimento fraterno.....	53
3.3.2. Assistência material: a entrega de cestas básicas e as Campanhas.....	55
4. CARIDADE: O EPICENTRO DO ETHOS ESPÍRITA.....	59
4.1. Caridade e suas variadas percepções: um exame etnográfico.....	61
4.2. Caridade como assistência e promoção social.....	66
4.3. Amar o próximo é amar a Deus: a caridade na busca do sagrado.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	77
Anexos.....	81

INTRODUÇÃO

Sendo uma das grandes áreas e tema de estudo da Antropologia, a religião concentra diversos prismas de análise. Pensada como parte de um conjunto epistemológico composto por *ciência* e *magia*, remetida em autores clássicos como Durkheim, Weber e Malinowski, a religião passa por um largo alcance teórico, emparelhada num conjunto de fatos sociais, de fenômenos envolventes e complexos regendo os pensamentos e as ações que permeiam as sociedades humanas.

Partindo de uma análise hermenêutica, Geertz propõe a noção de religião da seguinte maneira:

(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 fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, pp. 104-105)

A religião é, portanto, um sistema simbólico e ideológico amplo, permitindo uma penetração além da espiritualidade e da transcendência, e abrangendo princípios e ações da organização social. Com isso, extrapola a dimensão cognitiva e cosmológica, e a relação com o sobrenatural, e faz-se presente na medicina, na economia, na organização familiar, na educação e em diversas esferas da vida social.

Baseado neste contexto, é possível recorrer a toda uma série de ordenações morais e sociais formadas e desenvolvidas no seio da esfera religiosa. Nesse sentido, a pesquisa antropológica fornece a interpretação dos preceitos cosmológicos, e a difusão destes na organização social de determinado grupo humano. Em outras palavras, busca-se pelo entendimento de uma visão (ou visões) de mundo específica (s) ou não, e a ocorrência desta (s) em assuntos e acontecimentos da vida prática.

Nos diversos conceitos ligados ao estudo do campo religioso, destaca-se um conceito central: o *sagrado*. Junto a esta noção, é recorrente na literatura filosófica, sociológica e nos estudos da religião, sua antítese epistemológica: o *profano*. Ambos os conceitos serão tratados ao longo deste trabalho, contudo, apenas o primeiro é dedicado nos eixos de análise.

Dessa forma, tendo em vista a ideia de *sagrado* (e termos envolventes, como sacro, sacralidade, sacralização), pretende-se neste estudo abordar a maneira como se

relaciona à concepção espírita de *caridade*, suas implicações morais e práticas, e o processo associado à construção de um *ethos* e visão de mundo particular no grupo estudado. A partir dessa correlação, haverá, portanto, uma tentativa de associar ambos os conceitos, no sentido de estabelecer uma conexão, interdependência e por fim discutir se a *caridade* é uma condição, ferramenta ou acesso na busca pelo *sagrado*, como se a prática da primeira (sob suas diversas formas ou modalidades) possibilitasse a conexão com Deus, ou o divino.

Assim, a pesquisa é direcionada à compreensão das variadas maneiras de se pensar e praticar a caridade na vida – das relações interpessoais à realidade social contextualizada – analisando-se individualidades e o tecido comunitário no qual se assenta uma coletividade religiosa, com o propósito, em última instância, de estudar a dimensão sacra do princípio espírita mais elementar.

O objeto de estudo que serve de base a este trabalho é um coletivo de adeptos da doutrina espírita, com o enfoque a uma casa espírita em particular, denominada Centro Espírita Nova Luz (CENL), localizada na região oeste da cidade de Belo Horizonte. A casa possui um alcance relativamente amplo aos residentes imediatos, tendo um sólido aspecto comunitário, logo, é necessário a utilização de dados etnográficos vindos desse contexto, sobretudo através de métodos como observação de práticas relativas à caridade e entrevistas com pessoas espíritas (separados, para objetivos da pesquisa, em dois grupos: trabalhadores e frequentadores ou assistidos), a fim de se ter a compreensão necessária do assunto, e possibilitar maior alcance aos estudos antropológicos destinados à relação entre a caridade e o sagrado.

Diante desse contexto, tem-se a seguinte problemática: de que forma a caridade é pensada, praticada e difundida entre os espíritas, sobretudo aqueles conectados ao Centro Espírita Nova Luz, e como estas concepções se relacionam à busca pelo sagrado, à conexão com Deus, caracterizando a cosmovisão da coletividade espírita elencada.

Partindo de um enfoque interpretativista da *cultura* (termo intrínseco à antropologia norte-americana, particularmente em Clifford Geertz), confere-se, pois, uma dinâmica susceptível à abordagem da religião.

Tendo em vista o caráter multidimensional do *religioso*, compreender-se-ia como pouco adequada uma suposição generalista, de privilegiar *função* e *estrutura* – mesmo

que sejam necessários para esta abordagem – em detrimento de um olhar mais profundo sobre *significado*. Eis que, ao se tratar de cosmologias e a relação destas com o material, com o campo das ações e experiências humanas, é preciso direcionar-se ao *simbólico*, atrelado à crença e às práticas religiosas.

Dessa maneira, é fundamental o entendimento do *simbólico*. Durand (1988) encara o símbolo a partir de um aspecto do conhecimento e da linguagem – incluindo outros elementos diretamente associados como o signo e o significado – o qual engloba as percepções não-palpáveis e não-sensíveis, portanto, as qualidades morais e espirituais do ser humano. O mesmo autor cunha então a noção de *imaginação simbólica*, na qual o significado não pode ser fisicamente demonstrado, tendo seu sentido sempre abstrato e oculto. Portanto, elementos tais como: o inconsciente, a metafísica, o sobrenatural e o suprarreal permeiam a religião, tornando, assim, sua análise indissociável de uma antropologia simbólica.

Nesse sentido, avaliar o religioso dentro desse paradigma, é ressaltar a complexidade dos sistemas de pensamento presentes numa gama sociocultural altamente diversificada. Devido a esse aspecto, torna-se importante destacar a posição da religião enquanto categoria antropológica e nisso remeter-se a tal, dentre outros preceitos, como uma amálgama de símbolos sagrados, os quais “funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo” (GEERTZ, 1989, p. 103).

Portanto, pretendo etnografar um grupo religioso, levando em consideração a perspectiva geertziana sobre o tema, e buscar por um modo de vida ideal em sintonia com a regência cósmica do mundo, perpassando pelo conjunto de leis morais e convenções sociais particulares ao grupo. Assim, a dimensão simbólica, base do pensamento religioso, liga-se necessariamente ao funcionamento da ordem social e dos parâmetros culturais analisados.

A fim de analisar antropologicamente a comunidade em questão, é necessário contextualizá-la não só a partir do quadro geral de sua doutrina, bem como da situação religiosa nacional e, em certa medida, ocidental. Ressalta-se o surgimento, o crescimento e a difusão, e também a retomada, de pensamentos associados a seitas, templos ou quaisquer espaços comunitários onde se institui uma relação com o

metafísico, além de debruçar-se sobre os fatores históricos e sociológicos que levaram a tal realidade.

Tendo em vista o processo que Weber (2004) denomina de *desencantamento do mundo*, a situação do fenômeno religioso na modernidade torna-se mais nítida. As transformações geradas pela penetração contínua do capitalismo, como uma orientação ao individualismo, ao cientificismo e ao racionalismo, têm possibilitado, segundo Bellah (1986), um despertar de movimentos religiosos, sejam eles a criação de novas identidades ou mesmo a releitura de cosmovisões milenares.

Assim, em face ao mosaico religioso do Brasil, julga-se pertinente abordagens que explorem características dessa diversidade. Uma das denominações que compõe tal quadro é o Espiritismo¹.

No aspecto demográfico, o espiritismo é uma denominação minoritária e que, embora tenha acontecido certo crescimento nas últimas décadas, é circunscrita pela clara dominância do cristianismo (em especial o catolicismo romano)². Dessa forma, cabe ressaltar através desta constatação, o caráter de alteridade que o Espiritismo evoca na cultura “dominante”, considerando sua dimensão minoritária, e tornando então propícia sua análise no contexto nacional.

Como já citado, o domínio religioso remonta à categoria *sagrado*, e aos demais elementos associados, no que tange a relação entre o que é o humano e o que é divino, sobrenatural ou transcendental. Na cosmologia espírita não é diferente: o ponto de partida é justamente o estabelecimento deste tipo de ótica, que segundo Cavalcanti (1983), baseia-se numa distinção clara da realidade, separada pelo plano carnal – corpo e matéria – e pela transcendência – alma e espírito.

O Centro Espírita Nova Luz foi selecionado como objeto de estudo primeiramente, devido à sua dimensão, pois constitui uma área de pequenas proporções, com uma quantidade relativamente restrita de membros associados e frequentadores, geralmente ligados ao bairro, juntamente com o fato de pregar uma visão e projeção

¹ Há toda uma discussão acerca da definição de Espiritismo, de como este se configura como uma religião. Nesta seção não cabe apresentá-la, o que farei adiante.

² A esse respeito, consultar dados do último censo nacional divulgados pelo IBGE. Disponível em: http://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf

comunitária, configurando dessa forma um círculo social bem estabelecido. O fato de haver um conhecimento e experiência prévia do autor desta pesquisa com o centro em questão, influenciou na logística do trabalho de campo e, portanto, em sua escolha.

Além disso, falta à comunidade uma abertura a pesquisas acadêmicas, nomeadamente as de cunho antropológico. Por isso, sua escolha como objeto de estudo possibilitou pavimentar novas possibilidades de abordagem para a temática da caridade, bem como guarda um referencial a esta área de estudo, a antropologia da religião, e análises antropológicas sobre o espiritismo.

Assim, pretendo analisar como a *caridade* é concebida e aplicada pelos adeptos do Espiritismo associados ao Centro Espírita Nova Luz, e de que modo esse elemento basilar da doutrina kardecista pode ser relacionado à concepção religiosa de *sagrado*. Como objetivos precípuos, pretendo realizar uma apresentação teórica sobre a antropologia da religião, sobre o sagrado, espiritismo, caridade e instituições religiosas; elaborar um procedimento metodológico para estudar as relações entre *caridade* e *sagrado* a partir da comunidade religiosa escolhida para o estudo; aplicar o procedimento metodológico do trabalho de campo junto às pessoas associadas à comunidade Nova Luz; bem como trabalhar os dados coletados e comparar com a base teórica para analisar as relações entre a *caridade* e o *sagrado* no grupo elencado.

O presente trabalho está estruturado em quatro capítulos, sendo que o primeiro capítulo trata-se de uma formulação geral do conceito de religião, sob a ótica sócio-antropológica, bem como a conceituação do termo sagrado dentro desta perspectiva. O segundo capítulo discorre sobre o Espiritismo, suas características demográficas, história, organização, estruturação, aspectos doutrinários, princípios e cosmologia. Já o terceiro capítulo refere-se à descrição da pesquisa de campo, do local escolhido e das experiências etnográficas. O quarto capítulo discute o tema central do trabalho: a concepção de caridade, suas perspectivas teóricas e implicações práticas. E então, nas considerações finais, apresento o saldo obtido na execução da etnografia e o alcance interpretativo resultante.

1. A RELIGIÃO E O SAGRADO

Desde a “pré-história” da Antropologia, ou seja, desde que suas bases reconhecíveis foram alçadas ao campo da Ciência, a preocupação com a religião – enquanto categoria do espectro cultural humano – esteve em seu epicentro, assim afirma Laplantine (1988). Desse modo, dentro da noção tyloriana de cultura como “agregado de itens gerais” de um determinado povo ou sociedade, encontra-se aí o domínio das crenças, intimamente ligadas à moral, às regras e aos costumes sociais. E é partindo desse domínio que a instituição da religião se funda. Para Tylor (2005), interessava uma abordagem dos eventos e processos de construção das tradições bem como suas “sobrevivências” no mundo atual, tendo o estudo da religião suma importância, considerando sua evolução e lógica através do animismo, o ponto de partida para se compreender a relação entre a natureza e os fenômenos da vida humana, donde explicações não-palpáveis eram necessárias.

O termo animismo provém do latim *anima*, cujo significado pode ser traduzido como “alma” ou “vida”. O estudo do animismo, assim, refere-se à teoria da alma, de tal medida proposta pelos evolucionistas para explicar a origem e o desenvolvimento da religião. Tendo em vista a ênfase original da Antropologia em sociedades consideradas tribais e povos recorrentemente denominados “primitivos” ou “selvagens”, é a partir desses contextos que se pauta primeiramente a análise do animismo, então sob a definição de religião e nisso a evolução da crença no sobrenatural tomando por base seres espirituais.

Driscoll (1907) ressalta, baseado na corrente evolucionista, a ideia de um *continuum*, de uma continuidade de pensamento comum a todas as religiões. Tal pensamento básico ou primordial teria origem na doutrina das almas, em que a crença em espíritos estava interlaçada por uma natureza animada, no qual estes, intrínsecos à vida humana, se fariam presentes em seres não-humanos, inclusos os animais, plantas e objetos inanimados, todos dotados de alma.

Para os povos ditos “primitivos” não haveria distinção entre o animado e o inanimado, sendo o mundo regido por diversos espíritos e a vida humana presente em todo o ambiente físico-natural. Além disso, o corpo humano vive e age de acordo com as manifestações dos espíritos. Driscoll (1907) aponta as experiências provocadas por sonhos, visões e aparições no sono e na morte como exemplos dessas manifestações.

Por um lado, como afirma o autor, o animismo pode ser concebido através do entendimento de Tylor, ou, a crença nas almas e nos espíritos seriam determinantes do próprio funcionamento do mundo material, bem como a filosofia primitiva de Tiele, na qual há o controle de todos os aspectos da vida humana. E por outro lado, na lógica de Herbert Spencer, seria além de tudo isso, o culto aos ancestrais.

A perspectiva da antropologia evolucionista, portanto, agarra-se à noção do animismo como o estágio pré-religioso da humanidade, em que ideias de cunho religioso, de relação do material com o imaterial ou do natural com o sobrenatural, foram sendo forjadas à medida em que a cultura ia se “sofisticando”. E sendo assim a religião não teria surgido do animismo, mas suas primeiras manifestações são dominadas por este, uma filosofia inerente ao pensamento natural do ser humano, o qual Lévy-Bruhl (2009) denomina de “mentalidade primitiva”.

Por essa via, é possível perceber que das premissas centrais do estudo da esfera religiosa encontra-se a ambivalência entre o mundo natural, ou físico, e o mundo sobrenatural, ou transcendental, sendo o animismo o fio condutor que permitiu o desenvolvimento antropológico nesse campo. Não obstante há outros tipos de categorias ontológico-religiosas, como xamanismo e totemismo, porém não serão tratados aqui a fundo.

Ao fazer um apanhado histórico a respeito das percepções da filosofia da religião, especificamente da fenomenologia da experiência religiosa, Mendonça (1999) enfatiza a abrangência de alcances teóricos, ao retomar, dentre outros autores, Constant e as duas teses sobre a religião. A primeira tese trata a religião como um sentimento e a segunda pressupõe que esse mesmo sentimento configura-se por meio de uma lei fundamental da natureza humana, dado que o ser humano é religioso por essência.

Sobre esse aspecto, Asad (2010), discorrendo a respeito do desenvolvimento das leituras antropológicas da temática religiosa, busca a definição racionalista, de caracterização da religião como um modo primitivo de pensamento e organização social, pautada no evolucionismo tyloriano, que contrapõe com visões posteriores. Daí que discute sobre essa suposta essência da religião, ao relacioná-la a outras instituições ocidentais – em especial o direito, a política e a ciência – se configuraria como “um espaço distintivo da prática e da crença humanas” (ibid., p. 263), mesmo que em

diversos contextos se confundisse com a política, estabelecendo-se, pois, como uma categoria indissociável do poder.

De acordo com essa linha de pensamento, dada a pouca distinção entre natural e sobrenatural em diversos contextos culturais, o conceito de religião se amplifica na medida em que abarca categorias de pensamento e instituições sociais numa mesma terminologia. Além disso, vale ressaltar que a separação entre ambos os domínios – do religioso e do poder – é fruto, segundo Asad (2010) da tradição Ocidental moderna, cujas raízes se encontram no período posterior à Reforma Protestante.

1.1. A crise de fé da modernidade

Tendo em vista que em seus princípios a Antropologia fora marcada por um notório viés cientificista, como destacado anteriormente pela teoria da evolução cultural, é pertinente relatar algumas questões históricas que culminaram no estabelecimento de um estudo secular das religiões. A chamada crise de fé da modernidade é um processo que marca esse panorama, como se perceberá a seguir.

Esta crise, própria do mundo ocidental e por extensão do Cristianismo, representaria o fator fundante do interesse da Antropologia pela temática religiosa, segundo Firth (1974). Nessa perspectiva, o Cristianismo foi impactado pelo crescente ceticismo e materialismo do Ocidente pós-industrial, os quais promulgavam concepções de sociedade e de humanidade conceitualmente mais simplificadas e pragmáticas em relação à filosofia e cosmologia cristãs.

A revolução científica que se seguiu, acompanhada de uma revolução nos modos de produção e provocando profundas transformações socioculturais, e também alterações na própria configuração dos Estados modernos, conferiu desdobramentos na organização e na atuação dos sistemas religiosos. Reforçando a tese da crise de fé ocidental, Asad (2010) sublinha a maneira pela qual a separação iminente das igrejas frente ao domínio público, permitiu que a religião, outrora uma instituição de poder estabelecida, viesse a ter um caráter majoritariamente fincado nas disposições, motivações, e principalmente nas crenças, a nível individual.

Nisso, decorre o crescente processo de secularização da vida social e, portanto, de consolidação do secularismo enquanto base filosófica do *ethos* ocidental. Tomando por referência o declínio da religião enquanto instituição reguladora da ordem, da moral,

dos preceitos éticos e costumes da sociedade, a partir do século XIX e se intensificando no século XX, com as devidas transformações citadas, Mendonça (1999) é enfático ao relatar que, dentro dessa posição, não haveria mais qualquer necessidade de se evocar divindades visto que o mundo seria indubitavelmente compreendido pela ciência e regido pelas técnicas.

Dessa forma, os avanços científicos e tecnológicos teriam sido acompanhados de um decréscimo das convicções religiosas ou espirituais e, por isso, a procura de sentido ao mundo passaria a ser desencorajada dentro da ótica do mundo secularizado, uma vez que haveria explicações racionais para os fenômenos naturais e sociais. A esse respeito, Carvalho (1991) discorre sobre tal processo, também comumente denominado de desencantamento do mundo, encarando-o como um momento chave da modernidade, e avalia suas consequências ao estudo antropológico da religião, como percebido no seguinte trecho:

Um primeiro sintoma presente desse desencantamento foi o estabelecimento de um certo agnosticismo, uma certa rejeição da religião estabelecida. Isso é uma característica básica do que chamamos modernidade. Um movimento maior de mudanças na esfera religiosa implica, a partir de então, em algum tipo de crítica, de distanciamento, de repulsa ou de reavaliação da religião fundante da civilização ocidental. (...) Em suma, a modernidade propiciou o surgimento de diálogos com a religião dominante – alguns positivos, espécie de enfrentamento com simpatia; e alguns explicitamente negativos, passando diretamente pela via da rejeição ou da condenação. (CARVALHO, 1991, pp. 4-5)

Constata-se então que, apesar da difusão da secularização no Ocidente e do chamado desencantamento do mundo, não ocorreu a morte simbólica, o desaparecimento ou mesmo a superação da religião pela ciência. Desse modo, o sagrado, termo atrelado e indissociável à experiência religiosa (DURKHEIM, 1996) e entendido, dentre outras análises, como fonte criativa da vida (CAILLOIS, 2011 apud COUTINHO, 2012), passaria a adquirir outro sentido. Houve, por isso, um ressurgimento ou renascimento das coisas sagradas e conseqüentemente a reordenação e a reinterpretação de seu papel social (BELLAH, 1986).

1.2. Religião como categoria antropológica

Após um sucinto relato destinado a apresentar o ponto de partida histórico da emergência do campo religioso como uma das preocupações centrais da Antropologia, com a avaliação de alguns dos princípios básicos ligados aos pais fundadores da

disciplina, foi abordado o fator chave propulsor do desenvolvimento de uma ciência da religião nos moldes atuais, através da contextualização do processo de secularização do Ocidente e da chamada crise de fé da modernidade. Sendo assim, torna-se mais claro a elaboração de um recorte geral de conceitos, ideias e propostas focados no estudo do sagrado e de suas manifestações sociais.

Considerando a superação da visão tyloriana dos estágios evolutivos, na qual a religião estaria em um degrau abaixo da ciência, o exame a seguir contempla, em síntese, enfoques funcionalistas e estruturalistas, além da abordagem simbólica geertziana.

Adepto da tradição racionalista, Simmel (1959) procura demonstrar a necessidade de se compreender a religião do ponto de vista social, uma vez que as suas raízes são em si mesmas sociológicas. A concepção de entidades que transcendem o mundo físico é um reflexo de questões sociais e aspectos diversos da vida comunitária, uma vez que tais entidades, comumente na figura de um Deus ou deuses, personificam elementos importantes para que ocorra a solidariedade do grupo, através de um agregado de regras pré-ordenadas, costumes e práticas já estabelecidos.

Dessa forma, a religião atua como uma parte fundamental da morfologia social. Por terem o caráter de órgãos reguladores da moral e promoverem a coesão social, os sistemas religiosos, ressalta Durkheim (1996), compõe um conjunto de conhecimentos ilustrando a gama de fenômenos manifestados no interior das instituições sociais e constitutivos da consciência coletiva. Nessa via, os fenômenos religiosos, encabeçados por crenças e rituais, e amparados por um corpus ideológico exemplificam a forma pela qual se dá muitas das vezes a organização da vida e o domínio da natureza, atestando a percepção de que a religião não é uma ilusão, nem uma prerrogativa para um estado pré-científico.

