



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA – PRAC
COORDENAÇÃO DE PESQUISA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

EROFLIM JOÃO DE QUEIROZ

**(RE) CONFIGURAÇÃO DO ESPIRITISMO KARDECISTA NO RECIFE E SUAS
INTERFACES COM A TRADIÇÃO CATÓLICA E AS RELIGIÕES
INDÍGENAS E AFRO-BRASILEIRAS**

RECIFE, 2017

EROFLIM JOÃO DE QUEIROZ

**(RE) CONFIGURAÇÃO DO ESPIRITISMO KARDECISTA NO RECIFE E SUAS
INTERFACES COM A TRADIÇÃO CATÓLICA E AS RELIGIÕES
INDÍGENAS E AFRO-BRASILEIRAS**

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção de título de Mestre em Ciências da
Religião, pela Universidade Católica de
Pernambuco, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a
Zuleica Dantas Pereira Campos.

RECIFE, 2017

**(RE) CONFIGURAÇÃO DO ESPIRITISMO KARDECISTA NO RECIFE E SUAS
INTERFACES COM A TRADIÇÃO CATÓLICA E AS RELIGIÕES
INDÍGENAS E AFRO-BRASILEIRAS**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora.

Recife, __ de outubro de 2017

Prof.^a Dr.^a Eleta Freire – UFPE
1^a Examinadora

Prof.^o Dr.^o Drance Elias – UNICAP
2^o Examinador

Prof.^a Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos – UNICAP
3^a Examinadora (Orientadora)

“O saber a gente aprende com os mestres e os livros. A sabedoria se aprende é com a vida e com os humildes.”

Cora Coralina

AGRADECIMENTOS

A todos os meus familiares, em especial aos meus pais, José Amaro (in memória) que mesmo só “desenhando” o seu nome formou seus 11 filhos, e a minha amabilíssima mãe Cleonice, que nos ensinou o prazer da leitura.

Aos meus irmãos e familiares que tiveram a elegância de entender a minha ausência física nesses 24 meses.

A todos os meus amigos que souberam entender esse meu momento recluso, em especial a Alcione Cabral, Andrea Saldanha, Janine Silva, Leila Loureiro, Robson Melo, e a tantos outros.

Aos médiuns espíritas que disponibilizaram seus preciosos tempos para as nossas entrevistas.

À professora Zuleica Dantas, pela segurança e estímulo na orientação e elaboração desta dissertação.

À Secretaria de Educação do Recife, na pessoa de Prof.^a Kátia Marcelino (in memória) que foi a grande incentivadora do convênio com a Universidade Católica de Pernambuco.

A todos os professores do Mestrado em Ciências das Religiões, pela disponibilidade e discussões.

Aos meus companheiros e companheiras da 11^a turma do Mestrado em Ciências da Religião, por compartilharem seus conhecimentos e aprendizagem.

Aos meus alunos e alunas, que são os meus grandes incentivadores.

E a todos que, de uma forma ou de outra, contribuíram desde as primeiras ideias do projeto ao resultado desta dissertação e que, por falta de espaço, não estejam aqui agraciados, os meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

O presente estudo está relacionado ao Mestrado de Ciências da Religião, à linha de pesquisa: campo religioso brasileiro, cultura e sociedade, tendo o propósito de investigar na religião Católica e nas de tradições afro-brasileiras os elementos resignificados pela doutrina kardecista para sua configuração no Recife. Para este estudo, utilizamos como base as Ciências Humanas e Sociais, especificamente a História, a Sociologia, a Antropologia e, em especial as Ciências da Religião. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se caracteriza pela natureza qualitativa, em que as informações são coletadas através da pesquisa histórica e no campo empírico, pesquisa semiestruturada, formada por entrevistas com 10 médiuns que atuam em Centros Espíritas da cidade do Recife. O referencial teórico adotado ancora-se nas análises de autores como: Canclini (2009, 2015), Hall (2003, 2011 e 2014), Silva (2014) e outros que tratam do entendimento sobre hibridismo cultural e identidade. Além disso, é objeto de análise a história do Espiritismo, onde destacamos Sá (2001) e Maior (2002 e 2006), assim como, fontes primárias, os livros que compõem a codificação Kardecista. Na análise das entrevistas, utilizamos para o nosso estudo a técnica de análise de conteúdo. Averiguamos através dessas entrevistas, a afirmação de que os espíritos comunicantes nas reuniões mediúnicas pertencem a diversas tradições religiosas existentes no Brasil, principalmente as de tradições afro-brasileiras, e que nesses Centros se manifestam livremente, em suas identidades culturais e religiosas, com relação às comunicações, existindo apenas restrições a rituais. Sendo assim, os resultados da pesquisa revelam a influência do hibridismo religioso na (re) configuração do espiritismo no Recife. Dessa forma esperamos contribuir para o entendimento do hibridismo religioso que se estabeleceu desde a chegada dessas religiões ao Brasil, e da (re) configuração do espiritismo Kardecista no Recife e suas interfaces com a religião Católica, as tradições religiosas indígenas e as afro-brasileiras.

Palavras-chave: catolicismo, espiritismo, hibridismo, religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

The present study is related to the Master of Science of Religion, to the line of research: Brazilian religious field, culture and society, with the purpose of investigating in the Catholic religion and in Afro-Brazilian traditions the elements redefined by the Kardecist doctrine for its configuration in the Recife. For this study, we use as base the Human and Social Sciences, specifically History, Sociology, Anthropology and, in particular, the Sciences of Religion. From the methodological point of view, the research is characterized by the qualitative nature, in which the information is collected through historical research and in the empirical field, semistructured research, formed by interviews with 10 mediums who work in Spiritist Centers of the city of Recife. The theoretical framework adopted is anchored in the analysis of authors such as Canclini (2009, 2015), Hall (2003, 2011 and 2014), Silva (2014) and others dealing with the understanding of cultural hybridity and identity. In addition, the history of Spiritism is analyzed, where we highlight Sá (2001) and Maior (2002 and 2006), as well as, primary sources, the books that compose the Kardecist codification. In the analysis of the interviews, we used the technique of content analysis for our study. We find through these interviews the assertion that the communicating spirits in the mediumistic meetings belong to diverse religious traditions existing in Brazil, especially those of Afro-Brazilian traditions, and that in these Centers they manifest freely, in their cultural and religious identities, with respect to the only restrictions to rituals exist. Thus, the results of the research reveal the influence of religious hybridity on the (re) configuration of spiritualism in Recife. In this way we hope to contribute to the understanding of the religious hybridism that has been established since the arrival of these religions in Brazil and the (re) configuration of Kardecista spiritualism in Recife and its interfaces with the Catholic religion, indigenous religious traditions and Afro-Brazilian religions.

Keywords: catholicism, spiritism, hybridism, afro-brazilian religions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O TEMPO E O ESPAÇO DA CHEGADA DO ESPÍRITISMO NO BRASIL.....	14
1.1 Achados arqueológicos e o espiritualismo pré-cabraliano: os nativos	17
1.2 A cristandade portuguesa e a conversão do negro ao cristianismo	21
1.3 O Espiritismo: da França para o Brasil.....	26
1.4. Problematização e contextualização do espiritismo no campo das Ciências da Religião.....	33
1.4.1 Os elementos da experiência com o sagrado no Brasil, que favoreceram a disseminação do espiritismo no solo nacional.....	34
1.4.2 Características da religiosidade estabelecida no Brasil e o estabelecimento da doutrina espírita	38
1.4.3 A relação entre hibridismo religioso e a formação da doutrina espírita em Recife.....	41
2 O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA.....	45
3 INTERFACES ENTRE AS TRADIÇÕES RELIGIOSAS BRASILEIRAS.....	51
3.1 Mediunidade ou mediunismo: conceitos construídos em zonas de disputa	59
3.2 A doutrina espírita codificada por Alan Kardec	64
4 INFLUÊNCIAS DO HIBRIDISMO RELIGIOSO PARA A CONFIGURAÇÃO DO ESPÍRITISMO NO RECIFE	69
4.1 A identificação dos rudimentos mediúnicos de outras religiões no cotidiano dos Centros Espíritas no Recife	69
4.2 O hibridismo religioso revelado nas atividades dos Centros Espíritas.....	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS	91
APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	96
APÊNDICE B – ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA PARA OS MÉDIUNS ESPÍRITAS.....	97

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende discutir nas tradições religiosas Católicas e Afro-brasileiras os elementos apropriados pela doutrina Kardecista para sua configuração no Recife. Para este estudo, utilizamos como base as ciências humanas e sociais, aqui especificamente a história, a sociologia, a antropologia e, em especial, as Ciências da Religião.

Este estudo não surgiu ao acaso, nem teve apenas intenções acadêmicas. Ele emergiu também do nosso envolvimento com a educação como professor. Isso equivale a dizer que nosso envolvimento com o objeto de estudo teve relação com inquietações de ordem pessoal, social e, sobretudo, profissional.

Em conformidade com as várias propostas pedagógicas, consideramos que a escola é um espaço privilegiado para trabalharmos em prol de uma convivência entre as diversas manifestações religiosas e para garantir o que está previsto na redação do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) 9394/96, dada pela Lei n.º 9475/97, segundo a qual:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (BRASIL, 1997, art. 33).

Para isso, faz-se necessário que as religiões sejam consideradas como partes integrantes da cultura dos diversos povos e que as diferenças culturais não sejam tomadas como elementos promotores de desigualdades sociais. Nesse sentido, vimos atuando em favor da promoção da igualdade racial há mais de dez anos, na rede municipal de ensino do Recife, com representação no G.T.êre (Grupo de Trabalho das Relações Étnico-Raciais) onde desenvolvemos diversos trabalhos de formação junto aos professores da referida rede de ensino.

Além disso, participamos da elaboração de material didático para subsidiar a prática com essa temática em salas de aula. Entre os trabalhos que desenvolvemos, podemos citar a excursão didática intitulada de “Incursão Pedagógica Recife Africano”, através da qual levamos a uma incursão pedagógica, educandos e educadores para descortinarem, na antiga Ilha de Antônio Vaz, atualmente os bairros de Santo Antônio e de São José, aspectos da herança da cultura africana materializada no espaço geográfico do Recife.

Alguns aspectos dessa incursão já davam rastros de uma hibridização expressa nas fachadas das igrejas, na ocupação do espaço, nas configurações de ruas, becos, vielas, assim como no mercado público, entre outros, que produziam pistas à investigação proposta.

Assim, nosso interesse decorreu, sobretudo, de preocupações com a educação local originadas de situações vivenciadas em escolas públicas, onde as crianças, jovens e adultos têm dificuldades de assumir suas identidades religiosas, em razão do enfrentamento do preconceito e da própria limitação que docentes e estudantes têm no trato com a diversidade cultural e religiosa que adentra a escola.

Esse envolvimento nos possibilitou adentrar outros campos, incluindo outras religiões que têm conotação mediúnica ou espiritista onde é tradição o culto aos antepassados e à comunicação com espíritos, a exemplo da Jurema, da Umbanda e do Candomblé, através dos quais se estabeleceu um processo híbrido entre as religiões de matrizes indígenas, africanas e cristãs.

Essas anotações iniciais nos ajudaram a levantar questões, tais como: quais elementos da experiência com o sagrado, na história do Brasil, vão favorecer a disseminação do Espiritismo no solo brasileiro? Como as características da religiosidade estabelecida no Brasil, com o recorte entre os católicos e os afro-brasileiros foram favoráveis ao estabelecimento da doutrina espírita? E qual a relação entre o hibridismo religioso, especificamente entre essas tradições religiosas já citadas e a formação da doutrina espírita no país? Embora sejam muitas as questões levantadas, nesta pesquisa não temos a pretensão de encontrar respostas para todas elas. Nosso interesse esteve voltado para a resposta à seguinte interrogação: quais elementos formam o hibridismo religioso gerado na interface entre as tradições religiosas Católica, as religiões Indígenas e Afro-brasileiras e a doutrina Espírita no Brasil?

Dessa forma, a pesquisa tem como objetivo geral compreender aspectos do hibridismo religioso gerado pelas religiões indígenas e afro-brasileiras, e tradições católicas, na configuração do espiritismo no Recife.

Especificamente a investigação objetivou: a) apresentar a partir de um levantamento bibliográfico, o tempo e o espaço da chegada do Espiritismo no Brasil, em especial em Pernambuco/Recife e das religiões que aqui já estavam estabelecidas no momento de sua chegada; b) conhecer elementos que compõem as identidades das religiões indígenas, afro-brasileiras e católica presentes no cotidiano dos Centros Espíritas em Recife; c) analisar essa influência do hibridismo religioso para a configuração do espiritismo no Recife.

A delimitação do objeto de pesquisa se deu a partir da fundamentação buscada junto aos estudos de Vera Borges Sá/ *Religião e Poder: Introdução à História do Espiritismo em Pernambuco*; Armando Maior: *Antes e depois de Kardec*; além de Mary Del Priore: *Do outro lado - A história do sobrenatural e do espiritismo*. Esses foram os três principais referenciais que utilizamos como suporte teórico para discorrer sobre o Espiritismo, além de outros, nos quais investigamos as tradições religiosas Católicas e Afro-brasileiras, e os elementos apropriados pela doutrina Kardecista, para sua configuração no Recife.

Com relação às religiões afro-brasileiras, foram utilizados como base teórica entre outros, os trabalhos de Candido Procópio Ferreira de Camargo (*Kardecismo e Umbanda*) além de Renato Ortiz (*A Morte Branca do Feiticeiro Negro*), pois ambos trazem fundamentos dessa hibridização entre as religiões Afro-brasileiras, Cristianismo e o Kardecismo, apresentando outros conceitos dessa assimilação de uma cultura pela outra e vice e versa, que leremos sobre a ótica da hibridização.

Por sua vez, ao tratarmos de hibridismo religioso, abriu-se um leque de possibilidades para compreendermos as intencionalidades que envolvem as religiões. O entendimento sobre hibridismo cultural está embasado em Canclini (2015), e foi utilizado como nosso arcabouço teórico, assim como, o conceito utilizado para compreender as ligações entre as manifestações de religiosidade estabelecidas em nosso país, e as que resultaram desse hibridismo, como é o caso do espiritismo no Brasil.

Optamos pelo conceito de hibridismo nesta análise, pois consideramos que este possibilita abordar a relação entre as religiões numa perspectiva de horizontalidade, no trato com as relações de poder entre essas religiões. Assim, o consideramos mais adequado por incorporar a ideia de que as relações entre culturas se dão no encontro, mas sem carregar o sentido de dominação, como se entende através de outro conceito muito utilizado, que é o de sincretismo. Sendo assim, na análise dos dados nos utilizamos de autores que usam o conceito de sincretismo, assim como os conceitos de bricolagem, continuum, crioulização nas suas apreciações, que retratam as culturas em suas fronteiras. Porém, nessa investigação tratamos o encontro entre elementos das religiões sob a ótica do hibridismo cultural, pois o consideramos mais adequado à abordagem aqui apresentada, uma vez que está desprovido do sentido de posse ou dominação cultural.

Nesse sentido, comungamos com o pensamento de (CANCLINI, 2015, p.XIX) quando o autor afirma: “entendo por hibridização processos socioculturais nos quais estruturas

discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Para aprofundamento dos conceitos base da doutrina Kardecista, foi utilizada a coletânea da codificação espírita, seis livros organizados por Alan Kardec, que são: O Livro dos Espíritos (1857); O Que é Espiritismo (1859); O Livro dos Médiuns (1861); O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864); O Céu e o Inferno (1865); A Gênese (1868); além de Obras Póstumas (1890).

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa caracteriza-se como de natureza qualitativa, uma vez que teve como objeto “o universo da produção humana que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade”. (MINAYO, 2007, p. 21). Assim, as informações foram buscadas em documentos e no campo empírico, formado por Centros Espíritas da cidade do Recife. O conceito de documento aqui adotado encontra apoio em Gil (2008). Para o autor, podemos considerar documento para pesquisa, qualquer objeto que possa contribuir para a investigação científica.

Os sujeitos da investigação foram trabalhadores de Centros Espíritas Kardecistas da cidade, cujo critério para participação foi, além da demonstração de interesse pela pesquisa, acumular experiências em reuniões mediúnicas. A escuta das falas desses trabalhadores foi realizada através de entrevista semiestruturada, cujas informações foram convertidas em dados para subsidiar a análise.

No primeiro capítulo da dissertação, apresentamos o tempo e o espaço da chegada do Espiritismo no Brasil, em especial em Recife/Pernambuco, construído através da pesquisa bibliográfica, pois consideramos ser de fundamental importância o uso de dados documentais que ajudem a reconstituir a memória da gênese do espiritismo no Brasil.

Em seguida, no segundo capítulo, tratamos do percurso metodológico da pesquisa, que tem como base o hibridismo religioso baseado no conceito de Canclini (2009; 2015) e do delineamento através da pesquisa bibliográfica.

No terceiro capítulo, identificamos os elementos que compõem a identidade da doutrina kardecista, através de pesquisa bibliográfica nos Centros Espíritas em Recife.

Logo após, no quarto capítulo, compreendemos a influência do hibridismo religioso para a configuração do espiritismo no Recife, para isso buscamos dados de campo empírico da investigação, através da análise dos dados coletados nas entrevistas semiestruturadas.

1 O TEMPO E O ESPAÇO DA CHEGADA DO ESPÍRITISMO NO BRASIL

Alguns breves recortes são necessários para tentarmos explicitar o objeto desta dissertação, bem como da problemática e contextualização deste no campo das Ciências da Religião. Essas anotações iniciais nos ajudam a levantar outras questões, tais como: quais elementos da experiência com o sagrado, no Brasil, vão favorecer a disseminação do Espiritismo no solo nacional? Como as características da religiosidade estabelecida no Brasil, com o recorte entre os católicos, os indígenas e os afro-brasileiros foram favoráveis ao estabelecimento da doutrina espírita? E qual a relação entre esse hibridismo religioso, especificamente entre essas tradições religiosas e a formação da doutrina espírita no Recife?

O Espiritismo como doutrina surgiu no século XIX, na Europa, com o lançamento da obra “O Livro dos Espíritos”, escrito por Alan Kardec em 1857, em pleno período do Iluminismo Francês. O livro apresenta um arcabouço de revelações divinatórias contidas no Novo Testamento e orientações para a interpretação do Livro Sagrado. Traz, em sua estrutura, o que Geffré (2004, p.35) aponta como elemento comum entre “os textos cristãos que vêm com a força incontestável de revelação e não como uma obra com base em ideias humanas”.

O espiritismo constitui uma doutrina que se propõe a usar como base de sustentação a interpretação hermenêutica da ciência, da filosofia e do Novo Testamento, comentada nas Obras de Alan Kardec. Ao tratar de interpretação hermenêutica da religião Geffré (2004, p.32-33) afirma que “a teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus”. Sendo uma doutrina religiosa, não pretende ser religião, uma vez que não possui um dos elementos constituintes da religião, que é o dogma. Na doutrina espírita, só se crê no que a ciência pode explicar, através da justificativa dialética da filosofia e de uma moral ética e cristã.

Nesse sentido, considerando as várias religiões, observamos um ponto em comum. É possível reconhecer em todas, direta ou indiretamente o elemento mediúnico na prática de devoção aos mortos, aqui especificamente as almas, espíritos ou eguns¹, assim denominados, segundo suas crenças. Desse modo, a devoção às almas, observada no catolicismo português,

¹ Guardadas as características identitárias das diversas religiões, almas, espíritos ou eguns são tomados com significados próximos. No entanto, no texto bíblico, a palavra hebraica *né-fesh* e a palavra grega *psy-khé* foram traduzidas por “alma”, mas ao contrário de significar algo invisível ou imortal, referem-se à vida (de pessoas ou animais). Por sua vez, a palavra hebraica *rú-ahh* ou a palavra grega *pneú-ma* traduzem-se por “espírito”, que se refere àquilo que dá vida a um corpo, a força da vida. Em contraposição, a palavra egum designa o espírito de uma pessoa falecida.

assim como o culto aos antepassados, os eguns, e outras entidades nas religiões afro-brasileiras constituiriam aproximações entre as religiões.

Refletir sobre essas aproximações significa fazer um pequeno resgate do nosso passado e da nossa identidade. Acreditamos que tal exercício deva ser realizado através da incursão na história, com um olhar recheado de elementos culturais e religiosos, que se expressam repletos de signos da etnia negra, ameríndia e euro-cristã e das suas contribuições materiais e imateriais à construção da nossa memória.

Essas questões têm seu nascedouro na própria história da formação do povo brasileiro, e aqui nos referimos em especial ao recifense, cuja constituição foi marcada pela ocupação de diferentes lugares sociais pelos povos que compõem essa formação.

A respeito da relação entre a identidade e o sagrado, Silva ensina que:

O sagrado, aquilo que é “colocado à parte”, é definido e marcado como diferente em relação ao profano. Na verdade, o sagrado está em oposição ao profano, excluindo-o inteiramente. As formas pelas quais a cultura estabelece fronteiras e distingue as diferenças são cruciais para compreender as identidades (SILVA, 2014, p.42).

Silva (2014) e Hall (2014) tratam sobre a questão do pertencimento, das semelhanças e diferenças e das fronteiras simbólicas que essas marcas acarretam. É através dessas marcas que faremos considerações referentes à identidade, uma vez que esta última constitui a referência, “ponto original relativamente ao qual se define a diferença”. (SILVA, 2014, p.75). É pelo viés da identidade, em especial, da identidade cultural brasileira que buscamos compreender a relação entre as religiões aqui estabelecidas. Isso se tornou possível, com o recorte na história das religiões católica, indígenas e afro-brasileiras para a configuração do Espiritismo no Brasil. Nesse sentido, estamos de acordo com o pensamento de Silva quando diz que:

Em uma primeira aproximação, parece ser fácil definir “identidade”. A identidade é simplesmente aquilo que se é: “sou brasileiro”, “sou negro”, “sou heterossexual”, “sou jovem”, “sou homem”. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um fato autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente. Na mesma linha de raciocínio, também a diferença é concebida como uma entidade independente. [...] A diferença, tal como identidade, simplesmente existe. (SILVA, 2014, p.74).

O cenário cultural que concretizou, no Brasil, o Espiritismo Kardecista se traduz na espiritualidade do povo brasileiro, que somou as reminiscências dos cultos de origem africana, com forte influência espiritualista dessas religiões e o culto aos antepassados com a tradição católica arcaica de acender velas para os mortos, na crença da comunicação com estes. Já em relação ao culto aos espíritos e da sua comunicabilidade na religião umbandista, Ortiz afirma que:

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgavam a montaria da qual eles são os senhores. (ORTIZ, 1991, p.68).

Podemos dizer que o hibridismo religioso está associado ao modo como as religiões são interpenetradas umas pelas outras e sobre as influências trocadas em um dado momento da história. Nesse sentido, tomamos o ensinamento de Sá, quando nos explica sobre a relação entre o cristianismo e o espiritismo ao dizer que:

A ideia que o espiritismo tornou-se sincrético assim que chegou ao Brasil é destituída de fundamento. Também não possui fundamento afirmar-se que se tornou sincrético nos dias de hoje. A ausência de estudos históricos e o pouco conhecimento sobre o sistema de organização das instituições espíritas, não conferem legitimidade a qualquer estudioso sobre religião afirmar tal coisa. O espiritismo pode ter tomado emprestado sistemáticas de trabalho da religião católica, especificamente na prática de assistência social, mas não assumiu rituais de devoção de outras religiões no espaço de suas organizações. (SÁ, 2001, p.160).

Nessa perspectiva, devemos entender que, quando trabalhamos com essa hibridização entre as religiões católica e afro-brasileira, nos utilizamos dos ensinamentos da pesquisa de Sá, e de outros, numa tentativa de alinhar os pontos categóricos dessas religiões e das práticas que são ainda hoje observadas no espiritismo.

No começo do século XX no Brasil, o espiritismo se faz mais conhecido, não apenas pela elite como também pelo povo em geral. Segundo Ubirajara Machado, à medida que o novo século ia passando, acontecia uma fusão do espiritismo europeu positivista que aqui tinha aportado com as manifestações mágico-fetichistas de origem negra. E, do mesmo modo que acontecera com o catolicismo, o espiritismo passou a ter práticas jamais vistas na Europa,

fato que faz perfilar um sincretismo singularmente brasileiro. (SÁ, 2001, p.257).

Ao falarmos de hibridismo cultural e religioso, abrimos um leque de possibilidades para compreender o que aconteceu na chegada do espiritismo ao Brasil, e as intencionalidades que envolveram os processos de hibridização dessas religiões. Com relação a esse processo na Umbanda, Ortiz põe em negrito quando diz:

Para compreendermos o nascimento da religião umbandista, nós a analisamos no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileira; segundo, o empretecimento de certas práticas espíritas kardecistas. (ORTIZ, 1991, p.33).

O empretecimento das práticas kardecistas comunga com a ideia da presença de espíritos de outras religiões mediúnicas nos centros espíritas kardecistas, principalmente os da Umbanda. Nesse aspecto, não podemos deixar de lado uma investigação em relação à história da religião, no momento da chegada da doutrina kardecista, assim como as configurações políticas e identitárias estabelecidas por esses atores.

1.1 Achados arqueológicos e o espiritualismo pré-cabraliano: os nativos

A ideia da sobrevivência do espírito após a morte está datada nos primórdios das civilizações. Bem antes da chegada da esquadra de Cabral ao Brasil, tem-se relatos de cerimônias fúnebres que atestam essa crença. Quanto à espiritualidade na Terra, Maior vai afirmar que:

A espiritualidade na Terra é tão antiga quanto o próprio homem. Os seres humanos pré-históricos a possuíam sem entendê-la e a pressentiam apenas através de sonhos, onde confundiam a realidade da natureza da sua própria vivência. Os apelos mágicos que fazia o homem pré-histórico, através de pinturas ou de inscrições rupestres nas quais apresentava seus desejos de caça e sexo, constituem uma projeção física do substrato inferior de sua alma. (MAIOR, 2006, p.19).