Assim, a definição de religião perpassa pelos termos crença e ritual, e por isso, a prosseguir nesta discussão, é válido abordar brevemente cada um destes conceitos.

Através da percepção durkheimiana de que a vida humana é dotada de vasto simbolismo, atrelado à dimensão lógica dos fatos e representações subjacentes ao tecido social e, portanto, constitutiva de um universo cognitivo, a emanção do domínio religioso e as crenças surgem como expressões das coisas sagradas. A fim de se fazer

valer o respeito a essas coisas sagradas, Durkheim (1996) afirma que são elaboradas regras de conduta e prescrições aos membros da sociedade, e essas regras são os ritos.

Nesse sentido, o rito ou ritual:

é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo. (...) O ritual faz sentido, visto que ordena a desordem, atribui sentido ao acidental e ao incompreensível, confere aos atores sociais os meios para dominar o mal, o tempo e as relações sociais (SEGALEN, 2002, pp. 31-32)

Malinowski (1988), preocupado com a função social dos rituais religiosos, encontra nestes um elemento criativo. De acordo com sua posição, os atos ritualísticos, enquanto prestadores da ordem social coletiva, representam uma espécie de metamorfose espiritual, de forma a permitir a transcendência, enaltecendo sua importância e significado aos fenômenos puramente biológicos.

Contra-pondo-se à definição mínima de religião em Tylor, Goody (2012) eleva as crenças religiosas como consequências naturais da capacidade e do poder de ação de entidades não humanas, ou, especificamente, de agências espirituais ou sobrenaturais sobre os indivíduos. E nisso aparecem os rituais como categorias de comportamento padronizadas, nesse sentido costumes, no qual há uma finalidade, seja ela pragmática, quando se envolve a magia, ou simbólica ou espiritual.

Firth (1974) propõe um entendimento racionalizado de crença, na medida em que a considera um produto tangente à realidade, deslocada aos limites dessa, quando argumenta o seguinte:

A crença religiosa ajuda a fornecer princípios para a organização da experiência humana. No seu conteúdo, na sua forma e na sua expressão, ela está relacionada às tentativas feitas pelas pessoas no sentido de dar coerência ao seu universo de relações físicas e sociais, e pode fazê-lo por meio de vários processos. **Ela se apóia em formulações não-empíricas da experiência – isto é, nas formulações que não são passíveis de verificação pelos métodos da ciência empírica.** (Firth, 1974, p. 246 – destaque meu)

Geertz (1989), no entanto, elabora uma leitura simbólica. A crença em entidades não pertencentes à realidade material – sejam elas deuses, demônios, totens, espíritos – é resultado da perplexidade, da dor e do paradoxo moral característicos da existência humana. O teórico norte-americano, ainda, afirma que o conjunto de crenças religiosas

“representam um polimento no mundo mundano das relações sociais e dos acontecimentos psicológicos” (ibid., p. 90) e as considera uma sinopse da ordem cósmica.

Em suma, a crença e o ritual são formas simbólicas de expressão do fenômeno religioso. Enquanto a crença representa o modo de conceber o mundo, o ritual significa o modo de agir sobre ele.

Desse modo, a religião é, como alega Firth (1974), um meio pelo qual o indivíduo obtém experiências profundas, servindo de panorama para enfrentar problemas fundamentais da vida (incertezas, ansiedades, conflitos), através da abstração traduzida em ideias como: espíritos, almas e deuses, sendo estas projeções dos sentimentos e dos desejos de perpetuação da vida.

Portanto, nessa ótica, os sistemas religiosos aparecem como uma forma de atribuir sentido e coesão às relações humanas, cuja sustentação e interpretação estão a nível individual ou social. Segundo Eliade (1992), ao indivíduo, no domínio de seu inconsciente, a religião é capaz de oferecer soluções para as dificuldades inerentes à existência humana, abastecida por um conjunto de valores, acima de quaisquer crenças, assegurando-lhe a integridade. Enquanto cabe à sociedade sua promoção e transmissão, seja pelo viés da humildade, do amor, da caridade ou simplesmente pelo esforço de ampliação do conhecimento.

O tratamento teórico da religião perpassa, pois, tendo em consideração sua dimensão simbólica e prática. Crença, ideologia (e, por conseguinte, cosmologia) aliados a rituais e ações sociais (ou políticas) constituem o domínio religioso do espectro humano. Dessa forma, a apresentação acima possibilita introduzir as próximas seções deste texto, nas quais serão trabalhadas um aspecto primordial: a busca pelo sagrado e os processos de sacralização da vida e do mundo.

1.3. O sagrado no domínio religioso

Um dos aspectos mais ressonantes nos estudos sobre religião, a discussão das categorias sagrado e profano repousa sobre linhas teóricas e graus de aceitação analítica variados. O exame a seguir aponta sucintamente algumas das principais perspectivas acerca desta questão.

Em sua discussão sobre os ritos, em especial os ritos de passagem, e a inserção destes nos domínios mágico e religioso, Van Gennep (1986) traz à tona esses dois termos. Segundo o autor, são noções que representam tipos diferentes de Estados, ou seja, categorias reversas de sociedade, sendo o sagrado parte dos “Estados laicos” e o profano englobando os “Estados religiosos”. Tal visão leva em conta a hierarquia como fator preponderante das sociedades – ao menos as ditas “civilizadas” pelo autor –, presente inclusive em seus sistemas simbólicos; disso decorre o fator da mobilidade social. A título de exemplo: nos “Estados laicos”, se um camponês decide se tornar um senhor, precisa “apenas” de um esforço financeiro e intelectual ao passo que nos “Estados religiosos”, para se passar de sacerdote a grão mestre, é necessário que se cumpra todo um esforço ritual de cerimônias, ritos, etc. Logo, para Van Gennep, o que marcaria a transição de uma ocupação a outra, no contexto ocidental, seria o aprendizado ao passo que nos contextos “semicivilizados” seria acompanhado de uma cerimônia.

O sagrado, segundo tal visão, relaciona-se a atividades tradicionais respaldadas por crenças em forças sobrenaturais e que demandam uma série de tabus ou permissões, ou seja, normas especiais de comportamento. No entanto, o profano está ligado a práticas funcionais, do cotidiano, de técnicas e processos que envolvem um conhecimento específico – o “domínio” – da natureza e sua aplicação na sociedade. Em linhas gerais, o primeiro é encabeçado pela magia e pela religião, e o segundo dominado pela ciência, ao menos no contexto não-ocidental. Partindo do mesmo viés, Segalen (2002) propõe a separação do sagrado frente ao profano como o ponto central do pensamento religioso. Nessa perspectiva, a caracterização do fenômeno religioso pressupõe:

uma divisão do universo, conhecido e cognoscível, em dois gêneros que compreendem tudo aquilo que existe, mas que se excluem radicalmente: as coisas sagradas – que os interditos protegem e isolam; e as coisas profanas – às quais se aplicam os interditos e que devem permanecer distantes das primeiras. (SEGALLEN, 2002, p. 20)

Percebe-se, desse modo, que a separação entre os domínios profano e sagrado, diz respeito a uma incompatibilidade de meios, de condução da vida social, de estabelecimento e contorno de hierarquias. Durkheim (1996) pondera sobre esse fator, ao demonstrar os desníveis sociais como consequência desse binarismo

institucionalizado. Seria necessário, pois, a existência de um estado intermediário entre os dois campos, com o predomínio do sagrado sobre o profano.

No entanto, Malinowski (1988), ao contrário de Durkheim, critica a noção de que as crenças religiosas e as práticas rituais a elas associadas são unicamente resultado de uma mentalidade coletiva e dualista. Quer dizer, a religião (novamente, baseando-se nas sociedades consideradas primitivas) tem como origem fontes individuais e seculares, e por isso as tradições comunitárias – entendidas como um agregado de certas normas e realizações da Cultura – englobam tanto o profano quanto o sagrado. Nesse sentido, o sagrado e o profano nada mais são do que categorias de classificação meramente ilustrativas, cuja distinção entre ambas apenas pontua fenômenos sociais, não sendo capaz de realmente explicá-los, dada a quase impossibilidade de se isolar totalmente o campo religioso de demais domínios da sociedade.

Goody (2012) igualmente rejeita a premissa durkheimiana da dicotomização radical do universo entre os termos sagrado e profano, propondo questionamentos sobre a real dimensão dessa dicotomia, se são parte de uma mesma configuração cosmológica e social ou se são rigidamente distintas. A própria dualidade referente às atividades humanas, argumenta Goody, é algo relativo. Nesse sentido, não se trabalharia com a religiosidade, a cosmologia e as práticas sociais e rituais tendo em vista a separação da condição humana em um polo “normal” ou “puro” e outro polo “proibido” ou “impuro”, visto a complexidade em que se transitam ideias e ações, dado o contexto social, cultural, político, etc. Para Goody, portanto, o que interessa é a discussão da sacralidade, ou mais largamente, da sacralização da vida social.

Nesse sentido, Douglas (2002) é enfática ao relativizar a ideia do sagrado enquanto concepção ideológica formada através da vida comunitária e a necessidade de coerção entre os indivíduos, cujo propósito é a ordem e a conformidade moral. Sendo as religiões organizadas – especialmente o Cristianismo – a base para a esse entendimento, a busca pelo sagrado não se restringe à padronização moral da sociedade, visto que há variadas maneiras de alcançá-lo. Uma dessas maneiras, segundo Otto (1985) contrapõe-se à coerção institucionalizada, e encontra-se no amor, na caridade e na entrega a Deus, e não aos homens.

Da mesma maneira, e menos preocupado em justificar uma dualidade rígida implícita nos termos, Eliade (1992) estende a discussão tendo em vista um olhar amplo

sobre a religiosidade, dando enfoque aos processos e exemplos de sacralização do mundo. Nessa perspectiva, a religiosidade – ilustrada através da figura do *homo religiosus* –, ou a falta dela – exemplificada pelo homem a-religioso – é o grande fator que configura o modo de ser (e agir) no mundo, levando-se em conta a manifestação de coisas sagradas ou do *sagrado*.

A experiência religiosa, partindo desse pressuposto, é o caminho pelo qual transcorre o processo de sacralização da vida. Toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica, seja por meio de fenômenos orgânicos, como atos fisiológicos, ou acontecimentos que não estão ao alcance humano. A crença numa realidade absoluta, que transcende o mundo físico e se manifesta através dos mais diversos agentes – naturais ou sociais – permite a sua própria santificação, e o torna real. A vida, portanto, tem uma origem sagrada e a existência humana encarrega-se de atualizar todas as suas potencialidades na medida em que comunga com o domínio religioso.

Nesse aspecto, o sagrado pode ser concebido como:

o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Esse comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado. (ELIADE, 1992, p. 21)

Para que o equilíbrio existencial ocorra, é necessário, pois, a elaboração de um referencial ontológico e transcendente, de forma a fundamentar a realidade. Na acepção religiosa, o sagrado é a fonte de construção do ser, de toda a existência e de todas as ações humanas. Ou seja, o trabalho, os valores morais, a educação, as artes e quaisquer hábitos culturais e costumes sociais, aponta Oliveira (2005), são ou podem tornar-se sacramentos (comunhão com o sagrado). Sendo assim, o sagrado representa poder e equivale à realidade por excelência, e por isso “a vida como um todo é suscetível de ser santificada (...) é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos deuses.” (Eliade, 1992, p. 81).

Considerando que o pensamento religioso fornece uma leitura polivalente da realidade, alçada a uma espécie de “todo ordenado e vivo, transparente, harmonioso, festivo, mas, acima de tudo, profundamente coeso em sua unidade” (CRIPPA, 1975 apud OLIVEIRA, 2005, p. 12), a análise da sacralidade pode ser observada pelo viés do entendimento do sagrado enquanto fonte criativa da vida. Dessa maneira, a religião é o catalisador das experiências sacras e facilita o alcance das coisas e elementos sacros, já que, segundo Otto (1985), o sagrado é o coração da experiência religiosa: as práticas religiosas nada mais são que a forma mais nítida e expressiva da conexão que há (ou que se busca) entre os seres humanos e o sagrado.

No campo das crenças, direcionada por meio da fé, a religião canaliza as experiências existenciais – fruto do inconsciente – e pauta a inserção do ser humano no mundo “real”, na realidade “concreta”. Portanto, tendo em vista a concepção flusseriana³, a fé:

tem como função primordial cimentar em um todo orgânico nossas percepções mais imediatas daquele pequeno mundo em que nos encontramos e em que nos movemos (...), torna possíveis todos nossos atos cotidianos e rotineiros, e toda construção discursiva que nos faz sujeitos históricos de um determinado tempo e geografia. (OLIVEIRA, 2005, p. 11)

Assim, a solução religiosa (na qual a fé é um componente), por almejar o enfrentamento de situações pessoais – dilemas morais e problemas mundanos – oferece meios de sustento e conforto ao ser, como também inspira ações transformadoras, na medida em que abre o caminho à revelação vinda de outros planos existenciais, ou seja, permite a transcendência, tornando a existência aberta a valores sacros. Há então o alcance ao mundo espiritual e, conseqüentemente, a busca pelo e a conexão com o sagrado. Eliade endossa essa possibilidade ao enfatizar que:

a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado (...) abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. (ELIADE, 1992, p. 36)

Na abordagem de Otto (1985), o sagrado – também entendido como "santo" –, é indissociável do campo religioso ao passo que se configura como a verdade final, o

³ Relativo à Vilém Flusser (1920-1991), filósofo tcheco naturalizado brasileiro. A concepção de fé assinalada é discutida em sua obra *Da Religiosidade* (1967).

aspecto ulterior do cosmos, e está refletido de maneira onipresente nos diversos domínios do conhecimento e da realidade. Por essa razão, o sagrado pode até se portar como um instrumento hierárquico, através de símbolos, das instituições e macroestruturas religiosas. Porém o cerne de seu entendimento encontra-se no amor e na devoção, formas metafóricas de denotar sua ocorrência, por meio daquilo que se vive e se experimenta.

A manifestação do sagrado, portanto, através da fixação de limites e do estabelecimento de uma ordem cósmica, é o que sedimenta o processo de fundação ontológica do mundo. Pressupõe a realidade ubíqua da existência do mundo e dos seres humanos, pois está além da razão, isto é, está fora e acima de qualquer noção ultra racionalizada e materialista da vida. Representa a aceitação ou a entrega total ao *outro*, a Deus, ao divino, à ordem cósmica. E é partindo desta concepção que a análise da ideia central deste trabalho será discutida e pautada: o entendimento da *caridade* no bojo da doutrina espírita.

2. ESPIRITISMO: HISTÓRIA, CONCEITUAÇÃO E DOCTRINA

Este capítulo discorre sobre o Espiritismo kardecista de maneira abrangente, a partir da apresentação de assuntos pertinentes, sistematizados de acordo com um eixo temático bem definido. Contemplam-se dados demográficos, a história – origens na França, disseminação e consolidação no Brasil –, características gerais da doutrina – crenças, sistema cosmológico e o tríplice aspecto – além das práticas realizadas nas casas ou centros espíritas. Os pontos específicos que fundamentam os objetivos principais do trabalho, ou seja, a concepção de caridade, assistência social, os dados etnográficos e o estabelecimento de uma relação com o sagrado, serão tratados no capítulo posterior.

2.1. Dados demográficos

O Espiritismo praticado no Brasil é uma religião bastante difundida e consolidada. No censo demográfico de 2000, já se contava com mais de dois milhões e trezentos mil aderentes (LANG, 2008). Nos dias atuais, entretanto, após um aumento significativo no número de praticantes, conta-se com algo em torno de aproximadamente quatro milhões de pessoas, tendo em vista critérios mais rígidos de definição, já que considerando os simpatizantes (muitos dos quais se situam no campo dos “sem religião”), seriam mais de dezoito milhões, como ilustra Arribas (2011), representando 10% da população brasileira. Isso significa que os espíritas configuram o terceiro grupo religioso mais numeroso do país, atrás apenas de católicos e protestantes⁴.

Ainda que os números supracitados, correspondam à apenas dez por cento da população brasileira, poder-se-ia considerá-los muito expressivos, haja visto que não é possível encontrar realidades análogas em outros países. Segundo Lewgoy (2008), a hegemonia brasileira é de tal forma que mesmo o espiritismo francês depende da força do Kardecismo brasileiro, presente em mais de 30 países através de propagação conduzida pela Federação Espírita Brasileira (FEB), de maneiras a respaldar suas pretensões de legitimidade.

A fim de se compreender o motivo que proporcionou o crescimento da religião espírita bem como sua significância para o mosaico religioso brasileiro, é necessário

⁴ Para maiores informações a respeito dos dados coletados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), consultar o endereço: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>

destrinchar o histórico de seu desenvolvimento no país e as características que possibilitaram sua contínua adesão e aceitação nos mais diversos meios sociais. Antes, contudo, é traçado um panorama específico ao seu surgimento: os antecedentes e a origem na França do século XIX, até sua chegada e dispersão pelo Brasil.

2.2. Da França ao Brasil: nascimento, difusão e consolidação da doutrina kardecista

Diversos fatores contribuíram para a criação do Espiritismo enquanto um sistema de crença codificado. Os antecedentes da doutrina espírita moderna podem ser apreendidos considerando a formação gradual da observação sistemática e do desenvolvimento de uma ciência destinada à análise dos fenômenos parapsicológicos ou, tal como afirma Pires (1983), comumente denominados de paranormais. O pontapé inicial para o surgimento dessa área de estudos foi o icônico caso de duas adolescentes, as irmãs Fox, no ano de 1848 em Hydesville, propriedade rural no interior do estado de Nova York nos Estados Unidos, quando presenciaram aparições de espíritos através de batidas na parede de suas casas, e a conseqüente comunicação entre ambas as partes, segundo consta os relatos desse período (LANG, 2008).

A partir de então toda uma gama de interesse havia sido forjada acerca das manifestações de espíritos e entidades não-corpóreas. O exemplo mais recorrente e frequentemente associado a estudo desses casos diz respeito ao fenômeno da *dança das mesas* ou *mesas girantes* que respondiam a perguntas feitas por observadores dos espíritos, fenômeno este largamente difundido nos variados círculos destinados à sua análise aprofundada e racional. Outros exemplos incluem “mensagens escritas por um lápis acoplado ao bico de uma cesta” (LANG, 2008, p. 174), sendo assim as mensagens repassadas pelos espíritos às pessoas detentoras da capacidade mediúnica, que as transcreviam, ato conhecido como psicografia.

Dessa forma, todo esse conjunto de fenômenos, cuja observação e interpretação sistemáticos, serviu de inspiração e possibilitou lançar as bases para o nascimento da doutrina espírita, num momento de acentuado positivismo e racionalismo, que permeava o pensamento científico, por qual passava a Europa do século XIX.

O pedagogo francês Hyppolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), interessado por esses fenômenos e com ampla experiência na investigação dos mesmos, foi o principal artífice e responsável pela criação de um sistema de crenças e práticas que

englobasse preceitos religiosos, científicos e filosóficos no que tange a relação dos espíritos com os humanos (também referidos como *encarnados*). Adotou o pseudônimo Allan Kardec, por qual passou a ser conhecido e sua doutrina recebeu o nome de Espiritismo, ou Kardecismo.

O Espiritismo aparece então como uma forma de releitura dos fenômenos consagrados na tradição popular judaico-cristã, dentre eles a comunicação com os mortos, sonhos com parentes falecidos e aparições de espíritos, configurando desse modo uma espécie ciência experimental aplicada à religião, ressalta Lewgoy (2006), mesmo que isso implicasse numa profanação da sacralidade religiosa frente à relação com o além, já que abertamente abriam-se possibilidades de experimentações científicas, controle e apreensão de fenômenos até então considerados intangíveis.

Tendo em vista a abrangência e infiltração dos ideais positivistas contagiando o cenário político e sociocultural da Europa oitocentista, o Espiritismo emergente nada mais seria que um reflexo daquele momento histórico. Assim, o Kardecismo, enquanto produto do iluminismo, “nasce envolto no ethos secular e anticlerical na França de Napoleão III, onde a *ciência* é um símbolo iluminista e uma *bandeira instituinte* dos movimentos progressistas e laicos das mais variadas matizes políticas, como socialistas, maçons e espíritas.” (LEWGOY, 2006, p. 157)

A secularização e o materialismo científico a partir do século XIX resultaram em variadas consequências nas correntes de pensamento vindouras, exercendo influências profundas no panorama filosófico, moral e religioso. Lewgoy (2006) argumenta que o Cristianismo (ou mais adequadamente sua forma institucional – a Igreja), experimentava uma decadência nessa época, tendo seus preceitos morais, seu arcabouço cosmológico e sacro, experimentado um considerável abalo. Ideias como *céu*, *inferno* e *purgatório* já não serviam mais como categorias explanatórias do universo, da vida humana e o destino desta. Desse modo apareceram tais correntes com o intuito de desafiar, concorrer ou mesmo suplantar o Cristianismo Ocidental, e uma delas é o Espiritismo. Nesse sentido, Kardec busca questionar – mas não necessariamente romper – com essa tendência.

A grande obra de Kardec, o *Livro dos Espíritos*, foi publicado em 1857, servindo como núcleo do pensamento espírita, fonte do conhecimento essencial e base da doutrina. Sua elaboração foi estabelecida através de um complexo diálogo com os

espíritos, cujo auxílio primordial esteve encabeçado na figura de um espírito-mor, o Espírito da Verdade, que revelou variadas respostas aos questionamentos de Kardec. É nessa obra, pois, que estão fundados os princípios mais elementares da doutrina espírita, sendo eles: “a imortalidade da alma, a necessária evolução do espírito conduzindo à perfeição, a reencarnação, a possibilidade de comunicação entre vivos e espíritos através dos médiuns” (KARDEC, 1996 apud LANG, 2008, p. 174).