Os povos que aqui nos antecederam cuidavam e velavam seus entes ao morrerem, através de cerimônias simples de sepultamento que nos revelam um cuidado com o momento de passagem entre os mundos dos vivos e dos mortos. Nesse sentido, Maior explica que:

Ao enterrar seus mortos geralmente depositavam junto ao corpo algum objeto, por exemplo, uma arma ou um colar de conchas ou dentes de animais, ou nas culturas pré-históricas mais evoluídas práticas cerimoniais variadamente complexas e diferenciadas. Acreditavam, portanto, em algo que não compreendiam bem, mas que sentiam existir. (MAIOR, 2006, p.19).

Entendemos que, para a realização dessas práticas era necessária uma crença na existência de uma ideia espiritual, nesse sentido Martin e Ason relatam que:

Pode-se falar da religião na pré-história do Brasil como uma forma primitiva ou primária de manifestação espiritual, se partimos do princípio de que qualquer religião no sentido moderno significa a existência de dogmas, práticas rígidas e estruturas do poder. As manifestações religiosas indígenas e por extensão suas ancestrais pré-históricas estão mais sujeitas a normas imediatas de conduta e a rituais que a dogmas imutáveis. Por outro lado, o relativo poder de um pajé em nada se assemelha a uma hierarquia sacerdotal. O Pajé é a figura que estabelece o contato entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. Ele é, sobretudo, o guia espiritual do seu povo. (MARTIN; ASON, 2001, p.35).

Diversos achados arqueológicos foram estudados numa tentativa de entender o simbolismo dessas cerimônias, em que restos mortais de humanos são cuidadosamente enterrados. Como exemplo, podemos citar a pesquisa que Martin e Ason realizaram na Pedra do Alexandre, no Rio Grande do Norte.

Quase na mesma época, ossos limpos de ocre vermelho, de quatro indivíduos, foram depositados numa cova forrada de lajes de pedra. A partir de nove mil anos, esse – abrigo funerário foi utilizado como lugar de enterramento e suas paredes pintadas com grafismos rupestres representando cenas da vida cotidiana na pré-história, além de outros grafismos cujos significados não podemos decifrar. O sítio da Pedra do Alexandre situado nas proximidades do rio Carnaúbas, deve ter sido um lugar sagrado, utilizado para enterrar indivíduos de especial categoria. (MARTIN; ASON, 2001, p.19-20).

Esses não são casos isolados. Outros registros de rituais funerários em diferentes lugares do país, e especificamente no Nordeste, trazem fortes evidências disso e, portanto, a ideia religiosa dos pré-históricos que aqui habitavam caracterizadas pelo culto aos mortos. Os sítios-cemitérios de Gruta do Padre, a Furna dos Estragos em Pernambuco, o abrigo da Pedra Alexandre, no Rio Grande do Norte e o Sítio Justino, em Sergipe, atestam essa afirmação.

Falar sobre os povos indígenas no território brasileiro sempre se constituiu num desafio; primeiro, devido ao próprio processo de colonização, depois pelo que esse processo

representa até os dias atuais. Temos para essa análise, achados arqueológicos e alguns documentos que relatam como se deu o início da colonização portuguesa. Nesse sentido, estamos de acordo com Almeida quando diz que:

Os povos indígenas tiveram participação essencial nos processos de conquista e colonização em todas as regiões da América. Na condição de aliados ou inimigos, eles desempenharam importantes e variados papéis na construção das sociedades coloniais e pós-coloniais. Foram diferentes grupos nativos do continente americano de etnias, línguas e culturas diferentes que receberam os europeus das formas mais variadas e foram todos, por eles, chamados índios. (ALMEIDA, 2010, p.9).

Sabemos que todo o processo de colonização foi bastante danoso no sentido de aniquilamento social e físico do indígena, decorrente de disputa territorial e causado por doenças. Muito se perdeu ao longo dos séculos e, atualmente, no processo de redescoberta de alguns desses povos, pesquisadores modernos tentam decodificar os modos de vida desses nativos, como eles professavam a sua fé e como se relacionavam com o sagrado. O que se tem como objeto de estudos são alguns fragmentos arqueológicos, além dos relatos de cronistas europeus ou de documentos da própria igreja Católica. Quanto a isso, Almeida nos ensina que a conquista do território nacional não foi fácil:

A conquista do território na América portuguesa não foi absolutamente pacífica. As várias regiões do continente foram ocupadas após combates violentos contra povos indígenas. Além da presença estrangeira constante e ameaçadora, as guerras tinham como alvo os índios hostis que, do século XVI ao XIX, desafiavam e impediam a expansão das fronteiras portuguesas. (ALMEIDA, 2010 p.45).

A Capitania de Pernambuco não era diferente do restante do Brasil, devido a sua localização e importância estratégica e ao seu interesse econômico. Esses conflitos para a sua conquista, ocupação e colonização foram intensos e sangrentos por causa da resistência dos povos indígenas que aqui estavam estabelecidos, em especial, as tribos caetés e potiguaras. Segundo Almeida:

A capitania de Pernambuco só prosperou depois de muitos enfrentamentos. O principal desafio vinha dos potiguaras e caetés. Eram ambos grupos tupis e, embora rivalizassem entre si, associavam-se aos franceses, que incentivavam suas hostilidades contra os portugueses. Os caetés foram violentamente perseguidos, após ter sido decretada guerra justa contra ele, em 1762, como punição por terem matado e comido o bispo D. Pero Fernando Sardinha e seus companheiros de naufrágio. (ALMEIDA, 2010, p.49).

Nesses conflitos de conquistas e povoamento, um aspecto deixado de lado foi a religião dos povos nativos. Mal se preocupavam em classificá-los, e se era feito algum estudo para entendê-los era no sentido da dominação. Desse modo, não eram compreendidos sob o ponto de vista da cultura e genericamente tratados por índios ou selvagens, tidos como povos subjugados. Por outro lado, um dos interesses da coroa portuguesa, que já trazia em suas flâmulas a cruz de malta, era submetê-los à imposição da religião do colonizador europeu, o cristianismo, religião oficial dos portugueses à época. Era também interesse português que esses povos abandonassem as suas tradições pagãs.

Uma vez que as Companhias das Índias Ocidentais visavam ao lucro, os indígenas foram genericamente agrupados e mapeados, como atesta Almeida:

Os portugueses fizeram isso de acordo com suas formas de compreensão e com critérios relacionados aos seus interesses. Assim é que os índios foram, em geral, divididos em dois grandes grupos: os aliados dos portugueses e os inimigos. Apesar dos etnocentrismos, preconceitos e confusões que faziam com os vocábulos indígenas, muitos desses narradores do século XVI foram observadores cuidadosos e descreveram o suficiente para permitir que estudos posteriores não só desvendassem, ainda que de forma limitada, a lógica e o funcionamento de algumas dessas sociedades, sobretudo dos tupis, como também classificassem os grupos de acordo com critérios linguísticos, reunindo, em uma classe, povos de mesma origem linguística. (ALMEIDA, 2010, p.31).

Portanto, descrever ou mensurar essas formas de se relacionar com o sagrado sempre foi colocado em segundo plano pelos colonizadores. Sendo assim, a partir da invasão só existiria uma religião, a cristã. E como consequência também dessa colonização, mesmo nos dias de hoje, é tarefa árdua a de mesurar, quantificar e catalogar as religiões indígenas, pois só recentemente se constituíram instrumentos de investigação demográficos com o intuito de quantificar e entendê-las melhor em nosso país.

Nesse último Censo é que são utilizados instrumentos específicos e fundamentais para a caracterização das populações indígenas, como a declaração da etnia e da língua falada, criando-se meios para uma abordagem das particularidades dos contextos indígenas diversos, e ainda, tornando possível uma caracterização mais precisa da condição indígena das pessoas que assim se declararam. (PISSOLATO, 2013, p. 236).

Destarte, é nessa conjuntura que vai se formar a primeira hibridização em terras brasileiras. As tradições religiosas indígenas se encontram primeiro com o Catolicismo

trazido pelos brancos europeus, por volta do século XVI, com o advento da invasão portuguesa no território nacional. Pessis ao descrever sobre a questão das religiões primitivas no Brasil nos alerta para essa relação entre o visível e o invisível. Segundo a autora é assim que se vai forjar o sentimento religioso:

É nesse contexto de alternância entre o aparente e o escondido, entre o visível e o invisível, que vai se forjando o sentimento do religioso. Inicialmente como uma dimensão individual, mas passa a ser de interesse comunitário que o sistema religioso seja partilhado. O sentimento religioso se estende como uma instituição e passa a constituir-se como uma religião pré-histórica tomando as características de cada comunidade cultural, onde se partilham concepções, mentalidades e práticas consensuais de comportamento consensuais. (PESSIS, 2002, p.219-220).

Poderíamos recorrer ao caminho mais fácil e afirmar que o hibridismo aqui presente e as formas de se trabalhar com o sagrado são heranças dos primeiros povos e, por consequência, dos povos indígenas, que mesmo subjugados, mantiveram suas tradições religiosas ou fragmentos do que restou delas a partir do contanto com o catolicismo europeu. Mas, percebemos que isso por si só não explica tudo. Precisamos somar a esses enredos as suas imbricações com as remanências dos cultos de origem africana, com forte influência espiritualista dessas religiões, e o culto aos antepassados, com a cristandade arcaica que aqui se estabeleceu e, por fim, já o século XIX, com a chegada das ideias da doutrina espírita em nosso país.

1.2 A cristandade portuguesa e a conversão do negro ao cristianismo

O Catolicismo chega a terras brasileiras oficialmente no ano de 1500, com a vinda de Pedro Álvares Cabral. Não há como negar que foi o fator econômico preponderante nessa empreitada, mas não devemos menosprezar o fator religioso, que foi também básico para que Portugal obtivesse êxito.

A cristianização portuguesa foi somada ao que já existia em território no campo místico, de forma bastante singular. Estabeleceu-se, no Brasil, uma relação de poder entre o Rei de Portugal e a Igreja Romana. Entender essa relação peculiar nos ajuda a compreender acerca da natureza das primeiras missões de cristianização em terras brasileiras. Também nos ajuda a entender o desejo de expansão do cristianismo no período colonial no Brasil. Hoorneart nos ensina o sentido dessa missão evangélica da seguinte forma:

Um dos negócios de além-mar era o Brasil. Assim o Brasil exprimiu a aliança entre Roma e Portugal no século XIV, enquanto a América Espanhola exprimiu a aliança entre Roma e a Espanha no século seguinte. O rei português Dom Manoel I conseguiu em 1514 reconfirmar algumas prerrogativas que serão importantes para a ulterior evolução da missão no Brasil, entre elas sobre tudo o *ius praesentandi*, o direito de “provisão” de bispado, paróquias, cargos eclesiásticos em geral, em troca do financiamento das atividades eclesiásticas (HOORNEART, 1979, p.35).

Dessa maneira, nos informa o autor, nenhum clérigo poderia partir de Portugal sem autorização do Rei. Essa formalidade também se estendia aos missionários estrangeiros. Os bispos não tinham autorização para se corresponder diretamente com Roma, sem passar por Portugal. Esse processo resultou em arranjos, os chamados “padroados”, que acabaram por instrumentalizar a igreja no Brasil. Hoorneart ainda aponta que entre as diversas influências que esses padroados exerceram na cultura, uma das mais significativas foi a visão paternalista de Deus. Mais adiante, define a Igreja na época da seguinte forma:

A igreja no Brasil português era uma cristandade. A cultura medieval portuguesa que formou o conceito que tinha da igreja no Brasil identificava religião e sociedade. Não existia identificação eclesial propriamente dita. Vieira afirma repetidas vezes nos seus sermões que todos os portugueses são “missionários” e com esta afirmação exprime exatamente a auto compreensão de seus contemporâneos. Camões identifica portugueses com cristãos e assim fazem toda época: não há autoconsciência da Igreja como Igreja, mas sim como sociedade global (HOORNEART, 1979, p.246).

Em seguida, Hoorneart ainda observa a originalidade da cristandade que se estabeleceu no Brasil dizendo:

Esta cristandade era deveras original. Não era apenas uma extensão da cristandade romana, era criação cultural nova, genuína. Desde o início os cronistas observavam esta originalidade. Desde o início os cronistas observam esta originalidade desta cristandade. (...), contudo o que une a todos os escritores da época é a percepção da originalidade e genuinidade da cultura brasileira. Com o século XIX houve uma gradativa redução da imagem brasileira à imagem europeia, como o ideal de branqueamento, a introdução do segundo pacto colonial e a conseguinte abertura do Brasil para o mundo francês, inglês, europeu em geral (HOORNEART, 1979, p.247).

Ele ainda enumera quais eram os atributos dessa originalidade. Entre elas destacaremos de sua fala que a cristandade era formada por todos os padrões raciais e que exerciam a religião de maneira própria, diferente do modelo europeu. Até o século XIX a igreja não seguia os padrões provenientes de Roma.

A primeira tentativa com os indígenas fracassou totalmente. Primeiro, porque eles não estavam adaptados ao trabalho e, segundo, porque os jesuítas se colocaram em sua defesa de modo muito decidido. E a solução foi implantar a mão-de-obra africana, pois já na Europa tinha sido feito os primeiros ensaios com essa nova experiência. (COSTA, 2001, p.323).

Essa cristandade estava em conflito com as virtudes teológicas da fé, esperança e caridade, uma vez que estavam corrompidas por uma sociedade que não conseguia sobreviver sem escravos.

Com o fenômeno da diáspora africana, segundo Hall (2003), foi trazido à força um enorme contingente de negros na condição de escravizados para a realização de trabalhos forçados nas lavouras mercantilistas das Américas. Dessa forma, particularmente no Brasil, como nos ensina Lody (2006), milhões de indivíduos chegaram ao continente americano a partir do século XIV, e junto com esses grupos que aqui chegavam, além das condições de desvantagem e de desprestígio social, vieram também suas formas de culto aos seus antepassados, aos Orixás e Vodun. Nesse sentido, nos ensina Vasconcelos que:

Milhões de homens e mulheres foram barbaramente escravizados e sumariamente introduzidos no cristianismo europeu. Através da catequese e do batismo cristão, foram obrigados a abandonarem a sua cultura e religião ancestral e a “converter-se” ao cristianismo. (VASCONCELOS, 2004, p.293).

Os números não são bem precisos devido à destruição dos arquivos do período da escravidão, por decreto ordenado por Ruy Barbosa, em 1861. Dentre diferentes tipos de violência e abusos que os negros aqui sofreram estava a subjugação através da imposição de uma religião diferente da sua de origem. Segundo Cintra, desde que começaram os abusos, alguns Papas protestaram, como foi o caso de Pio II e Paulo III:

Entretanto, a prática do tráfico alastrava-se cada vez mais e, servindo a altos interesses comerciais, era adotada por todas as nações europeias colonizadoras de outro lado, o direito de padroado, conferido em 1522 pelo Papa Adriano a Dom João III e que se transmitiu em seguida a seus sucessores, dava aos reis de Portugal poderes amplos em matéria religiosa. Defensores e propagadores da fé, os reis, governadores e navegadores portugueses viram na escravidão um meio de aumentar o número de crentes e, ao mesmo tempo de fazer prosperar seus empreendimentos econômicos. (CINTRA, 1985, p.24).

Esse contingente de imigrantes forçados provém de diferentes grupos étnicos, vieram de diversas regiões do continente africano e são genericamente classificados por Cintra como sudaneses e bantos.

Quanto aos agrupamentos no Brasil, pode-se dizer que, por contingências diversas e por fatores que seria longo pormenorizar, os sudaneses, particularmente os Iorubás, ficaram mais na Bahia e no Nordeste, os daomeanos, particularmente os Gêges foram para o Maranhão. Há também representantes na Bahia e em Pernambuco. Os haussás, malês e mandingas, espalhados pelo Nordeste, foram os principais responsáveis pelos Quilombos; os bantos, espalhados um pouco pelo Brasil inteiro, são mais numerosos no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e nos Estados do Sul. (CINTRA, 1985, p.32-33).

Os sudaneses foram os primeiros a chegar, viviam em cidades na região hoje conhecida como Sudão, seus chefes eram tratados pelos portugueses como reis. Eram islamizados, alfabetizados e conheciam os progressos da cultura árabe, como a álgebra e a matemática. Os bantos vieram das regiões das florestas e viviam em pequenas povoações cuja base era a agricultura rudimentar. De natureza cultural distinta, os bantos eram preferidos pelos colonizadores para trabalharem nas fazendas, por apresentarem um comportamento mais dócil. Os sudaneses eram enviados para os serviços domésticos ou de mineração. Esse segundo grupo foi responsável pela maioria das revoltas ocorridas no século XVIII, assim como, eram eles os chefes dos Quilombos, segundo Cintra.

Cintra (1985) também se refere aos aspectos religiosos e culturais desses povos, separando-os e classificando-os de forma detalhada para o nosso melhor entendimento sobre suas origens e práticas religiosas aqui presentes, como os sudaneses, os bantos e os mulçamis². Segundo ele, esses grupos professavam religiões diferentes, mas com os enredos da convivência forçada, decorrente do longo processo de escravização começaram a se destacar aqueles que possuíam um nível cultural mais elevado, como foi o caso dos Iorubás. Os islamizados foram massacrados e aniquilados nas insurgências quilombolas e os bantos não possuíam características marcantes em sua cultura, ficando, desse modo, a vida dos negros sobre influência cultural dos Iorubas, dos quais foram legados a mitologia e a língua. Cintra ainda relata que:

Formavam, aliás, dois grupos mais importantes: os nagôs e os gêges (Ewes). Estes, em grupos menores, deixaram vestígios de monta apenas no

²Muçulmís: negros maometanos trazidos ao Brasil na condição de escravos no período colonial.

Maranhão (São Luis). [...] os bantos do Rio de Janeiro, distanciados dos nagôs da Bahia, possuíam também linguagem e mitologia próprias. Foram criadores da macumba carioca, que se prolongou, depois de outros sincretismos, na umbanda meridional. Cedo, porém adotaram o vocabulário nagô e muitas práticas dos cultos sudaneses. (CINTRA, 1985, p.35).

O autor ainda aponta alguns aspectos da conversão do negro. Para ele, o sistema escravista é contraditório com o testemunho da religião católica. A conversão, segundo sua visão, era dogmaticamente ingênua, uma vez que ignorava os contextos culturais e nesse sentido apresentava uma pedagogia de catequese falha.

Nesse sentido, ajudando a ampliar esse entendimento argumenta Vasconcelos:

As tradições religiosas trazidas pelos negros e negras da África foram reprimidas e combatidas pelos missionários como “feitiçaria”, “superstição”, “práticas diabólicas” e mais recentemente como “sincretismo”. Não cabia a estes homens e mulheres outra atitude a não ser buscar, diante da nova realidade social, produzir coletivamente uma reinterpretação dos valores e símbolos, que dessem sustentação aos novos desafios encontrados no sistema escravocrata e, posteriormente, na ambivalência construtivista da posição dos negros e negras na sociedade brasileira. (VASCONCELOS, 2004, p. 294).

Cintra (1985) nos lembra que os cultos religiosos de matriz africana só começaram a aparecer abertamente após a libertação dos escravos. Primeiro timidamente, e depois com a criação ou surgimentos dos grandes terreiros em Salvador. De acordo com Vasconcelos, quando fala sobre os locais onde ocorreram as práticas das religiões africanas, que são denominadas de terreiros:

O terreiro é, pois, uma miniatura da África mística dos antepassados, com as suas fontes sagradas, florestas e santuários, representando simbolicamente a totalidade do cosmo a partir da cosmovisão africana, a terra da liberdade e do Axé. A estrutura familiar africana, antes destruída pela escravidão, é reconstituída simbolicamente na comunidade religiosa do terreiro. (VASCONCELOS, 2004, p.306).

Segundo Ortiz, no período pós-abolição há uma grande desagregação social devido à libertação dos escravos, em razão da forma desorganizada como se deu, inclusive com consequências sociais graves para a população negra, como indignância e casos de suicídios. Houve perdas no contingente populacional de algumas cidades, como o caso de Natal, onde a população negra teve uma leve diminuição. O sentido inverso aconteceu em outros grandes

centros urbanos como Salvador e Recife, que passaram a apresentar um leve crescimento populacional. Em meio a essa desagregação,

O sincretismo funciona, assim, como uma forma de adaptação entre o enquistamento cultural (candomblé) e a assimilação definitiva (umbanda). No entanto este momento de desagregação social é substituído por um outro, o da consolidação das sociedades de classes; aparece assim um movimento de reinterpretação das práticas africanas, o que é afro-brasileiro torna-se negro-brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo. (ORTIZ,1991, p.30).

Os portugueses colonizadores eram de tradição Católica na época da invasão das terras brasileiras, razão pela qual coube à religião católica a hegemonia, enquanto às outras religiões couberam lugares de desprestígio social, cuja condição atualmente ainda é visível em nossa sociedade, mesmo que o catolicismo tenha deixando de ser a religião oficial, desde a proclamação da República.

Sendo assim, os povos indígenas, primeiros habitantes da América e considerados pelo colonizador português como primitivos e selvagens, os negros africanos trazidos na condição de escravos, em conjunto com os invasores brancos europeus autodenominados de civilizados, formaram a base civilizatória que se estabeleceu entre os trópicos de Capricórnio e de Câncer, nas terras brasileiras, desde o início da colonização. Cada povo com sua identidade, sua cultura e, especificamente sua religião, mas ocupando lugares sociais distintos.

1.3 O Espiritismo: da França para o Brasil

Maior (2006) dividiu a narrativa histórica da espiritualidade em diversas fases através de um recorte histórico dos principais eventos e práticas espiritualistas durante os tempos. Basicamente o estudo se concentrou em dois momentos distintos na sua análise: antes e depois de Kardec. Para o nosso trabalho, faremos o recorte em Kardec, numa breve citação deste autor e de como o professor Hippolyte Denizard Rivail, nome de batismo de Alan Kardec, conheceu o fenômeno mediúnico. Em seguida, trataremos sobre a chegada do Espiritismo ao Brasil.

O autor conta que a espiritualidade na Terra é tão antiga quanto o próprio homem. Os seres humanos pré-históricos a possuíam sem entendê-la e a pressentiam apenas através de sonhos, que confundiam a realidade da natureza com a sua própria vivência. Ao enterrar seus mortos, poderiam, simplesmente, depositar junto ao corpo alguns objetos, por exemplo, uma

arma, ou um colar de conchas ou dentes de animais, ou nas culturas pré-históricas mais evoluídas praticavam cerimoniais mais complexos e diferenciados. Acreditavam, portanto em algo que não conheciam bem, mas que sentiam existir. E, a partir daí, foram refletindo sobre a espiritualidade no mundo e em diversas civilizações.

Maior (2006) assevera que na França, desde 1809, o magnetizador Louis Alphonse Cahagnet, nascido em Caen, mantinha intercâmbio com seres do além-túmulo com a ajuda de pessoas em estado sonambúlico³ o que o animou a criar, em 1848, a Sociedade de Magnetizadores Espiritualistas. Em 1859, saíria o seu famoso livro “Sanctualisme du spiritualisme” e, no ano seguinte, “Lumière des Morts”. O autor afirma que, na realidade, ele deve ser considerado o precursor mais próximo da sistematização feita por Alan Kardec. Nesse sentido, Kardec, na história do Espiritismo, não seria um começo e sim, uma etapa importante.

Sá (2001) foi importante para chamar a atenção de estudiosos e intelectuais para o estudo e difusão do Espiritismo na França, ao dizer que:

A influência sobre os estudos do magnetismo evidenciadas no final do século XVIII, na França, e durante o século XIX, também irá funcionar como uma matriz de ideias que se aglutinará em parte, ou totalmente, ao Espiritismo. Possivelmente esse é o movimento que mais de perto irá contribuir para os estudos espíritas na França do século XIX. O magnetismo enquanto para-ciência, em alguns momentos também congrega adeptos do espiritismo e das experiências de conversação com os mortos. (SÁ, 2001, p.102).

Maior (2006) diz ainda, que o professor Rivail, somente em fins de 1854 foi convidado por um amigo, chamado Fortier, para ir à casa da senhora Planemaison e lá viram uma mesa que girava e presenciaram ainda a resposta inteligente a que, por meio de pancadas, essa mesa dava. Diversas hipóteses foram então aventadas para explicar as mesas girantes⁴: hipnotismo, eletricidade, influência do diabo, etc.

³Estado sonambúlico ou sonambulismo segundo o espiritismo “(...) é um estado de independência da alma, mais completo que no sonho e então as faculdades adquirem maior desenvolvimento A alma tem percepções que não atinge no sonho, que é um estado de sonambulismo imperfeito. No sonambulismo, o Espírito está na posse total de si mesmo; os órgãos materiais, estando de qualquer forma em catalepsia, não recebem mais as impressões exteriores. Esse estado se manifesta, sobretudo durante o sono; é o momento em que o Espírito pode deixar provisoriamente o corpo, que se acha entregue ao repouso indispensável à matéria (...).” KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos. Rio de Janeiro: FEB. p. 216.