A codificação da doutrina espírita faz-se presente em cinco grandes obras, conjunto conhecido como o Pentateuco Espírita. Além de o *Livro dos Espíritos*, Kardec desenvolveu outras quatro referências, importantes no cerne do saber espírita. São elas: *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese, os Milagres e as Predições* (1868). Tal como é discorrido por Cavalcanti (1983), a primeira trata de analisar “o processo das relações mediúnicas, estabelecendo as leis e condições do intercâmbio espiritual” (id, p. 14); a segunda obra “explicita o conteúdo moral da doutrina”; a terceira discute “as penas e gozos terrenos e futuros”; e por fim, *A Gênese, os Milagres e as Predições* encarrega-se de analisar os “problemas genésicos e da evolução física da terra”.

Assim, o Espiritismo, e sua conseqüente adesão por determinados grupos sociais, deve ser compreendido levando-se em conta os ideais que afluíam na sociedade francesa (e, por conseguinte, europeia), da época. Desse modo, a religião, decerto todo o sistema filosófico, moral, religioso e científico desenvolvido por Kardec (denominado de “o codificador” pelos espíritas) não pode ser dissociado do contexto histórico, cultural e político relativo a seu surgimento. O que estava em voga era o Positivismo, e os ideais que o acompanhava, tais como a laicidade, a crença no progresso, o racionalismo, o ímpeto científico e a elevação da ciência ao mais alto patamar, permitindo por isso a emergência e solidificação do pensamento espírita.

Enquanto um sistema amplo de crenças e preceitos morais, o Espiritismo assenta-se sob três enfoques – religioso, filosófico e científico (assunto que será tratado ao decorrer das próximas sessões) e sua expansão além das fronteiras francesas está diretamente relacionado a esse aspecto. Como afirma Pires, “o que impediu a expansão do Espiritismo na Europa do século passado (...) foi simplesmente o seu aspecto religioso.” (PIRES, 1979, p. 72) e, portanto, era natural que se buscasse novos percursos e contextos socioculturais distintos para a expansão da doutrina. E é justamente no

Brasil que os preceitos codificados por Allan Kardec espalharam-se e ganharam a forma e as características atuais.

A partir da década de 1860, passa a ocorrer uma disseminação da obra seminal de Kardec, o *Livro dos Espíritos*, para além das fronteiras europeias, segundo consta em Arribas (2011), sendo o Brasil Império um dos destinos principais. Os primeiros grupos espíritas estavam restritos a comunidades de imigrantes franceses no Rio de Janeiro, e, nessa toada, o Kardecismo era visto como apenas mais uma seita, ou um “modismo” importado da França, a principal referência intelectual e artística das camadas urbano-burguesas da época (LAPLANTINE & AUBRÉE, 1990 apud LEWGOY, 2008). Lentamente a doutrina de Kardec passaria a ser alçada ao status de religião, ou mais especificamente apareceria como uma alternativa religiosa vanguardista, frente ao domínio da Igreja Católica, uma vez que continha em seu cerne a fé aliada a uma disposição científica, além de possuir elementos anticlericais.

No meio a essa realidade, Arribas (2011) salienta a configuração política pela qual se situava o Brasil. O Kardecismo passa de fato a se espalhar pelo território nacional e a penetrar nas diversas camadas urbanas e classes sociais a partir da criação da Federação Espírita Brasileira (FEB) no ano de 1884 (LEWGOY, 2008), um marco à fundação de toda a estrutura de congregação atual atrelada ao Espiritismo (não só em sua forma brasileira, como também mundial, o que será abordado mais adiante) e sacramentado com a liberdade religiosa assegurada oficialmente após a instauração do Estado laico, um dos pilares da Constituição de 1891 e que sucedeu à proclamação da República.

Dessa forma, o Espiritismo Kardecista, aliado ao Protestantismo (pela difusão de várias igrejas) é primordial ao processo que definharia a diversidade religiosa brasileira, acentuando a perda gradual da hegemonia do catolicismo (ARRIBAS, 2011). Este próprio caráter heterogêneo da religiosidade nacional teria sido um dos fatores a lapidar a larga aceitação do Kardecismo, enquanto parte de processos históricos peculiares, dentre os quais a insistente repressão estatal, através da polícia e do sistema judiciário, como afirma Giumbelli (1997), contradizendo a laicidade oficial e alimentando a insatisfação e resistência de grupos religiosos minoritários.

As maneiras de condução do pensamento kardecista, ou seja, a ênfase doutrinária adotada pelos grupos espíritas, representam o grande motor pelo qual seria desenvolvido e consolidado o Espiritismo brasileiro. O caráter científico inicial passaria

a dar lugar ao enfoque da religiosidade. Giumbelli (1997) entende que o pensamento espírita fora marcado por um desenvolvimento *sui generis* no Brasil, cuja própria presença no panorama nacional só teria sido possível devido à forte ênfase no aspecto religioso, se sobressaindo ao aspecto científico.

Para Stoll (2002), a mudança de paradigma doutrinário no Espiritismo nacional é concomitante a características culturais enraizadas na sociedade brasileira. Nos primórdios, quando fora transplantado da França para cá, sobressaía o aspecto filosófico e científico. Entretanto ao longo das décadas, o crescente apego ao lado religioso significou o estabelecimento de uma tradição de certa forma generalizada nos círculos espíritas do país, dando novos contornos ao estudo, desenvolvimento e difusão do pensamento kardecista no Brasil. A razão disso, Stoll alega, está ligada à ideia de que uma tradição cultural brasileira permeada pelo domínio sacro conduz à realidade social e, conseqüentemente, à mentalidade coletiva (maneiras de conceber a vida) do país. Durante o processo de transplantação, o Espiritismo carregava uma áurea predominantemente experimental e científica, e ao chegar ao Brasil, as feições místicas e religiosas tomaram as rédeas no processo de difusão e constituição da identidade espírita.

Cavalcanti (1983) cobre a questão desafiando a noção arraigada de tradição ocidental que separa os domínios científico e religioso. Segundo essa autora, o Espiritismo foi alvo constante dessa lógica pré-estabelecida no Ocidente. Em suas palavras:

Como desde o Iluminismo, na tradição do pensamento ocidental, nosso senso comum habituou-se a alinhar a religião do lado oposto ao da Razão, (...) autores confundem-se diante da questão de como chamar de religião uma doutrina que se afirma como racional, como ciência e filosofia. Sem enfrentá-la diretamente, resta-lhes em mãos os adjetivos "místico" e "racional" que qualificam respectivamente o caráter do Espiritismo brasileiro, e o caráter original do Espiritismo tal como concebido na codificação de Allan Kardec. **Essa oposição se desdobra naquela percebida no seio do Espiritismo brasileiro entre uma maioria mística, que recobre seus aspectos "religiosos", e uma minoria "intelectualizada", que recobre seus aspectos "filosóficos e científicos".** (CAVALCANTI, 1983, p. 16 – destaques meus)

Arribas (2011) enfatiza essa leitura ao caracterizar três camadas de adeptos ilustrando perspectivas distintas quanto à real dimensão da doutrina, numa disputa que culminaria na definição do estatuto do Espiritismo no país. Sendo assim, era comum

que tanto espíritas “religiosos” quanto espíritas “científicos” e espíritas “puros” (que priorizavam o lado filosófico da obra de Kardec) procuravam tomar para si o protagonismo. Todos esses fatores e a coleção dessas experiências, na visão de Giumbelli (1997), contribuíram para a sistematização da religião de Kardec no Brasil.

A FEB foi a grande propulsora da sistematização da doutrina, estruturação das práticas, estabelecimento das casas de congregação, bem como a disseminação das obras de Kardec. Priorizando o aspecto religioso, dadas as características da sociedade brasileira, a FEB ofereceu uma alternativa ao catolicismo, embora aprovasse a incorporação de elementos típicos da religiosidade nativa brasileira. Desse modo:

Historicamente, a FEB moveu-se numa dialética de oposição e sincretismo com a Igreja Católica. A valorização primordial da caridade, o atendimento assistencialista aos pobres, a ênfase numa “religiosidade interior” acima de “rituais vazios” e a implantação de alguns cultos familiares decorrem de trocas sincréticas paradoxais do espiritismo da FEB com uma Igreja Católica fortemente romanizada em finais do século XIX. (LEWGOY, 2008, p. 87)

Esse lado sincrético, cabe destacar, não pode ser menosprezado. O imaginário e as práticas católicas impactaram o Espiritismo de tal monta, que permitiram a influência duradoura em sua expressão no Brasil. Uma das razões para isso é que aqui existe uma “cultura brasileira dos espíritos” representada pelo culto e presença no imaginário e discurso cotidianos de entidades como santos, eguns e orixás (LAPLANTINE & AUBRÉE, 1990 apud STOLL, 2002). Além de que a definição de uma identidade nacional não ocorreu sem antes eleger sinais diacríticos e elementos do universo católico (STOLL, 2002), tendo sido Chico Xavier um dos principais artífices da difusão dessa construção identitária, através de uma síntese de práticas populares e institucionais (eclesiásticas) do Catolicismo. Dentre os elementos centrais desse viés destacam-se: a incorporação de feições de um catolicismo popular no discurso religioso espírita donde se construiu uma relação com os espíritos, ou mais especificamente, com a prática mediúnica; e o ideal de santidade representando por um estilo de vida monástico – renúncia ao sexo, ao casamento e aos bens materiais – adotado ao longo dos anos por Chico Xavier, e marco de sua personalidade. Nesse ponto de vista, a mediunidade plena equiparava-se ao sacerdócio cristão.

Por fim, vale ressaltar um aspecto recorrente nos estudos acadêmicos sobre o Espiritismo: a visão de que no Brasil a doutrina kardecista foi distorcida ou adulterada

em face de um modelo original ou puro. Stoll (2002) rejeita essa posição haja visto que toda versão e toda reinterpretação de uma obra é um ato criativo, pois a cultura, partindo dum pressuposto sahliano, não é estática: é alterada, sujeita a “riscos empíricos”, a mudanças de enfoque e à seleção de sinais diacríticos, de acordo com cada contexto em que se transmuta. Portanto, “o *Espiritismo à brasileira* seria uma versão original e não um produto menor, adulterado ou desviante.” (ibid., p. 367)

Assim, tendo em vista o período compreendido entre fins do século XIX e meados do século XX, em que o Espiritismo (enquanto parte de um panorama religioso complexo e heterogêneo) penetrava nas principais cidades e nas mais variadas camadas sociais do país, é no Brasil que o Espiritismo de fato se consolida como uma congregação religiosa. Nessa percepção, é aqui que a doutrina kardecista firma seu principal epicentro, através da construção de uma identidade própria aliada a uma profunda legitimação social.

2.3. Estrutura, organização e o papel das federações no contexto do Movimento Espírita

Como previamente demonstrado, o Espiritismo originou-se na França, mas foi em terras brasileiras que ganhou sua feição mais reconhecível, de modo a influenciar o aparecimento de um vasto número de teóricos e adeptos, transformando-se no terceiro grupo demográfico religioso do Brasil. A formação de um referencial identitário e a configuração no mosaico religioso nacional foi de tal maneira que Lewgoy (2008) equipara a relação atual entre as denominações francesa e brasileira àquela existente entre Roma e Jerusalém no tocante ao Cristianismo, visto que, de um lado, tem-se um centro de poder e saber hegemônico moderno e, de outro, se encontra o ponto zero, o lugar em que foi fundado e inicialmente desenvolvido um modo de conceber Deus e o mundo, um lugar especial na história de uma crença.

Nesse ponto de vista, é inevitável reconhecer que o Brasil se enquadra como o epicentro do Espiritismo no mundo. Se aqui se desenvolveu uma ética espírita singular, em outros países seguiram-se rumos parecidos por meio de uma evidente “*brasilianização*” do Movimento Espírita internacional (LEWGOY, 2008), processo que culminou na exportação não somente de um estilo próprio de congregação religiosa, mas de toda uma série de ênfases doutrinárias, práticas, acervo bibliográfico e referências epistemológicas, estruturação, organização das casas espíritas, assistência

social, e o próprio modelo federativo encabeçado pela FEB, todos em sintonia com a tradição brasileira.

Não obstante a FEB atuar como porta-voz da realidade pela qual se assenta o Espiritismo no Brasil, é a principal entidade espírita no mundo, responsável pela divulgação e propagação da doutrina a outros países, representando os kardecistas em diversas áreas:

Com exceção do mundo francófono, é a Federação Espírita Brasileira que fornece o sustento intelectual, ritual e doutrinário para os kardecistas. Através de sua editora, a FEB se encarregou da tradução de obras espíritas para diversas línguas. Além disso, ela promove cursos de formação de dirigentes, divulgadores, médiuns e oradores espíritas em sua sede, em Brasília, oferecendo vasta bibliografia técnica de apoio às atividades ordinárias de centros espíritas (envolvendo formação, organização e administração de centros espíritas, aspectos legais, realização de congressos, articulação de federações). Isto permite lançar as bases da reprodução de seu modelo nos diversos países através de uma ampla oferta de infra-estrutura, material bibliográfico e referências exemplares para a prática cotidiana de passes, atendimento fraterno, estudo sistematizado da doutrina espírita, desenvolvimento mediúnico, desobsessão, evangelização infantil e ações de caridade. (LEWGOY, 2008, p. 92)

As federações estaduais aparecem, portanto, como um foco central na organização do Movimento Espírita. Cabem a essas, a estruturação, pesquisa e divulgação da doutrina aliado a um conjunto de ações sociais promovidas pelos lares, centros e adeptos do Kardecismo. Dentre os vários espaços encorajados pelas federações, destacam-se a criação de: institutos culturais, laboratórios de pesquisa, associações profissionais, hospitais, asilos, orfanatos, gráficas, editoras, e diversas outras ramificações.

Giumbelli (1998) salienta a importância das federações espíritas (incluindo-se desde as organizações estaduais até a FEB) como encarregadas principalmente de duas frentes de ação. Ao mesmo tempo em que procuram estabelecer a unificação doutrinária, através de orientações e recomendações prezando pela sistematização de práticas e preceitos da doutrina, também preveem a estruturação institucional do Kardecismo enquanto denominação religiosa, legitimando-o, além de representar as inúmeras entidades associadas e, logicamente, abrir canais de diálogo com o restante da sociedade.

As federações espíritas, na figura da FEB em especial, são as principais instituições responsáveis por assegurar e salvaguardar objetivamente o sistema de crenças e práticas, o *ethos*, o modo de vida, e o patrimônio do conhecimento espírita, no Brasil e no mundo, subjacentes a uma identidade cultural singular.

2.4. Relação com outras crenças e saberes

Segundo Lewgoy (2008), não existe um consenso entre as interpretações sociológicas da religião espírita, no que diz respeito à sua categorização. Parte da controvérsia vem de um desdém das religiões dominantes que usualmente consideram o Kardecismo um tipo de seita e ao mesmo tempo, critérios de classificação são por si só relativos, haja vista as inúmeras disputas de poder recorrentes no campo religioso. De todo modo, é sabido que o Espiritismo possui uma base cristã e por isso pode também ser observado através do prisma pelo qual se localizam as diversas ramificações do Cristianismo.

Na análise de Camurça (2000), o Espiritismo é encarado como uma religião “neocristã” e como tal comunga de uma mesma ideia elementar: Jesus Cristo é o grande guia e modelo espiritual da humanidade. Há uma diferença primordial, contudo, frente ao Cristianismo e às denominações cristãs: não existe um aparato coercitivo e hierarquias. Isso quer dizer que feições como dízimo, sacerdócio e o templo, enquanto instituição de poder, ou seja, a Igreja, estão ausentes do universo kardecista. É por essa razão que se encontra imbuída no pensamento espírita a noção “nativa” de que o Espiritismo significa ruptura e renovação do Cristianismo, sendo a codificação de Kardec a Terceira Revelação (LEWGOY, 2008). Portanto,

A codificação é percebida como tendo inaugurado no mundo uma nova era: a espírita, precedida pela era cristã "codificada" no Novo Testamento, e pela era judaica "codificada" no Velho Testamento. Essas sucessivas revelações são vistas como correspondendo a fases evolutivas do homem. (CAVALCANTI, 1983, p. 14)

Ao conceber o caráter das obras codificadas por Kardec para além do domínio religioso, o Dr. Adolfo Bezerra de Menezes, renomado médico, político, e um dos primeiros presidentes da FEB, considerado o “Allan Kardec brasileiro”, classificava o Espiritismo como “uma espécie de **síntese** entre a **moral cristã**, **certas crenças católicas** e a **ciência positiva**” (ARRIBAS, 2011, p. 9 – destaques meus).

Isso não significa que a doutrina espírita esteja restrita ao espectro do Cristianismo. O próprio termo Espiritismo é amplo e engloba outras esferas de pensamento além do Kardecismo⁵, afirma Cavalcanti (1983), uma vez que há outros tipos de religiões mediúnicas⁶, como a Umbanda, o Candomblé e o Santo Daime, além das inúmeras formas de Xamanismo, muito presente em sociedades indígenas. Dentre estas, a Umbanda é a que mais se aproxima de um *ethos* espírita-kardecista, pois “acredita em um Deus único e superior, chamado Olorum ou Zambi; propõe a obediência a valores humanos como fraternidade, caridade e respeito ao próximo” (LANG, 2008, p. 172), e caracteriza-se assim, através de seu evidente sincretismo, como uma denominação religiosa em plena sintonia com a realidade multicultural brasileira. Apesar de manterem um mesmo princípio de estruturação cosmológica e de produção da experiência religiosa ilustrada através dos cultos de possessão, os kardecistas e os umbandistas guardam uma relação unilateral, em face a significativas diferenças demográficas e de alcance social (STOLL, 2002).

A partir de suas experiências etnográficas, Lewgoy (2006) chama atenção para o caráter multidimensional da prática espírita no Brasil. É recorrente o acontecimento de vários casos de sincretismo e interreligiosidade, adotados tanto por praticantes e frequentadores, como por grupos e mesmo por Centros Espíritas inteiros. Dentre os principais exemplos, destacam-se os casos de médiuns que adotam práticas de ordem kardecista em conjunto com rituais umbandistas, judeus e católicos praticantes e participantes das atividades dos Centros Espíritas, frequentadores com pouco ou nenhum conhecimento da doutrina e que priorizam a retórica das palestras, além da presença de centros onde há infusões da Nova Era (New Age), movimento esotérico que realça os aspectos da *cura* e do *bem-estar*, através de uma ênfase na autoajuda, em dissonância ao elemento base da doutrina de Kardec, ou seja, priorizam a ética da prosperidade em oposição à ética da caridade.

O Espiritismo, dessa forma, faz parte das chamadas religiões *mediúnicas*, possuindo em especial proximidades com a Umbanda, ao passo que detém uma influência cristã fundamental através de uma apropriação e reinterpretação doutrinária, mantendo a crença em Jesus (como profeta e guia espiritual da humanidade) e o *ethos*

⁵ Embora seja uma categoria ampla, neste trabalho, o termo Espiritismo é intercalado com o termo Kardecismo e para todos os fins e propósitos, ambos são aqui tratados como sinônimos.

⁶ Referente à prática da mediunidade.

católico de suas práticas. Entretanto, no contexto brasileiro, é na codificação da doutrina de Allan Kardec que se pauta o cerne do pensamento, prática e ações sociais dos grupos autodenominados espíritas, tomando o termo “espírita” para si e se distanciando de outras crenças – tanto aquelas de origem africana, como o cristianismo – por um aspecto fundamental e cerne da cosmovisão kardecista: a fé raciocinada, exemplificada pelo clássico tripé, por meio da incorporação de ciência e filosofia em seu sistema de pensamento.

2.5. O tríplice aspecto: ciência, religião e filosofia

A compreensão do tríplice aspecto, suas dimensões, ramificações e contradições, encontra-se na origem do Espiritismo, quando prevalecia a ótica racionalista e positivista nos meios científico e filosófico. Dado o contexto de surgimento do pensamento espírita, prevalecia noções equivocadas a seu respeito, de associação a fenômenos sobrenaturais pela magia, ocultismo e parapsicologia. Kardec fez da cientificidade da doutrina um projeto (STOLL, 2002) e essa necessidade de ênfase para com a ciência pode ser exemplificada no seguinte trecho: “O Espiritismo repudia, nos limites do que lhe pertence, todo efeito maravilhoso, isto é, fora das leis da natureza; ele não faz milagres nem prodígios, antes explica, em virtude de uma dessas leis, certos efeitos, demonstrando, assim, a sua possibilidade.” (KARDEC, 2013, p. 60)

A ciência deveria então se desvencilhar do ceticismo relativo à força espiritual (ou força desconhecida), não se restringindo à explicação de uma causa única para todos os fenômenos da natureza, centrada na *matéria*, pois isto representaria uma limitação de seu alcance. Por essas vias é que Kardec desenvolve o caráter científico de sua doutrina, encabeçado por um ramo então denominado de *ciências do espírito*. Assim, “O Espiritismo nascia como Ciência (...) e ao mesmo tempo assumia uma posição epistemológica realista” (PIRES, 1979, p. 69).

De acordo com Lewgoy (2006), o cruzamento entre ciência e religiosidade na visão espírita permite a compreensão de aspectos vastos como regressão, reencarnação, vidas passadas, ao passo que são recorrentemente rechaçados pela ciência tradicional, substanciando dessa forma uma crítica contundente aos paradigmas científicos convencionais.

O Espiritismo naturalmente gerava questionamentos e indagações, estimulando assim, e além do pensamento científico, também o pensamento filosófico. Dessa forma, o Espiritismo é, ao mesmo tempo, ciência, filosofia e religião. O pilar da doutrina está justamente na conciliação desses três elementos, fomentando todo seu sistema de crenças e ações, resultando no tríplice aspecto:

A comunicação espiritual, erguendo-se à evidência dos sentidos, ganha o estatuto de prova científica. O Espiritismo, na codificação, se apresenta não apenas como uma religião, mas também como uma ciência e uma filosofia pelas implicações a um só tempo filosóficas, científicas e morais que dele decorrem. (CAVALCANTI, 1983, p. 15)

Como o Espiritismo nasce de um contexto de ampla cientificidade, através do empirismo, do uso de métodos experimentais científicos aliados à busca pelo estabelecimento de leis gerais, é notável, portanto, que a *razão* – e a *racionalidade* – é intrínseca ao *ethos* espírita. Dessa forma, a própria existência dos Espíritos – e sua relação com o mundo material – evidencia a necessidade de um arcabouço filosófico-científico, fazendo parte de algo maior. A constituição do sistema triplo aparece então como um processo lógico e natural:

Kardec partiu da pesquisa científica, originando-se desta a Ciência Espírita; desenvolveu, a seguir, a interpretação dos resultados da pesquisa, que resultou na Filosofia Espírita; e, finalmente, tirou as conclusões morais da concepção filosófica, que levaram naturalmente à Religião Espírita. É por isso que o Espiritismo se apresenta como doutrina de tríplice aspecto. (PIRES, 1983, p. 12)

Ciência e religião mantêm ora um senso de convergência ou compatibilidade, ora um senso de ambiguidade e contradição, numa lógica de duplo vínculo. Lewgoy (2006) afirma que, devido a essa ambivalência enraizada entre os espíritas e o termo “religião”, ocorre uma espécie de “deslize semântico”, sendo comum entre os praticantes do Espiritismo, por exemplo, a recusa em se identificarem no censo demográfico brasileiro, o que faz com que apareçam muitas vezes incluídos na categoria “sem religião”. Isso permite, no entanto, o cultivo de uma identidade sociocultural forte e exclusiva entre os seguidores do Espiritismo. Há ainda outra abordagem identitária no contexto espírita, na qual se privilegia o sincretismo, a subjetividade e um caráter mais aberto de concepção da doutrina e relação com outras formas de pensamento e visão de mundo.

A configuração do pensamento repousa-se, assim, em debruçar sobre questões científicas, filosóficas e religiosas, caracterizando uma espécie de sequência natural no

plano do desenvolvimento cultural humano, já que “religião sem ciência é superstição e ciência sem religião é loucura” (PIRES, 1979, p.74).

2.6. Doutrina e cosmologia

2.6.1. Princípios básicos

O Espiritismo não depende de um único livro sagrado nos quais princípios doutrinários e leis estão todos contidos, nem Allan Kardec é considerado um profeta, mas sim o “codificador” cujo conhecimento fora revelado pelos espíritos. Como já destacado previamente, a doutrina espírita é complexa e multifacetada (fator ilustrado pela tríade ciência, filosofia, religião), e, naturalmente, a fim de se formar um entendimento mais abrangente de sua doutrina e cosmologia é necessário destrinchar os ensinamentos, revelações e preceitos codificados por Allan Kardec, que, através de cinco grandes obras, conjunto denominado de Pentateuco Espírita, representam a doutrina. No desenvolvimento deste trabalho, porém, foi elencada apenas uma obra da autoria de Kardec: *O que é o Espiritismo*, uma coleção de escritos e ensaios que resumem concisamente os princípios elementares contidos no corpo do Pentateuco. Nesse sentido, alguns desses princípios serão apresentados para se fundamentar uma base e auxílio à posterior análise da categoria central do Espiritismo e tema deste estudo: a caridade.

O Kardecismo é classificado como um tipo de fé raciocinada, por priorizar uma religiosidade reflexiva e interiorizada (LEWGOY, 2008). Ao referenciar *O Livro dos Espíritos*, Pires (1983) destaca a percepção de Kardec de que a força do Espiritismo encontra-se em sua filosofia, ou seja, em sua “mundividência”, em sua concepção da realidade, ao contrário de uma mera observação de fenômenos que evoquem espíritos. Dessa forma, o estudo não só é encorajado como também é imperativo, visto que o Espiritismo como doutrina “trata-se, pois, não de fazer sessões, provocar fenômenos, procurar médiuns, mas de **debruçar o pensamento sobre si mesmo**, examinar a concepção espírita do mundo e reajustar a ela a conduta através da moral espírita.” (PIRES, 1983, p. 11 – destaque meu)

Qual seria então o objetivo de estudo da doutrina espírita? Nas palavras de seu codificador, o “Espiritismo tem por fim demonstrar e estudar a manifestação dos Espíritos, suas faculdades, sua situação feliz ou infeliz, seu futuro; em suma, o conhecimento do mundo espiritual.” (KARDEC, 2013, p. 128). Diante desse quadro,

seria necessário realçar sua serventia e aplicação social e, para tal, Kardec, consciente da incerteza provocada pelas revelações feitas pelos Espíritos, afirma que a utilidade do Espiritismo não consiste em simplesmente provar materialmente a existência do plano espiritual, mas sobretudo consolidar uma abrangente influência moral da doutrina no mundo, e, dentre outras coisas, desencorajar o materialismo e o individualismo que permeiam a nossa época, possibilitando às pessoas a se (re) ligarem com o Criador e consigo mesmas, através da busca pelo autoconhecimento, do desprendimento material e da prática da caridade.

Há então uma série de princípios norteadores da doutrina espírita, através de um conjunto de crenças e práticas sistematizadas e que baseados em preceitos cristãos e em conceitos essenciais como a razão e o livre-arbítrio, constituem o *ethos* espírita. Resumidamente são estes:

– Deus é o criador de tudo o que existe; – além do mundo dos vivos (ou dos encarnados) há o mundo dos espíritos que existem em diferentes graus evolutivos: os imperfeitos, os bons, e os puros ou espíritos de luz; – aceita a reencarnação como condição para que o espírito possa progredir, configurando a pluralidade de existências; os espíritos puros são aqueles que já se libertaram das encarnações; – todos os espíritos evoluem sem cessar, embora possam renascer em condições sociais inferiores; – as relações dos espíritos com os vivos são constantes e sempre existem. A mediunidade é a faculdade que permite aos vivos a comunicação com os Espíritos – é um dom que precisa ser desenvolvido. (LANG, 2008, p.175)

De uma maneira geral, o Espiritismo pode ser definido como a crença nos espíritos e a relação que eles estabelecem com os humanos, os encarnados. O pensamento espírita é concebido, sobretudo, a partir da transcrição do diálogo de Kardec com os espíritos superiores, resultando na codificação da doutrina. Por isso, todo o conhecimento espírita é legítimo, como salienta Cavalcanti (1983), uma vez que é transmitido direto dos Espíritos aos humanos, não sendo, portanto, uma mera criação destes últimos. Partindo dessa ótica, o Espiritismo é a ponte de comunicação entre o mundo espiritual e o mundo material, encabeçado pela sua ferramenta primordial, a mediunidade⁷, subtendendo-se então o sistema cosmológico espírita.

⁷ A mediunidade pode se expressar sob diversas formas. Através da intuição, da psicofonia (também denominada de incorporação), da psicografia, da vidência, da materialização, da transposição e de manifestações na arte (LANG, 2008). Sendo assim, requer uma categoria específica de indivíduos para sua execução: os “médiums”, pessoas dotadas de faculdades especiais e preparadas para tal. Os médiums potencializam o dom divino a que Kardec se refere, a partir de treinamentos e, tornam-se capazes de

2.6.2. Cosmologia Espírita

A fim de refletir sobre essas questões, é necessário absorver a noção de *cosmologia*, enquanto conceito antropológico. Se se pensar como um feixe teórico, onde são transcorridas três dimensões: o cosmos, a cosmogonia e a própria cosmologia, e, remetendo ao paradigma do simbólico de Geertz, cria-se então a fundação na qual se assenta o sistema de crenças e o *ethos* de um povo ou grupo social.

O universo (cosmos) é concebido a partir de sua criação, através de mitos de origem, ou histórias e explanações que a dizem respeito (cosmogonia), o que leva, por conseguinte, ao estudo e à elaboração de princípios e leis gerais (cosmologia) sistematizados no domínio do simbólico. Segundo Lallemand (2000), “o antropólogo pode definir a cosmologia como um conjunto de crenças e de conhecimentos, como um saber compósito, que abrange o universo natural e humano” (ibid., p. 27). Sendo assim, a construção do conhecimento religioso remete, naturalmente, à elaboração de um sistema cosmológico. A criação do mundo não-terreno, não-humano, transcendental é o primeiro ponto desse processo, seguido da constituição do mundo material, cognoscível e, em última instância, da sociedade. Desse modo,

o pensamento cosmológico faz divisões no seio das quais isola unidades, dedicando-se depois a minuciosas reconstituições das partes no todo; fragmentando o corpo do homem e o ambiente físico, o domínio animal, vegetal e o meio social, procede a retotalizações complexas, relacionando cada um dos elementos das categorias que isolou previamente. (LALLEMAND, 2000, p. 37)

A cosmologia, portanto, estabelece a ligação entre o universo exterior e imaterializado a todas as esferas da vida social e material, seja refletindo-as, produzindo-as, modificando-as ou simplesmente evidenciando-as, de modo que todos os fenômenos naturais e ações humanas perfazem a organização e o equilíbrio do mundo. Enfim, a cosmologia abarca todos os planos da existência.

O Espiritismo tem como princípio norteador a crença em Deus, concebido como o criador do Universo⁸. A partir de sua vontade e dessa criação resultam os dois

distinguir os bons dos maus espíritos, além do desenvolvimento de outras faculdades e iniciações da vida futura.

⁸ Por isso é recorrente o uso de categorias como o *Criador*, ou o *Pai*, pelos espíritas para se referirem a Deus.

elementos primordiais e essenciais à sua constituição: o *espírito* e a *matéria*. São conceitos que fundam o devir do mundo à maneira espírita (CAVALCANTI, 1983).

O *Livro dos Espíritos* contém todo o pensamento cosmogônico espírita, influenciado pela concepção bíblica (criacionista) e, ao mesmo tempo, científica (evolucionista). A criação do Universo por Deus acontece através da “condensação da matéria espalhada no Espaço.” (PIRES, 1983, p. 51), formando assim os espíritos, habitantes tanto dos planetas, como das inúmeras dimensões do Espaço, das “amplidões do Infinito” (ibid., p. 52). O homem é, acima de tudo, Espírito e a dimensão espiritual representa o verdadeiro mundo, do qual deriva a dimensão material. Portanto, o mundo dos espíritos é imprescindível no que rege o Universo, na manutenção da harmonia geral.

Desse modo, fica evidenciada a crença espírita na existência de duas categorias de planos existenciais do Universo. O Mundo Visível, composto por *seres materiais*, e o Mundo Invisível, habitado por *seres imateriais*, por vezes denominados, respectivamente, de *Plano Terreno* e *Plano Espiritual*, ou ainda, Mundo Corporal e Mundo Espiritual. O Mundo Invisível, diz Cavalcanti (1983), é eterno e pretérito a tudo, enquanto o Mundo Visível é consequência do primeiro, sendo apenas secundário a real essência do cosmos.

A dimensão simbólica e o tecido religioso do Espiritismo nascem, pois, da permanente relação entre os mundos: “Em um plano, o Mundo Visível opõe-se ao Mundo Invisível. Em outro, os dois mundos complementam-se, o Mundo Invisível transcende, engloba e confere sentido ao Mundo Visível.” (CAVALCANTI, 1983, p. 24). Nesse sentido, a constituição da vida social é intrínseca ao plano espiritual. Um fato social terreno, afirma Pires (1983), não pode ser dissociado do Universo: é na verdade, determinado por leis universais, por um *fato cósmico*. Logo, os propósitos e resultados da vida social são os mesmos no Mundo Visível e no Mundo Invisível, conduzidos por um mesmo fio: as possibilidades de aprendizado, crescimento e evolução do Espírito e a sua realização moral.

A construção teórica do pensamento espírita assenta-se então sobre um pilar: a noção de espírito. A formulação dessa noção e, conseqüentemente, do termo Espiritismo precisa ser contextualizada. Kardec (2013), em primeiro lugar, remete ao espiritualismo, que quer dizer “crença em algo além da matéria”, e devido a isso é a

base de todas as religiões. O Espiritismo, no entanto, implica uma crença mais aprofundada, que engloba os espíritos, suas manifestações e quaisquer percepções que remetem a eles. Os espíritos nada mais são do que uma extensão das almas dos homens, e os homens em contrapartida são as encarnações dos espíritos.

Partindo desse ponto de vista, Kardec (2013) propõe uma definição mínima da categoria *espírito*: “princípio inteligente em que residem o pensamento, a vontade e o senso moral” (ibid., p. 126). Por isso é que os espíritos não são seres vagos, indefinidos e abstratos ou mesmo “fantasmas”, mas sim nossos semelhantes – seres concretos e circunscritos –, e como tal, possuem um corpo, porém fluídico e invisível.

Desse modo, Kardec (2013) não distingue o homem do espírito *per se*, já que este último complementa e constitui o primeiro. Nessa acepção, o homem é a composição de três elementos: além do espírito (associado à alma), é formado pelo corpo e pelo perispírito. O corpo é o “invólucro material que põe o Espírito em relação com o mundo exterior” (ibid., p. 126) e o perispírito é o “invólucro fluídico, leve, imponderável, servindo de laço e de intermediário entre o Espírito e o corpo.” (op. cit.) Assim, o homem é a junção da alma, do perispírito e do corpo material. Logo, o espírito se constitui pela separação da alma e do perispírito em relação ao corpo. Portanto, enquanto a alma é um ser simples (princípio inteligente), o espírito é um ser duplo (semimaterial e fluídico) e o homem um ser triplo (material, semimaterial e fluídico).

Os espíritos se manifestam sob diversas formas. Kardec (2013) postula que os espíritos atuam nos homens constantemente, de maneira oculta, através dos pensamentos, da influência que se consome pela percepção amplificada e aguçada dos sentidos. As manifestações podem ocorrer por meio da visão, da audição, do tato, através de fenômenos sonoros e movimentos corporais, pela escrita, pelas artes (desenho, pintura, música), e quaisquer outras formas de expressão e ação humanas.

Como analisado por Pires (1983), não existe realmente uma distinção entre os espíritos e os homens. Como seres dotados de razão e cultura, os espíritos são também um reflexo das entidades do mundo visível, ou melhor dizendo, o mundo visível é um pálido reflexo do mundo espiritual. A partir de uma natural influência que este recebe do mundo invisível, os espíritos apresentam os mesmo vícios e as mesmas virtudes dos seres humanos. Observa Cavalcanti: “Os Espíritos foram criados por Deus, simples e ignorantes, e a cada um foi atribuída uma missão para conduzi-lo à perfeição. Cada

Espírito percorrerá uma trajetória que evolui da simplicidade e ignorância à perfeição.” (CAVALCANTI, 1983, pp. 24-25). Assim, tal como os mundos nascem, morrem e renascem, a renovação espiritual e de seres vivos por Deus, é um processo constante e infinito, sempre em busca da evolução, da perfeição.

Para os espíritas, “tudo se faz, se desfaz e se refaz, no eterno suceder das coisas e dos seres” (PIRES, 1983, p. 53), o que significa que não creem exatamente na “vida” e na “morte”, ou melhor dizendo, não operam com as categorias *vivo* e *morto*, não as distinguindo rigidamente como na ótica binária e materialista. O que ocorre é uma passagem, ou transição entre os mundos num ciclo contínuo da existência. Logo, o *vivo* na realidade significa *encarnado*, e o *morto* traduz-se por *desencarnado*. Portanto, a morte não existe de fato, nada mais é do que “a destruição do envoltório corporal, que a alma abandona” (KARDEC, 2013, p. 126), permitindo desta forma o contínuo fluxo dos espíritos nas diferentes realidades cósmicas, fenômeno exemplificado pela lei da reencarnação, da sua volta periódica e sucessiva do mundo invisível para o mundo visível, até atingir a perfeição.

Sendo assim, ambos os mundos se complementam e são ordenados por dois eixos, o diacrônico e o sincrônico, tal como salienta Cavalcanti (1983). O primeiro é o que configura a lei da reencarnação, das passagens dos espíritos de um mundo ao outro, condicionando o retorno dos encarnados ao mundo visível. Isso é possível, pois os espíritos experienciam diversas encarnações⁹, ou seja, têm vida eterna. Consequentemente, o equilíbrio cósmico depende dessa constante simbiose entre os espíritos de cada mundo e a reencarnação é a base para a evolução espiritual, já que “permite pensar o mundo desigual e imperfeito como essencialmente justo. Com ela, a desigualdade transforma-se numa longa caminhada para a realização de uma igualdade

⁹ É necessário sublinhar que em cada encarnação, “o Espírito colhe os frutos bons ou maus de seu próprio passado” (CAVALCANTI, 1983, p. 28), caracterizando dessa forma a lei do carma ou da causalidade cósmica ao passo que “o conteúdo do carma é um produto do livre-arbítrio individual, cada espírito produz assim o seu carma (ibid.)”. Consequentemente, a encarnação é movida pela constante necessidade de aperfeiçoamento interno, de aprendizado, de trilhar novos caminhos, sendo assim regida pela lei da evolução e do progresso: “A encarnação surge então como o lugar onde se define a trajetória de cada Espírito, como o lugar onde se constrói (e se sofre simultaneamente) o carma. Vista como possibilidade de evolução, preserva-se na encarnação um espaço de indeterminação. Nesse sentido **ela é um espaço decisivo de exercício do livre-arbítrio relativo que define o homem, Espírito encarnado. Como tal, ela é também o lugar do social e do outro.**” (ibid., p. 29 – destaques meus).

em bases justas” (ibid., p. 28). O eixo sincrônico, no entanto, caracteriza a comunicação espiritual, simbolizada pela mediunidade, possibilitando o diálogo entre os espíritos encarnados e os desencarnados, o que realça a natureza dupla dos humanos – corpo e alma.

Os seres humanos são, portanto, a materialização dos espíritos. Ou ainda, estes últimos, ao se materializarem ou se corporificarem, realizam o processo de constituição da humanidade. A humanidade, por sua vez, é a representação do *mundo visível*, em oposição ao *mundo invisível* que abarca os espíritos não-materializados, desprovidos de um corpo. Em síntese, a cosmovisão espírita possibilita um alcance dinâmico à transcendência: a base de “tudo” está na interação entre o mundo material (corporal) e o mundo etéreo (espiritual), pelas vias de um contínuo revezamento entre ambas as dimensões, ou seja, de uma retroalimentação entre a encarnação, a desencarnação e a reencarnação. Por esse binômio, os planos de existência são fundamentados e se confere sentido às intenções, propósitos, pensamentos e ações humanas. Sendo assim, a evolução espiritual e o objetivo em alcançá-la está no cerne do Espiritismo, através das práticas almejadas ao aprendizado e busca pelo conhecimento, ao amor ao próximo e, portanto, à caridade. Esta que é o epicentro do *ethos* espírita.

3. O CENTRO ESPÍRITA NOVA LUZ

Conforme exposto, o Espiritismo é uma doutrina que se assenta sob a crença nos espíritos e a ação destes no plano material, na imortalidade da alma, na reencarnação e na evolução espiritual, partindo de um Deus único e criador de todo o cosmos. Sustentada em três aspectos – ciência, religião e filosofia –, a doutrina codificada por Allan Kardec é em parte baseada nos ensinamentos do Evangelho, de modo a propagar (mas não por proselitismo) as mensagens de Jesus Cristo, ressignificando, assim, o Cristianismo e constituindo-se como uma espécie de terceira revelação. A fé espírita é uma fé raciocinada, mirando na reencarnação a necessidade do ser em se aprimorar através de seus pensamentos e ações, refazendo-os constantemente e buscando a evolução. Sendo assim, uma das formas, senão a principal delas, de se alcançar essa evolução é através da prática do “bem”, ou seja, da caridade. Desse modo, para melhor entender o elemento central da doutrina, foi escolhido como campo de pesquisa, um local de congregação do Espiritismo na cidade de Belo Horizonte, o Centro Espírita Nova Luz, onde foram observadas atividades de cunho caritativo e colhidas informações etnográficas que serão descritas e analisadas a seguir.

3.1. Informações gerais

Kardec, na questão 92 d’*O Livro dos Espíritos*, postula que o Ser é uma unidade psíquica e como tal, é egocêntrico ou egoísta, devido a uma necessidade própria de se manter integrado. Por isso a constituição da vida social aparece como uma reformulação dessa natureza ontológica na medida em que descentraliza a psique, a expande de modo a potencializá-la, caracterizando-se como um processo fundamental à sua evolução (PIRES, 1983). É justamente através dessa constatação que a caridade se funda enquanto princípio espírita, pois é nela que “o homem se abre para os outros” (ibid., p. 54) transformando o egoísmo em altruísmo. Consequentemente, a socialização está iminentemente imbuída no seio do pensamento espírita, e se materializa a partir de um espaço destinado ao exercício de práticas caritativas e manifestações religiosas diversas.

Esse espaço de congregação do Espiritismo é denominado de *casa* ou *centro* espírita. Com base no conceito de fé reflexiva, racional e interiorizada, o Espiritismo possibilita a constante busca pelo saber, portanto o centro espírita é o ambiente ideal para a exposição e divulgação do conhecimento doutrinário, bem como para a organização, articulação e desenvolvimento de atividades associadas à fé kardecista,

tanto aquelas de assistência espiritual quanto social. O centro se caracteriza, assim, como uma “unidade elementar e lugar privilegiado para o ensinamento e a prática da doutrina” (GIUMBELLI, 1998, p. 126).

Com base nesse entendimento, faz-se necessário uma descrição do local elencado para a realização da pesquisa de campo: o Centro Espírita Nova Luz.

O Centro Espírita Nova Luz (CENL) está localizado na Rua Rubi, 575, Bairro Prado, região oeste de Belo Horizonte. Fundado há quase setenta anos, em 1º de Janeiro de 1948, por João de Almeida Mariano, foi concebido a partir de duas premissas elementares:

- a) Promoção da doutrina espírita codificada por Allan Kardec, por meio de sua propagação ilimitada para todas as classes sociais, baseada nos princípios da moral cristã, representada pelo estudo e exposição do Evangelho de Jesus e do Pentateuco Kardequiano tendo em vista a tríade ciência, filosofia e religião¹⁰;
- b) Realização da prática da caridade por todos os meios possíveis com especial destaque para o desenvolvimento de obras sociais e de assistência médica.