⁴Os fenômenos das mesas girantes ou volantes surgem na Europa no século XIX e logo se espalham por todo o mundo. Aparentemente a brincadeira consistia em fazer as mesas girarem sem uma aparente força física. Elas giravam e através de códigos estabelecidos pelos participantes que respondiam a questões triviais. Chamando a atenção de todos na época, inclusive da Igreja Católica, que atribuía o fenômeno a coisas do demônio. Foi

O fenômeno das mesas girantes fora importante para os estudos e, posteriormente, para a divulgação do Espiritismo, inclusive como veremos mais adiante, chamando a atenção também aqui no Brasil. Sá nos conta que:

O movimento das mesas girantes na Europa é tão interessante quanto na América. No Velho Mundo os fenômenos aconteceram na primeira metade do século XIX, em países como Escócia, Inglaterra, Alemanha, França, Itália, Áustria, Polônia, Portugal, Espanha e Grécia, despertando frequentemente o mesmo tipo de interesse: o da curiosidade e diversão. (SÁ, 2001, p.110).

Registra-se ainda, segundo Maior (2006), que Kardec, até 1855, era isento de tendências místicas. De mentalidade positivista, somente em 1855, Kardec iniciou seus estudos da fenomenologia espírita dos quais resultou a codificação⁵, após conhecer as mesas girantes. Inicialmente tem-se que o advento da doutrina espírita se dá com a publicação do Livro dos Espíritos, na França do século XIX

Esses ideais religiosos ressoam em uma elite intelectual brasileira em luta, à época, por causas libertárias, pela construção de um projeto de afirmação nacional, ou seja, de uma identidade, e em meio a debates em torno dos conceitos de raça, miscigenação, meio geográfico e da doutrina do liberalismo, que também chegam ao Brasil nesse período.

Quando o espiritismo de Kardec chegou ao Brasil, em meio aos ideais contidos no cerne da Revolução Francesa de liberdade, igualdade e fraternidade, já havia aqui toda uma mística das religiões espiritistas ou espiritualistas que precederam a sua chegada. Como atesta Cintra:

Poderíamos nos estender sobre a devoção às almas, muito acentuada no catolicismo português (que até hoje, elas são carinhosamente chamadas de “alminhas”) e da correspondência estabelecida, nos cultos afro-brasileiros, com os Eguns, os Zumbis e os Pretos Velhos. A este culto está associado a difundida prática de acender velas junto aos mortos e a Cruz das Almas. (CINTRA 1986, p.109).

amplamente divulgada pelos jornais em todo o mundo. Na França, Hippolyte Léon Denizard Rivail se interessou pelo fenômeno (que mais tarde usaria o pseudônimo Alan Kardec). Chegando a interpretar e reconhecer nele um princípio inteligente, onde os espíritos se comunicavam através dessas batidas e dos movimentos dessas mesas. Logo após a codificação de sua obra, trata de se distanciar o espiritismo das mesas girantes (DEL PRIORE, 2014).

⁵A codificação espírita foi elaborada a partir da análise comparativa das mensagens espíritas, através de um método sistêmico de controle da autenticidade da mensagem e crítica racional. (CAMARGO, 1961, p.7).

Maior (2006) chama a atenção para um documento que se encontra no Arquivo Público da Bahia, provando que, antes de Kardec ter seus primeiros contatos com os fenômenos espíritas, já se realizavam sessões espíritas no Brasil. Trata-se de um ofício dirigido na íntegra ao presidente da província da Bahia pelo juiz municipal de Abrantes, José Joaquim dos Santos, datado de 24 de maio de 1845, portanto 10 anos antes da visita de Kardec à casa da senhora Planemaison, em Paris. Uma cópia foi enviada pelo médium, escritor e orador, espírita por Divaldo Pereira Franco, ao centro de pesquisa do lar Espírita Chico Xavier em Pernambuco. Uma curiosidade apontada pelo autor é que do ponto de vista histórico, esse ofício é datado bem anterior à publicação do Livro dos Espíritos (1857).

De acordo com Maior (2002), começam a chegar ao Brasil, no final do século XIX, os primeiros exemplares dos Livros dos Espíritos publicados por Alan Kardec em 1857, poucos anos após a sua publicação na França. Primeiro em uma versão portuguesa e, posteriormente, Luís Olímpio Teles Menezes, jornalista baiano, é responsável pela tradução da primeira edição brasileira.

Maior (2002) afirma também que, na época de seu lançamento essa publicação causou um grande rebuliço na Bahia. Houve uma forte manifestação contrária da igreja Católica, na figura do arcebispo D. Manuel Joaquim. Este se utilizou dos argumentos já conhecidos pelos adeptos do espiritismo, os mesmos utilizados pelos padres na França, ou seja, as ideias vinculadas na obra são contrárias às sagradas escrituras católicas.

Nesse sentido, Sá (2001) esclarece que entre os pontos conflitantes com a Igreja estava a desobediência a dogmas, dizendo que:

O impacto que o espiritismo, sobretudo, vai causar na religião católica é principalmente, desobediente aos de dogmas da Igreja. Foi a forma de exegese feita dos evangelhos a partir do princípio da evolução concretizado pela reencarnação, não admitindo a ideia de ressurreição. O impacto desse discurso intelectual fundamentado no princípio da reencarnação e da comunicação com os mortos, pode ser vislumbrado numa carta pastoral quando o arcebispo D. Manoel Joaquim da Silveira, na Bahia discorda da preexistência da alma e exorta os fies a rejeitarem essa ideia que, “segundo ele, repugna tanto a razão quanto a Sagrada Escritura”. (SÁ, 2001, p.160-161).

Os primeiros exemplares logo se esgotaram, mesmo tendo o arcebispo evitado o debate público com Teles de Menezes. Pouco conhecido e difundido, o espiritismo estava restrito a círculos de intelectuais ou às classes mais altas, isso porque devemos considerar a forte presença da Igreja Católica no país, no século XIX.

Entretanto, afirma Maior (2002) que a doutrina obtém relativo sucesso em território brasileiro, e em 1877 são fundadas as primeiras comunidades espíritas em Salvador, como a Congregação Anjo Ismael, o Grupo Espírita Caridade e o Grupo Espírita Fraternidade entre outros, em todo o Brasil. E mais tarde, em 1884, foi fundada a Federação Espírita Brasileira.

A Igreja se valia de sua situação privilegiada, uma vez que a Constituição do Império condicionava a ocupação dos principais cargos políticos e a condição de eleitor àqueles que professassem a Religião do Estado, conforme definido no Artigo 5 da Carta Constitucional, em que se lê: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo”. (BRASIL, 1824).

Além disso, o Decreto 2711, de 19 de dezembro de 1860, “determinava que toda sociedade, religiosa ou política para se constituir legalmente necessitava de aprovação episcopal”. Assim, as primeiras reuniões espíritas eram privadas. Portanto, Sá chama atenção para esse aspecto das primeiras reuniões dizendo que:

O caráter privado das reuniões dos grupos espíritas do século XIX, portanto merece atento estudo histórico e sociológico, pois o seu hermetismo necessariamente não significa apenas um culto mediúnico com a finalidade de atender os interesses de seus integrantes, como categoria fundadora de sua existência. O princípio motivador da formação desses grupos é o estudo das obras de Kardec, o que lhe confere sentido acentuadamente intelectual. O mediunismo nesses grupos surge como situação experimental, e, portanto, provocada, e onde são conferidos princípios verificados no estudo da Doutrina, sobre a natureza dos espíritos em suas manifestações. (SÁ, 2001, p. 172).

Com o advento da República, a Igreja perdeu o status de religião do Estado, e começa a se voltar contra uma nova modalidade cristã que vai de encontro a seus dogmas seculares, e que vinha tomando forma e ganhando adeptos em todo o território nacional, o Espiritismo.

Assim, somente com a Constituição Republicana de 1891 é que aconteceria a separação entre Igreja e Estado. A partir daí, a campanha contra o Espiritismo se intensifica, conforme atesta Cintra:

Depois disso precisamos chegar à Pastoral coletiva do Episcopado Brasileiro, em 1915 (artigos 65, 66 e 1194), para encontramos uma condenação oficial desses cultos, misturados com práticas de espiritismo. A preocupação maior dos Bispos nessa época é o espiritismo e, tanto as medidas repressivas como as medidas a adotar em sentido contrário, visam em primeiro lugar ao Kardecismo. Essas determinações foram relatadas em

nova Assembleia dos Bispos do Brasil em 1948, e pela CNBB, em sua primeira reunião ordinária realizada a 17-20 de agosto de 1935, em Belém do Pará. O vocabulário dessas reuniões não faz distinção entre espiritismo e umbanda (CINTRA, 1985, p.113).

Paralelamente a esse movimento de interesses e de oposição da Igreja Católica, o movimento espírita se expandia. O deslocamento do eixo econômico do Nordeste para o Rio de Janeiro e o advento das mesas girantes, que representava as reuniões espíritas nos seus primórdios, foram os grandes responsáveis pela divulgação da prática.

Segundo Maior (2002), o fenômeno das mesas girantes foi noticiado em jornais de grande circulação na época, entre eles, o *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro e o *Diário de Pernambuco* no Recife. Com a repercussão, Teles Menezes inicia a publicação do primeiro jornal espírita brasileiro denominado: “O Echo d’Além Túmulo”.

As divergências no movimento espírita, tanto na Europa quanto no Brasil, se iniciam com a morte de Allan Kardec em 1869. Na medida em que as obras iam sendo publicadas aumentavam as divergências conceituais e filosóficas. Esses desacordos ficaram bastantes evidentes entre os membros do grupo Confucius⁶. De acordo com Maior:

No grupo Confucius, os Kardecistas defendiam a tese de que o espiritismo deveria ser antes de tudo cristão e daí a importância do estudo do *Evangelho Segundo o Espiritismo*. Outros, entretanto, argumentavam que não era o espiritismo que era cristão e sim o cristianismo é que era espírita. (MAIOR, 2002 p.67).

Alguns dissidentes do Grupo Confucius acabaram por criar outras instituições e suscitaram outras discussões sobre se o espiritismo era ou não uma religião. Por outro lado, as questões identitárias começam a aparecer a partir da consolidação do movimento espírita, nesse sentido Del Priore destaca que:

No final dos anos 1880, com os grupos kardecistas mais organizados, a preocupação era não confundir espíritas e curandeiros. Havia discriminação.

⁶O grupo “Confucius” teve origem no Rio de Janeiro em 1873 e teve pouco tempo de vida, durou em torno de três anos. Ele foi criado com o intuito de orientar, organizar e propagar a doutrina espírita. Seu nome se dá em homenagem a um espírito que se apresentava como mentor do médico homeopata Dr. Sequeira Dias. Acreditavam na missão especial de cristianização do Brasil. Se utilizavam da caridade e de tratamentos homeopáticos realizados pelos médiuns, e que este tratamento tinha o sentido de agregar simpatia, pois apresentava esse caráter popular. Outro aspecto diferenciado deste grupo, é que eles também admiravam a obra de Jean-Batiste Roustaing, e as suas ideias e interpretações sobre dogmas católicos da divindade de Jesus Cristo, da virgindade de Maria ou da reencarnação (MAIOR, 2006).

Afinal, os espíritos de índios e negros eram considerados pelos kardecistas “involuídos” e “carentes”. Kardec, na verdade, nada escreveu a esse respeito. (DEL PRIORE, 2014, p.101).

Nesse enredo em que sucediam as divergências entre as associações espíritas a respeito dos caminhos do próprio movimento, a Igreja Católica não dava trégua. Segundo Maior, o Bispo da Diocese do Rio distribuiu uma pastoral intitulada “Devemos odiar o espiritismo por dever e consciência”, causando grande espanto.

A Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, respondeu ao despautério cristão de sua excelência reverendíssima, o Ordinário do Rio de Janeiro, através de vários números, e tamanha hostilidade católica estimulou Augusto Elias da Silva (1848-1903) fotógrafo português (...) a fundar em 21 de janeiro de 1883, a revista ainda hoje circulante O REFORMADOR (MAIOR, 2002, p.69).

Nesse ensaio, Maior nos conta que o movimento espírita não conseguiu a sua almejada unidade no século XIX; no entanto, no século XX era o segmento religioso que mais adeptos fazia.

Paralelamente à doutrina sistematizada por Alan Kardec, um espiritismo um tanto anárquico, sincrético, permeável com práticas de cultos afro-brasileiros era o segmento que mais adeptos fazia. O nome “espiritismo” acobertava desde cartomantes até os habituais exploradores da ingenuidade e da economia populares. Disso aproveitava-se o clero católico esgrimindo velhos e repisados argumentos da presença direta e indireta do diabo que, se fazia rir aos mais bem informados, sempre deixava sequelas de medo nos pouco instruídos (MAIOR, 2002, p.69).

Alguns eventos importantes aconteceram no Brasil desde o surgimento do movimento espírita. A Proclamação da República e a perda do “*status*” da religião oficial por parte da Igreja Católica, a criação da Federação Espírita Brasileira, a posse de Bezerra de Menezes na Federação, e a convocação do primeiro congresso espírita nacional em 31 de março de 1889. Também veio acontecer uma eclosão de diversos jornais espíritas difundindo a doutrina por todo o território nacional. Mesmo assim, continuavam as campanhas contra o espiritismo.

Ainda com relação a esse que é um dos maiores ícones do espiritismo no Brasil em seu trabalho, Sá destaca que:

Porém o mais ilustre nome de seu quadro de sócios foi o de Bezerra de Menezes que, até então resguardando-se de expressar sua convicção espírita

o fez de forma pública apenas em 1º de agosto de 1886, no amplo salão da Guarda Velha. Foi através de uma conferência espírita em cujo auditório havia cerca de duas mil pessoas. Foi grande a repercussão dessa conferência quer nos círculos da política, da sociedade médica a que Bezerra de Menezes pertencia, assim como na igreja, pois Bezerra era tido como católico convicto. Na verdade, o Dr. Bezerra de Menezes levou dez anos lendo e estudando o espiritismo para só depois se proclamar espírita. (SÁ, 2001, p.199).

Por ser considerada revolucionária, como o próprio movimento do qual emerge, a doutrina é até hoje pouco estudada, ou melhor, pouco conhecida e praticada no Brasil, comparando-a às outras religiões majoritárias, como é o caso do Catolicismo. Segundo Almeida e Barbosa (2013) analisando os dados do Censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), constataram que o Espiritismo é praticado por apenas 2% da população brasileira.

Comparando com outra análise do mesmo censo, realizada por Teixeira (2013), observamos outro aspecto desses números, o qual destaca que dos anos 80 do século passado para o último recenseamento realizado em 2010, os números mostraram que os Espíritas Kardecistas passaram de menos de 0,70% da população para 2,00%, num espaço de 30 anos. O que representou uma parcela significativa da população ou cerca de 3,8 milhões de indivíduos no Brasil.

1.4 Problematização e contextualização do espiritismo no campo das Ciências da Religião

No início deste Capítulo, apresentamos a necessidade de responder a três questões, que julgamos colaborar para a explicitação do objeto desta dissertação, quais sejam: quais elementos da experiência com o sagrado no Brasil vão favorecer a disseminação do Espiritismo no solo nacional? Como as características da religiosidade estabelecida no Brasil com o recorte entre os católicos, os indígenas e os afro-brasileiros foram favoráveis ao estabelecimento da doutrina espírita? E qual a relação entre esse hibridismo religioso, especificamente entre essas tradições religiosas e a formação da doutrina espírita no Recife?

1.4.1 Os elementos da experiência com o sagrado no Brasil que favoreceram a disseminação do espiritismo no solo nacional

O contexto histórico das chegadas dessas diversas religiões, especificamente a Católica e as de matriz africana, em território nacional, e o encontro delas com as que já estavam aqui estabelecidas, como a religiosidade dos povos indígenas, nos possibilita inferir afirmativamente sobre a influência desse ambiente na disseminação do espiritismo em solo nacional.

Temos desde os povos nativos pré-cabralinos, que os portugueses denominaram de selvagens, uma complexa relação com a religiosidade ancestral e o divino. Nesse sentido, incluímos notícias dos nativos através de fragmentos dessa história, assim como através de relatos dos cronistas da época. Estudos antropológicos e sociológicos nos permitem atestar a afirmação da existência de práticas mágicas e de seus elementos sagrados. Essas análises nos ajudam a identificar como a religiosidade desses povos considerados primitivos funcionava e, posteriormente, como contribuíram também para a crença na comunicação com os mortos.

A partir dos estudos de Mircea Eliade sobre os limites entre o sagrado e o profano, que fala da distinção entre espaço e o tempo, deixando bem delimitados esses campos, foi que pudemos realizar posteriormente nossas inferências para o entendimento da chegada do espiritismo ao Brasil, em meados do século XIX, procurando entender as religiões mediúnicas que aqui estavam já estabelecidas e como elas foram determinantes para essa chegada.

Nesse sentido, temos ainda a complexa diversidade de povos e culturas que se formavam bem antes das chegadas dos portugueses, e já se diferenciavam culturalmente do restante da Europa quanto a sua religiosidade, numa cristandade tardia e com práticas que eram comuns na Idade Média e admitidas pelo padroado que chega com esses primeiros cristãos. Sobre essas práticas e tradições da Igreja em Portugal e que, posteriormente, chegam ao Brasil nos tempos da colonização, Hoorneart diz:

Em Portugal, o padroado era uma tradição bem antiga, nascida nos tempos da conquista: no dia 15 de março de 1319, a “Ordem de Cristo” é formada com os antigos fundos da riquíssima Ordem dos Templários. Como Portugal era terra essencialmente “reconquistada” aos mouros, a Ordem de Cristo ganhou importância e autoridade. Funcionava como órgão canalizador dos recursos do país para os cofres da nobreza territorial. Mas como Portugal, antes da aventura marítima, era terra de agricultura, a importância financeira e política da ordem era relativamente modestas. (HOORNEART, 1979, p.34).

Assim sendo, ainda havia os acordos entre a Igreja e o Rei de Portugal, e esses foram contribuir muito para o isolamento e segmentação das ideias cristãs ou da Igreja Católica aqui no Brasil, diferenciando-a dos outros centros católicos no resto do mundo e, particularmente, da colonização católica espanhola na América Latina e Caribe.

Essas colonizações, portuguesa e espanhola, serviram de base para que os cronistas da época tratassem da desorganização e da baixa escolaridade e conhecimentos eclesiásticos dos padres, conforme afirma Hoorneart (1979), que, quando fala das crônicas do Padre Antonio Vieira, vai descrevendo a situação clerical no Brasil. Destaca o número reduzido de padres, como no caso do Pará, Maranhão e Paraíba, inclusive em São Luiz, onde só encontra dois e ainda assim mal instruídos. Esse fato só vai melhorar em poucas cidades, como em Salvador. Em comparação com os clérigos enviados para a América espanhola, em sua organização e instituição religiosa, Hoorneart afirma que:

Acontece que esta visão é a do grupo de organizadores da Igreja institucional, do grupo clerical. O povo pensava de maneira bem diferente e isso é patente na história da cristandade brasileira, mais ainda do que no passado das igrejas da América espanhola, pois no Brasil a instituição eclesiástica era mais desorganizada do que na América espanhola. Para o povo, a Igreja era apenas um “cenário” dentro do qual se processava a vida, (...). A Instituição mantinha os cenários da vida: batismo, missa, igreja, santos, festas, santuários, símbolos dos mais diversos. Mas o povo dava “vida” a estes cenários, e esta vida obedecia a outros ritmos que não os da instituição, o povo dava seus significados próprios aos significantes ou símbolo que a instituição conservava. (HOORNEART, 1979, p.274-275).

Outro fator também foi o tipo de colonização que aqui se estabeleceu: o de exploração. Nesse sentido, o advento econômico era o mais importante, esse empreendimento precisava dar lucro à coroa portuguesa, apesar de documentos atestarem o interesse na época em ampliar as bases cristãs no mundo, levar a palavra do evangelho para os bárbaros e convertê-los à civilização cristã. Isso porque outras religiões vinham ampliando suas influências e poderio econômico no mundo, assim como, expandindo suas fronteiras militares, como foi o caso da tomada de Constantinopla pelos turcos islamizados. Nesse sentido, afirma Hoorneart que:

É por demais conhecido o fato de que toda empresa marítima portuguesa foi expressa pelos contemporâneos em linguagem religiosa e, mais ainda, missionária. Os contemporâneos dão a impressão de que, para eles, o maior acontecimento depois da criação do mundo, excetuando-se a encarnação e morte de Jesus Cristo, foi a descoberta das Índias. Portugal entrou de

maneira decisiva nos planos salvíficos de Deus, que, depois de diversas tentativas mal sucedidas, lhes confiou a missão de “estabelecer o seu reino nesse mundo”. Escreveu o próprio rei Dom João III ao governador geral do Brasil, Tomé de Souza: “A principal causa de que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica”. (HOORNAERT, 1979, p.23-24).

Uma dificuldade na época da colonização era fazer o empreendimento dar fruto, uma vez que o tipo de atividade agrícola escolhida para o Brasil, devido ao clima e tipo de solo, era a agricultura de plantation⁷ que necessitava de muita mão de obra, mas contava com uma população reduzida que não estava disposta a largar tudo e se aventurar numa viagem ultramarina com poucas garantias de ganho. Como já dissemos, a finalidade não era apenas colonizar, como foi o caso da colonização inglesa, e sim explorar. Primeiramente, os colonizadores tentaram escravizar os indígenas, mas não obtiveram sucesso, devido a questões culturais e também por causa da oposição de alguns padres aqui no Brasil.

A solução escolhida foi a utilização de mão-de-obra escrava, prática nefasta e abominável, mas que já era comum em Portugal. Com isso, as importações de mão-de-obra escrava do continente africano para o Brasil e para o restante das Américas tomaram dimensões bíblicas, devido às inúmeras pessoas que foram trazidas nessa condição, pelo desenfreado interesse econômico. Comungando com essa afirmativa Costa diz que:

A primeira tentativa com os indígenas fracassou totalmente. Primeiro, por que eles não eram adaptados ao trabalho e, segundo, por que os jesuítas se colocaram em sua defesa de modo decidido. E a solução foi implantar a mão-de-obra africana, pois na Europa tinham sido feitos os primeiros ensaios com essa nova experiência. (COSTA, 2001, p. 324.).

Os números ainda hoje são imprecisos, autores como, Ortiz (1991), Camargo (1961), Amorim (2014), Nina (2008) nos falam de um contingente de milhões de homens e mulheres negros, arrancados de seus lugares de origens, de suas terras e de suas culturas e aqui foram transplantados na condição de escravizados. Costa afirma que:

Surge daí, então, uma bifurcação que vai gerar profundas ambiguidades: o cristianismo é, muitas vezes, mais imposto que proposto, pois é a religião dos conquistadores e comerciantes. E logo os novos cristãos têm que adotar um estilo de vida europeu, pois os missionários impõem um cristianismo que

⁷Agricultura de plantation ou plantação foi o sistema adotado no Brasil desde a sua invasão pelos portugueses e que vingou até meado do século XIX. Foi um sistema agrícola baseado em uma monocultura de exportação mediante a utilização de latifúndios e mão-de-obra escrava, da população negra trazida a força da África.

é fruto de maturação de quinze séculos na cultura europeia. (COSTA, 2001, p. 322).

O continente africano era o berço de antigas civilizações e cultura, assim como de religiões, e esse aspecto também foi trazido na chegada desses povos ao Brasil. Entre esses povos se destacaram os iorubas, os bantus e os sudaneses islamizados, mas que devido ao primeiro choque cultural, e a intenção da ruptura entre a liberdade e cativo deixaram-nos atordoados. Porém, ao longo dos anos, mantiveram suas tradições fortes em oposição à dos católicos dominantes. Conforme Costa detalha:

Os antropólogos e estudiosos do assunto descobriram três grupos principais da cultura negra introduzida no Brasil:

1. Os de cultura sudanesa, representados pelos iorubas da Nigéria (Nagô, Ketu e outros) os povos do Golfo do Benin (Gegê, Ewé Fon) e os Fanti e Ashanti do Gana, Costa do Marfim, Libéria, Serra Leoa, Gâmbia, Guiné.
2. Os de cultura bantu – vindos, sobretudo, do Congo, Angola e Moçambique.
3. Cultura sudanesa islamizada (que muito vezes são incluídos no primeiro grupo). São os Fulah, Haussás, Mandinga, etc. (COSTA, 2001, p.327).

Esses povos também tinham nas suas religiões a prática da conversação com deuses e deusas, que continuaram a ser cultuados aqui em território nacional através dos exercícios mediúnicos de comunicações com os mortos, seja em momentos de festas, magia ou de cura.

Sendo assim, a prática mediúnica⁸ estava presente em todas elas, em níveis diferentes, estando evidente em todas essas religiões, em que até hoje são percebidas através de suas marcas, nos modos que são manifestadas, cada uma com as suas verdades. Entre essas verdades ou crenças, há pontos em comum: a imortalidade da alma ou dos espíritos e a possibilidade de comunicabilidade através do transe mediúnico⁹. Com relação a esse transe ou possessão, Ortiz vai nos esclarecer, tomando o exemplo na religião afro-brasileira, aqui mais especificamente a Umbanda, dizendo:

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz,

⁸Prática mediúnica é exercida desde os primórdios das civilizações, onde os espíritos se comunicam através de pessoas denominadas de médiuns em diferentes tipos de mediunidade.

⁹ Transe mediúnico é um estado alterado da consciência e é através dele que se processa a comunicação com espíritos.

da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são senhores. (ORTIZ, 1991, p.69).

Concluimos que, dos elementos aqui presentes foi a diversificação religiosa o mais importante, e esta esteve representada pela religiosidade dos povos nativos, cristã portuguesa e as religiões afro-descendentes. Todas essas religiões tinham uma característica em comum, a crença na imortalidade da alma. Portanto, o intercâmbio entre o mundo dos vivos e dos mortos, por meio da comunicação mediúnic, seja através do xamã¹⁰, da pajelança¹¹ ou da veneração e acendimento de velas para as almas dos mortos é um dos elementos que vai favorecer a disseminação do espiritismo no Brasil.