Dessa forma, o CENL, enquanto parte do denominado Terceiro Setor¹¹, é uma instituição religiosa sem fins lucrativos de cunho filantrópico, cultural e educacional.

O CENL é uma verdadeira “casa” espírita, já que do ponto de vista arquitetônico caracteriza-se como um ambiente modesto, informal e familiar, situado numa área da cidade dominada por um conjunto de casas e prédios residenciais. Dividido em dois níveis, o centro possui um portão de entrada e ao adentrar há um hall ao livre onde há alguns bancos e cadeiras destinados a conversas e socialização entre pessoas que lá transitam, permitindo o acesso ao lado interior da casa: na frente pela porta principal e na extremidade ao lado uma rampa de acesso ao nível inferior da construção. Ao adentrar a porta principal, nota-se um corredor estreito onde à direita há a secretaria e à frente a sala de reunião como uma espécie de auditório, sendo esta o “coração” da casa e o local onde se realizam as palestras e exposições doutrinárias. Ao fundo desta sala, à

¹⁰ Ver os itens 1 a 4 do Anexo I.

¹¹ Para mais informações a respeito do conceito de Terceiro Setor, ver Fernandes (1997).

esquerda da entrada, encontra-se uma salinha na qual acontecem os passes. Na outra extremidade há uma porta que permite o acesso a uma sala maior onde acontecem reuniões da diretoria e a triagem ao atendimento fraterno, afora uma escada permitindo o acesso ao segundo andar, onde ocorrem as sessões de estudo e as reuniões mediúnicas.

O conjunto das ações realizadas nas casas espíritas não se configura como rituais¹², mas simplesmente como práticas ou atividades. Sendo assim, os centros espíritas dividem suas atividades em três grandes áreas: a Assistência Espiritual, a Assistência Social e o Estudo (LANG, 2008). A assistência espiritual envolve todas as práticas de cunho médico ou terapêutico. No campo da assistência social são realizadas atividades exteriores como campanhas de distribuição de alimentos e itens de necessidade básica a pessoas, grupos e famílias carentes, visitas a enfermos, órfãos, creches e escolas, estas últimas voltadas à evangelização infantil. Já a área do Estudo compreende iniciativas que possibilitem maior aprofundamento das obras de Kardec, tais como palestras e grupos de estudo (divididos por eixos temáticos – Livro dos Espíritos, Evangelho, mediunidade, entre outros). É se orientando por essa lógica que o CENL se estrutura.

Amparado por um Conselho Deliberativo com 15 membros e uma Diretoria Administrativa, dividida em três setores: presidência (presidente e vice), secretaria (1º e 2º secretários) e tesouraria (1º e 2º tesoureiros), o CENL organiza-se a partir de seis departamentos, sendo eles: Divulgação Doutrinária, Evangelização da Criança, Mocidade, Orientação Mediúnica, Atendimento Psicofísico e Assistência Social.

O Departamento de Divulgação Doutrinária encarrega-se de, através da administração de uma biblioteca que possui um amplo e diversificado acervo de obras espíritas e cristãs, difundir o Evangelho e, naturalmente, o Espiritismo. Esta divulgação é representada, sobretudo, por meio da exposição oral – palestras e aulas – dos princípios codificados por Kardec e dos ensinamentos de Cristo.

Com o intuito de ensinar a palavra do Evangelho e os ensinamentos da doutrina espírita, o Departamento de Evangelização da Criança utiliza didáticas apropriadas às

¹² O Espiritismo é uma religião anti-ritualista em essência já que “os espíritas entendem ritual num sentido partidário, como sinônimo de conformidade vazia, de atos cuja seqüência se repete mecanicamente sem se saber por que ou para quê.” (CAVALCANTI, 1983, p. 36).

necessidades das crianças, como, por exemplo, contos de histórias, fábulas e a organização de brincadeiras, possibilitando dessa forma o estímulo à curiosidade, aos estudos e a atividades saudáveis e lúdicas.

O Departamento da Mocidade possui três objetivos: congregar jovens ao Evangelho de Jesus e ao Espiritismo, de modo a potencializar os seus anseios, virtudes e habilidades; procurar, além dos estudos básicos, criar hábitos sadios para o desenvolvimento da cidadania; e por fim, introduzi-los aos trabalhos de assistência social (visitas a creches, asilos, orfanatos e hospitais, campanhas de distribuição de alimentos e itens de necessidade básica).

Encarregado de tratar questões relativas à mediunidade, o Departamento de Orientação Mediúnica é composto de duas modalidades: educação mediúnica e assistência a desencarnados. A primeira refere-se ao estudo e desenvolvimento da mediunidade, nas suas diversas expressões (psicografia, psicofania, clarividência, clariaudiência, desdobramento, etc). A segunda envolve as práticas mediúnicas, as sessões de: doutrinação, cura, consulta e desobsessão, sendo esta última a mais associada¹³.

Já o Departamento de Atendimento Psicofísico é responsável pela parte terapêutico-medicinal do CENL. São seis tratamentos oferecidos: tratamento mediúnico, leitura dos centros vitais, leitura corporal, transmissão de passes, passes terapêuticos e atendimento psicológico.

E por fim, buscando a promoção de atividades de cunho assistencial, o Departamento de Assistência Social realiza diferentes modalidades da caridade material, envolvendo doações de itens de necessidade básica. São essas ações: a Campanha do Quilo, a Entrega de Cestas Básicas, a Campanha do Enxoval para Bebê e a Campanha do Pãozinho.

A partir desta descrição, percebe-se que o centro espírita é um lugar onde o exercício da fraternidade e da caridade são imperativos, dado a necessidade em seu cerne de fomentar e desenvolver relações humanas conscientes e duradouras, ancoradas

¹³ As sessões de desobsessão têm por objetivo curar alguém da obsessão, ou seja, combater a enfermidade do espírito, numa condição que remete à loucura. A obsessão nada mais é que o domínio que os espíritos inferiores detêm sobre algumas pessoas (ARRIBAS, 2011).

por sentimentos legítimos de afeto, generosidade e solidariedade. Sendo assim, é nítido que o CENL vai muito além de um mero espaço onde se prestam serviços assistenciais (espirituais e materiais), caracterizando-se como um espaço de convivência plena possibilitando aos frequentadores e todos envolvidos se desenvolverem como sujeitos de direitos, como cidadãos, pois é onde cada um

gosta de estar, sente-se bem em estar, é recebido como é, com o seu jeito, com as suas características, com a sua forma de falar, e onde encontra quem se disponha a conversar com ele de forma natural, de irmão para irmão, dando-lhe tempo para que caminhe do ponto em que se encontra e permita acesso ao seu coração, abrindo-se, também, para o coração do outro (FEB, 2013, p. 19).

Diante do quadro apresentado, importante para a contextualização da pesquisa, destaco a seguir as minhas experiências etnográficas, relatando-as e relacionando-as aos temas e objetivos deste estudo.

3.2. Uma breve imersão etnográfica: contato e impressões

No entendimento de Geertz (1989), o ser humano está amarrado a teias de significado por ele tecidas. Essas teias de significado é o que se denomina como cultura, um agregado de sistemas entrelaçados de signos interpretáveis em que eventos sociais, comportamentos, instituições e processos se relacionam e cooperam entre si. Além de interpretar e, conseqüentemente, formular sistemas simbólicos de contextos diversos, a Antropologia busca o “alargamento do universo do discurso humano” (ibid., p. 10).

Sendo assim, o trabalho antropológico é ancorado pelo método etnográfico, que consiste em estabelecer a relação entre saberes distintos: de um lado, aqueles criados e manuseados pelo pesquisador e de outro, aqueles remetentes aos sujeitos de pesquisa, às pessoas estudadas, a partir de um termo crucial: a diferença. Nesse sentido, a Antropologia, segundo Goldman (2006), pensa, valoriza, apreende sem suprimir e, portanto, dedica-se à diferença, ao observar e interagir com o *outro*, procurando interpretar modos de condução da vida social e visão de mundo deste, sem que o pesquisador deixe de abandonar a sua própria ética e contexto cultural.

Portanto, o encontro criado pelo diálogo entre duas partes, *a priori* pertencentes a universos simbólicos diferentes, cria “um espaço semântico partilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela fusão de horizontes” (CARDOSO DE

OLIVEIRA, 2006, p. 24). Esse intercâmbio de visões de mundo, entre o antropólogo e seu sujeito de pesquisa, o “nativo”, é o que funda a etnografia.

A etnografia, então, é a construção de narrativas, de “ficções orientadas”, que permite a produção de uma versão própria e “terceira” (por não ser autóctone e nem parte de um discurso hegemônico) de determinada sociedade ou grupo social, tendo como base a alteridade. A alteridade, entretanto, não pode ser aplicada em demasia, uma vez que é limitante na medida em que não necessariamente evidencia os motivos dos pensamentos e ações das pessoas estudadas. Goldman (2006) enfatiza que o trabalho etnográfico, na realidade, permite ou ao menos tenta criar a possibilidade de fazer desses pensamentos e ações um referencial coerente, conveniente e razoável.

Foi sobre essas perspectivas que a constituição do campo deste estudo se deu. Dividido em dois recursos metodológicos, intercalados em alguns momentos, me propus a realizar uma breve incursão etnográfica no Centro Espírita Nova Luz, enfatizando práticas assistenciais bem como a apreensão, para posterior interpretação, de percepções filosóficas de pessoas ligadas ao CENL. O primeiro situa-se no meu envolvimento com os programas e atividades oferecidos pela casa, observados e participados. Já o segundo recurso englobou o contato mais próximo obtido com pessoas autodenominadas espíritas, que foram meus sujeitos de pesquisa respondendo-me questões e discutindo assuntos no âmbito doutrinário espírita, da prática e entendimento sobre a caridade. Dessa maneira, a coleta de dados etnográficos foi respaldada pelo método da “observação participante” e pelo uso de entrevistas semiestruturadas.

Acompanhei palestras e exposições doutrinárias, e me envolvi em práticas de cunho terapêutico-espírita, nomeadamente o passe e o atendimento fraterno, além de participar de ações de cunho assistencial material: a Campanha do Quilo e a entrega de cestas básicas. Outras atividades assistenciais dessa natureza, apesar de não terem sido acompanhadas, merecem uma breve menção.

Quanto às entrevistas, procurei me orientar a partir dos seguintes aspectos: a compreensão advinda das pessoas envolvidas na casa espírita no que tange a doutrina, suas motivações dentro do contexto do CENL como um espaço de exercício da fraternidade e, sobretudo, suas percepções da caridade como princípio moral e prática cotidiana. Existem duas categorias de espíritas: os “trabalhadores” e os “frequentadores”. O

primeiro caso refere-se àqueles indivíduos que possuem um grande conhecimento das obras de Allan Kardec e que têm certa “autoridade” no planejamento e execução das atividades assistenciais de toda estirpe e das obras sociais, junto à manutenção e funcionamento do centro espírita. Já a segunda categoria está relacionada às pessoas que frequentam a casa e recebem os variados tipos de auxílio espírita, mas que não necessariamente detêm um conhecimento mais amplo da doutrina. As perspectivas de cada lado serão abordadas mais adiante.

Assim, cabe traçar o perfil do CENL. Ambos os grupos são oriundos de lugares e condições sociais diversas, porém com certo predomínio de moradores da região, pertencentes a um estrato socioeconômico similar, majoritariamente de classe média. A faixa etária é variada, com destaque para adultos acima dos 35 anos, muitos de formação cultural espírita, embora vários sejam de origem católica ou protestante. O nível de conhecimento doutrinário dos “frequentadores” é diverso e vai do básico (leituras restritas ao Livro dos Espíritos) até o mais avançado (habitados com todo o Pentateuco e obras subsidiárias da Doutrina Espírita). Os “frequentadores” situam-se numa gama de objetivos e expectativas, sendo possível perceber a assiduidade e empenho de alguns com os projetos assistenciais, bem como aqueles de presença mais ocasional procurando apenas um caminho, uma “luz”, por meio dos tratamentos espirituais e das exposições doutrinárias, para poderem superar dificuldades maiores em suas vidas.

No que tange a origem do contato inicial com a doutrina, tanto em “frequentadores” como em “trabalhadores” notou-se a recorrência de dois tipos de motivações pessoais que proporcionaram a busca pela casa espírita. Enquanto alguns indivíduos foram motivados por acontecimentos infortunosos, outros detinham, desde a sua infância ou juventude, um forte interesse por fenômenos transcendentais e de ordem sobrenatural, dilemas filosóficos e existenciais e mesmo a influência adquirida de outras pessoas através da introdução de obras de médiuns e autores espíritas, notadamente as de Chico Xavier.

Com relação ao primeiro caso, foi interessante perceber a prevalência de experiências (próprias ou não) relativas a problemas de saúde, doenças graves ou o falecimento de entes queridos. Algumas delas, inclusive, estavam à procura de tratamentos alternativos ou complementares contra o câncer, depressão, ansiedade,

transtornos de ordem mental e problemas físicos, tendo os passes terapêuticos, as sessões de desobsessão e as cirurgias espirituais, desempenhado uma excelente recuperação, como me informado por algumas dessas pessoas.

Já no outro caso, obtive relatos muito interessantes que resgatavam a curiosidade original em assuntos de ordem metafísica, como este:

Poderia ter sido até natural, na casa que eu estava, e se falava que a torneira abriu. No dia seguinte eu conversei com uma pessoa sobre esse fenômeno, e a pessoa me disse que pode ter sido um fenômeno "poltergeist". Eu falei: "o que é isso?" Uai, é intervenção de espíritos. Ai eu perguntei para a pessoa: "você acredita nisso?" Ela falou: "acredito" (Roberto, trabalhador espírita)

Ou ainda, recorrendo ao estigma que os adeptos sofriam em décadas passadas: "lá em casa só eu que sou espírita, todo mundo é católico, mas desde os nove anos lia escondido livros espíritas. Minha vizinha era espírita e ela passava algumas informações para mim escondido" (Rosária, trabalhadora espírita).

À medida que íamos nos comunicando, alguns preceitos eram suscitados – imortalidade da alma, pluralidade das existências e dos mundos habitados, comunicabilidade com os espíritos, reencarnação, causa e efeito, evolução espiritual, livre arbítrio, vidas futuras – que instigaram o pensamento dos entrevistados, permitindo uma reflexão mais aberta e interativa acerca da cosmovisão espírita. A comparação com as igrejas cristãs foi iminente, e muito era dito sobre o caráter mais inclusivo e não-hierárquico (pelo menos nos termos das macro-instituições religiosas) das casas espíritas, realçando o Espiritismo à um patamar mais "evoluído", sendo classificado por alguns como um "cristianismo redimido" ou o retorno do cristianismo ensinado por Jesus. Essa perspectiva pode ser notada nos trechos abaixo:

"Você já chega numa casa espírita e não fica igual numa igreja católica só ouvindo o padre falar. (...) desde a primeira vez que você vem, (...) tem sempre alguém te chamando para trazer alguma coisa. Então, assim, por mais que você não está ali buscando, você encontra essa prática. Isso é o que faz a grande diferença. Além de ter essa parte que a grande maioria que aparece aqui é em busca dos fenômenos, (...) todo mundo já chega aqui querendo conversar com espíritos. "Ah, que dia que vai ter conversas com o guia?". Então o diferencial é esse, né, coisas mais práticas do dia a dia, não que os outros não tenha, mas acho que é de forma mais velada. Né? A igreja católica tem, fala que é a casa do espírito santo, cada uma tem, mas aqui é uma coisa mais aberta, não é tão velada." (Cláudia trabalhadora espírita)

“O Espiritismo é uma doutrina cristã, todos os ensinamentos são os ensinamentos de Cristo, (...) de Jesus. Aqui dentro a gente só fala dos ensinamentos dele, somos todos cristãos, e... Nós não temos ritos, não temos autoridade espiritual na casa, existe presidente por que a lei exige que tenha um responsável pela casa, mas qualquer um de nós está habilitado a ir ali na frente e falar da palavra de Jesus no que toca. Então essa é a diferença, nas outras religiões costuma se ter uma pessoa que você tem que obedecer, tudo que ela fala está certo, você não pode questionar, mas aqui a doutrina está para ser aprendida.” (Marcele, trabalhadora espírita)

Foi natural, assim, a constante ênfase na lógica, racionalidade, sensatez e humanismo da doutrina, como quando uma pessoa me disse ter sido levada ao centro espírita pelo amor, não pela dor. O discurso sobre o crescimento espiritual, sobre o aspecto transformador e reeducador da alma, perpassaram durante nossos diálogos. Um dos entrevistados, ao optar pela busca da fé e influenciada pela sua experiência profissional em assistência social o que a fez recorrer ao curso de formação espírita, realçou em diversos momentos o caráter desenvolvimentista do Espiritismo que, através do livre arbítrio, das múltiplas existências que permitem o contínuo aperfeiçoamento espiritual, jamais é fatalista, pois prega o “raciocínio inteligente” e a “caminhada solidária”.

Nesse sentido, em nenhuma conversa houve a constatação de que alguém pudesse vir a mostrar um lado religioso mais perceptível, ou nenhuma tentativa de convencimento ou sobreposição do Evangelho, confirmando nitidamente a natureza não-proselitista da doutrina. O tríplice aspecto, obviamente, não é apenas uma atestação dos escritos de Kardec, é de fato algo vivido e aplicado:

“O espiritismo é uma união: religião, filosofia e ciência. A religião, nós necessitamos, (...) precisamos de alguns ensinamentos na lei do amor, ensinamentos práticos, cada época tem um nome diferente, antigamente tinha a deusa do amor, deus disso, deus daquilo. Ai no judaísmo já se colocou outro nome. No cristianismo já se colocou outro nome. Nós precisamos de alguns vínculos para unir a parte cósmica com o universo. Nós temos uma prática através da ciência, a ciência comprova os nossos fenômenos: obsessão, clarividência, todos os nossos fenômenos, a ciência vai comprovar que nada mais é que lei de causa e efeito. E vem a filosofia: porque através das minhas perguntas eu tenho a necessidade de ter o conhecimento maior de algo acima das nossas forças” (Rosária, trabalhadora espírita)

A crença em Jesus Cristo, em Deus, não é apenas uma questão de fé ou de religiosidade interior. É como uma certeza de um fato, uma convicção:

“à medida em que a gente vai aprendendo, você descobre que você não precisa ter fé em Jesus, eu tenho uma certeza histórica de Jesus. Não preciso ter fé. Eu sei que é isso. Eu não entendo qual a salvação que Jesus trouxe, eu não tenho que ter fé que o sangue de Jesus me salvou. Não. Eu tenho que entender a salvação que Jesus trouxe. Eu não tenho que ter fé que Deus existe, eu sei que Deus existe. Não tem jeito de você estudar biologia, botânica, física, química, mecânica quântica e não acreditar em Deus. Para nós, a coisa é raciocinada. O espiritismo antes de ser religião, é uma ciência.” (Roberto, trabalhador espírita)

O Espiritismo é fé e razão, é um alinhamento contínuo e sincrônico entre essas duas dimensões. A partir do momento em que os espíritas rejeitam as superstições, a crença em Deus pelo medo, ou pela autoridade de um sacerdote, por exemplo, constata-se esse caráter racionalizado da doutrina, de tal forma que como me foi dito:

“A doutrina espírita (...) é a libertação da ignorância, do não-saber. Você já ouviu a frase "e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará"? É bem por aí que acontece comigo. À medida que eu estudo a doutrina espírita, mais eu me liberto das minhas ignorâncias do não-saber. À medida que eu estudo, a minha paz interior vai aflorando, e eu vou compreendendo os porquês das diferenças sociais, os porquês dos sofrimentos físicos, dos sofrimentos mentais, porque tantas diversidades sociais, econômicas, e isso faz com que eu me torne uma pessoa mais compreensiva e menos revoltada com a vida.” (Ana – frequentadora)

De todo modo, meu “chamariz” para a participação das atividades da casa e a interação com os frequentadores e trabalhadores se deu a partir das exposições doutrinárias. A descrição delas, bem como das atividades de assistência espiritual e material promovidas pela casa espírita, seguem adiante.

3.3. As modalidades de caridade: atividades assistenciais do Centro Espírita Nova Luz

3.3.1. Assistência espiritual: exposições doutrinárias, passes e atendimento fraterno

O CENL oferece quatro tipos de exposições doutrinárias, ou palestras, ministradas por estudiosos espíritas de formações diversas: psicólogos, professores, médicos, etc. São elas: evangelho, ciclo básico, evangelho para mocidade e variadas que envolvem temas como mediunidade, curas espirituais, questões científicas, cosmológicas, históricas e sociais. As palestras das quais pude observar foram da última categoria, e envolveram conteúdos relativos à ciência espírita e discussões mediúnicas. Foi possível me ater sobre o ponto de vista dos palestrantes, todos com vasto conhecimento

doutrinário, sendo um deles psicólogo e outra com mais de três décadas de estudo do Espiritismo. As exposições abrangeram conceitos encontrados no *Livro dos Espíritos*, *n'O Céu e Inferno* e *n'O Livro dos Médiuns*, enfatizando o viés científico.

Anterior às palestras, ou posteriormente a elas, participei das sessões de passe. O passe, cabe destacar, é uma prática terapêutica espírita que existe sob três tipos: de coluna, em equipe e passe simples, sendo este último o que recebi. De maneira geral, o passe é uma transfusão de energias físicas e espirituais e caracteriza-se como uma técnica de auxílio espiritual, realizada em ambiente com baixa luminosidade pelos passistas aos assistidos. Durante a sessão, os assistidos permanecem sentados com mãos e pés juntos e respiram fundo, facilitando a circulação sanguínea e o relaxamento muscular. A transfusão é feita a partir de orações cristãs enunciadas em voz baixa pelos passistas e movimentos com as mãos, que permitem a transmissão dessas energias. Ao fim da sessão, os assistidos são abençoados e bebem um copinho de água fluidificada.

A casa possibilita atendimentos individualizados. Além do atendimento psicológico, o CENL disponibiliza o atendimento fraterno, no qual também tive contato.

O atendimento fraterno não se configura como uma atividade específica tal como o atendimento psicológico, mas caracteriza-se como uma triagem, uma engrenagem de uma estrutura maior, um filtro por onde se colhe informações pessoais e sobre as necessidades dos atendidos, no sentido de direcioná-los para as atividades executivas da casa, de acordo com suas necessidades. As pessoas que procuram esse serviço passam por problemas de ordens diversas, seja do ponto de vista familiar, psicológico, físico, mental ou espiritual. No centro, essas pessoas são atendidas por profissionais que avaliam a condição e necessidade de cada um antes de os direcionarem a atividades específicas. Estes são sempre trabalhadores espíritas, podendo ser psicólogos, médicos, assistentes sociais ou quaisquer outras áreas de atuação profissional, desde que detenham um grande conhecimento da doutrina.

Durante o acompanhamento do atendimento fraterno, foi suscitado um questionamento filosófico pelo assistente encarregado, no que diz respeito à iniciativa enquanto uma prática assistencial de cunho moral ou espiritual: se o assistido, ao receber o tratamento, é “moralizado”, no que me foi respondido: “o paciente é um instrumento que a vida te leva para desenvolver estados potenciais, ao passo que o ajudamos a desenvolver os seus. Então somos nós que somos moralizados pela pessoa

que procura ajuda” (Ismael, psicólogo e trabalhador espírita). Essa perspectiva é necessária ao entendimento da caridade, pois como será relatado, é comum o entendimento de que o maior ou principal beneficiário da caridade é o doador, o assistente, aquele que a pratica.

As sessões ocorrem numa sala separada, sendo que o atendimento é voluntário e gratuito, ausente de quaisquer tipos de participação pecuniária. Com base nas necessidades individuais, os tratamentos indicados podem ser de vários tipos. Para questões de ordem física e mental, é preciso um acompanhamento médico prévio e a apresentação de um atestado que comprovem, dentre outros, problemas como depressão, ansiedade, vícios em drogas e distúrbios, sendo então oferecidos aos pacientes recursos como passes, leituras corporais e tratamentos mediúnicos. Já com relação a problemas espirituais, ou emocionais (que envolvem relacionamentos conturbados com família e parceiros/as, por exemplo), o CENL fornece alternativas como sessões de desobsessão, reuniões de estudo e incentivo a trabalho voluntário¹⁴, a fim de que os assistidos adquiram disciplina, compaixão, desprendimento e abertura aos valores espíritas e aplicação destes em suas vidas, visando maior equilíbrio e harmonia.

3.3.2. Assistência material: a entrega de cestas básicas e as Campanhas

Ademais, o CENL promove ações de cunho assistencial material, como a entrega de cestas básicas a moradores de rua, a Campanha do Quilo, a Campanha do Pãozinho, a Campanha do Enxoval para Bebês, além de encorajar doações de toda natureza.

A Campanha do Pãozinho é muito similar à doação de cestas básicas, porém destina-se exclusivamente às pessoas sem-teto. É realizada todas as terças-feiras no final da tarde e início da noite e consiste na doação de kits de com café, água, pães (daí o nome) ou mesmo outros alimentos, geralmente funcionando a partir de uma parceria com um armazém ou padaria.

Com relação à Campanha do Enxoval para Bebês, ocorre a confecção de roupas para bebês de mães e pais carentes. O CENL recebe continuamente doações de roupas, que são separadas em dois tipos, masculino e feminino, e então subdivididas entre

¹⁴ Uma das atividades de cunho voluntário e que o centro incentiva a adesão, é o chamado Culto do Lar, uma forma de assistência social que, através da visita a lares e hospitais, assistentes realizam estudos rápidos como leituras de passagens e mensagens curtas de obras espíritas, buscando fornecer conforto espiritual aos assistidos.

crianças e adultos. Após a separação, são então distribuídas a moradores de rua, pessoas ou famílias em condições precárias. O CENL possui também um bazar, montado a partir de roupas novas ou seminovas doadas por algumas lojas que são então vendidas a um preço simbólico ou a preços bem acessíveis. O dinheiro advindo dessas vendas é revertido tanto em necessidades internas, como pagamento de contas (água, luz, telefone) ou reformas na casa, quanto em obras sociais e atividades caritativas e de divulgação doutrinária.

A Campanha do Quilo e a entrega de cestas básicas possuem um mesmo fim: a doação de itens de necessidade básica a pessoas necessitadas, representando uma forma de caridade material pautada na assistência social. A seguir, há a descrição de ambas.

Ocorrida em um sábado à tarde, a ação envolve um processo bem delineado de estruturação. Voluntários dirigem-se ao centro espírita para se organizarem em grupos, que recebem uma quantidade determinada de cestas, contendo marmitas (geralmente com arroz, feijão, macarrão, um pedaço de carne e verduras), um sanduíche, uma garrafa de água ou suco, uma fruta ou doce. São instruídos sobre a forma pela qual a atividade é realizada e antes da saída é feita uma prece. Já nas ruas da região a serem contempladas, os voluntários procuram por moradores de rua que serão abordados para uma conversa, uma palavra de fé e bom ânimo, e para receberem a cesta. No fim da atividade, os voluntários ficam livres para retornarem ao Centro Espírita ou para as suas casas.

Embora muito parecidas, a atividade da entrega de cestas básicas difere-se da Campanha do Quilo por ser restrita à doação de bens alimentares a moradores de ruas e, no caso específico deste campo, foi um trabalho espontâneo, isento de questões burocráticas e totalmente idealizado e operado pelo CENL.

Considerado o “carro-chefe” dos trabalhos de assistência material, como me foi informado por alguns frequentadores e trabalhadores do CENL, a Campanha do Quilo é uma tarefa de ampla adesão e habitualmente recomendada aos iniciantes do Espiritismo. Muitos dos comentários que ouvi e diálogos que estabeleci com as pessoas envolvidas enalteciam a campanha como algo engrandecedor moral e espiritualmente, pois é inata a facilidade com que se desenvolve no participante valores imbuídos no pensamento espírita: humildade, desprendimento, generosidade, bondade, amor ao próximo, etc.,

todos pré-requisitos à prática da caridade. Dessa forma, a atividade é, primeiramente, uma ação altruística, onde a ajuda espiritual pressupõe a material.

A Campanha do Quilo é organizada a partir de voluntários do centro que se encarregam de tarefas variadas, desde o recebimento das doações até a sua distribuição, passando por um processo de triagem, seleção e preparação de itens na forma de cestas básicas montadas de forma a atingir o peso de um quilo (daí o nome da campanha), além da organização dos grupos ou equipes (normalmente contando com três ou mais participantes) destinadas à sua realização. Os itens arrecadados incluem diversos tipos de produtos de necessidade básica: alimentos, peças de roupas, remédios, itens de higiene básica, utensílios domésticos e, inclusive, livros e brinquedos, que serão entregues nas áreas de distribuição da fraternidade para pessoas de comunidades carentes, previamente cadastradas. Sendo assim, a execução da campanha não depende apenas do CENL, pois como envolve alimentos, é mandatória a fiscalização destes por órgãos municipais, o que faz com que haja uma parceira com a prefeitura de Belo Horizonte. Outro fator que determina essa fiscalização, e o cadastro de grupos e famílias através de um banco de dados, é a possibilidade de algumas pessoas abusarem da iniciativa, gerando inclusive uma dependência assistencialista, indesejada não só por parte da casa espírita, como pela própria filosofia da caridade¹⁵.

A Campanha é realizada todas as manhãs de domingo. Antes da partida, a casa convoca os assistentes a uma oração, que serve de alento às pessoas envolvidas, permitindo a absorção de energias positivas e otimismo para uma boa execução do trabalho. O deslocamento então é feito por meio de caminhadas em diferentes ruas e avenidas, sendo cada grupo destinado a uma região ou bairro específico da cidade, tendo em vista o cadastro prévio dos beneficiários. A pesquisa de campo, contudo, esteve restrita ao bairro Prado.

As caminhadas, apesar de serem longas e por algumas vezes provocarem uma sensação extenuante, são tranquilas e amenizadas pela rica troca de informações, diálogos sobre temas doutrinários e pelo caráter benevolente dos voluntários. Nesse

¹⁵ A caridade, nesses termos, deve ser entendida como promoção social e não como esmola. Mais detalhes sobre essa questão serão discutidos na abordagem teórica sobre caridade.

sentido, posso dizer que fui *afetado*¹⁶ por essas ocorrências. Mesmo que possa vir a acontecer imprevistos e situações infortunosas, a recepção feita pelos beneficiários na maior parte dos casos é positiva e gratificante, pois trata-se de pessoas que realmente carecem de coisas na vida que, para os adeptos da campanha, são corriqueiras, internalizadas e, portanto, naturais.

O encontro com os assistidos pode ser curto ou duradouro. Primeiramente, há um cumprimento entre ambas as partes, seguido por uma conversa casual e descontraída e então lhes é solicitado a apresentação de um crachá que contém os dados cadastrados, sendo assim confirmada a identificação dos beneficiários. A entrega das cestas é feita, e posteriormente todos os envolvidos se reúnem para uma prece, contemplando o agradecimento pela oportunidade de mais uma tarefa bem sucedida. Neste momento de oração e reflexão, os voluntários demonstram toda a importância da mensagem espírita, levada, indistintamente, a todos os lares. Este é o objetivo maior da Campanha do Quilo: levar a cada um que se visita uma palavra de conforto e afeto, tornando a assistência, antes de tudo, uma obra moral e espiritual, algo mais importante do que de fato o bem material doado.

Dessa forma, com base nas atividades assistenciais descritas, torna-se claro a percepção de que todas as formas de assistência ao *outro* representam a materialização da caridade. Enquanto lei e preceito central da doutrina, intrínseca ao pensamento espírita, a caridade é um conceito amplo, cuja dimensão só pode ser apreendida se vivenciada rotineiramente, começando pelas crenças e internalização de valores morais. Sendo assim, o capítulo final e que se segue, destina-se a uma abordagem esmiuçada deste conceito, incorporando referências teóricas e dados etnográficos.

¹⁶ A etnografia é um processo que envolve o *afeto*, no sentido de ser afetado positivamente por alguém ou algo, e como tal o antropólogo carrega consigo esse preceito, ilustrado a partir de suas experiências e vivências de campo que o moldaram e o influenciaram na construção de seu trabalho. De acordo com o Favret-Saada (2005), o *afeto* não é simplesmente o cultivo de laços do pesquisador para com os pesquisados, é, na verdade, uma condição que precisa ser aceita pelo autor do trabalho, como um dispositivo metodológico mais eficaz que a observação participante.

4. CARIDADE: O EPICENTRO DO ETHOS ESPÍRITA

A caridade é o princípio-mor da doutrina codificada por Allan Kardec. Representa o ímpeto pelo qual as ações e práticas espíritas são realizadas, é o seu *modus operandi* e epicentro do *ethos* espírita.

Derivado do latim *caritas* – “amor” ou “afeto” – o termo *caridade*, enquanto preceito religioso, tem origens cristãs e está intrinsecamente associado às noções de virtude, bondade, generosidade, e, principalmente, o amor. De acordo com Azevedo (2006), o conceito de caridade foi apropriado pelo Espiritismo, através de uma tradição filantrópica laica, mas sobretudo católica. A Igreja Apostólica Romana tem uma tradição milenar da prática da caridade e obras sociais, e essa foi a principal inspiração para a sua incorporação na doutrina espírita, permitindo a retomada do caráter mais básico do Cristianismo: os ensinamentos de Jesus Cristo no que tange o sentimento do amor e o ato de amar as pessoas, algo que se transpõe como um imperativo categórico:

Quando a maioria dos homens (...) não mais se molestarem uns aos outros, regularão suas instituições sociais — tendo em vista o bem de todos, e não o proveito de alguns; em uma palavra, compreenderão que a lei da caridade ensinada pelo Cristo é a fonte da felicidade, mesmo neste mundo, e assim basearão as leis civis sobre as leis da caridade. (KARDEC, 2013, p. 153)

Nesse sentido, surge o conceito de “amor ao próximo” ou amor fraterno¹⁷, indissociável à cosmovisão cristã na qual todos os seres humanos são irmãos em Deus e partes de um todo. O amor ao próximo é, por isso, a extensão natural do amor de Deus e como tal é o que permite a difusão da bondade, compaixão, altruísmo como valores que permitem atitudes e ações transformadoras, nos âmbitos pessoal e social. Sendo assim, a caridade é o conjunto de todos esses valores, sua extensão natural, o meio pelo qual são propagados, podendo ser vista “como um dever cristão, como possibilidade de demonstrar perante a sociedade um caráter nobre e bondoso” (SILVA, 2006, p. 328).

Na Bíblia é possível encontrar diversas passagens que remetem à generosidade, solidariedade, o ato de doar e se doar a outras pessoas, especialmente aos mais necessitados. A parábola do “bom samaritano” é talvez a mais ilustrativa, quando se afere sobre a prática da caridade e o ato de ser caridoso. Encontrada no Novo

¹⁷ Segundo Westphal (2008) o significado de fraternidade, na visão cristã, está relacionado à consanguinidade, donde os cristãos são “irmãos em Cristo”. Tendo em vista esta unidade em Cristo, o ato de amar o próximo torna-se imperativo, sendo dever do cristão expressá-lo em atitudes nobres.

Testamento, no Evangelho de Lucas (10: 30-37) ¹⁸, a parábola é sobre um homem samaritano (natural de Samaria, ou Shomron em hebraico, local cujo povo era desprezado pelos judeus) que sai de Jerusalém, a cidade sagrada que representava a paz e o centro da adoração a Deus, em direção a Jericó, cidade da maldição e dos pecados. Antes de chegar ao destino final, ele se depara com um judeu ferido, desamparado, quase morto e que havia sido abordado por ladrões, e encontrado com personagens como um doutor da lei (especialista da Torá), um sacerdote e um levita (membro da tribo descendente de Levi, filho de Jacó), sendo que estes o desprezaram e nenhum o ajudou. O samaritano, então, o socorre, oferecendo-lhe cuidado e apoio, carregando consigo azeite, vinho (usados como remédios) e alguns denários (moeda romana), e levando-o a uma hospedaria para que pudesse ser tratado.

É uma passagem que pode ser interpretada como uma crítica ao egoísmo e à falta de empatia das pessoas. Procura levar adiante a mensagem do amor como lei de Cristo e princípio governador da vida humana, em que o ato de “amar ao próximo” independe da condição física, social, ou étnica do *outro* e se equivale a amar a si mesmo e a Deus. Além de ressaltar a importância de valores subentendidos: a bondade, a compaixão e, naturalmente, a caridade.

Azevedo (2006) afirma que essa e demais passagens representam as matrizes teóricas da caridade espírita na medida em que o Espiritismo permitiu criar uma associação muito significativa entre o mandamento “amar o próximo como a si mesmo” e atos caritativos, de modo que as categorias “amor” e “caridade” são intercaladas no uso corrente, no ensino e aplicação social da doutrina, como se representassem um mesmo sentimento. Nessa ótica, a caridade representa a expressão ou a materialização do amor através das diversas atitudes e práticas incorporadas no cotidiano das pessoas e organizações espíritas.

Seu significado envolve a entrega ao *outro* sob diversas formas, numa relação onde a desigualdade deve ser encarada, superada e pelo amor alcançada. No *Livro dos Espíritos* tem-se a seguinte reflexão:

A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola, abrange todas as relações em que nos achamos com os nossos semelhantes, sejam eles nossos inferiores, nossos iguais, ou nossos superiores.

¹⁸Apesar de o início da parábola ser dado como após o versículo 30, a narrativa e todo o contexto envolvido começa de fato a partir do versículo 25. Ver Júnior (s/d).

Ela nos prescreve a indulgência, porque de indulgência precisamos nós mesmos, e nos proíbe que humilhemos os desafortunados, contrariamente ao que se costuma fazer (KARDEC, 2005c, pp. 407-408 apud AZEVEDO, 2006, p. 111).

É evidente, portanto, que a grande influência epistemológica no desenvolvimento e afirmação da caridade como princípio da doutrina espírita é a sua raiz cristã¹⁹. Mesmo que o Espiritismo tenha surgido como um contraponto à dominância da Igreja Romana e do pensamento hegemônico católico, a continuação do *ethos* cristão “original” ou “primitivo” por Allan Kardec é fato incontestável, levando-se em consideração a crença no caráter divino de Jesus Cristo, a incorporação do evangelho bíblico na doutrina espírita e, logicamente, dos ensinamentos e preceitos cristãos derivados. Desse modo, a caridade, se estabelece como um princípio unificador das doutrinas cristã e espírita, ou seja, não existe realmente uma diferença em seus fundamentos e em sua ética no que diz respeito a ambas as doutrinas, afirma Giumbelli (1998), já que é na relação com o *outro* que se obtém o crescimento pessoal, o encontro com Deus ou a evolução espiritual.

4.1. Caridade e suas variadas percepções: um exame etnográfico

A caridade é o “norte” pelo qual os espíritas se guiam, estabelecendo o compromisso moral com a doutrina codificada por Kardec, já que a evolução espiritual²⁰ é a única maneira de se alcançar a perfeição, justificando o lema espírita “fora da caridade não há salvação”. Logo, “o espírita deve auxiliar quem quer que o procure, assim como deve ir ao encontro de todos aqueles que precisam de ajuda, de modo a contribuir para o “progresso” destes, assim como de si próprio.” (DECKER,

¹⁹ É interessante notar que a caridade assumiu um caráter central e inequívoco no Espiritismo e que, no entanto, não havia no Cristianismo. Uma das razões (afora a própria diversidade de denominações cristãs e, portanto, de leituras dos ensinamentos bíblicos) pode ser relacionada à presença de outros preceitos cosmológicos, como, por exemplo, a concepção de santidade. Levando-se em consideração que uma das formas principais da prática da caridade refere-se à doação e o ato de doar (seja do ponto de vista material ou moral), a santidade tem os mesmos contornos, já que “enquanto os demais fazem e acumulam para si (ou para os seus), o santo é aquele que acumula gestos e práticas de doação aos outros.” (STOLL, 2002, p. 283)

²⁰ Partindo da noção de que na cosmologia espírita, o indivíduo possui uma natureza dupla, sendo ao mesmo tempo, corpo e alma ou matéria e espírito, e a distinção entre os seres humanos ocorre devido aos processos de encarnações, o conceito de *evolução* é concebido como uma forma de justificar o progresso do Espírito (CAVALCANTI, 1983), que depende da relação com o *outro*. Portanto, um indivíduo não detém plenitude espiritual se não ajudar o seu semelhante.

2010, p.9). A fé em Cristo é o que motiva e fundamenta essa máxima, como pode ser aferido pelo seguinte depoimento:

“Caridade pra mim é sempre estar pronto para auxiliar, primeiramente a si próprio e ao semelhante em suas necessidades, tanto material como espiritual, de acordo com as nossas possibilidades. É a disposição de servir com Jesus em todos os lugares (...), algo que você pode perceber, por exemplo, no seguinte trecho desse livro...*Vinha de Luz*, de autoria do espírito Emmanuel, e psicografado por Chico Xavier: “Quem dá o pão ao faminto e água ao sedento, remédio ao enfermo e luz ao ignorante, está colaborando na edificação do Reino Divino, em qualquer setor da existência ou da fé religiosa a que foi chamado.” Então, trata-se de caridade...pensarmos, falarmos e agirmos, segundo os ensinamentos de Jesus.” (Afonso, trabalhador espírita)

Entretanto, a noção de amor como uma via de mão dupla, onde o amor próprio equivale-se ao amor fraterno e vice-versa, é tão somente o pré-requisito para a prática da caridade, visto que ela deve ser sempre despretensiosa, senão perde seu sentido e legitimidade enquanto princípio norteador do Espiritismo. Um dos entrevistados foi bem enfático ao discorrer sobre esse aspecto, ressaltando que nada, nem o mais simples dos gestos deve ser esperado pelo praticante em face de seu assistido:

“Caridade é você fazer ao próximo o que gostaria que o próximo te fizesse, não é? Esse é o mínimo da caridade. Os mais caridosos espíritas são aquelas pessoas que preocupam em ajudar o próximo em suas necessidades. Então isso é a caridade... Tem aquela frase que Jesus falou aos apóstolos, ele virou aos apóstolos e disse: "Amai-vos como eu vos amei. Então, nesse chamamento que Jesus fez aos apóstolos, a gente entende que esse amor tem que ser incondicional. Então esse amor será verdadeiro à medida que a gente adquire a moral mais próxima da moral de Cristo. Por que cá, no nosso nível inferior ainda, a gente quase sempre procura fazer caridade para receber as bênçãos de Deus em troca da caridade, essa ainda não é a verdadeira caridade. **A verdadeira caridade vai ser aquela em que nós vamos ajudar o próximo com o absoluto desinteresse em receber alguma coisa de volta, nem mesmo o agradecimento.**” (Roberto, trabalhador espírita)

A prática da caridade não se resume à ajuda material. É possível ser caridoso sem assistir o *outro* materialmente, mas a assistência necessita de ser moralmente e espiritualmente motivada para ser genuína. Há, portanto, dois principais tipos de caridade: moral e material. A caridade moral (benevolente) é base para todos os comportamentos, atitudes e atos que visam à doação²¹ mais intimista e sincera ao *outro*,

²¹ Giumbelli (1998) entende que há uma ambiguidade na ideia de caridade no que diz respeito a um suposto proselitismo inconsciente, imbuído nas práticas assistenciais, não sendo muitas vezes possível

na qual o doador doa seu tempo, afeto, amor, conhecimento e sabedoria. A caridade material (beneficente) refere-se à doação de quaisquer bens materiais – alimentos, roupas, medicamentos, etc. – sobretudo aos mais necessitados (indigentes e pessoas em situação econômica frágil). O primeiro tipo possui uma significância maior ao *ethos* espírita, uma vez que constitui o principal caminho em direção ao progresso (ou evolução) espiritual de quem a pratica, e também de quem a recebe.