1.4.2 Características da religiosidade estabelecida no Brasil e o estabelecimento da doutrina espírita

As características da religiosidade estabelecida no Brasil, com o recorte entre os católicos e os afro-brasileiros, deixaram imbricadas as crenças nos espíritos, na comunicação com o mundo dos mortos, na vida após a morte, que constituem elementos básicos da doutrina kardecista.

Mesmo de forma rudimentar, os povos indígenas ou selvagens, como eram denominados pelos europeus, acreditavam nesse intercâmbio com o mundo dos mortos, assim como realizavam cerimônias ritualísticas, onde contavam com a comunicação mediúnic através de rituais onde podiam ocorrer possessões mediúnicas no intercâmbio entre vivos e espíritos. Logo, aprofundando essa análise quanto à religiosidade e as práticas mediúnicas dos indígenas no Brasil, trazemos Martin e Asón que nos orientam dizendo que:

A ideia religiosa fundamental dos indígenas brasileiros é, sem dúvida, o culto aos mortos. Esta crença, a mais sagrada e tradicional, insinua-se em todos os atos da vida social das distintas nações indígenas no Brasil. A prática de depositar junto das covas funerárias, panelas de barro com comidas e água e as armas pertencentes aos guerreiros é corriqueira entre grande número de tribos e suas evidências na pré-história são também claras através dos achados arqueológicos. (MARTIN; ASÓN, 2001, p. 22-23).

¹⁰ Xamã são formas de ritualismo mágico-religioso, que estão presentes nas sociedades ditas primitivas. Exercido por um sacerdote, que é comumente designado pelos outros membros da aldeia. Esses Xamãs têm dons mediúnicos em que podem ocorrer transe místicos, com a invocação de forças da natureza ou de controlar ou incorporar espíritos, magia e curas.

¹¹ Pajelança é um sistema que envolve práticas mágicas com auxílio de espíritos e que tem influência das religiosidades indígenas, católica e afro-brasileira.

Mesmo com a chegada dos portugueses, essas práticas litúrgicas permaneceram da forma que puderam, já que não eram toleradas pela Igreja. Ao mesmo tempo elas teimavam em acontecer em todas as partes, nos agrupamentos populacionais próximos às vilas, povoados onde ocorriam o intercâmbio entre os povos indígenas e os colonos menos abastados que se utilizavam delas para o serviço de cura, uma vez que os tratamentos médicos eram precários e quase inexistentes. Eram admitidas práticas mágicas em certas cerimônias, nas quais, brancos, caboclos, indígenas e todos que, de certa forma, estavam fora do sistema dominante dos proprietários das terras, eram beneficiados.

Talvez fossem esses os primeiros momentos em que os brancos europeus observaram os nativos se comunicarem com espíritos, sejam estes da natureza, dos antepassados ou deidades, através de práticas que contrariavam os dogmas da Igreja. Os encontros dessas culturas se davam nas senzalas e fazendas e, posteriormente, nas periferias das vilas.

Mesmo na Igreja, devido ao tipo de cristandade aqui estabelecida, as práticas já eram diferentes do restante da América. Com respeito a esse catolicismo popular, em território brasileiro, há notícias de cronistas estrangeiros que se escandalizavam com algumas práticas cristãs, sendo uma das mais emblemáticas, compilada por Hoonart que afirma:

Os estrangeiros também focalizavam, sobretudo o extravagante, o exótico, o insólito: o viajante Saint-Hilaire encontrou no recolhimento da Serra da Piedade uma certa irmã Germana, que nos dias da Paixão do Senhor, em jejum absoluto, de braços abertos em cruz, estando a orar, caía em transe profundo. (HOONART, 1979, p.96).

Entre outros fatores que vão contribuir para a singularidade da cristandade que se estabeleceu no Brasil, apontamos a vasta extensão territorial, o controle do Rei de Portugal sobre a Igreja e o descontrole do papado romano. A Igreja aqui estabelecida só podia se comunicar com Roma através de Portugal, toda a informação precisava passar pelo crivo do rei. Assim, a colonização aqui ocorrida também veio a favorecer o surgimento de eremitas¹², curandeiros¹³, benzedeiros¹⁴, por todo território nacional, conforme afirma Costa, ao dizer que:

Certamente essa duplicidade de cultos tem suas raízes plantadas no catolicismo de devoção que existia desde os primeiros tempos do Brasil, paralelamente ao catolicismo oficial. Como os dois sempre caminham

¹²Pessoa que vive em lugar deserto, isolado, geralmente por motivo de penitência, religiosidade, ou simples amor à natureza.

¹³Pessoa que se propõe curar doenças pela prática, sem curso de habilitação para exercício da medicina.

¹⁴ Pessoa que benze outras pessoas, afastando o mal, curando doenças ou livrando de feitiços.

juntos, é difícil separá-los, pois as autoridades, já no tempo da colônia, não manifestavam nenhum tipo de hostilidade a essa religiosidade popular. (COSTA, 2001, p.346.)

Estudos apontam que a conversão dos negros para o catolicismo foi bastante falha e até de certa ingenuidade, pois a condição de escravo e a admissão da profissão de fé do colonizador, como a única possível, foi também mais uma das formas de violência que o povo africano sofreu ao chegar ao Brasil. Conforme atesta Costa:

A cultura original do africano era profundamente religiosa, mas do mesmo modo que foi levado à força ao Brasil, também foi levado ao cristianismo, sem uma suficiente e prévia evangelização. (...). A alma do africano permanecia naquelas condições em que vivia, profundamente animista no sentido da ligação com os seus cultos. (COSTA, 2001, p. 337).

As religiões afro-brasileiras possuem como elemento chave a mediunidade¹⁵. Estas se manifestam de acordo com os respectivos segmentos religiosos, sejam essas comunicações através de espíritos, santos, orixás e inquices¹⁶. Desde a sua chegada, essa população oriunda do continente africano trouxe imbricada em suas tradições religiosas o processo de comunicação mediúnico. E todos esses povos professavam os fragmentos religiosos de suas memórias ao serem transplantados violentamente para este continente, onde seus descendentes, atualmente, ainda cultuam essa comunicação como movimento de resistência. Vasconcelos afirma que:

A história da relação da Igreja católica com os negros e negras trazidos da África e escravizados no Brasil é marcada, salvo raras exceções, pela exclusão e a violência simbólica. Milhões de homens e mulheres foram barbaramente escravizados e sumariamente introduzidos no cristianismo e no processo colonial europeu. Através da catequese e do batismo cristão, foram obrigados a abandonarem a sua cultura e religião ancestral e a “converterem-se” ao cristianismo. (VASCONCELOS, 2004, p.293).

Mas, apesar de proibidas, as religiões africanas continuaram a existir nas senzalas e quilombos. E a partir daí, essas religiões vieram a ser desmembradas em segmentos afro-brasileiros, subdivididos grosso modo em: Candomblé¹⁷ e Umbanda¹⁸. Tomamos como

¹⁵ Faculdade do médium. Capacidade de intermediar a comunicação do mundo material com o mundo dos espíritos.

¹⁶ Inquices são as denominações dos Orixás nos Candomblés nas nações de Angola e do Congo.

¹⁷ Candomblé é uma religião trazida pelos africanos no período da escravidão para o Brasil, na qual seus adeptos cultuam os Orixás.

objeto de nosso estudo a segunda, pois entendemos que esta foi influenciada pelo processo de hibridização cultural, passando os seus membros a se utilizar de rudimentos originados da religião católica, em suas atividades litúrgicas, com maior intensidade. Camargo (1961, p.68) afirma que “As religiões mediúnicas, inicialmente o Espiritismo, depois a Umbanda, são modalidades religiosas que vieram participar do processo global de mudança cultural.”. Concomitante com esse pensamento e trazendo-o para o século XIX, afirma Ortiz que:

Negros, mulatos, portugueses, à miséria da cor soma-se a miséria de classe; a favela torna-se o foco do feitiço, ou em outros termos, o lugar onde se agrupam uma classe marginal à sociedade, que tem como único consolo a religião e as práticas mágicas que se enriquecem na medida em que cada povo traz a sua contribuição. (ORTIZ, 1991, p.35).

Nesse sentido, negros, mulatos, indígenas e brancos mantêm em suas práticas a comunicação mediúnica, quer seja através da devoção às almas, do culto aos mortos, a seres espirituais ou como sejam denominadas pelos kardecistas: de espíritos.

Foram as práticas recorrentes dessas religiões mediúnicas, desde os primórdios da humanidade até a chegada da esquadra cristã de Cabral, assim como, até o aparecimento das primeiras obras da doutrina Kardecista, no final do período colonial, que contribuíram para o estabelecimento do espiritismo no Brasil.

1.4.3 A relação entre hibridismo religioso e a formação da doutrina espírita em Recife

A hibridização começa no encontro, primeiramente das tradições indígenas e cristãs e, em seguida, destes com as tradições afro-brasileiras. Lembrando que a Igreja Católica proibia outras denominações religiosas, uma vez que, o catolicismo até a Proclamação da República, era a religião oficial no Brasil. No caso dos povos indígenas que foram primeiramente os evangelizados, através da sua conversão pela catequese, conforme explica Hoonart (1979), destacam-se as fragilidades que esta apresentava por não haver, de fato, um apelo dogmático para conversão dos infieis, tornando-se a catequese apenas um conjunto de práticas superficiais e burocráticas:

¹⁸ Umbanda religião surgida no Brasil, que traz influência das religiões: africanas, indígenas e Católica, além do espiritismo. Sendo considerada por seus adeptos uma religião genuinamente brasileira.

A catequese constituía uma obrigação dos párocos, mas os relatórios do Ministério do Império referiam-se com muita frequência ao desleixo dos padres sem dar catequese. O termo refere-se tanto à catequese dos fiéis, quanto à catequese dos índios. Com relação a estes, a catequese e submissão se confundiam, de tal forma que acontecia os próprios funcionários leigos batizarem índios que conseguiam submeter. Evidentemente tal catequese para o batismo era mito superficial, memorizada, e logo se perdia. (HOONAERT, 1979, p.104).

No caso da conversão dos negros ao cristianismo, a luta de resistência cultural se deu durante todo o período em que ocorreu a escravidão, através dos embates entre a tradição branca cristã e os cultos afro-brasileiros. Conta-nos Hoonart que muitos desses negros já haviam sido batizados em África, com o sentido de melhoria de seus preços. Mas que essa evangelização era, de fato, muito falha e burocrática, uma vez que ao chegarem a terras brasileiras eles só podiam passar um ano sem serem batizados. O governo e a Igreja nessa época, ainda segundo o mesmo autor, sofriam com a falta de interesse dos padres em evangelizar, e para enfrentar esse problema se pensou em contratar padres estrangeiros. Nesse sentido ainda afirma Hoonart que:

Muito importante era a evangelização do pobre pelo pobre; se por parte dos responsáveis oficiais pela evangelização o trabalho se fazia sem amor, como uma obrigação enfadonha, muito espontânea se revelava a evangelização transmitida de escravo para escravo, de tropeiro para tropeiro, de índio para índio, gente com pouca doutrina, mas de muita fé. (HOONAERT, 1979, p. 105).

Mais uma vez nos mostrando a força na fé e nos elementos culturais do sagrado, o autor chama de “uma evangelização de pobre pelo pobre”, que vai agregar elementos romanizados nas tradições religiosas indígenas. O choque cultural entre as tradições religiosas de índios e brancos foi tão forte que praticamente aniquilaria as do primeiro grupo.

Por sua vez, Canclini (2015), ao tratar do encontro e composições de culturas e crenças, afirma ser através da intensidade que estas vêm ocorrendo. Chama-os de hibridização dizendo que hoje, inclusive, esse processo passou a ser mais tolerado, afirmando que:

Algo semelhante ocorre com a passagem das misturas religiosas a fusões mais complexas de crenças. Sem dúvida, é apropriado falar de sincretismo para referir-se à combinação de práticas religiosas tradicionais. A intensificação das migrações, assim como a difusão transcontinental de crença e rituais no século passado acentuaram essas hibridizações e, às vezes, aumentaram a tolerância com relação a elas, a ponto de que em países como Brasil, Cuba, Haiti, e estados Unidos tornando-se frequente a dupla

pertence ou tripa pertence religiosa; por exemplo, ser católico e participar também de um culto afro-americano ou de uma cerimônia *new age*. (CANCLINI, 2015, p.XXVIII).

Os elementos culturais aqui estabelecidos estão embasados na ideia da imortalidade da alma e da sua comunicação com o mundo dos vivos através de processos mediúnicos, fatores que são determinantes dentro do Kardecismo e que são pré-requisitos para o entendimento da doutrina espírita. A doutrina espírita não é considerada religião pelos seus afeicionados, por isso, ainda hoje é comum o trânsito dos kardecistas em outras religiões. Sá explica ainda:

O espiritismo, a despeito de ser considerado como uma religião por muitos de seus adeptos, significa no Brasil um princípio religioso. O senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE – inclui a categoria “espírita” no rol das religiões do Brasil, não interessando em defini-lo diferente, ou de entrar no mérito da discussão intelectual, mantida entre os espíritas, acerca do fato do espiritismo ser ou não um sistema religioso. O que importa ressaltar é que o espiritismo é uma cosmovisão identificada no Brasil, desde tempos que já contam mais de século. (SÁ, 2001, p.22).

Desde a sua vinda ao Brasil, em plena crise da Igreja Católica, o movimento espírita tenta quanto as suas práticas se diferenciar do catolicismo, até então a religião oficial, e das outras religiões mediúnicas como as afro-brasileiras aqui já tratadas. A doutrina espírita, através de sua roupagem filosófica cristã e com o discurso de ciência, apoiado nas ideias iluministas, chega ao Brasil no século XIX, autodenominando-se de filosofia espírita-cristã e balizando as práticas mediúnicas a uma moral cristã. Assim, torna “possível” às pessoas que já eram simpáticas aos fenômenos mediúnicos associá-las a uma prática idealizada no positivismo francês, no período em que esta foi sistematizada por Alan Kardec, na Europa, e difundida pelo mundo, concomitantemente com os fenômenos das mesas girantes.

Essas práticas mediúnicas chegam ao Brasil, revestidas do sotaque francês de civilização, afastando-se da conotação de atraso, como atesta um cronista espírita da época, Deolindo Amorim, em cuja obra intitulada: ‘Africanismo e Espiritismo’, de 1902, procurara diferenciar os adeptos do Kardecismo das outras práticas mediúnicas já presentes em território nacional. Amorim afirma:

Quando falamos em Espiritismo, saibam os leitores que nos referimos à codificação científica, filosófica e moral, de Alan Kardec, - a única com privilégio de ostentar semelhante título! - que o mestre expôs numa série de obras notáveis, editoradas na França, no período de 1857 a 1869, e não a esse conglomerado de pajelança e de rituais espalhafatosos, onde

preponderam o fetichismo dos selvagens e as aberrações do mediunismo abastardo; em suma – ao carnaval de umbanda, difundido e praticado por ai em fora, sob o rótulo daquela luminosa esquematização espiritualista. (AMORIM, 2014, p.10).

Isso se dá, mais pela falta de entendimento dos espíritas no século XIX, sobre uma sociedade carregada ainda de preconceitos. E pela luta ferrenha que os adeptos vinham travando com a Igreja, quando a doutrina começa a despontar como prática no Brasil. Nesse sentido, recorreremos ao conceito de identidade de Woodward (2014), quando ela nos diz, em outras palavras, que as identidades são produzidas na relação com as diferenças:

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio simbólico de representação quanto por meio de formas de exclusão social. A identidade, pois, é o oposto da diferença: a identidade depende do diferente. (WOODWARD, 2014, p.40).

E qual a relação entre esse hibridismo religioso, especificamente entre essas tradições religiosas e a formação da doutrina espírita no Recife? O Recife vai aparecer como parte de um macrocampo, segundo Sá (2001), de onde as ideias chegavam concomitantemente com os maiores centros nacionais. Ainda por ser um importante porto onde transitavam muitos intelectuais estrangeiros, e com eles vieram às primeiras notícias das mesas girantes e das ideias espíritas, contidas na obra de codificação de Alan Kardec. Apesar de o movimento espírita nesta cidade não ter tido a força que teve em outros grandes centros culturais do Brasil, tais como Salvador e Rio de Janeiro. Para tanto, veremos em seguida um pouco da metodologia de que nos utilizamos para atingir o nosso objeto no próximo capítulo.

2 O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA

Esta pesquisa objetivou compreender aspectos do hibridismo religioso gerado pelas religiões indígenas, afro-brasileiras e tradições católicas, na configuração do espiritismo no Recife. Pretendeu descortinar uma parte importante do nosso passado e das nossas identidades religiosas através de uma incursão na história. Assim, nosso olhar voltou-se para os elementos culturais expressos nas formas de religiosidade dos povos, cujas contribuições materiais e imateriais subsidiaram a construção das memórias através das quais compreendemos a relação entre o hibridismo religioso forjado a partir das religiões indígenas, afro-brasileiras e do catolicismo, na configuração do Espiritismo no Recife.

Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, que nos possibilitou adentrar o mundo das relações que se estabeleceram entre as religiões existentes no Brasil, por ocasião da chegada do Espiritismo em solo nacional, para compreender como se deu a hibridização de elementos de suas identidades na associação com a doutrina espírita. Nesse sentido, a pesquisa qualitativa nos pareceu a mais apropriada ao nosso objeto de estudo, uma vez que permite comungarmos com Gaskell, quando afirma que a investigação qualitativa:

Fornece os dados básicos para o desenvolvimento e compreensão das relações entre os atores sociais e sua situação. O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos. (GASKELL, 2013, p.65).

O campo empírico da investigação foi formado por Centros Espíritas vinculados à Federação Espírita Pernambucana, espalhados na cidade do Recife. A escolha por Centros coligados à Federação se fez necessária, uma vez que sabíamos da existência de Centros com denominações Espíritas, mas que professavam outras tradições religiosas.

Atualmente são 160 (cento e sessenta) centros coligados no Recife, dos quais escolhemos, inicialmente, o número aproximado de 16 (dezesesseis) centros, que representaria quantitativamente um percentual de 10% do total dos Centros Espíritas na capital pernambucana. A escolha desses Centros, localizados aleatoriamente na cidade do Recife, não contou com nenhum critério de localização espacial para composição do universo da pesquisa. Sua inclusão dependeu apenas de seus representantes, ao serem contatados, responderem afirmativamente à possibilidade de participação na entrevista.

No entanto, o número de Centros participantes da pesquisa reduziu-se a dez (10) devido à baixa adesão de seus membros em conceder a entrevista. Inicialmente tentamos contatos através de uma rede de relacionamentos, por meio de pessoas do ambiente de trabalho que sabíamos ser declaradamente Espíritas, e por intermédio de amigos. Assim, chegamos a esse número de dez (10) Centros Espíritas Kardecistas, representados na pesquisa como sujeitos da investigação.

Os sujeitos da investigação foram pessoas que exercem trabalhos mediúnicos nos Centros Espíritas selecionados. Trabalhadores de Centros Espíritas que vêm exercendo atividades no ano de 2017, nos Centros Espíritas do Recife, portanto acumulam experiências em reuniões mediúnicas. No quadro 1 apresentamos o perfil dos entrevistados, destacando a participação na pesquisa de uma maioria de mulheres, sete entre dez entrevistados, e uma predominância de pessoas com mais de 40 anos. Todos os entrevistados têm formação escolar em nível superior.

Quadro 1 – Perfil dos sujeitos da investigação

Localização do C. Espírita	Entrevistado (Médiuns)	Sexo		Idade				Tempo na doutrina (anos)	Função do médium no Centro Espírita
		M	F	21-30	31-40	41-50	>50		
Ibura	M.1	x					x	30	Palestrante
Afogados	M.2		x			x		20	Coordenador e Presidente
Casa amarela	M.3	x					x	30	Palestrante
Torre	M.4		x				x	30	Doutrinadora
Água Fria	M.5		x			x		40	Coordenadora
Madalena	M.6		x				x	10	Palestrante
C.Grande	M.7		x		x			40	Palestrante
Bongi	M.8		x		x			30	Coordenador e Presidente
Barro	M.9	x				x		30	Palestrante
Arruda	M.10		x			x		30	Presidente
		03	07	-	02	04	04		

Fonte: quadro elaborado pelo autor da pesquisa.

Com esses Médiuns foram realizadas entrevistas semiestruturadas para coleta de dados para análise. Nesse sentido, em se tratando de entrevista do tipo semiestruturada, Gaskell afirma que:

O mundo da vida dos respondentes é o ponto de entrada para o cientista social que induz, então, esquemas interpretativos para compreender as narrativas dos atores em termos mais conceituais e abstratos, muitas vezes em relação a outras observações. A entrevista qualitativa, pois, fornece os dados básicos para o desenvolvimento e compreensão das relações entre os

atores sociais e sua situação. O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos. (GASKELL; BAUER, 2013, p.65).

Para as entrevistas semiestruturadas, cujo roteiro de questões não deve ser extenso, Pádua (2004) assevera que a própria técnica sugere realizar outras pequenas e pontuais questões durante as falas, com o intuito de objetivar melhor as respostas dos entrevistados, de forma a não perder de vista as intenções centrais das perguntas das quais, eventualmente, os entrevistados possam afastar-se das respostas, fugindo um pouco dos questionamentos.

(...) a entrevista, como um dos procedimentos mais usados em pesquisa de campo, tem suas vantagens como meio de coleta de dados: possibilita que os dados sejam analisados quantitativa e qualitativamente, podem ser utilizadas com qualquer segmento da população (inclusive os analfabetos), e se constitui como técnica muito eficiente para obtenção de dados referentes ao comportamento humano. (PÁDUA, 2004, p.70).

Assim, como recomendado e para a nossa segurança na pesquisa, realizamos duas entrevistas pré-testes, com o sentido de averiguar se as questões elaboradas funcionavam, ou seja, se seriam bem compreendidas pelos entrevistados. Ao realizá-las, consideramos a primeira versão do roteiro de entrevista razoável, pois a médium entrevistada a todo o momento fugia das questões chave. Percebemos que ela ficou receosa de se comprometer com as informações coletadas, assim como entendemos que o local onde foi realizada essa entrevista não foi adequado, uma vez que nos utilizamos das dependências da Federação Espírita de Pernambuco. Mesmo assim, consideramos que, de certa forma a experiência foi positiva, pois o nosso objeto de estudo não foi refutado em nenhum momento pela entrevistada.

Realizamos alguns ajustes nas questões e partimos para a segunda entrevista teste, que foi realizada sem grandes percalços e a médium respondeu prontamente às questões propostas. Nela, identificamos apenas necessidades de adequações de ordem prática na sequência das questões a serem perguntadas, no sentido de dar mais fluidez à entrevista e melhor objetividade. Realizados os ajustes para ordenamento das questões, demos continuidade ao trabalho de campo. O roteiro da entrevista está contido nos apêndices desta dissertação.

As entrevistas foram realizadas em diversos locais, tais como: nos locais de trabalho dos médiuns; em nosso local de trabalho; em uma confraternização em um Shopping Center

da região metropolitana do Recife; em residências dos entrevistados; nos Centros Espíritas ou locais onde esses médiuns atuam, fora de horário habitual de funcionamento dessas casas.

A entrevista semiestruturada como instrumento, segundo Pádua, é utilizado para coleta de dados não documentados; contudo, correm-se alguns riscos, pois os entrevistados podem não fornecer os dados desejados, devendo-se redobrar o cuidado com o seu uso. Para o autor, na entrevista semiestruturada “o pesquisador organiza um conjunto de questões sobre o tema que está sendo estudado, mas permite, e às vezes até incentiva, que o entrevistador fale livremente sobre os assuntos que vão surgindo como desdobramento do tema principal”. (PÁDUA, 2004, p.70).

As questões centrais das entrevistas giraram em torno dos trabalhos atuais nos Centros Espíritas. Nelas, indagamos quais espíritos se fazem presentes no trabalho mediúnico e buscamos explorar aspectos das atividades desenvolvidas nos Centros Espíritas, objetivando encontrar respostas que ajudassem a compreender elementos do hibridismo cultural, uma vez que alguns aspectos religiosos de uma mesma religião são diferenciados em outros países ou em um mesmo espaço territorial. Assim, obtivemos respostas através de trabalhos realizados em instituições kardecistas e que são percebidas através da comunicação com os espíritos.

Para uso das falas dos entrevistados, foram confeccionados os termos de autorização, conforme apêndice, para consentimento de publicação dos dados obtidos através das entrevistas. Logo em seguida, agendamos os encontros para as entrevistas, com alguns pequenos contratemplos, que não foram significantes ao cumprimento do cronograma da pesquisa. Na busca de entender os nossos sujeitos nessa análise concordamos com Gaskell e Bauer que afirmam:

A compreensão dos mundos da vida dos entrevistados e de grupos sociais específicos é a condição *sine qua non* da entrevista qualitativa. Tal compreensão poderá contribuir para um número de diferentes empenhos na pesquisa. Poderá ser um fim em si mesmo o fornecimento de uma “descrição detalhada” de um meio social específico; pode também ser empregada como uma base para construir um referencial para pesquisas futuras e fornecer dados para testar expectativas e hipóteses desenvolvidas fora de uma perspectiva teórica específica. (GASKELL; BAUER, 2013, p.65).

Os dados coletados foram mapeados e categorizados, depois analisados e, por fim, realizamos apresentação dos resultados, com o intuito de obtermos elementos que corroborem a influência da hibridização cultural na constituição do Espiritismo no Brasil.