Para alguns, essa é uma diferenciação pouco relevante, sendo apenas ilustrativa:

“Nós temos a caridade moral e a caridade prática, monetária. Então, nós fazemos essa divisão apenas de uma maneira didática, mas a caridade é o dia a dia, eu sou caridoso através dos meus atos no bem, meus pensamentos no bem. Não existe essa separação, a gente que fala exemplificando para as pessoas entenderem, mas Jesus veio trazer a caridade, em momento algum ele dividiu, nós que dividimos.” (Rosária, trabalhadora espírita)

Conforme apontado no capítulo anterior, o desamparo leva muitos a procurarem a casa espírita, que, com isso, reafirma seu caráter humanitário, voluntário e dependente de doações necessárias à sua manutenção, ao desprezar a prática do dízimo, por exemplo. Fica nítido então que a caridade não implica obrigatoriamente que seu praticante disponha de recursos físicos, materiais ou financeiros, já que existem inúmeras formas de se viver e praticar a caridade. A assistência ao *outro* envolve tudo, desde o provimento de itens essenciais e indispensáveis a serviços terapêuticos e de auxílio fraternal, espiritual, enfim, tudo que almeja “o bem-estar do encarnado e do desencarnado” (Ana, frequentadora).

Cabe também destacar a relação entre o *tempo* e o exercício da caridade como um aspecto essencial às ações de caridade moral. Durante a realização da etnografia, em diversos momentos, os indivíduos entrevistados ressaltaram a importância da doação do tempo no que tange a prática da caridade. Embora a maioria concorde, o fato de alguém dedicar períodos de seu dia-a-dia para assistir espiritualmente, materialmente ou moralmente outras pessoas, não a torna caridosa, mas sim disciplinada, segunda me informaram algumas pessoas. Percebi também uma reação mista sobre tal

separar o lado “religioso” confessional do lado puramente “assistencial”. Sobre esse tema Decker (2010) discorre o seguinte: “Embora os espíritas salientem que a atividade de assistência social não tem como fim a conversão (proselitismo) dos assistidos, eles se preocupam em divulgar entre estes, ensinamentos e orientações de cunho moral, universal, que, acreditam, independe de qualquer confissão religiosa.” (ibid., p. 16), acrescentando que “o modo de conceber o mundo é-lhes transmitidos em moldes doutrinários” (idem).

questionamento, quando me foi pontuada a ambiguidade da relação tempo/caridade: “Depende do seu coração, você pode estar fazendo isso tudo, mas você gostaria de estar ali? Vai depender de você. Muitos médicos curam enfermos, mas estão ali pelo dinheiro. Não por olhar aquele ser como um semelhante.” (Cláudia, trabalhadora espírita). A tônica das narrativas, entretanto, convergia para a confirmação dessa ideia:

“a gente trabalha muito com a questão do tempo, porque o tempo é uma coisa que é muito difícil administrar. Então você doar o tempo, e esse tempo você fazer o melhor que você pode, com ou sem dinheiro, é que vai fazer a diferença e você vai responder se está fazendo por amor, mesmo, de compromisso, ou se você está fazendo de coração mesmo, esse é o trabalho que a gente faz aqui de caridade.” (Marcele, trabalhadora espírita)

“Sim, com certeza, você está doando o que realmente é seu. Nós temos coisas materiais provisoriamente. As coisas que veem no nosso coração que realmente são nossos tesouros. As outras coisas são externas. As outras coisas podem acabar, mas minha generosidade não. Na doutrina espírita nós dizemos que nada do que nós batalhamos e conquistamos nos é retirado, nenhum valor.” (Rosária, trabalhadora espírita)

Sendo assim, dentre as características que fazem da caridade um ato benevolente de auxílio despretensioso, o *tempo* aparece como uma categoria relevante para a sua compreensão, na medida em que, para o exercício da doação caridosa, movida pela compaixão, é de se esperar que o desprendimento e o desapego estejam incorporados na mentalidade e nas atitudes do doador. Não basta que o praticante tenha vontade e recursos, ele precisa, antes de qualquer coisa, dedicar-se às atividades assistenciais como parte integral de sua rotina, como aspecto fundante de sua identidade e essencial às suas necessidades transcendentais, à sua vida de encarnado.

É recorrente, pois, a visão de que prática da caridade é algo que beneficia mais o praticante do que o assistido, permitindo a facilidade e um impacto positivo na alma. Embora esta não seja a única perspectiva, visto que há a ideia de que o benefício depende da relação entre o doador e o receptor, e mais comumente aqueles que a entendem como sendo algo interpessoal, em que o beneficiário é toda a humanidade, direta ou indiretamente: “Do meu ponto de vista a caridade não seria nem de quem está praticando e nem de quem está recebendo. Mas o mecanismo que envolve todos os dois. O que vai levar e o que vai receber. Porque o que vai dar vai receber, e quem recebe sempre doa algo.” (Ismael, trabalhador espírita)

Nota-se nessa última perspectiva o tom recíproco imbuído na prática da caridade, tendo em visto a noção das trocas e seus mecanismos. As trocas humanas, sejam elas materiais ou simbólicas, fazem parte da condição humana e elas, por sua vez, pressupõem a dádiva. Para Mauss (2003), a dádiva²² é um sistema que se assenta sob três premissas: dar, receber e retribuir, resultando numa espécie de tríplex ligação de um sistema iminentemente circulatório. São atos obrigatórios, mesmo que o retribuir nem sempre seja possível, embora fomente o laço social. Na dádiva, os atores sociais buscam a espontaneidade e o prazer da ação de doar, e ainda que recebam o retorno do seu ato, não se preocupam em valorizar a equivalência do bem trocado, remetendo não apenas a trocas materiais e simbólicas, como também a trocas espirituais, conferindo-lhe intersubjetividade e sociabilidade. Dessa forma, a dádiva não significa, e nem pode vir a significar, obrigação ou dever, no sentido de obediência a uma norma, pois o ato de doar serve, acima de tudo, “para romper a solidão, para poder ampliar o nosso mundo, para podermos estar conectados à vida permitindo a circulação das coisas em um sistema vivo” (GODBOUT, 1998, p.7). Logo, a retribuição à dádiva²³ é esperada, mas não é seu real objetivo. Assim sendo, a lógica dadivosa da tríade “dar, receber, retribuir” está intrinsecamente atrelada à lógica do ato caritativo, sendo este uma “obrigação” no sentido espiritual. Enquanto a dádiva representa o interesse pelo laço social, a caridade requer o amor a Deus e ao próximo.

A caridade, dessa forma, pode ser vista como fato social total, pois se encontra na religiosidade, na espiritualidade, nas normas e morais, e naturalmente nas “ações concretas”, ou seja, é “teoria” e “prática” ao mesmo tempo. A assistência (e promoção) social é o instrumento pelo qual a caridade se movimenta na sociedade, e confere identidade e legitimação ao Espiritismo.

²² A dádiva, muitas vezes, é vista como a origem da interação social, noção esta encontrada nos exemplos etnográficos e etnohistóricos atestados por Mauss (2003) e Sahlins (2007). Responsável por produzir alianças múltiplas nos distintos elementos do tecido social, o princípio da dádiva opera sob um conjunto de regras bem estabelecidas, influenciando direta ou indiretamente a política, a religião, o matrimônio, as artes, as guerras, etc.

²³ Apesar do caráter voluntário da dádiva, da valorização da liberdade ou da espontaneidade presentes no ato de doar, o aspecto da ambiguidade está sempre presente. Para Godbout (1998), a dádiva transita constantemente entre a liberdade e a obrigação, na medida em que se assenta sob regras, sob um caráter institucional que rege externamente o *dar* e o *retribuir*, fazendo cada um destes um “movimento espontâneo da alma”, inerente à sociedade. Logo, “Poucas pessoas são suficientemente fiéis aos próprios sentimentos para obedecer a esse movimento sem transformá-lo de algum modo em regra, em obrigação externa. Alguns tendem inclusive a transformar em obrigação qualquer movimento espontâneo em direção aos outros.” (GODBOUT, 1998, p. 9)

4.2. Caridade como assistência e promoção social

Em um nível mais básico, a caridade não almeja a transformação ou revolução social, já que o praticante procura, antes de qualquer coisa, “contribuir com a melhoria das condições de vida e, sobretudo, com a salvação espiritual do assistido” (GIRARDI & WEBER, 2017, p. 204), fator que depende, naturalmente, de suas próprias escolhas. O conceito de caridade espírita, contudo, é parte de um esquema maior de princípios e leis divinas, sendo a lei “do amor, da justiça e da caridade” necessária à manutenção do equilíbrio social e desenvolvimento humano. Partindo desse pressuposto, a aproximação da caridade à categoria *cidadania* é de considerável relevância. A cidadania – e as ações cidadãs – diz respeito à área da assistência social, cujo desenvolvimento e promoção é ancorado por preceitos morais como a bondade, a generosidade e a solidariedade, surgindo assim como consequência natural e exemplo prático da aplicação desses princípios. Através de uma ampliação de seu alcance e efetividade, a assistência social, argumenta Giumbelli (1998), possibilita não somente a transformação interna e particular de seus agentes, mas também se apresenta como mecanismo transformador, comprometido com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, ultrapassando assim a dimensão doutrinária espírita.

A assistência social está diretamente relacionada à outra categoria difundida na filosofia espírita: obra social. De acordo com Giumbelli (1998), “obra social” é um termo usado pelos espíritas para se referirem à assistência material ampla, e significa muito mais do que ações pontuais e cotidianas, pois engloba projetos complexos, como a construção de hospitais, creches, asilos, orfanatos, escolas, refeitórios e armazéns de alimentos²⁴ destinados à distribuição para grupos e pessoas carentes.

Desse modo, a caridade não pode ser vista como sinônimo de esmola. Tendo em vista a questão 888 do *Livro dos Espíritos*, Kardec pensava a esmola como uma forma de degradação física e moral do homem. O real foco das ações caritativas está na *promoção* integral do ser humano, tanto do corpo quanto do espírito, servindo as atividades assistenciais apenas como o meio pelo qual ela se realiza. O desenvolvimento da educação e do trabalho são formas de alavancar a participação das pessoas na construção da sociedade, tornando-as cidadãs plenas, de direitos e deveres.

²⁴ Segundo dados da Federação Espírita Brasileira, existem mais de 10 mil instituições desta natureza espalhadas pelo Brasil (GIUMBELLI, 1998).

Assim, tal como proposta na narrativa oficial da Federação Espírita Brasileira,

a caridade supera a concepção reducionista e tradicional de esmola (ajuda material) e passa a definir-se como *ir ao encontro do próximo*. A caridade não está no que se dá, mas na relação que se estabelece com o outro, relação esta que se apresenta num processo amoroso de envolvimento do ser com outro ser. (FEB, 2013, p. 19)

Por essa razão, o assistencialismo paternalista é rechaçado pela filosofia espírita. A superação da miséria, tanto as de ordem socioeconômica, como as de ordem moral-espiritual, perpassa pela educação e pelo trabalho que, no *ethos* espírita, são elementos fundantes da dignidade e da libertação do espírito. Consequência desses elementos, a *promoção* viabiliza aos indivíduos condições e ferramentas necessárias ao enfrentamento dessas mazelas, visto que as dificuldades e limitações humanas são temporárias: “nenhum ser foi criado para o mal ou para os infortúnios eternos.” (FEB, 2013, p. 33). Portanto,

Promover o ser humano é fazê-lo sentir-se livre e responsável pelo próprio destino, descortinando-lhe as imensas possibilidades adormecidas dentro de si mesmo e que precisam ser trabalhadas por meio do esforço próprio, para que ele adquira tudo o de que necessita não só em termos materiais, mas, principalmente, espirituais. Isso contribuirá de maneira relevante para o seu equilíbrio, estimulando-o a construir um futuro em que a real felicidade seja a tônica da sua vida. (idem)

Pode então ser dito que a assistência social espírita obrigatoriamente evoca a promoção, e conseqüentemente, torna a prática da caridade plena e verdadeira, pois pressupõe a transformação do ser pelo conhecimento, aprendizado, desenvolvimento de potencialidades, através de responsabilidades e deveres. Em suma, as ações de promoção estimulam, aprimoram, libertam e renovam a consciência, o corpo e o espírito. É, pois, o caminho para o progresso em todos os níveis, para a evolução espiritual.

Tendo em vista as ideias expostas, nota-se uma evidente relação de alteridade decorrente da prática da caridade. A recorrência de binarismos, tais como assistente/assistido, aquele que doa (doador)/aquele que recebe (receptor da doação), caridoso/carente e trabalhador (espírita)/frequentador (da casa espírita), ilustram tal paradigma. No que tange a caridade material, é no *outro*, na figura do “pobre”, do “necessitado”, do “desafortunado”, do “desvalido” que o praticante encontra seu destino primário de ação. Assim sendo, os espíritas “dão”, enquanto os pobres “recebem”. Estes

últimos, ressalta Cavalcanti (1983), representam na cosmovisão espírita o símbolo privilegiado de uma humanidade carente, enfraquecida e imperfeita²⁵ e por conta disso ocupam um lugar especial no seio das atividades caritativas. O conceito de *caridade* configura-se, segundo Decker (2010), numa relação onde não há equidade entre as pessoas. Se há, é relativa, pois do ponto de vista moral, social, material e econômico inexistente o caráter recíproco da interação²⁶, mas no sentido espiritual essa igualdade se faz presente, já que todos os humanos são “filhos de Deus”.

4.3. Amar o próximo é amar a Deus: a caridade na busca do sagrado

Conforme abordado no primeiro capítulo, o sagrado é a realidade absoluta e a origem ontológica do Universo, se equivale ao “ser supremo”, cuja apreensão se dá no amor e na devoção – por meio daquilo que se vive e se experimenta –, duas formas metafóricas de denotar sua ocorrência. Nesse sentido, o sagrado é Deus, ou sua manifestação. A caridade, por isso, é indissociável a tal paradigma, já que se assenta sobre um pilar: a crença fundamental e irrestrita no amor, e em toda a sua amplitude. Partindo do pressuposto que o amor é, primeiramente, direcionado a Deus, a extensão natural dessa relação envolve e significa também o ato de amar o próximo. O ser humano deve amar os seus semelhantes da mesma forma que ama o *Criador*. É um sentimento, um modo de ver o mundo, agir nele e conceber os fenômenos de toda ordem, configurando-se como o estado mais avançado da moral humana. A transformação do mundo, a transcendência, a evolução espiritual, obrigatoriamente perpassam pelo amor, motivo pelo qual seu exercício contínuo é de extrema importância na cosmovisão espírita.

Todos esses processos estão em constante sintonia com a prática da caridade. Pires (1979) argumenta que o princípio da caridade pode ser concebido como o resultado de três elementos primordiais. Além do amor, também engloba o trabalho e a

²⁵ Para Kardec, tal condição é fruto da existência de espíritos imperfeitos.

²⁶ Neste caso, é interessante observar que a caridade novamente remete ao conceito da dádiva. O tripé dar/receber/retribuir carrega consigo relações de poder que são naturais na lógica do sistema dádivo, devido ao caráter iminentemente prestigioso do ato de doar, permeado por uma relação desigual entre as partes. Braga (2016) salienta que o maior beneficiado da dádiva é o doador, pois domina a interação com o destinatário, fazendo do ato de retribuir algo nem sempre possível, e que pode gerar uma relação de dependência, tendo esta última um caráter dispensável na lógica da caridade (como visto, as relações de dependência, assistencialistas-paternalistas são desencorajadas pelo Espiritismo). Essa relação pode também ser vista sob o prisma do “mana”, uma categoria de classificação polinésia descrita por Mauss (2003) e que significa: aumento cumulativo de status social, prestígio e honra.

solidariedade. A transcendência, logo, a proximidade com Deus, envolve a combinação desses elementos.

O trabalho não deve ser compreendido de modo determinista, à luz da teoria materialista dialética (o equivale ao suprimento de necessidades físicas, da sobrevivência e da subsistência), ou mesmo por noções como *vontade de potência* (busca pelo poder) e *ambição* (acúmulo de posses). O trabalho deve ser encarado pelo espírita como a continuação natural do princípio da solidariedade, como o meio pelo qual os indivíduos carregam a vida e se realizam enquanto seres, de forma a desenvolverem suas potencialidades, uma vez que a natureza humana é subjetiva e o equilíbrio do mundo encontra-se na consciência e não no corpo. Portanto, o trabalho é o “gerador constante de novas formas de energia para a escalada humana da transcendência.” (PIRES, 1979, p. 131)²⁷. Já a solidariedade representa a materialização da caridade, em um sentido menos intimista que o amor, servindo de base a todos os serviços de assistência ao *outro*.

No Espiritismo, o amor é o oposto do egoísmo: não é e nem pode ser um substituto para gostos, preferências e desejos pessoais. Para que sua prática seja plena, requer sacrifício, tolerância, empatia, indulgência, pressupondo quaisquer maneiras verdadeiras de demonstrar afeição ao *outro*, de ser afetivo através das ações tomadas no plano visível e que tem ramificações no plano invisível (se expandindo, portanto, em todas as direções da realidade) e permanentemente se encontrando naquilo que Pires (1979) denomina de fluxo de vibrações espirituais do ser. Dessa forma, o amor engloba tudo aquilo que compreende os valores morais e as virtudes humanas e o ato de amar inclui todos os sujeitos, seres e elementos constitutivos de todas as dimensões existenciais. Não é somente um exercício “de encarnado a encarnado”, é um fenômeno totalizante:

Amamos de maneira especial aqueles que estão ligados a nós nesta vida ou se ligaram a nós em vidas anteriores. (...) Amamos a todos

²⁷ Além disso, o trabalho proporciona não somente um salário quantificado pela moeda. A remuneração que mais interessa é a espiritual, já que o trabalho: “acende a luz da experiência; ensina-nos a conhecer as dificuldades e problemas do próximo, induzindo-nos, por isso mesmo, a respeitá-lo; promove a autoeducação; desenvolve a criatividade e a noção de valor do tempo; imuniza contra os perigos da aventura e do tédio; estabelece apreço em nossa área de ação; dilata o entendimento; amplia-nos o campo das relações afetivas; atrai simpatia e colaboração; extingue, pouco a pouco, as tendências inferiores que ainda estejamos trazendo de existências passadas.” (XAVIER, 1990 apud FEB, 2013, p. 38).

os seres e a todas as coisas na proporção do nosso alcance mental de compreensão da realidade (...) E amamos a nossa Terra (...) E amamos os que estão além da Terra, nas zonas planetárias espirituais, como amamos, por intuição mental e afetiva, a todos os seres e coisas de todo o Universo. (PIRES, 1979, p. 122)

A caridade traduz-se então como uma continuidade da lei do amor (e da justiça). Ambos os conceitos são tratados quase que indistintamente na doutrina codificada por Allan Kardec, sendo complicado separar o sentido e o significado de cada um no pensamento espírita e no contexto das vivências, experiências e práticas caritativas conduzidas pelos espíritas. Através da imersão etnográfica realizada, sobretudo por meio das entrevistas e dos diálogos, ficou evidente como essas ideias rondam o discurso das casas espíritas e de seus adeptos. Assim, como me foi informado por uma trabalhadora do Centro Espírita Nova Luz, ao deixar-lhe claro minha condição de pesquisador, de alguém “de fora” do movimento espírita, e ter-lhe perguntado sobre seu entendimento acerca da definição da doutrina, foi sucinta, afirmando categoricamente que o Espiritismo significa simplesmente caridade e amor ao próximo, dois conceitos entrelaçados e que devem ser sempre pregados.

É evidente, dessa forma, que a caridade não se faz sem amor e sem o seu envolvimento. Constitui toda maneira de auxiliar o outro no exercício do amor incondicional, “em prática” e “em ação“. A prática da caridade é uma ferramenta que possibilita movimentar o amor, conduzindo as pessoas à salvação, e representando o senso de *humanidade* e a própria razão de ser, pois a partir do amor ao próximo ela:

É (...) a base que levaria homens e mulheres a terem sentimentos e virtudes que seriam inerentes à natureza humana, como a bondade, a capacidade de perdoar, de acolher, a humildade, a aceitação mútua. (...) Neste sentido é que as religiões pregam a caridade enquanto virtude maior a ser alcançada (...), **determinando que o encontro com Deus se dará de forma mais completa quanto mais o fiel praticar e viver a caridade**, a fé e a esperança (SILVA, 2006, p. 328 – destaque meu)

A conexão com o divino é consequência do exercício de amar o próximo. O encontro com Deus, na perspectiva cristã, só é pleno se o indivíduo carregar consigo o sentimento do amor em todas as esferas da vida e praticá-lo sob diversas maneiras, sendo assim indissociável ao princípio da caridade. Essa ideia, naturalmente, está permeada no seio do pensamento espírita, apesar de certas nuances e pontos de vistas variados, tal como constatado pela pesquisa etnográfica.

Para alguns, a questão é simples, visto que não há diferença entre esses termos e apresentam-se, na realidade, como componentes de um mesmo fio condutor, formando uma espécie de triangulação na qual o “amor” possibilita a “caridade” e esta leva a “Deus”, num fluxo contínuo de sentimentos, experiências e sensações. Para outros, a caridade está imbuída na áurea de Cristo e necessariamente implica agradar a Deus²⁸, embora esse não seja o seu fim (a evolução espiritual o é). De modo similar, é recorrente a crença de que a “paz de Deus” é um reflexo da “paz dos homens”, tal como ilustrado neste trecho: “Como a gente acredita que todo mundo é irmão, Deus não vai ter sossego enquanto todo mundo não estiver numa situação mais confortável. A gente vive ajudando uns aos outros, às vezes eu acho que eu estou ajudando e eu que estou sendo ajudada.” (Marcele, trabalhadora espírita)

Muitas vezes essa relação é entendida como uma via, dentre inúmeras outras, de se alcançar o sagrado. Ou seja, existem diversas possibilidades de estabelecer uma comunicação com Deus, sendo a caridade apenas uma delas, ideia esta exemplificada pelo seguinte depoimento:

“Não só a participação dos trabalhos na casa espírita nos conecta a Deus, mas qualquer prática do bem nos conecta a Deus, não necessariamente precisamos estar inseridos na casa espírita ou na igreja católica ou na igreja protestante. Quando a gente oferece o lugar para uma pessoa idosa sentar, a gente está sendo caridoso e, conseqüentemente, se conectando a Deus. Quando a gente dá um bom dia, um sorriso, quando a gente dá um pão e paga um salgado para alguém, a gente está se conectando a partir das nossas práticas do bem.” (Ana, frequentadora)

Percebe-se que a caridade é espontânea e depende, acima de tudo, da disposição individual, da vontade de entrega ao *outro*, não se restringindo, obviamente, à assistência organizada e oferecida por casas espíritas²⁹ ou outras instituições. Assim, a participação em atividades caritativas remete primeiramente a um ímpeto pessoal que deva ser puro, sincero e com o objetivo de crescimento interno, de tranquilidade e paz

²⁸ Sobre esse aspecto, um dos sujeitos entrevistados, ao suscitar a importância das atividades assistenciais como um modo de comunhão com o “Pai”, relatou sua percepção de que a casa espírita é uma morada divina, um espaço onde as coisas sagradas se manifestam, ideia que pode ser vista como uma espécie de resignificação do *templo* religioso.

²⁹ Mesmo que a idealização e a condução da prática da caridade não estejam representadas unicamente pelos lugares de congregação, a casa espírita exerce uma função social ímpar e frequenta-la é uma oportunidade de se conectar com o sagrado, pois lá é um espaço de doação e recebimento de energia, de formação da consciência, conforme salientado por alguns indivíduos etnografados.

interior. Como frisado por certos adeptos, toda ligação neste sentido aproxima o espírita ao “Pai”. Há também espíritas que enxergam especificamente uma busca pelo sagrado não pelo viés das ações de doação e assistência, mas pelo viés da reflexividade interior, pelo aperfeiçoamento das crenças pessoais e das atitudes mundanas: “Na minha participação como beneficiária busco auxílio para enfrentar as dificuldades do mundo físico. Sinto a minha conexão com Deus mais forte quando sou um instrumento dele, para beneficiar o próximo ou nas minhas orações e meditações.” (Juliana, frequentadora). Alguns sujeitos etnografados, no entanto, consideram as atividades voluntárias organizadas e sistematizadas como a principal forma de se estabelecer uma relação mais abrangente com o divino, já que necessitam de sacrifícios pessoais, desapego, determinação, responsabilidade, gosto pelo trabalho e o ato rotineiro de se doar ao *outro*.

Ao contrário da maioria das percepções encontradas, a busca pelo sagrado nem sempre é considerada ou passa pelo crivo das práticas caritativas e a compreensão destas. Independe da necessidade de comunicação com o ser superior, a sensação de estar perto ou interligado a Deus é somente um detalhe na dimensão da existência terrena: o exercício de amar o próximo, de cultivar o amor pelos semelhantes, de desenvolver, praticar e espalhar as inúmeras virtudes da humanidade, durante a vida encarnada, é o que de fato importa, pois é a evolução espiritual que é o grande mote pelo qual os espíritas se orientam. Por isso,

“Eu não preocupo com essas questões de sagrado, eu não me preocupo em estar de bem com Deus. Deus está sempre de bem comigo. Ele é meu pai, meu criador. O que eu preocupo fazer é, diante desse conhecimento, de que Deus espera que eu cresça na vida eu preocupo em fazer isso. Proporcionar o meu crescimento espiritual através da questão do aprendizado e do amor, através do aprendizado das outras virtudes, humildade, simplicidade, disciplina...Então, essas, quaisquer dessas virtudes, elas vão me ajudar a estar mais apto no processo de elevação espiritual. E nesse processo de elevação espiritual efetivamente eu não me preocupo com Deus, por que eu tenho certeza que ele está me ajudando, **eu não preciso bajular a Deus, então eu procuro apenas vivenciar.”**
(Roberto, trabalhador espírita)

De todo modo, apesar da diversidade de concepções e perspectivas encontradas durante o percurso etnográfico, alguns pressupostos podem ser estabelecidos. A relação entre as terminologias dedicadas nesta pesquisa foi apreendida, pelo menos tendo por base depoimentos de pessoas espíritas, e devidamente interpretada pelo viés de um

conceito central: o amor ao próximo. A convergência entre todos os discursos analisados está na constante ênfase e reafirmação desse conceito central e vai além: a prática da caridade, sob todas as suas vertentes e modalidades, significa um rompimento com o materialismo e, conseqüentemente, com o individualismo, pois requer dos praticantes o desprendimento, que se transmuda em desapego e então possibilita a aproximação com o domínio espiritual. Como epicentro do *ethos* espírita, a caridade é um meio de se alcançar o sagrado e das pessoas se encontrarem com Deus, mas nos termos das experiências, vivências e valores internalizados e propagados por cada indivíduo. As ações caritativas honestas, genuínas e desprovidas de quaisquer interesses pessoais em retorno (no tocante à tão somente o benefício próprio ou atrelada a uma ideia de obrigação no sentido coercitivo do termo), constituem a materialização do sentimento de amor ao próximo, ou ainda, representam as duas faces de uma mesma moeda. O ápice do amor é a evolução do Espírito, sendo que amar a humanidade significa amar a Deus e, portanto, amar a tudo, condição fundamental para a transcendência.

Sendo assim, em face de todos os conceitos apresentados e dos relatos etnográficos descritos, tornou-se evidente que a caridade é uma categoria vasta e abrangente. Somente a doação de alimentos e bens materiais não se configura como caridade plena, faltando-lhe ou carecendo-lhe um significado profundo. A doutrina kardecista ensina que não basta atender o “homem corpo”, é preciso atender o “homem espírito”, pois mesmo que todo tipo de ação caritativa seja meritório, a evolução espiritual não é atingida quando o ser se restringe à prática de doar bens materiais essenciais ao seu semelhante já que estes são obrigatórios, e, portanto, fundamentais à sobrevivência corporal. Existem, dessa forma, necessidades que são transcendentais, que vão muito além da mera sobrevivência física e para crescer espiritualmente, despertar as potencialidades internas, enfim, contribuir para a renovação do ser humano, é de suma importância propagar o conhecimento, a sabedoria, a generosidade, a solidariedade, a empatia, o respeito, o altruísmo e, sobretudo, o amor ao próximo. Como ficou claro, o “verdadeiro” espírita é aquele que dedica sua vida à caridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme discutido, os estudos sobre religião permeiam uma série de ênfases analíticas, permitindo um vasto campo de interpretações e alcances teóricos, seja pela filosofia, psicologia, história, sociologia, ou antropologia. Desta última, obtém-se o entendimento de ordenações morais e fenômenos sociais transcorridos em variados sistemas de crenças e rituais. A religião caracteriza-se não apenas como um sistema simbólico, mas também ideológico, ao encarregar-se da penetração da espiritualidade, dos meios de se buscar a transcendência e de valores morais, à organização e equilíbrio social, extrapolando a dimensão cognitiva.

Por esse entendimento, a apreensão do Espiritismo enquanto fenômeno ou movimento religioso da modernidade, torna-se mais evidente e o tema de interesse desta monografia pode ser mais bem contextualizado. Através do lema espírita “fora da caridade não há salvação”, a propagação da doutrina kardecista no Brasil, através de seu caráter religioso, reifica todo o conceito de caridade e as práticas que dela decorrem. Pela caridade, o Espiritismo cresceu, se desenvolveu e se solidificou como uma identidade cultural e denominação religiosa, conferindo-lhe legitimação social.

A seleção do objeto de estudo para um exame específico da caridade foi pautada em fatores como a dimensão demográfica e alcance social, bem como a existência prévia de pesquisas acadêmicas. Como nenhum desses critérios provou-se obstáculo, as expectativas quanto ao desenvolvimento e realização deste trabalho foram devidamente cumpridas pelo Centro Espírita Nova Luz (CENL). Por isso, sua escolha como campo etnográfico permitiu gerar um bom precedente e referencial prático para a abordagem do princípio da caridade, além das áreas relativas à antropologia da religião e à etnologia espírita.

Como visto, o CENL é uma instituição religiosa sem fins lucrativos, de cunho filantrópico, cultural e educacional, constituído com a finalidade de exercer harmoniosamente a caridade no sentido mais amplo possível, a fraternidade e a construção de relações humanas conscientes e duradouras. As atividades oferecidas por essa casa espírita envolvem serviços assistenciais gratuitos, genuínos e solidários de todo o tipo, porém é na convivência rotineira entre seus membros e frequentadores que a prática da caridade ganha contornos mais significativos.

Nesse sentido, a partir das abordagens e discussões feitas, sobretudo nos dois últimos capítulos, quatro aspectos ficaram nítidos. Primeiramente, o princípio da caridade e sua aplicação prática através da execução de atividades assistenciais, idealizadas por adeptos ou sistematizadas por uma casa espírita, são e devem ser sempre apoiadas por valores morais, a saber: solidariedade, bondade, generosidade, indulgência, e amor ao próximo. A internalização desses valores e logicamente sua extensão prática, representa uma forma de se buscar o sagrado, ou melhor dizendo, uma maneira importante de se conectar com Deus.

Ademais, as ações de caridade desenvolvidas pelo CENL, tanto aquelas de cunho material quanto as de cunho moral/espiritual, corroboraram para a noção de que o Espiritismo, enquanto denominação religiosa, está constantemente transparecendo sua identidade cultural, e por essa razão, legitimando-se socialmente. A doutrina kardecista, pela difusão e propagação de atividades caritativas, naturalmente influencia positivamente diversas pessoas e grupos sociais, especialmente aqueles marginalizados, agregando-os à comunidade espírita e, portanto, lançando formas valiosas de melhoria das relações sociais e amenização das desigualdades.

Em terceiro lugar, com base na investigação etnográfica realizada, verificou-se distintas maneiras de perceber, praticar e experienciar a caridade, através de modalidades assistenciais de toda ordem (espiritual, moral e material), assim como uma diversidade de concepções sobre o mundo e a sociedade. As oportunidades adquiridas pela vivência e experiência de uma filosofia de vida direcionada, de um *ethos*, abriram novos horizontes no que tange ao direito, à formação e à afirmação de uma religiosidade particular.

Já o último ponto trata de reafirmar a importância das obras e estudos antropológicos dedicados ao Espiritismo. Servindo de base à fundamentação teórica deste trabalho, as reflexões deixadas por autores como Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Bernardo Lewgoy, Sandra Jaqueline Stoll e, sobretudo, Emerson Giumbelli no tocante à caridade e à religiosidade nos espaços públicos, são de extremo relevo e representam uma contribuição valiosa e inigualável, levando em consideração que o Espiritismo ainda não é tão largamente explorado pela Antropologia. Dessa forma, está à disposição de nossa disciplina, destrinchar e adentrar no território das coletividades

espíritas, principalmente no que se refere ao campo da religião e sistemas simbólicos, das trocas e da reciprocidade, e da área da saúde e medicina.

Sendo assim, a partir desta pesquisa, recomenda-se a realização de estudos que poderão reforçar a contribuição e dar continuidade a esta temática, como por exemplo: abordagens que levem em conta a diversidade de significados e processos de ressignificação do princípio espírita da caridade e sua implicação nas análises antropológicas, tanto pelo enfoque na religião quanto pelo enfoque na economia e sistemas de trocas; reflexões sobre a prática da caridade no sentido a-religioso, ou seja, secular/laico, comparado ao entendimento cristão e espírita, e implicações decorridas dessa diferença; e discussões sobre a questão da identidade cultural e o uso social do termo espírita por outros sistemas de saberes, em especial as chamadas religiões mediúnicas (Umbanda, Candomblé, Santo Daime e outras), bem como a relação e o diálogo destas com o Kardecismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIBAS, Célia da Graça. A Doutrina Espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica; tradução: Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

AZEVEDO, Alexandre Ramos de. Abrigos para a infância no Brasil: por que, quando e como os espíritas entraram nessa história? Rio de Janeiro: UERJ, 2006.

BELLAH, Robert. “A nova consciência religiosa e a crise na modernidade”. In: *Religião e Sociedade*, vol. 13, n° 2. Rio de Janeiro, 1986.

BRAGA, Emanuel Oliveira. A Dádiva de Mauss: revisitando o conceito e suas perspectivas teóricas contemporâneas. In: *Áltera – Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 2, n. 2, p. 7-23, jan. / jun. 2016.

CAMURÇA, Marcelo A. Entre o cármico e o terapêutico: dilema intrínseco ao espiritismo. *Rhema: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico St. Antônio*, vol. 6, n° 23: 113-12, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2006.

CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: *Série Antropologia*, n° 14. Brasília. 1991.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXIV, 2012, pág. 171-193.

DECKER, Norberto. Caridade e Assistência Social Espírita: imbricações do “auxílio” e da “ação cidadã”. Curitiba: UFPR, 2010.

DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London and New York: Taylor & Francis, 2002.

DRISCOLL, John T. Animism. In: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/01526a.htm>> . Acesso em 05/04/2017.

DURAND, Gilbert. Introdução - O Vocabulário do Simbolismo. In: *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Cultrix / EDUSP, 1988.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália* [1912]. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano* [1957]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FIRTH, Raymond. *Elementos da organização social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de campo* n. 13: 155-161. São Paulo: USP, 2005. Tradução de Paula Siqueira; Revisão de Tânia Stolze Lima.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. *Serviço de Assistência e Promoção Social Espírita: Manual de Apoio – 3ª Edição*. Brasília: FEB, 2013.

FERNANDES, Rubem César. O que é o Terceiro Setor? In: Ioschpe [et al]. *3º Setor: desenvolvimento sustentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GIRARDI, Felipe & WEBER, Beatriz Teixeira. Espiritismo, Caridade e Assistência: Florina da Silva e Souza e a Sociedade Espírita Feminina Estudo e Caridade em Santa Maria/RS. *História e Cultura*, Franca, v. 6, n. 2, p.199-220, ago-nov. 2017.

GIUMBELLI, Emerson. *O Cuidado dos Mortos – uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: Práticas e Reflexões no Espiritismo. In: Landim, Leilah (org.) *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência, etc.* Rio de Janeiro, NAU, 1998.

GODBOUT, Jacques T. Introdução à dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 13, nº38, Out. 1998.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. X, n. 1, 2006.

GOODY, JACK. Religião e ritual de Tylor até Parsons: o problema da definição. In: *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

JÚNIOR, Gerson. Breves considerações sobre a parábola do “bom samaritano”. Faculdade de Teologia Integrada – FATIN, s/d. Disponível em: <www.fatin.com.br/download/texto-site-fatin-junho-gerson-junior-a-parabola-do-bom-samaritano.pdf>. Acesso em 22/11/2017.

KARDEC, Allan. O que é o Espiritismo [1859]. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013.

LALLEMAND, Suzanne. Cosmologia, Cosmogonia. In: AUGÉ, Marc (org.). *A construção do mundo: religião, representações, ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LANG, A.B.S.G. Espiritismo no Brasil. *CADERNOS CERU*, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008.

LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LÉVY-BRUHL, Lucien. A mentalidade primitiva [1922]. São Paulo: Paulus, 2009.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(1): 84-104, 2008.

_____. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, vol. 6, nº 2. Porto Alegre: PUCRS, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. Magia, ciência e religião [1948]. Lisboa: Edição 70. 1988.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva [1925]. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2003.

MENDONÇA, Antônio G. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, 1999.

OLIVEIRA, Cleide Maria. Vestígios do Sagrado na Pós-Modernidade. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, 2005.

OTTO, Rudolf. *O sagrado* [1917]. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985.

PIRES, José Herculano. Curso Dinâmico de Espiritismo - O Grande Desconhecido [1979]. Ebook. Disponível em: <<http://www.autoresespiritasclassicos.com>> Acesso em 20/09/2017.

_____. Introdução à Filosofia Espírita [1983]. Ebook. Disponível em: <<http://www.autoresespiritasclassicos.com>> Acesso em 20/09/2017.

SAHLINS, Marshall. *Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial*. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SEGALEN, Martine. Rito, sagrado, símbolo. In: *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002.

SILVA, Cláudia Neves. Igreja Católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 8, n. 15, jan/jun 2006.

SIMMEL, Georg. *Sociology of Religion*. Philosophical Library, 1959.

STOLL, Sandra J. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. In: *Revista de Antropologia*, vol. 45, nº 2. São Paulo: USP, 2002.

TYLOR, Edward. B. A ciência da cultura [1871]. In: CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. *Los Ritos de Paso* [1909]. Buenos Aires: Taurus, 1986.

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo [1920]. São Paulo: Companhia das Letras (Tradução de José Marcos Mariani de Macedo), 2004.

WESTPHAL, Vera Herweg. Diferentes matizes da ideia de solidariedade. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 11, n. 1, jan/jun 2008.

Anexo I

DIRETRIZES GERAIS DO CENTRO ESPÍRITA NOVA LUZ

1 – Todos os Departamentos e Órgãos da Casa deverão trabalhar de maneira harmônica, dando ênfase à divulgação e exemplificação dos Evangelhos e obras subsidiárias centradas nos ensinamentos de Jesus.

2 – Divulgar e exemplificar os ensinamentos espíritas baseados no Pentateuco Kardequiano e em obras complementares e suplementares, nos seus aspectos filosóficos, científicos e religiosos.

3 – Priorizar:

- a) a existência do Espírito como diretor do comportamento humano;
- b) a sobrevivência do Espírito à morte do corpo físico e sua imortalidade;
- c) a comunicabilidade do Espírito com os encarnados;
- d) a reencarnação como meio de evolução, causa principal do nosso retorno ao mundo físico.

4 – Incentivar a leitura e o estudo, inclusive o comparecimento às palestras e seminários com o fito de dirimir dúvidas e fortalecer a fé através dos conhecimentos e do uso da razão.

5 – Cooperar com os demais Setores, quando solicitado, para otimizar seus desempenhos.

6 – Dar ciência à Administração de todos os fatos importantes, positivos ou negativos, que de algum modo possa influir no funcionamento harmonioso da Casa.

7 – Encaminhar, mensalmente, um relatório sucinto sobre as atividades do Departamento, incluindo sugestões, para melhorar o desempenho.

8 – Fazer ata de todas as reuniões Administrativas, devendo constar da mesma:

- a) Dia e hora do início e fim;
- b) Assunto tratado;

- c) Número de presentes;
- d) Algum fato anormal;
- e) Assinatura do dirigente.

9 – Não poderá reter, à revelia da Diretoria, nenhum fato, mesmo graves, devendo encaminhar à Administração o relato do caso, em documento lacrado, com indicação de sigiloso, sendo o caso.

10 – Nas reuniões mediúnicas, estabelece o horário de início e fim. Após o fechamento das portas, não será permitida a entrada e nem a saída antes do final, salvo casos excepcionais;

- a) os médiuns deverão chegar, pelo menos, 15 (quinze) minutos antes da reunião;
- b) será, totalmente, proibida conversação sobre assuntos mundanos na sala de reuniões;
- c) todos os presentes deverão manter-se em sintonia com o ambiente de amor, se possível em preces, pois o número de necessitados é imenso;
- d) a pontualidade é importantíssima, pois as entidades que comparecem possuem disciplina rígida e destinam um horário certo para seus vários campos de trabalho, muitas vezes, saindo de um e indo para outro;
- e) também a ordem é vital para o sucesso da reunião, mesmo antes da parte mediúnica, pois a movimentação de pessoas que chegam depois do horário causa desarmonia, desatenção e desconcentração, tanto no campo físico quanto no espiritual.

Anexo II

Cronograma de atividades do Centro Espírita Nova Luz

Segunda-Feira

- Sessão de Desobsessão
- Atendimento Fraterno
- Palestra do Evangelho
- Reunião de Pronto Socorro
- Reunião de Desenvolvimento Mediúnico
- Passe – Simples/Equipe/Coluna
- Cirurgia Espiritual

Terça-Feira

- Campanha do Enxoval para Bebê
- Campanha do Pãozinho
- Palestras de ciclo básico
- Avaliação dos centros periespirituais
- Atendimento Fraterno
- Atendimento Psicológico
- Reunião de Desobsessão
- Cirurgia Espiritual
- Passe – Simples/Equipe/Coluna

Quarta-Feira

- Palestra do Evangelho para mocidade (12-18 anos)
- Reunião de Desobsessão
- Atendimento Psicológico
- Reunião de Psicografia
- Passe – Simples/Equipe
- Atendimento Fraterno

Quinta-Feira

- Estudo do Livro dos Espíritos
- Palestra do Evangelho
- Atendimento Fraterno
- Visitas – enfermos; implantação do Evangelho no lar
- Passe – Equipe
- Evangelização Infantil
- Estudo dos princípios básicos
- Reunião de Desobsessão

+ Reunião para suicidas (Toda 2ª quinta-feira do mês)

Sexta-Feira

- Palestra (temas variados)
- Passe – Simples/Equipe
- Reunião de Desobsessão

Sábado

- Estudo da Mediunidade
- Palestra (temas variados)
- Passes
- Reunião de desobsessão
- Estudo da Mediunidade
- Reunião de desobsessão

+ Entrega Cesta Básica (Todo 2º sábado do mês)

Domingo

Campanha do Quilo