Para apreciação dos dados, empregamos a análise do conteúdo, por meio da qual identificamos os elementos de religiões indígenas, afro-brasileiros e católica, presentes nos trabalhos mediúnicos dos Centros Espíritas Kardecistas.

A técnica de análise de conteúdo é bastante utilizada nos trabalhos de apreciação de comunicações, e o principal instrumento utilizado para obtenção do conteúdo da análise é a entrevista semiestruturada. Segundo Bardin, não se trata apenas de uma técnica, mas de um leque de possibilidades de análise de comunicações. Para a autora:

A análise de conteúdos (seria melhor falar de análises de conteúdo) é um método muito empírico, dependente do tipo de “fala” a que se dedica e do tipo de interpretação que se pretende como objetivo. Não existe o pronto-vestido em análise de conteúdo, mas somente algumas regras de base, por vezes dificilmente transponíveis. A técnica de análise de conteúdo adequada ao domínio ao objetivo pretendido tem que ser reinventada a cada momento, excepto para usos simples e generalizados, como é o caso do escrutínio próximo da decodificação e de respostas a perguntas abertas de questionários cujo conteúdo é avaliado rapidamente por temas. (BARDIN, 1977, p.30-31).

Ainda segundo Bardin, essa análise é uma interpretação pessoal do pesquisador com relação ao seu objeto de pesquisa, fazendo as inferências pertinentes conforme seu objetivo e, ao realizá-la, precisa estar evidente o que se quer averiguar deixando explícito o contexto em que estão sendo feitas as inferências necessárias, classificando-as ou agrupando-as em categorias. Essas categorias, por sua vez, ajudarão a compreender: a) quem fala? Os espíritas que atuam em Centros localizados na cidade do Recife e com larga experiência em atividades mediúnicas; b) Para dizer o quê? Falarem sobre as comunicações realizadas com os espíritos; c) A quem? Ao entrevistador, para subsidiarem essa pesquisa; d) De que modo? – Através de entrevistas semiestruturadas; e) Com que finalidade? Dar pistas sobre a compreensão do nosso objeto; f) Com que resultado? Constatação da presença das comunicações mediúnicas nas religiões pesquisadas.

De facto, se nos tentamos distanciar em relação aos métodos de análise de conteúdo e ao domínio em que estes podem ser explorados, apercebemos-nos de que o campo de aplicação é extremamente vasto. Em última análise, qualquer comunicação, isto é, qualquer transporte de significações de um emissor para um receptor controlado ou não por este, deveria poder ser escrito, decifrado pelas técnicas de análise de conteúdo. (BARDIN, 1977, p. 32).

Essa técnica de análise nos possibilitou as inferências diretas no registro dos ditos, pondo em **negrito** a influência do hibridismo religioso para a configuração do Espiritismo no

Recife. Destarte, as falas dos sujeitos de nossa pesquisa, o que eles comunicaram foi objeto da análise temática de onde emergiram as categorias empíricas da nossa investigação. Logo, concordamos com Marques que explicita essa técnica afirmando:

Como método de investigação, a análise de conteúdo compreende procedimentos especiais para o processamento de dados científicos. É uma ferramenta, um guia prático para a ação, sempre renovada em função dos problemas cada vez mais diversificados que propõe investigar. Pode-se considerá-la como um único instrumento, mas marcado por uma grande variedade de formas e adaptável a um campo de aplicação muito vasto, qual seja a comunicação. (MORAES, 1999, p.2).

Assim, por meio dessa técnica identificamos os elementos de religiões indígenas, afro-brasileiras e cristãs, presentes nos trabalhos mediúnicos dos Centros Espíritas Kardecistas da cidade do Recife.

Trataremos em seguida, no terceiro capítulo, de identificar e analisar os elementos que compõem a identidade da doutrina kardecista, no cotidiano atual, dos Centros Espíritas em Recife.

3 INTERFACES ENTRE AS TRADIÇÕES RELIGIOSAS BRASILEIRAS

Neste capítulo, buscamos identificar elementos das tradições religiosas brasileiras presentes, no cotidiano atual, dos Centros Espíritas em Recife.

O universo religioso que se estabeleceu historicamente no Brasil, desde a sua ocupação, consistiu em uma mistura de crenças, seitas e práticas que vão se materializar nas pesquisas sobre os dados referentes à natureza mística do povo brasileiro. Essas pesquisas também são atestadas pelo Instituto Brasileiro de Pesquisa e Estatística (IBGE) (MAFRA, 2013).

Esses dados, apesar de básicos para o nosso entendimento, requerem cautela, pois podem gerar distorções em uma análise rápida. A forma como foram organizados traduz poucas verdades com relação a religiões mediúnicas. Tomando como referência a afirmação de Mafra (2013), no Censo do ano 2000 foram identificadas aproximadamente 15 mil denominações religiosas de pertencimento, conseguidas através de questionário para preenchimento livre e, posteriormente, agrupado em 114 categorias. Mesmo atualizando os seus procedimentos, após algumas reformulações metodológicas, dez anos depois, no Censo de 2010, os técnicos do IBGE ainda sugerem outra lista extensa de declarações que foram classificadas num universo de 66 categorias religiosas. Esses dados nos oferecem a dimensão da responsabilidade de se pesquisar sobre as diversas nuances religiosas no Brasil.

Compondo essa aquarela, em meados do século XIX, chegam ao Brasil as ideias doutrinárias do Espiritismo codificado por Kardec.

Assim, o cenário cultural e religioso estabelecido nacionalmente continua tortuoso e de múltiplas facetas. Alguns autores vêm trabalhando na tentativa de retratá-lo, surgindo assim os conceitos de sincretismo, aculturação, mística, continuum, bricolagem, entre tantos outros que ofereceram pistas para nossas escolhas teóricas. Nesta investigação, em conformidade com Canclini (2009), utilizaremos o conceito de hibridização compreendido como processo sociocultural resultante da combinação de estruturas ou de práticas que, existindo em formas separadas, na fronteira de suas diferenças estabelecem intercâmbios geradores de novas estruturas ou práticas. Para Canclini, em tempos de pós-modernidade em que a dicotomização entre pares binários (natureza/cultura, erudito/popular, tradicional/moderno) não é suficiente para explicar a realidade:

Mais mestiçagens étnicas e sincretismos religiosos do que em qualquer outra época, novas formas de hibridização entre o tradicional e o moderno, o culto

e o popular, entre a música e imagens de culturas distantes nos tornam a todos sujeitos interculturais. A tarefa de ser sujeito apresenta-se mais livre, sem restrições que antes a fidelidade a uma só etnia ou nação impunha. (CANCLINI, 2009, p.201-202).

Nessa perspectiva, também nos afastamos de uma conotação de essencialidade das identidades religiosas, uma vez que constituem construções culturais, ou seja, as religiões como elementos das culturas, são construções sociais, portanto históricas. Assim, utilizamos o conceito de hibridização conjuntamente com o de identidade, proposto pelo autor, para quem a identidade se constrói na disputa entre o local e o global:

Ao propormos estudar o cultural, abarcamos o conjunto de processos através dos quais dois ou mais grupos representam e intuem imaginariamente o social, concebem e geram as relações com os outros, ou seja, as diferenças, ordenam sua disposição e sua incomensurabilidade mediante uma delimitação que flutua entre a ordem que torna possível o funcionamento da sociedade, as zonas de disputa (local e global) e os atores que a abrem para o possível. (CANCLINI, 2009, p.49).

Sendo assim, os elementos que compõem a doutrina kardecista no cotidiano atual dos Centros Espíritas, em Recife, foram e estão sendo construídos em zonas de disputa. Essas zonas são compostas pelo catolicismo português, os elementos sagrados dos povos nativos e as religiões mediúnicas de origem africana. São suas semelhanças e diferenças que vão nos permitir distinguir como o próprio conceito pressupõe o movimento cultural. Segundo essa concepção, o campo religioso brasileiro aponta para um processo de hibridização vivenciado por essas religiões ao se encontrarem aqui, o que vai aproximá-las e, ao mesmo tempo, distanciá-las vai convergir para a construção de suas identidades.

Portanto, estudar o espiritismo codificado na França no século XIX, a forma como foi transplantado e praticado no Brasil, em particular nos centros espíritas do Recife, naquele século e até a sua prática na atualidade, é um exercício interessante. Isso porque as religiões aqui descritas passaram por processos de releituras e atualizações históricas nesse período caracterizado por diversas mudanças no pensar, no agir e, principalmente, na maneira como as pessoas professavam e professam sua fé. Consideremos, por exemplo, que em séculos anteriores a heresia tinha consequências graves, uma vez que não era permitido pensar diferente da Igreja. Assim foi o caso da proibição veemente da prática das mesas girantes pela Igreja Católica, na Europa.

Em Pernambuco, também não seria diferente, e a esse respeito Maior (2006, p.227) afirma que:

No mês seguinte o Diário de Pernambuco falava sobre o assunto, publicando matéria redigida em Paris: “Apesar das preocupações políticas, um facto bizarro e que talvez não lhe é desconhecido, atrahe neste momento a atenção curiosa do público, quero falar das taboas volteantes (table tourneantes). (MAIOR, 2006, p.227).

Refletindo o que vinha acontecendo no território nacional, Recife, um ano antes do lançamento do Livro dos Espíritos, passava historicamente por mudanças significativas do final de Império. Período difícil para a economia local assolada pelas revoltas da época, assim como pela seca que vai propiciar a fuga da população das pequenas localidades, principalmente das cidades do entorno para a capital. Arrais sobre a história urbana e o adensamento populacional na capital pernambucana afirma que:

O Recife participa, mesmo que modestamente, desse processo: figurando entre as três principais cidades brasileiras do século XIX, tendo se tornado a capital da província na primeira metade desse século, o Recife suplanta a antiga capital, Olinda, em prestígio e poder, firmando-se como centro decisório da província e o espaço de transferência e circulação de riquezas produzidas regionalmente. (ARRAIS, 2004, p.24).

Carvalho (2010) afirma que, em 1856, a cidade do Recife contava com uma população aproximada de 40.977 habitantes que moravam nos bairros centrais da época, e que desses 7.707 eram escravos, portanto um número populacional expressivo até mesmo para as cidades com o padrão europeu. Logo, em relação à efervescência em que já vivia a capital pernambucana Carvalho diz que:

A cidade virou um pólo de atração de toda a sorte de gente. Não havia muito mais para onde ir. Ao redor do Recife, ou mesmo em Pernambuco inteiro, faltavam outros núcleos urbanos, que atraíssem mão de obra livre e liberta do hinterland, além das duas povoações decadentes, Olinda e Goiana que, provavelmente, perderam gente para o Recife também. (CARVALHO, 2010, p. 75).

A economia ainda era baseada no latifúndio escravista, era comum a chegada de navios que vinham carregar a produção de açúcar dos engenhos abastecidos também de mercadorias da corte, assim como de cientistas e intelectuais, além dos comerciantes que vinham atrás das riquezas da época, enquanto voltavam da Europa, jovens que tinham ido

concluir seus estudos universitários e que traziam ideais libertários da França: de igualdade, liberdade e fraternidade. Ideias do Iluminismo e do Positivismo também estavam presentes e eram discutidas pelos intelectuais à época. Por aqui, passaram grandes vultos viajantes do século XIX e que trouxeram consigo as novas ideias que ventilavam pelo velho continente, dentre esses, Carvalho (2010) vai destacar: Henry Koster, Maria Granham e Tollenare, além de Charles Darwin. Este último nos deixa registrado em suas memórias, a sua passagem pelo Recife da época e de sua triste e realista impressão sobre a cidade.

Para Darwin o Recife era indissociável da escravidão. Foi essa a impressão final do grande pensador. Destituído dos romantismos dos escritores regionalistas do século passado e do atual, e com uma objetividade crua, achou a cidade muito desagradável – ou – traduzindo melhor simplesmente “nojenta” (*disgusting*) – com suas mal pavimentadas e estreitas ruas, suas casas “altas e sombrias” (*thehouse, tallandgloomy*), e tudo mais alagado pela estação das chuvas, que ele pensava que haviam terminado, mas que sabemos não ser bem assim, pois ainda era agosto, mês em que o rio Capibaribe gosta de transbordar. (CARVALHO, 2010, p.2).

Del Priore (2014) relata que nos meados do século XIX, entre tantos intelectuais e ideias que fervilhavam pelas ruas “nojentas” do Recife segundo Darwin, acontecia um movimento silencioso de grupos que invocavam e se comunicavam com os “mortos”. Essas reuniões eram realizadas através de práticas mediúnicas, em que pessoas se reuniam para ouvir as palavras dos espíritos comunicantes recebidas através de algumas faculdades mediúnicas de um dos participantes. Mais adiante a autora afirma que:

Para fins de séculos XIX e começo do XX, sólidos e conceituados homens de negócios, membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento, se reuniam em sessões de espiritismo que chegavam a ser frequentadas pelos mais ilustres doutores da cidade [do Recife]. Ali se comentavam as respostas de famoso médico, aliás, negro, através de um médium. Resposta de acordo com as terapêuticas da época. (DEL PRIORE, 2014, p.13).

Dessa forma, deixando claro que as fronteiras entre as práticas religiosas quando envolvem a questão da mediunidade são bastante fluidas, as pessoas denominadas médiuns, segundo denominação de Kardec, as vêm exercendo ao longo do tempo e através de diferentes formas. Percebemos aqui, alguns rudimentos das religiões que estavam envolvidas nessa prática mediúnica, descrita por Del Priore, exercida ativamente por alguns negros, de confrarias católicas, onde ocorriam reuniões privadas para conversação com os espíritos.

As religiões aqui estabelecidas, principalmente as que são objetos de nossa pesquisa, sofreram influência e vêm influenciando umas às outras num processo de hibridização. E mesmo na atualidade, isso acontece em níveis e graus diferentes, já que, em se tratando da doutrina espírita, não há um rígido controle das federações, estas que são as instituições responsáveis pela divulgação e propagação do espiritismo. Segundo seus adeptos, quando o faz, as federações atuam através de orientação, em que apontam caminhos, mas desprovidos de absolutismo ou de dogmas, ritos, mitos que são constituintes das religiões e que, portanto, podemos perceber que as regras são variáveis de um centro para outro.

Maior (2006), ao falar da influência da Igreja em meados do século XIX, demonstra como essas práticas mediúnicas ocorriam e afirma que independiam da vontade das instituições, assim como nos mostra também a dimensão da ousadia de seus praticantes. A comunicação com os espíritos se tratava, como explicitado acima, de práticas mediúnicas ocorridas em uma confraria Católica. De acordo com o autor:

A situação privilegiada da Igreja Católica como religião estatal, dava-lhe amplo apoio legal. A Constituição do Império proibia qualquer culto público que não o católico e assim o Espiritismo teria de se limitar a cultos domésticos ou familiares, para impedir qualquer tentativa de institucionalização ou obtenção de personalidade jurídica. O decreto 2711, de 19/09/1860, determinava que toda sociedade, religiosa ou política, para se constituir legalmente necessitava da aprovação episcopal. (MAIOR, 2006, p.226).

As crenças na comunicação com mortos, fantasmas, almas e espíritos são uma característica presente em todas essas tradições religiosas e que servirão de aporte para a chegada e estabelecimento da doutrina kardecista no Brasil. Camargo (1961) assim discorre sobre essas práticas religiosas:

(...) referimo-nos a “religiões mediúnicas”, agrupando formas religiosas bem diversas, como a Umbanda e o Kardecismo. Levou-nos a realizar esse “corte da realidade” tanto a percepção de analogias, que explicariam o crescimento simultâneo dessas modalidades de vida religiosas, como a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística que redundava no florescimento de uma consciência de unidade. (CAMARGO, 1961, p.XII).

Não trataremos da influência de símbolos, ritos, mitos uma vez que a doutrina é outra forma de manifestação de que as religiões podem ser constituídas, mas é “apenas” uma sistematização de algo escrito. Nesse sentido, concordamos com Camargo quando afirma:

O Espiritismo, conforme referido, tem origem francesa, sendo seu codificador Léon Hippolyte Dénizart Rivail, conhecido pro Allan Kardec. Considera-se a sua doutrina como tendo sido psicografada. A codificação espírita foi elaborada a partir da análise comparativa das mensagens espíritas, através de um método sistemático de controle da autenticidade da mensagem e crítica racional. (CAMARGO, 1961, p. 7).

Desse modo, carrega no seu próprio conceito algo que pode ser encarado como um ensinamento, ou uma orientação de cunho místico. Trata-se, portanto, de uma manifestação religiosa, e Croato vai realizar essa distinção ao dizer:

Assim como há um ciclo de mitos em cada religião, em algumas – as de muita produção literária – há uma tendência para a sistematização doutrinária, para a criação de um corpo de Escrituras sagradas. A doutrina é outra manifestação religiosa, mas distingue-se do símbolo, do rito e mito porque essas três linguagens refletem diretamente a experiência religiosa, enquanto que a doutrina o faz de maneira reflexa, como um ato segundo, cuja causa é a preservação ou a defesa da tradição. (CROATO, 2001 p.11).

Nesse sentido, a doutrina, por se tratar de uma manifestação religiosa, é parte da cultura. Está imbricada em cada uma das crenças estabelecidas contendo presentes a certeza da veracidade no sobrenatural, conforme a tradição arcaica da Igreja medieval, reminiscência essa que chega com os primeiros cristãos vindo de Portugal para o Brasil e que Maior assevera:

A preocupação com a “salvação” entre os seguidores da Igreja, na Idade Média dava ampla repercussão aos relatos de mortos que apareceram a seus amigos e parentes pedindo-lhes, missas, preces e esmolos que lhes poderiam melhorar sua condição. Daí, paradoxalmente, a Igreja medieval que, nos primeiros séculos manifestara-se reticente com a com relação a crença de fantasmas, considerada como característica do paganismo ou simples superstição, na verdade, estimulava nos sermões a necessidade de uma lembrança dos que já haviam morrido, que exigiam missas, preces e obras pias. (MAIOR, 2006, p.51).

Os povos de religiões de tradições africanas acreditam na manifestação de espíritos ancestrais. Ainda hoje, se pode perceber em seus rituais a forma como reverenciam os seus antepassados através do culto aos eguns, encantados, e orixás ou de outras divindades espirituais, que são cultuados e festejados através de cerimônias onde ocorrem práticas de mediunismo através da manifestação dessas deidades. Essas religiões vão surgir no Brasil concomitantemente com o espiritismo, conforme o pensamento de Del Priore:

Entre o início da República e o Estado Novo, um imenso espectro delas, como o candomblé, a jurema, a macumba, o tambor de Mina, o xangô do Nordeste, buscam legitimar suas práticas exaltando as tradições nagôs. Nascia também a umbanda, cujos líderes fazem questão de apresentá-la como uma religião brasileira. Resultado do encontro entre brancos, índios e negros, ela promoveu um sincretismo pensado e consciente entre as diversas religiões que cresceram no Brasil em 400 anos. (DEL PRIORE, 2014, p.172).

Dessas religiões, a que destacamos é a Umbanda uma vez que nos dará melhores elementos sobre os processos mediúnicos em sua prática. Assim como as outras crenças já estabelecidas no Brasil, ela tem forte influência também desse catolicismo português. A esse respeito, Camargo vai afirmar que:

Dificuldade bastante maior apresenta-se na tarefa de caracterizar a Umbanda, pois representa sincretismo sem corpo doutrinário coerente e, pelo menos no momento, incapaz de se congregar em formas institucionais de certa amplitude. Do ponto de vista histórico podemos discernir os elementos que integram o sincretismo umbandista: a) Religião de origem africana - (...) - dos povos que vieram para o Brasil como escravos; b) Catolicismo; c) Espiritismo Kardecista; d) Religiões indígenas. (CAMARGO, 1961, p.8).

Nesse sentido, um dos elementos que irá compor nossa análise perpassa pelas tradições religiosas indígenas. São poucos os registros desses elementos sobre as práticas espiritistas percebidas nos povos nativos do Brasil e que tragam de forma sistematizadas essa relação com o sagrado. Empiricamente sabemos que estas ocorriam através do xamã, curandeiros, pajelanças ou de outras tantas que envolvam práticas mágicas, de evocação de espíritos dos antepassados, seres espirituais da floresta e de elementares, que aqui também são consideradas como práticas mediúnicas.

A falta desses elementos culturais dos povos indígenas se dá, segundo Almeida, porque até pouco tempo se achava de fato que os indígenas passaram por um processo de aculturação, submissão passiva ou mudanças culturais. Hoje, nossa percepção aponta para explicação de que os povos indígenas foram apagados da história do Brasil. Nesse sentido, Almeida nos diz que:

Trata-se da ideia segundo a qual os índios integrados à colonização iniciando um processo de aculturação, isto é, de mudanças culturais progressivas que os conduziram à assimilação e conseqüentemente à perda da identidade étnica (ALMEIDA, 2010, p.14).

De uma forma ou de outra, a ausência de material para análise é concreta. O que temos foi escrito sob a ótica teológica católica. Os escritos são claros em informar que os teólogos estavam mais apreensivos com a conversão às catequeses cristãs, do que com as preocupações do entendimento de como essa população nativa se relacionava com o sobrenatural.

Amorim nos ajuda a entender essa ideia a respeito da religiosidade dos povos indígenas trazendo a visão dos espíritas do início do século XX sobre estes, ao dizer:

O índio brasileiro tinha, no fundo, a crença na imortalidade, na sobrevivência da alma, mas a sua tendência religiosa não podia escapar, é claro de superstição dos deuses, dos espíritos protetores da caça e da pesca, bases de sua vida social e econômica. Mas é preciso ressaltar que o índio não é destituído de ideias religiosas. (AMORIM, 2014, p. 55).

Mas, se tratamos dos povos indígenas, comungamos com o pensamento de Martin e Asón, quando relatam a possibilidade de análise, através da arte rupestre, presente nos sítios arqueológicos e das urnas funerárias aqui no Nordeste:

Naturalistas e antropólogos americanos estudam, desde o século XVIII, o efeito de certas plantas utilizadas pelos indígenas sul americanos como forma de se alcançar estágios psicológicos e espirituais superiores, homenagear espíritos ancestrais ou obter fins profiláticos. Incapazes, possivelmente, de conseguir maior elevação espiritual, como a meditação e a força natural da mente, todos os povos primitivos utilizaram-se de drogas ou plantas alucinógenas como forma de atingir relações espirituais. (MARTIN; ASÓN, 2001, p.33).

O mediunismo que aproxima essas religiões também vai afastá-las, a partir do que a prática religiosa se constituía nesse processo cultural. Identidade, portanto, traz explícito o movimento contido nessa prática de se comunicar com os mortos e que aqui também será utilizado para entender como essa particularidade religiosa opera. Isso vai refletir de forma concreta até no Censo, onde a questão de identidade e de pertencimento não é captada de forma muito clara pelos pesquisadores. Mafra relata que:

As taxas de crescimento nominal, no Censo de 2010, também vigoraram para as declarações espíritas. Houve na última década um acréscimo vigoroso de adeptos do espiritismo kardecista, que passaram de 1,3% em 2000 para 2,02% em 2010. São hoje cerca de 3,8 milhões de seguidores do espiritismo no Brasil. (MAFRA, 2013, p.28).

Essa confusão de informações na tabulação de dados referentes às religiões mediúnicas no Brasil é antiga, segundo alguns autores, em razão do trânsito religioso que é um fator característico dessas religiões. Nesse sentido, Camargo aponta essa problemática há décadas, e já assinalava os dados do Censo de 1950, dizendo:

Os dados do I.B.G.E., somando 824.553 espíritas em 1950, revelam de modo inadequado (devido às declarações incorretas e à duplicidade de religião) o crescente ímpeto de formas religiosas que se organizam em “terreiros”, “tendas” e sessões espíritas. O impacto dessa solução religiosa não se faz sentir apenas nos fiéis “ortodoxos”, que adotando uma ou outra modalidade, se confessam seguidores da Umbanda ou Kardecistas. (CAMARGO, 1961, p. XI).

Desse modo, mesmo que os dados possam apresentar uma elevação percentual nas taxas de adeptos do espiritismo, principalmente se comparando esses números com os apresentados em outros censos, eles não são confiáveis. Essa distorção numérica vem sendo apontada em diversos estudos, e até hoje os técnicos responsáveis pelo Censo (nesses últimos 60 anos)¹⁹ não encontraram uma solução para essa problemática, que vem sendo apontada e reiterada por diversas pesquisas.

Concordamos que a chegada do espiritismo ao Brasil contribuiu para transformação do campo religioso e veio dificultar a questão identitária no recenseamento. Nesse sentido, Mafra (2013) faz sugestões para uma reforma na coleta dos dados pelo IBGE, afirmando que estes devem ser fundamentais para entendimentos culturais de nossa população, e aqui destacamos o entendimento da questão religiosa. A autora afirma que esses questionamentos sobre a religião de pertencimento da população brasileira devem ser realizados de forma simples e direta, e que, ao mesmo tempo, não percam as nuances culturais e religiosas. Destaca também a dificuldade da distinção entre os adeptos do espiritismo e os das religiões afro-brasileiras, em decorrência do processo sincrético pelo qual essas religiões passaram.

3.1 Mediunidade ou mediunismo: conceitos construídos em zonas de disputa

Entre todos os rudimentos que compõem as religiões espiritistas, a questão do mediunismo é uma que se destaca. A mediunidade é que vai possibilitar de diversas maneiras essa comunicação, através de vários mecanismos, em que os fenômenos mediúnicos são percebidos e praticados. Os povos, ao longo da história, já vinham realizando essa

¹⁹ Essa constatação retroage ao Censo de 1950.

comunicação de forma intuitiva por meio de formas rituais. Ela varia conforme a prática nas diferentes culturas. As atividades mediúnicas sempre estiveram presentes na história das civilizações, ela é tão antiga quanto à própria evolução histórica em qualquer época. Há relatos dessas atividades na idade das cavernas, assim, elas precedem as religiões.

Dessa forma, o fenômeno mediúnico ou as práticas da comunicação com os espíritos nos primórdios da civilização foram tratados como pecado, tabus e seus praticantes denominados de bruxos, feiticeiros ou loucos, por exercerem essas manifestações supranormais. Esse fenômeno se processou ao longo da história e se intensificou com a caça às bruxas, principalmente na Idade Média.

O renomado historiador Doyle afirma que:

É impossível fixar uma data para as primeiras aparições de uma força exterior, de maior ou menor elevação, influenciando nas relações humanas. Os espíritos tomaram oficialmente a data de 31 de março de 1848 como o começo das coisas psíquicas, porque o movimento foi iniciado naquela data. Entretanto não há época na história do mundo em que não se encontrem traços de interferências preternaturais e o tardio reconhecimento da humanidade. (DOYLE, 2013, p.33).

Sá (2001), ao escrever sobre a história do espiritismo em Pernambuco, mostra a preocupação dos espíritas da época em deixar bem claro que não queriam confusão sobre esses conceitos tão próximos e correlatos da codificação espírita, com identidades divergentes nos seus fazeres. A respeito da identidade mediúnica dos espíritas, afirma Sá:

Os espíritas insistem em não serem confundidos com indivíduos que praticam mediunismo popular e também com charlatões. Utilizam denominações tais como “verdadeiro espiritismo” para se contrapor ao sincretismo afro-brasileiro, e a quaisquer tipos de manifestações envolvendo o nome de pessoas já falecidas, em que haja engodo em torno das evocações ou cobranças de dinheiro. (SÁ, 2001, p.314).

Essa preocupação também estava presente de forma acalorada nas ideias dos espíritas do início do século XX. Os praticantes acreditavam ser necessária uma distinção e nesses termos hierarquizaram a prática da mediunidade. Aquela praticada pelas outras religiões era considerada inferior. Como informa Amorim:

O Espiritismo, como se sabe, desaprova inteiramente o uso de exorcismos, talismãs ou “palavras sacramentais”, enquanto os terreiros fetichistas fazem dessas práticas o fundamento de suas cerimônias. Vê-se, portanto, que a

diferença não se verifica unicamente quanto ao aspecto histórico, já referido, mas também, quanto à forma, pois não há concordância alguma entre as práticas de mediunismo exercidas nos terreiros e a verdadeira prática espírita. (AMORIM, 2014, p.69-70).

Percebemos, na obra de Amorim, que data de 1947, a necessidade de identificação do que é a prática mediúnica na doutrina espírita aqui no Brasil, e de como ela vai se distinguir de outras religiões, mais especificamente das tradições religiosas afro-brasileiras. Levando em consideração o fenômeno mediúnico como elemento central da doutrina, os estudos a respeito do magnetismo animal e dos fenômenos das mesas girantes foram ressaltados.

Nesse sentido, com relação a essa prática, Del Priore amplia esse entendimento afirmando que:

Na França, os que antes eram chamados de sonâmbulos magnéticos passaram a “médiums”: “uma pessoa acessível à influência dos espíritos, mais ou menos dotada da faculdade de receber ou transmitir suas comunicações”, segundo Kardec. Para eles, o sonâmbulo agia sob influência de seu próprio espírito, experimentando seu próprio pensamento. Já o médium seria instrumento de uma inteligência externa. (DEL PRIORE, 2014, p.47).

De acordo com Maior (2006), a prática mediúnica está presente em toda a história da humanidade. Na pré-história encontramos pistas que apontam para existência de apelos mágicos dos povos primitivos encontrados em sítios arqueológicos espalhados pelo mundo. A espiritualidade clássica vivenciada na Grécia e descrita por Sócrates. Se pensarmos na tradição que remonta os antepassados da civilização etrusca, que ocuparam a região onde depois floresceu a civilização romana, a tradição de cultuar os espíritos domésticos era comum.

Dando um salto na história, adentrando na espiritualidade da Idade Média, perceberemos que eram comuns as aparições de mortos e a possibilidade da comunicação com estes. Em seguida, Maior garante:

A feitiçaria, entretanto, era oficialmente condenada e através de torturas alguns confessavam “práticas diabólicas” e não raro, quando se considerava que essas práticas prejudicavam as colheitas, abortamento ou doenças graves, eram queimados vivos. Desse modo admitia-se a existência de pactos com o diabo. O “mau olhado” era uma crendice tão generalizadas que mesmo em plena Igreja Moderna a maioria das populações dava-lhe crédito e a crença na existência de fantasmas era admitida por todos. (MAIOR, 2006, p.55).

Dessa maneira, as práticas mediúnicas vêm sendo perpetradas desde os homens primitivos, porém, só a partir do início do século XIX é que elas adquirirão um caráter mais contundente. Nesse período, as ideias surgem no bojo de movimentos revolucionários. Dentre elas, uma em especial nos chama a atenção, a do Mesmerismo ou magnetismo. Segundo Jesus (2015), trata-se de uma técnica desenvolvida por Franz Anton Mesmer, que revolucionou as práticas terapêuticas e medicinais. Um procedimento em que se utilizava o hipnotismo através do magnetismo com a pretensão de curar doenças, a partir do restabelecimento do equilíbrio magnético no organismo animal. O método foi considerado pela medicina ocidental como uma prática de charlatanismo. Outros estudos vão surgir relacionados ao magnetismo, dessa vez, liderados por Louis Alphonse Cahagnet, que será considerado por muitos como o precursor do espiritismo. De acordo com essa explanação e ajudando nesse entendimento Sá diz:

A revista O Reformador de junho de 1978, apresenta uma matéria sobre o famoso magnetizador Luis Alphonse Cahagnet, nascido em Caen na França, que antes de Kardec, em 1809, mantinha intercâmbio com seres do além-túmulo com a ajuda de vários pacientes em estado sonambúlico ou de êxtase provocados pela ação magnética. (SÁ, 2001, p.102).

Maior (2002) afirma que o magnetizador Louis Alphonse Cahagnet, nasceu na cidade de Caen, na França. Desde 1809 já cultivava a comunicação com espíritos através de pessoas em estado sonambúlico. Criou em 1848 a Sociedade de Magnetizadores Espiritualista e publicou em 1859 o livro, “Sanctuaire du spitualisme” e no ano seguinte, “Lumière dès Morts”, entre outros livros, que vão provocar a ira da ala conservadora da Igreja. Sá confirma ao falar:

Mesmo com a proibição da Igreja, Cahagnet continua a publicar suas obras, sempre com temas relacionados a fenômenos espíritas, mas que ele não denominou por esse nome. Em 1856 publicou Révelations d'autre-tombe, afirmando que os espíritos de Galileu, Hipócrates, Franklin e outros eram autores do conteúdo da obra, que abordava problemas ligados a Física, Botânica, Metafísica e Medicina, passando por questões que enfocavam a existência do Cristo e do mundo espiritual, além de revisitar temas sobre as aparições e manifestações dos espíritos no século XIX. Em 1857 ou 1858 trata de questões como fenômeno dos transportes, de suspensões, das possessões, convulsões, etc. (SÁ, 2001, p. 104).

De acordo Maior (2002), nos Estados Unidos se destaca o estudo feito pelos professores da Universidade de Harvard, W. Bryant, B. K. Bliss, Edwards e Davis Wells que, em 1852, publicaram um manifesto apoiando a autenticidade do fenômeno das mesas

girantes. Os autores defendiam a tese de que o fenômeno ocorria através de uma inteligência atuando independente de pessoas vivas.

O magnetismo foi fundamental para o espiritismo, ainda segundo Maior (2002), o professor Rivail, somente em fins de 1854 foi convidado por um amigo, Fortier, para ir à casa da senhora Planemaison e lá verem uma mesa que girava e presenciar ainda a resposta inteligente a que, por meio de pancadas, essa mesa oferecia. Entre diferentes probabilidades para a elucidação do fenômeno das mesas girantes, as mais conjeturadas eram: hipnotismo, eletricidade, influência do diabo, etc. Esses fenômenos consistiam nos movimentos circulares realizados por uma mesa e provocados por espíritos como resposta à evocação de um grupo de pessoas que por simples curiosidade, ou não, almejavam conhecer a comunicação entre vivos e “mortos” através desse procedimento. Concordamos com o pensamento de Jesus ao dizer:

Além de sua importância no desenvolvimento do hipnotismo, o magnetismo animal levou, no princípio do século XIX, ao uso do sonambulismo como agente terapêutico e foi uma das ciências adotadas e estudadas por Hippolyte Leon Denizard Rivail, a partir da década de 1820, influenciando e auxiliando em muito seu trabalho de codificação da doutrina espírita. (JESUS, 2015, p.317).

Kardec vai assombrar o mundo com as suas elucidações a respeito da comunicação com os mortos. Em relação à reação da sociedade parisiense sobre as ideias de Kardec, Sá relata que:

As reações ao espiritismo foram as mais variadas, apesar de sua rápida propagação pela Europa com a criação de várias sociedades de estudos espíritas. A divulgação da Doutrina dos Espíritos não se deve apenas às obras que vieram após O Livro dos Espíritos, publicado em 1857, ou ao Livro dos Médiuns (1861), A Gênese (1868), o Céu e o Inferno (1865) e o Evangelho Segundo o Espiritismo (1864). As ideias espíritas muito se devem à publicação de um periódico mensal chamado Revista Espírita ou Jornal de Estudos Psicológicos publicado em 1858 e que continuou a ser escrito pelos companheiros de Kardec, após sua morte em 1869. (SÁ, 2001, p. 117).

São essas obras que vão balizar o cotidiano dos trabalhos dos Centros Espíritas no Brasil e, em particular, no Recife. Alegam os kardecistas, que, por conta de uma passagem escrita por Kardec em seu livro “O Que é Espiritismo”, no capítulo intitulado, “Segundo Diálogo – O Céptico” é inquirido pelo visitante se haveria a necessidade de criar as palavras novas de espírita, Espiritismo para substituir as de Espiritualismo, espiritualista, ao que o codificador da doutrina vai responder:

A palavra espiritualista, desde muito tempo, tem uma significação bem definida; é a Academia que no-lo dá: ESPIRITUALISTA é aquele ou aquela cuja doutrina é oposta ao materialismo. Todas as religiões, necessariamente são baseadas no Espiritualismo. Quem crê haver em nós outra coisa além da matéria, é espiritualista, o que não implica na crença nos Espíritos e nas suas manifestações. (...) Portanto, se adotei as palavras Espírita e Espiritualismo, é porque elas exprimem, sem equívoco, as idéias relativas aos Espíritos. Todo espírita é, necessariamente, espiritualista, sem que todos os espiritualistas sejam espíritas. (KARDEC, 2003, p.28-29).

Dessa forma, Kardec vai encontrar as explicações para tantas confusões acerca da nomenclatura da doutrina. Identificamos também, nessa passagem, um elemento fundador da identidade dos Espíritas, que é a crença nos espíritos e nas suas manifestações, diferenciando-as, das outras religiões Cristãs.

3.2 A doutrina espírita codificada por Alan Kardec

Trataremos diretamente das orientações dadas pela doutrina espírita à prática da atividade mediúnica, codificadas por Allan Kardec. Elas estão contidas, de certa forma, em toda a sua obra, mais especificamente vão aparecer em duas: no livro “O que é o Espiritismo”, e “O Livro dos Médiuns”. No primeiro, surge a conceituação geral sobre a nomenclatura a ser adotada para designar os fenômenos, trata-se de uma grande introdução aos aspectos dessa doutrina.

Rocha (2008) explica que o método utilizado por Kardec para codificação, ou seja, para escrever o livro, foi o mesmo que ele utilizou para comprovação da existência de espíritos. Kardec vai usar métodos convencionais descritos nos manuais da época, em se tratando do procedimento científico positivista. Utilizou-se, ainda de dois importantes critérios para reunir as informações que iriam codificar a doutrina: a generalização e a concordância nas informações coletadas através das atividades mediúnicas para sistematização da doutrina espírita.

A segunda obra “O Livro dos Médiuns”, é bem específica no que se refere às atividades mediúnicas exercidas nas casas espíritas, comumente chamadas de “centros”. É destinada a quem tem interesse em conhecer o fenômeno mediúnico.

A codificação da doutrina espírita foi realizada através de método sistematizado no qual os espíritos, através de um processo mediúnico, iriam respondendo e dando orientações à obra. Não foi simples de ser realizada, levando-se em conta a tecnologia à disposição em

meados do século XIX e o contexto político-religioso em que Kardec estava inserido. A esse respeito, Lachâtre afirma que:

Por volta de 1850, assim que se tratou das manifestações dos espíritos, Allan Kardec se entregou às observações perseverantes sobre esses fenômenos e se dedicou principalmente a deduzir deles as consequências filosóficas. Neles entreviu antes de tudo o princípio de novas leis naturais: aquelas que regem as relações do mundo visível e do mundo invisível; (...) e compreendeu o alcance disso do ponto de vista científico, social e religioso. (LACHÂTRE, 2015, p.353).

Sá (2001), ao analisar a codificação, ressalta dois pontos a serem observados: a natureza dos espíritos que se manifestavam através das mesas girantes e a natureza passiva dos médiuns na influência das comunicações. A autora ainda faz referência às palavras de Kardec:

Ao comentar sobre a retidão dessas reuniões, Kardec atesta para o fato de que poucos espíritos sérios se comunicavam através das mesas. Mas entre eles destaca a mensagem “menos grave” de tom jovial de Frédéric Soulié, (...) foi a Srta Cardine Baudin, uma das filhas do dono da casa, que era inteiramente passiva, não tendo a menor consciência do que escrevia. A moça ria e conversava livremente, de forma espontânea, enquanto a mão psicografava. (SÁ, 2001, p.114-115).

O livro “O Que é Espiritismo” foi considerado fraude pelos críticos da época. A justificativa foi que se tratava de uma obra absurda, uma vez que não apresentava competência nas suas afirmações, ao que Kardec respondeu segundo Sá:

A partir de fatos considerados absurdos ou inconsistentes por uma fraude, Hippolyte escreve obras sobre o assunto, intercalando textos ditados pelos espíritos e comentários próprios. Sobre o resultado de seus estudos afirma que reconhece nos espíritos a alma dos homens que viveram na Terra e que os mesmos possuíam costumes correspondentes aos seus próprios perfis em vida. (SÁ, 2001, p.115-116).

Logo após a publicação da obra, uma das preocupações de Alan Kardec foi de sedimentar essa doutrina filosófica com consequências religiosas, conforme seus adeptos a denominam. E essa preocupação se concentrou no sentido do termo Espírita. Tratava-se de um conceito novo ou poderia ser apontada outra palavra que se aproximava dessa nova denominação e que estava sendo proposta? Nesse sentido Kardec ressalta:

Espiritualismo e espiritualista são as palavras inglesas, e têm sido empregadas nos Estados Unidos desde o início das manifestações: delas se serviu, primeiro, por algum tempo na França. Mas, logo, desde que apareceram as palavras espírita e Espiritismo, compreendeu-se tão bem a sua utilidade, que foram imediatamente aceitos pelo público. Hoje, o uso delas é de tal modo consagrado, que os próprios adversários, os que primeiro as apregoaram de barbarismos, não empregam outras. Os sermões e as pastorais que fulminam contra o Espiritismo e os espíritas, não poderiam, sem confundir as idéias, lançar anátemas sobre o Espiritualismo e os espiritualistas. (KARDEC, 2003, p.29).

Hall quando fala em identidade afirma que:

Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão. (HALL, 2014, p. 106).

Como em todos os casos de identidade, transplantando aqui para o Espiritismo, não podia ser diferente, principalmente em se tratando de “coisificar” através de uma codificação, uma prática tão antiga na humanidade que é a comunicação com os mortos. Mas para tanto, essas comunicações necessitam de pessoas aptas para a prática, que são denominadas pela codificação espírita de médiuns, mas esclarecendo que a natureza desse trabalho de comunicação com os espíritos, em outros tempos, rendeu aos médiuns a denominação de lunáticos, sonambúlicos ou mesmo de bruxos ou feiticeiros. Ao identificar essas pessoas Kardec distingue afirmando:

Basta comparar o poder atribuído aos feiticeiros e a faculdade dos verdadeiros médiuns, para estabelecer-lhes a diferença, mas a maioria dos críticos não se dá a esse trabalho. O Espiritismo, longe de ressuscitar a feitiçaria, a destruiu para sempre, despojando-a do seu pretense poder sobrenatural, de suas fórmulas, de seus livros de magia, amuletos e talismãs, reduzindo os fenômenos possíveis ao seu justo valor, sem sair das leis naturais. (KARDEC, 2003, p.63).

Essa diferenciação estabelecida por Kardec acentua a identidade do grupo trazendo outro aspecto que é bem peculiar desse conceito, a distinção, a partir do que “eu me identifico eu também me diferencio”. Dessa forma, Amorim vai diferenciar ou distinguir quem são os médiuns espíritas ao afirmar que:

O mediunismo faz parte do Espiritismo; mas é preciso frisar que mediunismo não é Espiritismo. Que há mediunismo nos cultos africanos, não se discute. Mas este motivo ainda não basta. Daí pode-se apresentar a tese de que, embora tenham por base a imortalidade da alma e exercitem o mediunismo, as práticas do Africanismo, apesar de espiritualistas, não se constituem modalidade do Espiritismo. (AMORIM, 2003, p.46).

É a codificação no Livro dos Médiuns que dará subsídios para o trabalho de desenvolvimento de estudos e práticas das atividades mediúnicas ou do mediunismo pelos adeptos da doutrina. Nesse sentido, Kardec afirma que o Médium é:

Todo aquele que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela não possuam alguns rudimentos. Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. Todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva. É de notar-se, além disso, que essa faculdade não se revela, da mesma maneira, em todos. Geralmente, os médiuns têm uma aptidão especial para os fenômenos desta, ou daquela ordem, donde resulta que formam tantas variedades, quantas são as espécies de manifestações. As principais são: *a dos médiuns de efeitos físicos; a dos médiuns sensitivos, ou impressionáveis; a dos audientes; a dos videntes; a dos sonambúlicos; a dos curadores; a dos pneumatógrafos; a dos escreventes, ou psicógrafos.* (KARDEC, 2003, p.234-235).

Sendo assim, encontraremos mais um elemento que une todas as religiões, e que vem exercendo essas atividades de diferentes formas de acordo com cada cultura, raça ou religião. O que a doutrina kardecista apresenta é a sistematização dessa prática, conforme transcrita no Livro dos Médiuns. Maior também faz questão de identificar a prática da mediunidade segundo a visão espírita afirmando que:

É um assunto pacífico que todos nós somos dotados de mediunidade, ou seja, que sob determinadas condições podem entrar em um estado alterado da consciência com a participação de um espírito. O Livro dos Médiuns, conforme Kardec, é um ensino especial dos espíritos sobre a teoria de todos os gêneros de manifestações, os meios de comunicação com o mundo invisível, o desenvolvimento da mediunidade, e a dificuldade que se podem encontrar na prática do Espiritismo. (MAIOR, 2001, p.181).

Logo, segundo as orientações dadas pelo Livro dos Espíritos, o local apropriado para a prática das faculdades mediúnicas é em um centro Espírita. Dito isso, vamos encontrar no

Livro dos Médiuns como o Espiritismo define o objetivo de uma reunião codificada por Kardec:

O objetivo de uma reunião séria deve consistir em afastar os Espíritos mentirosos. Incorreria em erro, se supusesse ao abrigo deles, pelos seus fins e pela qualidade de seus médiuns. Não o estará, enquanto não se achar em condições favoráveis. A fim de que bem compreenda o que se passa em tais circunstâncias, (...), sobre a *Influência do meio*. (Kardec, 2003, p.502).

Segundo o *site*²⁰ da Federação Espírita de Pernambuco, nas Orientações Federativas de janeiro/2014: “a função é de colocar em prática os ensinamentos doutrinários e revelar as verdades trazidas pelo Espiritismo, com vista à melhoria da criatura humana”.

Conforme Kardec, ele vai divagar sobre o caráter dessas reuniões ao afirmar:

As reuniões espíritas oferecem grandíssimas vantagens, por permitirem que os que nelas tomam parte se esclareçam, mediante a permuta das idéias, pelas questões e observações que se façam, das quais todos aproveitam. Mas, para que produzam todos os frutos desejáveis, requerem condições especiais, que vamos examinar, porquanto erraria quem as comparasse às reuniões ordinárias. Todavia, sendo, afinal, cada reunião um todo coletivo, o que lhes diz respeito decorre naturalmente das precedentes instruções. Cabe-lhes tomarem as mesmas precauções e preservarem-se dos mesmos escolhos que os indivíduos. (Kardec, 2003, p.496).

Sobre as práticas mediúnicas nas instituições kardecistas, há uma orientação estampada no *site*²¹ da Federação Espírita de Pernambuco que serve de guia para essas comunicações, de modo a padronizar de acordo com a identidade dos centros espíritas.

Para Ortiz a unidade do movimento é “de enorme importância para a configuração do Kardecismo no Brasil é o papel desempenhado pelas instituições, que procuram dar unidade ao movimento Espírita” (ORTIZ, 1991.p.6).

No início do movimento, as divergências internas de grupos antagônicos no Brasil, segundo Sá (2005), se dividiam entre o misticismo e o cientificismo.

A palavra Kardecista aqui é para diferenciar esses centros que praticam as faculdades mediúnicas segundo a orientação da codificação de Allan Kardec, descritas no Livro dos Médiuns.

²⁰<http://federacaoespiritape.org/wp-content/uploads/2010/02/OF-35-O-Centro-Espiritape.pdf>.

²¹<http://federacaoespiritape.org/wp-content/uploads/2010/02/OF-03-A-Pr%C3%A1tica-Medi%C3%BAnica-no-Centro-Esp%C3%ADrita.pdf>

4 INFLUÊNCIAS DO HIBRIDISMO RELIGIOSO PARA A CONFIGURAÇÃO DO ESPIRITISMO NO RECIFE

Neste capítulo, buscamos, a partir de referências das tradições religiosas indígenas, do catolicismo arcaico e das religiões afro-brasileiras compreender como essas religiões se relacionam com o fenômeno da comunicação com os espíritos, em práticas mediúnicas nos Centros Espiritistas Kardecista em Recife.

Centramo-nos no aspecto mediúnico, por ser ele o mais expressivo em uma casa espírita. É através dessa prática que, nas sessões, os médiuns vão se relacionar com as entidades.

Ainda de acordo com os preceitos dessa doutrina, Kardec os classifica em dois tipos básicos: pessoas frívolas que buscam apenas os fenômenos físicos, que segundo ele, é o lado divertido, interessando a esses frequentadores apenas a manifestação, o fenômeno, a curiosidade. E as pessoas experimentais ou as instrutivas. Nossa pesquisa está focada nas práticas experimentais ou instrutivas.

Nesse aspecto, os médiuns ativos foram os nossos escolhidos de acordo com a denominação descrita por Ortiz (1961).

Ativos – Constituem esse grupo os dirigentes dos centros, os líderes institucionais e os médiuns. Em geral, esse tipo é orientado para ler intensamente e formar uma sólida cultura doutrinária; deve manter conduta moral perfeita e dar testemunho de suas convicções empregando-se na assistência social. Esse tipo é continuamente procurado por trocar ideais éticos e religiosos consequentes de sua visão doutrinária e do seu papel dentro do grupo; são os ativistas do Espiritismo. (ORTIZ, 1961, p.73-74).

São esses que vão subsidiar a nossa análise.

4.1 A identificação dos rudimentos mediúnicos de outras religiões no cotidiano dos centros espíritas no Recife

Na análise dos dados, tomamos como ponto de partida que a identidade dos espíritos anunciados nas falas dos entrevistados seria um elemento significativo para o reconhecimento da hibridização entre as religiões estudadas. Em relação à identificação dos espíritos presentes nos trabalhos desenvolvidos nos Centros Espíritas, observamos que metade dos entrevistados aponta a presença de “Espírito mentores, protetores da casa, uma pessoa que desencarnou”

(Médium 1), espíritos kardecistas (Médium 3), entidades conselheira, mentor espiritual da casa (Médium 10), que são denominações comuns, formas utilizadas para se referir aos espíritos, conforme a codificação Kardecista.

Contudo, as falas de alguns entrevistados identificam espíritos que em vida tiveram experiências nas religiões Católicas, Protestantes e em entidades do Candomblé, numa demonstração de que elementos de outras religiões estariam sendo reconhecidos pelos médiuns como integrantes de suas práticas, como nas declarações do Médium 5, ao afirmar a presença de Hindus, Padres, Freiras, Índios, Caboclos e Caboclas, Pretos Velhos, Pretas Velhas e médicos. Aqui, o médium vai encontrar espíritos de diversos segmentos religiosos, assim como de profissionais liberais e do Médium 7, segundo o qual, participam dos trabalhos “espíritos de Padres, de Vigários, e da Corrente Oriental”.

Em outras referências identitárias aos espíritos, foi possível encontrar afirmações que os apresentam conjuntamente, como se todos compusessem a codificação kardecista, o que se observa na fala do Médium 8, que aponta: “espírito de Meimei, de Sheila, de Dr. Bezerra de Menezes, espírito de André Luiz, Pombas Giras, Pretos Velhos, Exus, e seu Zé Pelintra”. Nessa fala, vamos encontrar tanto espíritos comuns aos romances espíritas, como espíritos de religiões afrodescendentes como Exu, Pomba Gira, Zé Pelintra, numa expressão clara do híbrido resultante da convivência cultural entre as religiões afro-brasileira e a doutrina espírita.

Ainda em relação à identificação dos espíritos presentes nos trabalhos mediúnicos realizados nos Centros Espíritas, também percebemos certo desconforto com a questão por parte de alguns médiuns, ao afirmarem que não há a necessidade de “nomes” e chamarem os espíritos de mentores, como são comumente denominados os espíritos pelos kardecistas. Inclusive chamando-os de espíritos protetores.

Há diversos, nós não trabalhamos nomeando, não conhecemos não! Cada trabalhador tem seu protetor, mas a gente não procura saber quem é. Sabemos que temos alguns mentores na casa, mas a gente procura não se fixar em nomes. Tem a pessoa que implantou essa metodologia, então essa pessoa, ela já desencarnou e é uma das mentoras do trabalho. (Médium 1).

Nesse sentido, para entender melhor essa afirmação, precisamos recorrer à codificação espírita onde Rocha afirma que:

Além do anjo guardião, que é sempre Espírito superior, temos Espíritos protetores que, embora menos elevados, não são menos bons e magnânimos.

Contamo-los entre os amigos, ou parentes, ou, até, entre pessoas que não conhecemos na existência atual. Eles nos assistem com seus conselhos e, não raro intervindo nos atos das nossas vidas. (ROCHA, 2008, p.95).

Na sequência, o Médiun 2 nomeia os espíritos da forma que lhe é seguro dizer, mesmo que nós não o tenhamos indagado acerca do nome do espírito. Observamos que ao se referir à questão, ele cita os nomes de espíritos, inclusive de pessoas que ajudaram, enquanto vivas, nas atividades do Centro Espírita, conforme resposta abaixo:

Nós temos a participação do mentor espiritual que é o nosso irmão G., nós temos a participação do fundador da casa, irmão (... da Silva), nós temos a participação de outras entidades, é... M. C. da Silva, é... A. L., temos algumas outras entidades. (Médiun 2).

Nessa síntese, optamos por omitir os nomes descritos que auxiliam nos trabalhos mediúnicos, pois alguns são antigos membros do próprio Centro Espírita e que continuam a trabalhar neles, mas na condição de espíritos.

Outro entrevistado faz questão de deixar claro que se trata de um centro kardecista, demonstrando a preocupação de se certificar do que está sendo dito e gravado, o médiun vai justificando a sua não resposta, afirmando que os espíritos são kardecistas:

Certo. Quais os espíritos que participam desse trabalho?Você quer os nomes é? Não, são da doutrina. Da doutrina, nosso centro é kardecista certo?E os espíritos que participam são da nossa doutrina espírita (Médiun 3).

O Médiun 4 vai explicitando a natureza dos espíritos, ao afirmar que eles não têm religião. Assim, vai nomeando os espíritos que participam dessa reunião mediúnica, afirmando a origem religiosa de alguns espíritos que vão se manifestar. Entre os ditos estão: são espíritos oriundos do Candomblé, outros comuns são os espíritos de padres, também os espíritos dos evangélicos em geral, inclusive o espírito de alguns pastores evangélicos.

Vários espíritos, porque os espíritos eles não têm religião, eles são espíritos, vem o pessoal do Candomblé, vem o pessoal evangélico, vêm os pastores, vêm os padres porque eles como veem um bem, eles fazem trabalhos em comum para o bem, eles não veem a religião, eles veem o trabalho de caridade, solidariedade e amor ao próximo. (Médiun 4).

Bem, dos mais variados possíveis eu já encontrei, eu já encontrei espíritos hindus, já encontrei espíritos que eram antes padres, freiras, índios, caboclos e caboclas, pretos-velhos, pretas-velhas e médicos, que estavam aqui em vida, mas ao desencarnar continuam sendo médicos de nós os encarnados,

eles também participam dessas atividades como atividades de apoio na prece. (Médium 5).

Percebemos, através da fala desse entrevistado, uma multiplicidade de personagens que transitaram, em vida, pelos mais diversos credos. Não poderíamos deixar de ressaltar que os caboclos e índios são, segundo Ortiz, gêneros de espíritos da Umbanda, ao explicar que:

Os caboclos são espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista. Eles representam a “energia e a vitalidade”; podem-se encontrar facilmente estas características de arrojo no mimetismo do transe. A Chegada de um caboclo vem sempre acompanhada de um grito forte que denota a energia e a força desta entidade espiritual (...). (ORTIZ, 1991, p.71).

Os hindus não só são espíritos de outra denominação religiosa, como também de outra cultura bastante distinta da ocidental positivista da França no século XIX, onde a codificação da doutrina espírita apareceu.

Um dado importante foi fornecido por outro entrevistado. Em seu depoimento, o Médium 6 afirma que: “rapaz, lá a consulta aonde eu faço parte, a consulta é direto com o espírito e a maioria dos espíritos que fazem consulta lá são pretos-velhos”.

Mais uma vez percebemos que esses espíritos remetem a personagens tradicionais ou que têm origem em outra denominação religiosa, conforme atesta Ortiz:

Os pretos-velhos são espíritos dos antigos escravos, negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da “Lei de Umbanda”. Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nesta posição incômoda durante horas. (ORTIZ, 1991, p.73).

Também acerca dessa questão, outro entrevistado narra, não só os diversos tipos de espíritos com os quais seu Centro trabalha como também discorre sobre a natureza desses espíritos, segundo seu ponto de vista:

Eu acho que os espíritos trabalham como uma única equipe, vindo de onde vierem, quaisquer que tenham sido as suas crenças porque a gente observa nessa instituição mesmo que eu comecei, o mentor da casa se apresentava como um padre, um vigário e era o irmão V. era assim que ele era chamado. Onde eu comecei nessa instituição ele já foi visto, já vimos freiras, já vimos é... eu não sei de que religião mais do continente asiático Então, a gente observa que a separação nós fizemos aqui em baixo, eles não fazem essa

separação né, então eu acho que vários espíritos que foram de várias religiões, de várias crenças, é isso que a gente observa. (Médium 7).

Após estabelecer uma narrativa sobre a natureza dos espíritos, segundo a codificação kardecista e a sua crença, o Médium relata que o “mentor” do centro é um espírito de um padre. Aparecem também espíritos de origem asiática repetindo alguns depoimentos anteriores, assim como nas aparições de espíritos de freiras, e depois já vai afirmando que os de todas as religiões vão se manifestar nessa reunião mediúnica da casa espírita onde o médium atua.

O Médium 8 nos apresenta uma lista de nomes que são comuns nos meios espíritas, pois eles estão presentes nas obras de Chico Xavier, Divaldo Franco, Yvonne do A. Pereira, três dos mais renomados escritores espíritas. Em seguida, vai nomeando espíritos tais como: Pretos Velhos, Exus, Pombas Giras e seu Zé. Algumas falas, embora apontem nas mesmas direções das anteriores, apresentam novos elementos à análise, como observamos a seguir.

Eles se apresentam né, com bíblias nas mãos, alguns deles vêm com a indumentária mesmo de um padre ou de um preto velho às vezes vem um índio e o médium vidente ele observa isso. (Médium 2).

Muitas vezes o pessoal que vem trabalhar, são Pombas Giras que trabalham em nome de Jesus, são pretos velhos, são Exus, é seu Zé, que eles trabalham em nome de Jesus não é, assim como existem bons médicos, existem maus médicos e bons espíritos independentes do segmento que ele seja. (Médium 3).

No trabalho da Doutrinação, na hora da Doutrinação, muitos se identificam dizendo que estão procurando uma igreja, então eles querem conversar. Outros espíritos se comunicam. Alguns são trabalhadores de outras religiões, outras matrizes religiosas, evangélicos, normalmente na fala deles, então o médium quando ele se comunica, ele deixa essa brecha né, a gente consegue perceber a religião dele facilmente. (Médium 4).

Ah! São diversos, são diversos espíritos, dentro da reunião mediúnica que é que geralmente chama né, dentro de uma casa espírita, nós trabalhamos no início da reunião chegam os espíritos que vem nos orientar né, dar instruções. Bem quando ela se inicia chegam os espíritos menos esclarecidos, que são espíritos que foram homens em um dia né, que chegam lá com suas problemáticas, que chegam com suas dificuldades, seus problemas, espíritos que ainda não sabem que desencarnaram, que viveram conosco né? (Médium 9).

O médium desse Centro atesta que os espíritos são diversos e que na casa espírita, especialmente em uma reunião mediúnica, estão presentes aqueles que têm o intuito de trabalhar. Relativo aos espíritos, ele afirma que estavam vivos e que ao morrerem, chegaram a

esse Centro com seus problemas. Sobre essa questão da mediunidade espírita, Kardec assevera:

A identidade é muito mais fácil de ser comprovada quando se trata de Espíritos contemporâneos, cujos hábitos e características são conhecidos, porque são justamente esses hábitos, de que ainda não tiveram tempo de abandonar, que nos permitem reconhecê-los, constituindo isso um dos sinais mais seguros de identidade. (KARDEC, 2013, p.277).

Para Kardec, a diferença entre os espíritos (ele usa em sua fala a codificação espírita) está bem explicitada no grau de instrução desses espíritos, uns mais esclarecidos e outros menos. No entanto, nossa pretensão aqui é apontar como são denominados os espíritos que se comunicam nas sessões mediúnicas, com vistas a identificar aspectos do hibridismo religioso gerado da convivência entre religiões indígenas, afro-brasileira e católica, e expressos nessas comunicações.

Por outro lado, alguns nomes continuam a chamar a atenção como é o caso de Exu, que para Lody:

É exu a imagem modelar da liberdade religiosa, muito bem evidente pelo seu caráter de agilidade mítica e de presença pluralizada em todas as ações dos orixás. Sem dúvida, nos valores religiosos, estão assentados os grandes princípios da identidade do homem, naquilo que podemos considerar elemento primordial da existência, explicando e procurando uma localização no tempo e espaço e também buscando preservar uma memória individual, verdadeira síntese de uma memória comunal, entendendo nesse complexo sua identidade na intimização com seus deuses. Assim, assume Exu papel de personagem essencial à própria concepção de identidade. (LODY, 2006, p.112).

Outra figura que também nos chama atenção é Zé. Fomos buscar informação sobre as características dessa entidade e descobrimos que se tratava do mestre Zé Pelintra, espírito cultuado na Umbanda e na Jurema sagrada. Sobre esse personagem informa Assunção:

O mestre é uma entidade híbrida, podemos assumir várias faces e papéis no desenrolar de suas funções. Pode circular de um universo a outro, trabalhar na direita ou na esquerda. Isso não é privilégio de Seu Zé Pelintra; mas é uma da entidade de mestres de “jurema”, ou seja, elas podem assumir diferentes posições, papéis, dependendo da necessidade prática e imediata, das circunstâncias impostas pelo “trabalho”, pelo médium ou pelo adepto. (ASSUNÇÃO, 2004, p.208).

Dessa forma, podemos perceber que entidades pertencentes a outros panteões religiosos fazem parte do complexo conjunto dos espíritos “trabalhados” nos centros mediúnicos do Recife, conforme os exemplos bem emblemáticos de Exu e de Zé Pelintra, além das Pombas Giras que, segundo Lody são:

O Exu mulher, predominância dos aspectos femininos em um mito bissexual, leva a uma mudança de papéis e funções intimamente comprometidas com as funções originais do agente mercurial do culto. É então a Bombogira, que a própria tradição oral se encarregou de chamar Pombagira, assumindo variantes em nomes, formas e cultos. Bombogira é síntese social da mulher que, por excelência, se rebela contra os padrões e normas convencionais. (LODY, 2006, p.116).

Em nossa última entrevista, o médium, entre outras falas, nos informa os motivos que levam os espíritos a participarem das reuniões mediúnicas, como também da importância da caridade para os integrantes da doutrina:

Aí como as comunicações são espontâneas, são diversos né assim, tipo assim, entidades é (...) Temos Pretos-Velhos, temos entidades colaboradoras, entidades é (...) conselheira, orientadora né, esse trabalho é orientado pelo espírito de E. B. né muito embora nenhum médium ainda recebeu uma comunicação dele, mais a gente tem ele como mentor espiritual do trabalho, todos os trabalhos da casa espírita da caridade que é a que eu frequento. (Médium 10).

Nosso entrevistado afirma que as comunicações mediúnicas são espontâneas, significa dizer que os espíritos que dela fazem parte são evocados conforme codificação kardecista. Em seguida denomina, em sua relação de espíritos que se fazem presentes nessas reuniões, os Pretos Velhos, que segundo Cintra:

Quanto aos pretos velhos, sob influência dos cultos vindos do Congo e de Angola (onde se dava grande ênfase aos antepassados), passaram a designar os velhos escravos ou escravas, atormentados e supliciados no tempo da escravidão. Tendo sofrido terrivelmente durante suas vidas, tornaram-se aptos, após a morte, para socorrer seus descendentes ou seus patrícios em suas tribulações, doenças e necessidades. (CINTRA, 1985, p.150-151).

Além dos Pretos Velhos, outro entrevistado vai afirmar que várias entidades se fazem presentes nos trabalhos mediúnicos do Centro Espírita. Estes, por sua vez, são designados como: colaboradores, conselheiros, dentre outros. Segundo os kardecistas, geralmente os

mentores são as entidades que coordenam os centros espíritas no plano astral. Em relação a essa dificuldade na identificação desses espíritos, há muitas vezes confusão ao nomeá-los. Por essa razão, fomos buscar na codificação de Kardec a seguinte afirmação:

A questão da identidade dos Espíritos é uma das mais controvertidas, mesmo entre os adeptos do Espiritismo. De fato, os espíritos não nos trazem uma carteira de identidade e sabe-se com que facilidade alguns dentre eles tomam nomes que nunca lhes pertenceram. Justamente por isso, esta questão de identidade é, depois da obsessão, uma das maiores dificuldades que apresenta o Espiritismo prático. (KARDEC, 2013, p.275).

Chama-nos a atenção o trânsito de espíritos de diversos segmentos religiosos ao se identificarem nas reuniões espíritas. A naturalidade com que alguns médiuns apontaram a existência de espíritos de outras denominações religiosas em suas falas encontra apoio nas palavras de Del Priore (2014, p.101) ao afirmar que “o espiritismo sofreu interferência do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras, resultando no que muitos especialistas vão chamar de ‘espiritismo à brasileira’”.

Exemplos não faltam para corroborar com essa tese que, a nosso ver, dialoga com a ideia de “embranquecimento” pelo qual vêm passando algumas práticas mediúnicas no Brasil, desde o advento do Espiritismo. De acordo com o pensamento de Ortiz:

A penetração do espiritismo nas classes baixas brasileiras se dá já nos fins do século XIX, mas esse gênero de prática religiosa toma imediatamente uma configuração mágica, transformando-se radicalmente. Ele se funde a procedimentos mágicos conhecidos e se torna um novo meio, talvez mais eficaz, de reconforto (ORTIZ, 1991, p.34).

Esse entendimento dialoga com o de hibridismo cultural de Canclini e que utilizamos como nosso arcabouço teórico, assim como, com o conceito de hibridismo religioso que possibilita compreender as ligações entre as religiões que estavam estabelecidas em nosso país e as que resultaram desse hibridismo, como é o caso do espiritismo no Brasil. Nesse sentido, o autor argumenta que os termos “mestiçagem, sincretismo, criouliização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. (...)”. Contudo, “a palavra hibridação aparece mais dúcil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos”. (CANCLINI, 2015, p. XXIX).

4.2 O hibridismo religioso revelado nas atividades dos Centros Espíritas

O objetivo desta sessão é compreender o hibridismo religioso revelado nas atividades desenvolvidas nos Centros Espíritas do Recife. As questões centrais giram em torno do trabalho mediúnico, buscando encontrar aspectos do hibridismo religioso gerado da convivência entre as religiões – indígenas, africanas e católica – cujas aproximações e distanciamentos foram reconfigurando a doutrina espírita no Brasil.

Sá (2001), ao pesquisar a história desse Espiritismo, atesta que este se estabeleceu e se unificou no Brasil²² num movimento com aspectos identitários e singulares muito próprios:

Foi nesse contexto que, em 1938, surge a Liga Espírita Suburbana, atual Liga Espírita de Pernambuco, fundada com o propósito de uniformizar o espiritismo praticado nas sociedades espíritas do subúrbio, muitas vezes confundidas com a prática mediúnica dos terreiros de culto afro-brasileiro. (SÁ, 2001, p.328).

Percebemos nessa afirmação a busca de uma unidade identitária nos centros espíritas desde os primórdios de sua chegada ao Brasil até sua disseminação em território nacional. Com relação a esse aspecto identitário, Hall afirma que:

(...) A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiantes de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2011, p.13).

Assim, entendemos que esse aspecto identitário é de suma importância, pois o hibridismo cultural se estabeleceu a partir do contato entre esses aspectos identitários e vem sendo forjado nos encontros entre essas diferentes culturas religiosas (a indígena, a católica e a africana). Nesta pesquisa, buscamos compreender aspectos desse hibridismo através dos

²² Para melhor compreensão desse desenvolvimento histórico, distinguimos três fases. A primeira refere-se à expansão do espiritismo a partir da organização e articulação de fato do movimento espírita, demarcada por nós de 1904 a 1936. No século XIX, o movimento espírita era desarticulado como um todo, apesar da fundação de algumas sociedades e de jornais espíritas. Somente no século XX, verdadeiramente, o movimento se organiza, porque de fato há, naquele momento, a preocupação dos dirigentes espíritas de estabelecer solidariedade entre as sociedades existentes, pois conheciam a experiência de cada uma delas na divulgação doutrinária. Nessa fase cria-se o importante Centro Espírita Regeneração, no ano de 1904, que irá informalmente estabelecer diretrizes para outras sociedades de Pernambuco. Após onze anos de funcionamento, em 1915, o Centro Regeneração deixa de existir juridicamente, para transformar-se na Federação Espírita Pernambucana, com o poder estatutário de filiar centro e organizá-los. (...). (SÁ, 2001, p.311).

trabalhos realizados nas instituições kardecistas e que são percebidos através da comunicação com os espíritos. Para isso, buscamos apoio nos estudos de Canclini ao afirmar que:

(...) a análise de Rita Salgado sobre o sincretismo brasileiro, no qual as identidades são menos monolíticas do que em outros países e a hibridização, diferentemente da mestiçagem mexicana não impede que o sujeito preserve para si a possibilidade de distintas filiações, possa circular entre identidades e misturá-las. Estas e outras reformulações dos processos de hibridização deslocam o eixo da investigação antropológica: *da identidade à heterogeneidade e à interculturalidade*. (CANCLINI, 2009, p.172).

Nesse sentido, os dados coletados sinalizam que, embora a metodologia utilizada por Allan Kardec para codificação dos livros que compõem as obras básicas do Espiritismo tenha sido objetivada utilizando a metodologia científica positivista²³ da época, as práticas atuais revelam aspectos híbridos vivenciados nesses centros e observáveis nesta dissertação, quando relacionamos o tipo de atividade desenvolvida no Centro Espírita ao relato da presença de espíritos de outras matrizes religiosas, como nas falas a seguir:

Trabalho experimental de cura, temos desobsessão, tratamento espiritual com a desobsessão, passes, fluidificação de águas e estudos da doutrina, o passe, aí tem cursos de formação para passistas, pra oradores, aí tem estudo do evangelho segundo o espiritismo, reunião pública para os frequentadores que estão em tratamento. (Médium 4).

A reunião mediúnica, a reunião pública, em todo local você observa que os espíritos trabalham com você. (Médium 2).

Percebemos, justamente por causa da forma de comunicação deles né, principalmente vinculadas à Umbanda né, existe uma diferença entre médiuns, umbandistas, médiuns espíritas. É, é possível, quando a gente vê pelo discurso, pelas palavras pergunta-se, se há uma dúvida né, quando a gente percebe, subentende, ah! Esse espírito ele foi pastor, pela comunicação deles, embora se houver necessidade pergunta-se né quem é, se ele pode se identificar. (Médium 1).

Assim, enquanto o Médium 4 descreve as atividades realizadas no Centro, o Médium 1 e o Médium 2 descrevem a forma de reconhecimento da identidade do espírito através da

²³ O método adotado por Allan Kardec na investigação e comprovação do fato mediúnico – instrumento comprobatório da existência e comunicabilidade do Espírito - é o experimental, aplicado às ciências positivistas, fundamentado na observação, comparação, análise sistemática e conclusão. São suas palavras: Como meio de elaboração, o Espiritismo procede exatamente da mesma forma que as ciências positivas, aplicando o método experimental. Fatos novos se apresentam, que não podem ser explicados pelas leis conhecidas; ele os observa, compara, analisa e, remontando dos efeitos às causas, chega à lei que os rege; depois, deduz-lhes as consequências e busca as aplicações úteis. (ROCHA, 2008, p.71).

observação, tomando como base a identidade espírita. A fala de Médiun1 revela a presença de espíritos de origens diversas presentes às reuniões mediúnicas.

Nessa perspectiva, entendemos que ter professado outra religião ou doutrina e o tempo de participação no espiritismo, influencia nos encaminhamentos de atendimento aos espíritos que vão participar das atividades mediúnicas, bem como, na capacidade para exercer a observação com maior facilidade desses comunicantes. Além disso, as escolhas dos médiuns doutrinadores recaem sobre aqueles que trazem em suas bagagens a experiência da prática mediúnica. Segundo os espíritas, a adequada condição para uma boa comunicação mediúnica está atrelada também ao tempo de experiência desses médiuns nessas práticas.

Nesse sentido, nesta pesquisa a média de experiência no Centro Espírita foi de 29 (vinte e nove) anos, conforme descrito no quadro 1, sendo que apenas dois médiuns entrevistados têm menos de 30 anos de experiência mediúnica. Esses médiuns, em sua maioria exerciam ou já haviam exercido outras funções nos Centros Espíritas pesquisados, entre as quais destacamos as de presidente da instituição, como afirma o Médiun 3 “Eu fui presidente aqui desta casa durante 8 anos”; coordenadores das reuniões mediúnicas, além de muitos doutrinadores.

Em relação às atividades nos Centros, destacamos que, devido a processos históricos e culturais já descritos anteriormente, assim como por questões políticas ou mesmo policiais, os locais onde ocorriam e ocorrem as práticas mediúnicas sofriam e sofrem constantemente ações discriminatórias e racistas, sendo elas de natureza da cor ou do tipo de culto. Assim, as religiões mediúnicas de matrizes afro-brasileiras se utilizam também dos termos: Centro espírita, Casa espírita, Tenda espírita, para denominarem seus recintos religiosos.

Dentre as atividades desenvolvidas nos Centros Espíritas pesquisados, encontramos diversas assistenciais. São recorrentes em quase todas as falas, como podemos observar a seguir:

Atendimento fraterno, evangelização infanto-juvenil e adulta, reunião pública, mediúnica, departamento de promoção social, assistência através de passes, estudo da doutrina, estudo mediúnico, etc... (Médiun 2);

No abrigo tem 30 idosos, passes, consultas, desobsessão, palestras, distribuição de sopas (ruas do centro), campanha do quilo. (Médiun 4);

Atendimento a idosos, gestantes, evangelização infanto-juvenil, campanha do quilo, palestras, fluidoterapia e mediúnica. (Médiun 7);

Tratamento para autista, dependentes químicos, fitoterapia espírita, terapia floral, clube do livro espírita, distribuidora e livraria, estudos da mediunidade, atendimento psicoterapêutico, cursos profissionalizantes, café da manhã semanal para 40 famílias, atendimento a portadores de transtornos

mentais (depressão, pânico e tentativa de suicídio). Além das atividades rotineiras de uma Casa Espírita, livraria móvel, terapia floral volante, atendimento a portadores de HIV/AIDS. (Médium 10).

Além das atividades assistenciais, o “desenvolvimento mediúnico” (Médium 3) e as reuniões mediúnicas aparecem nas falas de todos os médiuns entrevistados. As reuniões mediúnicas espíritas, segundo Rocha objetivam:

Os Grupos, Centros ou Sociedades Espíritas têm por objetivo: promover o estudo, a difusão e a prática da doutrina Espírita, atendendo às pessoas que buscam esclarecimentos, orientação e amparo para seus problemas espirituais, morais e materiais; que querem conhecer e estudar a Doutrina Espírita; que querem trabalhar, colaborar e servir em qualquer área de ação que a prática espírita oferece. (ROCHA, 2008, p. 431).

Como podemos perceber, são muitas as possibilidades de trabalho dentro de uma casa espírita além do que podemos afirmar o destaque dado para as reuniões mediúnicas. Rocha (2008) descreve ainda esses trabalhos, confirmando o que os médiuns entrevistados afirmaram.

As atividades básicas dos Centros, Grupos ou Sociedades Espíritas são: reuniões de estudo da doutrina Espírita; de explanação do Evangelho á luz da Doutrina Espírita, de aplicação de passes e atendimento fraterno através do diálogo; de estudo, educação e prática da mediunidade; de evangelização espírita para crianças e jovens; de divulgação da Doutrina Espírita; de serviços de assistência e promoção social espírita; de orientação para o estudo do Evangelho no Lar; de atividades do trabalho de unificação do Movimento Espírita; e atividades administrativas necessárias ao seu funcionamento. (ROCHA, 2008, p. 432).

As atividades mediúnicas são relacionadas por Rocha (2008) como atos de estudo, educação e prática da mediunidade. Essa é a forma como se percebe a importância da prática da mediunidade nos centros espíritas. Já Camargo, ao tratar desse aspecto assistencialista e da promoção social das instituições espírita afirma:

Do ponto de vista psicológico, esse notável incremento institucional constitui prolongamento natural do processo descrito de integração das pessoas no movimento religioso. A assistência social é, efetivamente, uma parte da aplicação prática da doutrina. O interesse humano que mobiliza, o sacrifício que impõe, a superação de si que implica, decorrem, por um lado, do processo de internacionalização mediúnica, por outro lado, serve também de sustentáculo para a vivência interna. A teoria aure força da prática e nela se confirma e se completa. (CAMARGO, 1961, p.132).

Observamos também que esses Centros desenvolviam atividades praticamente todos os dias da semana, contudo como os médiuns entrevistados não participavam de todas as atividades, não souberam precisar o quantitativo de pessoas beneficiárias desses Centros. Em relação ao tipo de fiéis nas religiões mediúnicas Camargo (1961, p.73-74), em sua pesquisa os distinguem, classificando-os em 3 tipos: a) os ativos, que são os que participam de trabalho como as reuniões mediúnicas; b) os participantes, que são os que eventualmente frequentam, e possuem um conhecimento precário da doutrina, e c) os eventuais, que frequentam em busca apenas de ajudas em momentos de necessidade. Portanto, esse número varia muito de um Centro para o outro, mas, mesmo que eles se apresentem imprecisos, as falas nos dão uma ideia de um número significativo de pessoas circulando nos Centros Espíritas. “em torno de 1000 pessoas”. (Médium 6); “aproximadamente 200 pessoas”. (Médium 8); “aproximadamente 293. Em um domingo por mês ocorre atividade que agrega mais 20 a 25 pessoas. A partir de maio deve agregar mais ou menos 70 pessoas”. (Médium 10).

Sobre a existência de um estatuto ou norma de conduta mediúnica, os médiuns divergiram em suas posições. Enquanto um afirma que “Não, a gente não tem não. A característica principal da nossa instituição é a espontaneidade”. (Médium1), outro cita um dos livros da codificação ao afirmar que lá se encontram as normas das comunicações. “É o último capítulo lá no fim, ele tem as normas de uma casa espírita e lá ele fala também das reuniões mediúnicas, mas toda reunião mediúnica, acontece com muito mais antecedência, aqueles espíritos que vão dar aquela comunicação”. (Médium 2) e outro ainda assegura “Existe né, porque a norma ela é muito importante, é bom sempre ter um padrão e uma norma a ser seguida”. (Médium 3).

Fatores culturais foram se evidenciando na questão referente à ajuda dos espíritos no desenvolvimento das atividades mediúnicas. Foram aparecendo elementos do hibridismo cultural e religioso, devido a uma adequação cultural da linguagem ao público local, mas também à forma de apresentação de um espírito, cujo desempenho contraria sua identificação com o espiritismo.

Se eu falar no linguajar do meu conhecimento, eles não vão entender. Por exemplo, o que é uma Pomba Gira, não é! Uma Pomba Gira foi uma pessoa que durante a sua vida terrena, ela foi prostituta. (Médium 3).

Todos são bem-vindos, num determinado Centro, ele é contra o Preto Velho tá, por problema de racismo, (...). E foi embora e veio romano com um linguajar riquíssimo, quando ele foi embora, veio o guia espiritual da casa e disse que o Preto Velho e o Romano era as mesmas pessoas, apenas como Romano ele usou todo o seu poder de sabedoria. (Médium 3).

Por outro lado, a ajuda de espíritos de outra matriz religiosa nos trabalhos mediúnicos também é reconhecida, como demonstra a fala a seguir:

Então quando nós identificamos pessoas de outras religiões, que às vezes trabalhou anos com ele no terreiro, já desencarnou, nós temos irmãos que trabalham no terreiro e trabalham no centro fazendo trabalho fantástico, porque o que importa é o trabalho e não a metodologia não é? A gente convida ele a conhecer o nosso método de trabalho, nós convidamos eles a estudarem, então cada irmãozinho, cada comunicação é um tratamento diferente, e não adianta eu falar de religião. Se for um irmãozinho que está trabalhando com magias negras, essas coisas é convidar a conhecer o trabalho; que nós trabalhamos com outros elementos. (Médium 4).

É possível você identificar, pelo jeito de se comunicar, pelas expressões verbais, às vezes eles até querem ser tratados como são tratados em outras casas espiritualistas, eles já são atendidos pelo plano espiritual para se comunicar, então ele já vem de uma forma, vamos dizer assim, mais doutrinados, mas com uma conversa puxando dele, aí a gente consegue perceber. (Médium 5).

Percebemos, nessa fala, a presença do hibridismo cultural e religioso quando o médium relata que o importante na reunião mediúnica é o trabalho realizado, e não o espírito comunicante.

Assim, não havendo na doutrina espírita regras muito rígidas para essas práticas mágicas, uma vez que estas estão submetidas apenas aos aspectos morais que as envolve, sua regulação fica subordinada ao bom senso, a cargo de cada Centro. A questão moral é que será o que permite espíritos de qualquer tradição religiosa ou cultural, participar dos trabalhos mediúnicos no Espiritismo.

Esse preceito vai ao encontro de Camargo (1961), em seu trabalho sobre a tipologia dos fiéis eventuais das religiões mediúnicas Umbanda e Espiritismo, quando o autor afirma que na Umbanda os fiéis “interesseiros” vão às reuniões apenas quando estão precisando, e dão ênfase aos aspectos das solenidades mágicas dessa religião. Já no Kardecismo, essas solenidades não os atraem eventualmente, nem os estudos que fazem parte do aprendizado entre os adeptos, e sim suas necessidades imediatas.

Não há distinção aparente, conforme análise do autor, entre os tipos de fiéis, ambos estão interessados nos benefícios relacionados a práticas mediúnicas. Segundo o autor, essas atividades são também de interesses dos kardecistas e recaem nos aspectos “mágicos” que a mediunidade apresenta. Esse aspecto híbrido no espiritismo do Brasil vai corroborar o que Camargo afirma ao falar que o kardecismo, quando da sua chegada aqui, ganha um sopro novo, assim:

Tanto a doutrina, como especialmente a prática espírita, ganharam no Brasil um novo alento, desenvolvendo conotações e ênfases especiais que as adaptaram à realidade brasileira. A história desta adaptação é um aspecto do “continuum” mediúnico e da constituição de uma religião original entre nós. (CAMARGO, 1961, p.8).

Percebemos que esses aspectos religiosos da mediunidade são comuns entre as duas correntes religiosas. Os fiéis eventuais, presentes nesses dois segmentos religiosos que frequentam os centros espíritas (tenda, lar, casa, e outras tantas denominações que esses espaços mediúnicos se utilizam), vão atrás de conforto espiritual, cura ou do fenômeno mediúnico, colocando-as muito próximo quanto a questões de identidade. Notamos uma linha muito tênue que divide essas religiões.

No entanto, alguns elementos anunciam a preocupação com a preservação da identidade espírita, por exemplo, quando a Médium 7 afirma que é doutrinadora. Essa atividade compete, dentro das atividades mediúnicas no Centro Espírita, ao encarregado de dialogar com o espírito comunicante, o que lhe confere a autoridade necessária para manter essa comunicação dentro dos preceitos espíritas. Encontramos as orientações sobre essa atribuição na apostila da Federação Espírita Brasileira no Estudo e Prática da Mediunidade Programa II, que afirma:

Uma explicação se faz necessária, em relação à palavra doutrinação, que sofreu certo desgaste ao longo do tempo, em razão de ser utilizada na forma de catequese ou sermão, durante o intercâmbio mediúnico. Neste curso, ela é empregada como sinônima de diálogo com os Espíritos ou de esclarecimento doutrinário aos comunicantes que necessitam de apoio espiritual. (Estudo e Prática da Mediunidade Programa II. 2010 p. 254).

Nesse sentido, destacamos que essa é uma das atribuições conferidas àqueles que são bastante experientes nesse trabalho.

Outras falas apontam a existência, no espiritismo, de terapias voltadas para a cura, como revela a fala do Médium 6.

Olhe no meu centro espírita, acho que todos os trabalhos desenvolvem mediunidade, nossa! Lá como meu centro é o de cura, então nós temos vários trabalhos. Os espíritos em geral no tratamento de cura, de todos nós, não só dos trabalhadores como dos pacientes da casa. (Médium 6).

Essa fala encontra apoio em Martins, que afirma:

Todas as religiões que se exercem pela condição da cura espiritual-terapêutica formam, segundo Camargo (1961), Maluf (2003), e Rose (

2005), um *continuum* que exerce influência sobre dois pólos: espiritual e terapêutico. Assim, sob esta perspectiva, trazendo esta teoria para o campo da cura espiritual no espiritismo, pode-se dizer que este processo intervencionista seria um estado de modificação da consciência de forma que ambos se influenciam e, portanto, ambos podem ser meios a se chegar à cura, relacionando-se ou não. (MARTINS, 2014, p.81).

Em relação à aceitação da participação de espíritos de outras religiões como trabalhadores da casa espírita, percebemos algumas restrições aos formatos de suas comunicações através do rito, do canto e de outras manifestações que não condizem com a conduta mediúnica descrita por Allan Kardec. Isso acarreta um trabalho a mais dos médiuns que darão passividades a esses espíritos comunicantes, pois segundo as regras orientadas algumas condutas não são aceitas, conforme evidenciam as falas a seguir.

A gente tem um maior trabalho assim com relação às pessoas que vêm do lado da Umbanda porque eles ainda vêm com os rituais, com os cânticos, a gente conduz de uma forma diferenciada, pois são espíritos que ainda não têm o conhecimento verdadeiro da questão que eles são livres e não presas a esses rituais. (Médium 7).

O hindu ele não se apresenta nos trabalhos de desobsessão, tratamento de cura física ele se apresenta. O padre que eu falei que agora eu não recorro o nome dele, ele se apresenta bastante nos trabalhos de desobsessão. Eles indicam medicações, eles indicam inclusive médicos, que especialidades médicas a gente deveria procurar de enquanto encarnados. (Médium 8).

Segundo os médiuns, no que se refere aos trabalhos que envolvem as questões do desenvolvimento da mediúnica.

Existem departamentos; departamento mediúnico em que o médium está voltado para as atividades mediúnicas, a desobsessão, as cirurgias espirituais, as atividades do passe e também o atendimento fraterno. Bom, primeiro que todas as comunicações que são realizadas lá, independente de que tenha sido de outro espírito já identificado por nós, é passado por um crivo, nós vemos o que foi escrito ou registramos também por gravações. Nós vemos, mas eles não chegam a se comunicar com a gente porque nós estamos impregnados ainda com alguma raiva então até por uma proteção a nós, eles não se comunicam, mas eles estão presentes. (Médium 8).

Lá existe o trabalho de consulta, que você faz diretamente com o irmão né, e existe o desenvolvimento, o trabalho de desobsessão, geralmente quem domina a reunião, como eu já falei, são os pretos velhos. Eu sei distinguir os espíritos pela energia que eles estão transmitindo pra gente no momento que eles chegam perto, que eles querem dar a sua comunicação, tudo bem. O Caboclo de Umbanda é um espírito que ele chega, que ele grita, que ele pula, que ele dança, entendeu? O Preto Velho é aquele velhinho. (Médium 9).

Sobre as orientações dadas para os trabalhos na casa espírita, quando são identificados espíritos de outras religiões mediúnicas, o Médiun 8 afirma que “o controle no centro é possível uma vez que como lá denomina que são experimentais, utilizam-se das tecnologias com esse intuito, por intermédio de gravadores e outros aparatos tecnológicos de baixa complexidade”. Já o Médiun 9 descreve como é feita a identificação desses espíritos e conforme ele explica deixa claro quem são os caboclos e pretos velhos da Umbanda e ele os identifica pelo tipo de comunicação, pelo comportamento e por sua vibração. Se forem mais animados ou apresentam características mais de idosos ao falarem. O Médiun 10 fala da preparação dos médiuns para essas comunicações e afirma que, segundo as palavras de Kardec sobre a seriedade da comunicação, esta depende da seriedade com a qual os médiuns se preparam para tal.

Mais uma vez as questões relativas às identidades dos espíritos e às atividades desenvolvidas nos Centros Espíritas, no Recife, apresentam fortes características da hibridização, pela qual a doutrina vem passando desde o primeiro contato entre culturas aqui em nossas terras brasileiras.

Desse modo, a fala a seguir é emblemática no sentido do reconhecimento de que já não há uma doutrina tal como Kardec codificou, obedecendo a critérios metodológicos marcados pela rigorosidade positivista.

Nos centros espíritas, por maior que ele possa ser que é Meimei, que é Sheila, que é Dr. Bezerra de Menezes não é, que é André Luiz né, mas muitas vezes o pessoal que vem trabalhar são Pombas Giras que trabalham em nome de Jesus, são Pretos Velhos, são Exus, é seu Zé, que eles trabalham em nome de Jesus não é, assim como existem bons médicos, existem maus médicos e bons espíritos independentes do segmento que ele seja. (Médiun 8).

O médiun afirma que os espíritos que todos pensam que vão encontrar numa instituição espírita são os que aparecem em romances psicografados por médiuns renomados dentro da doutrina, como Divaldo Pereira Franco, Yvonne Amaral Pereira ou Chico Xavier. Mas os espíritos que trabalham nessa casa, que ele dimensiona como de porte grande, também são: Pombas Giras, são Pretos Velhos, são Exus, é seu Zé.

Percebemos a influência das imbricações estabelecidas através da hibridização nessas religiões. Identificamos especificamente no Espiritismo, onde segundo seus adeptos: “eles trabalham em nome de Jesus e, assim como existem bons médicos, existem maus médicos e bons espíritos independente de que segmento ele seja”. (Médiun 8).

Assim, chega a ser quase unanimidade nas falas dos entrevistados a assertiva de que os espíritos comunicantes nas reuniões mediúnicas pertencem a diversas tradições religiosas existentes no Brasil, e que nesses Centros pesquisados eles se manifestam livremente em suas identidades culturais e religiosas com relação às comunicações, existindo apenas restrições a rituais. Constatamos também que os espíritos identificados pelos entrevistados, em sua maioria fazem parte de outras religiões mediúnicas e, principalmente, as de tradições afro-brasileiras.

Assim, os resultados da pesquisa revelam a influência do hibridismo religioso na (re) configuração do espiritismo no Recife.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo geral compreender aspectos do hibridismo religioso gerado pelas religiões indígenas e afro-brasileiras, e tradições católicas, na (re) configuração do espiritismo no Recife. Ou seja, buscou investigar nas tradições religiosas católicas, indígenas e afro-brasileiras os elementos apropriados pela doutrina Kardecista para sua (re) configuração no Recife. Assim, procuramos pistas que respondessem à seguinte questão: quais elementos formam o hibridismo religioso gerado na interface entre as tradições religiosas Católica, as religiões indígenas e afro-brasileiras e a doutrina espírita no Brasil?

Para isso, apresentamos logo no início desse trabalho, através da pesquisa histórico/bibliográfica o tempo e o espaço da chegada do Espiritismo no Brasil, em especial em Recife/Pernambuco, segundo estudos de Sá (2001) e Maior (2006) entre outros. Com os estudos realizados, percebemos que os rudimentos dessas religiões ou doutrina sofreram e vem sofrendo influência híbrida que vem se materializando no cotidiano, nas práticas mediúnicas dos Centros Espíritas em Recife.

Nesse cenário cultural que se materializou no Brasil, desde a chegada dos primeiros portugueses até a atualidade, o Espiritismo Kardecista se traduziu na espiritualidade de parte do povo brasileiro somando-se às remanências dos cultos de origem indígena e africana, com forte influência espiritualista dessas religiões e o culto aos antepassados, com a tradição católica arcaica de acender velas para os mortos, na crença da comunicação com estes.

Tratou-se de, a partir do conceito de hibridismo, compreender as transformações pelas quais essas culturas religiosas passaram, levando em consideração o modo como as religiões são pensadas e as influências das teorias hegemônicas em um dado momento da história. Consideramos que, ao falar sobre o hibridismo religioso, abrimos um leque de possibilidades para compreender a chegada do espiritismo ao Brasil e as intencionalidades que envolveram os processos de hibridização com outras religiões mediúnicas aqui já estabelecidas.

Nessa conjuntura de encontros entre as culturas descritas, formou-se a primeira hibridização em terras brasileiras. Inicialmente as tradições religiosas indígenas se encontraram com o catolicismo arcaico trazido pelos portugueses no século XVI, a partir da ocupação do território nacional. Esse encontro – pautado por relações assimétricas de poder sob todos os aspectos – se deu atravessado pelo conceito de civilização, segundo o qual o colonizador seria o civilizado, enquanto ao nativo coube a alcunha de não civilizado,

primitivo ou selvagem. Acrescente-se a esses elementos que civilização e cultura eram conceitos tão próximos que aos indígenas cabia também o estatuto de povos sem cultura.

Mais tarde, juntaram-se às tradições religiosas desses dois grupos as peculiaridades da religiosidade dos africanos escravizados em terras brasileiras. Eram muitas crenças religiosas, muitos e diferentes rituais, deixando imbricadas as crenças nos espíritos, na comunicação com o mundo dos mortos, na vida após a morte.

Somente no século XIX, quando as relações sociais, culturais e religiosas no Brasil, já haviam se tornado mais complexas, aportam em terras brasileiras as noções fundamentais da doutrina kardecista, que passa a fazer parte do mosaico da religiosidade no país. E passa também a conviver com o híbrido até então existente, que insistia em se formar, apesar das proibições e do controle europeu aqui instituído no exercício do poder maior.

Os elementos que compuseram a identidade da doutrina kardecista, originária da França, experimentaram reações no Brasil, como país declaradamente católico. Enfrentou, tal como as religiões indígenas e africanas ditas pagãs, a discriminação e o preconceito emanados do poder do colonizador.

Todas essas religiões passaram por processos de atualizações históricas, nos meados do século XIX. Uma época histórica caracterizada por diversas mudanças nos modos de pensar, no agir e, principalmente, na maneira como as pessoas professavam sua fé.

Foi diante desse cenário, que buscamos aproximação com o momento atual dos Centros Espíritas em Recife. Após investigação realizada com os trabalhadores de Centros Espíritas Kardecistas da cidade, através da escuta das falas de médiuns com experiência em reuniões mediúnicas chegamos aos elementos que formam o hibridismo religioso gerado na interface entre as tradições religiosas católicas, as religiões indígenas e afro-brasileiras e a doutrina espírita no Brasil.

Esses elementos dizem respeito à identidade das religiões, que tomou como base o aspecto mediúnico presente nas comunicações com os espíritos, por ser esse o aspecto mais expressivo em uma casa espírita. Foi possível observar a demonstração de que espíritos de outras religiões estariam sendo reconhecidos, por sua linguagem e na forma que alguns se denominavam, pelos médiuns como integrantes de suas práticas mediúnicas nos Centros pesquisados. Os entrevistados identificam espíritos que em vida tiveram experiências nas religiões Católicas, Protestantes e do Candomblé. Assim, revelam uma multiplicidade de personagens que transitaram, em vida pelos mais diversos credos. Chamou nossa atenção o trânsito de espíritos de diversos segmentos religiosos ao se identificarem nas reuniões

espíritas e a naturalidade com que alguns médiuns apontaram a existência de espíritos de outras denominações religiosas em suas falas.

As atividades mediúnicas também foram objetos de nossa análise. É através das reuniões que os espíritos podem ser identificados, por meio de suas falas e pela maneira que se comunicam. Essas práticas mediúnicas descritas podem revelar apenas a verdade dos que creem ou o que eles querem transparecer.

Os entrevistados identificaram as origens dos espíritos que se comunicavam nas atividades mediúnicas desses centros, comumente denominados pelos espíritas como: os mentores, orientadores, de luz, irmãozinhos sofredores, mas surgiram também em suas falas nomes de espíritos de pertencimento das culturas religiosas que precederam a chegada do Espiritismo no Brasil, tais como figuras de: Padre, Pastores, vigários do Cristianismo, assim como, os das correntes orientais e os de Umbanda como: os Pretos Velhos, Exus, Zé Pelintra, Índios, Caboclos, Caboclas e Pomba Gira.

Percebemos as diferentes origens entre os espíritos comunicantes e, segundo os médiuns, uns se utilizavam da codificação kardecista em sua fala, enquanto outros utilizavam linguagens de outras religiões. Assim como, ficou evidente o grau de instrução desses espíritos, uns mais esclarecidos, outros menos. Os espíritos que se fizeram presentes nos trabalhos mediúnicos do centro espírita foram designados de: colaboradores, conselheiros, entre outros.

A pesquisa permitiu confirmar, através das falas dos médiuns, a identificação das origens dos espíritos que se comunicaram nas atividades mediúnicas nesses Centros como sendo diferentes do que se preconizou na França de Kardec. Através das falas dos entrevistados, além dos que são comumente denominados pelos espíritas, como mentores, orientadores, de luz, irmãozinhos sofredores, surgem também nomes de espíritos de pertencimento das culturas religiosas que precederam a chegada do Espiritismo ao Brasil.

Destarte, percebemos a existência do hibridismo religioso através dessas combinações de elementos étnicos e culturais, onde esses rudimentos religiosos influenciam e são influenciados e que foram perceptíveis através das entrevistas que relatavam as práticas mediúnicas estabelecidas nos centros espíritas no Recife.

Por fim, com esta pesquisa pretendemos descortinar uma parte importante do nosso passado e da nossa identidade religiosa, através da incursão na nossa história, com um olhar carregado de elementos culturais das suas contribuições materiais e imateriais à construção da nossa memória e da nossa cultura, entre as quais se destacou a religiosidade. E através dele

compreendemos a relação entre o hibridismo religioso do catolicismo, das religiões indígenas e afro-brasileiras, e a configuração do Espiritismo no Recife.

Dessa forma, esperamos contribuir com subsídios para a Formação de Professores na Rede Municipal de Ensino do Recife, para o entendimento do hibridismo religioso e da promoção da igualdade racial, através do combate ao racismo. Nesse sentido, re-significaríamos o currículo escolar com a discussão das identidades religiosas brasileiras marcadas pela ocupação de diferentes lugares sociais pelos povos que compõem nossa formação identitária.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestina de. **Os Índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.
- ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogério. Transmissão Religiosa nos domicílios brasileiros. *In: Teixeira, Faustino; Menezes, Renata (Org.). **Religião em movimento: o censo de 2010***. Petrópolis: Vozes, 2013.
- AMORIM, Deolindo. **Africanismo e Espiritismo**. Rio de Janeiro ed; CELD, 2014.
- ASSUNÇÃO, Luiz - Os Mestres da Jurema Culto da Jurema em Terreiros no Interior do Nordeste. *In: LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e culto dos orixás, voduns, inquices e caboclos***. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARAGÃO, Gilbraz. **A religiosidade popular e a fé cristã**. *Revista teologia e ciências da religião*. Recife: Ed.UNICAP, ano I, n.1, 2002, p.38-64.
- ARRAIS, Raimundo. **O pântano e o riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2004.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições, v. 70, 2009.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. **A dessecularização do mundo: uma visão global**. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001
- BERTICELLI, Ireno Antônio. Currículo: tendências e filosofia. *In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **O currículo nos limiares do contemporâneo***. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- BRASIL. Lei 9.475, de 22 de julho de 1997. **Da nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Publicada no D.O.U. de 23.7.1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm. Acesso em: 05/06/2015.
- BRASIL. Lei n. 9394/96, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Diário Oficial da União. Seção 1. 23/12/1996.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Ed. da USP, 2015.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados:** mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CARVALHO, Marcus J M de. **Liberdade:** rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Editora Universitária UFPE, 2010.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda:** o desafio brasileiro. São Paulo: Paulinas, 1985.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. Alguns Aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. BRANDÃO, Sylvana. **Histórias das religiões no Brasil**, v. 1, 2001.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa:** uma introdução à fenomenologia da religião Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, Eduardo. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. *In:* PASSOS, João Décio; USARKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 37-49.

DE CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Kardecismo e umbanda:** uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado**. São Paulo: Planeta, 2014.

DOYLE, Arthur Conan. **A história do espiritualismo**. FEB Editora, 2013.

ELIZABETH Pissolato. **Religiões em movimento- o censo de 2010**. Faustino Teixeira e Renata Menezes organizadores. Ed Vozes 2013. Petrópolis, RJ.

FERREIRA Ricardo Franklin. **Afro-descendente:** identidade em construção. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Professora sim tia não:** contas a quem ousa ensinar. 16. ed. São Paulo: Olho D'água, 2006.

GASKELL, George; BAUER, Martin W. (Org). **Pesquisa qualitativa com texto:** imagem e som: um manual prático. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar:** a virada hermenêutica da Teologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. - São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, Flávia dos Santos. **Negros e política**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade** -11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Trad. Adelaine La Guardia Resende (et.al). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____; WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu. **Da identidade e diferença.** Belo Horizonte: Vozes, 2014.

HOORNAERT, Eduardo, *et al.* A cristandade durante a primeira época colonial. HOORNAERT, Eduardo, *et al.* **História da Igreja no Brasil.** Ed Vozes:Petrópolis, RJ v. 2, 1979. p.243-367.

KARDEC, Allan. **A gênese.** Federação Espírita Brasileira (FEB), 2017.

_____. **Evangelho segundo o espiritismo.** Federação Espírita Brasileira (FEB), 2013.

_____. **O Céu e o inferno.** Federação Espírita Brasileira (FEB), 2013.

_____. **O livro dos espíritos.** Federação Espírita Brasileira (FEB), 2013.

_____. **O livro dos médiuns.** Federação Espírita Brasileira (FEB), 2013.

_____. **Obras póstumas.** Federação Espírita Brasileira (FEB), 2013.

_____. **O Que é Espiritismo.** Federação Espírita Brasileira (FEB), 2013.

LACHÂTRE, Maurice. Allan Kardec (Hippolyte-Leon-Denizard Rivail). \aaaa NUNES, Beatriz Helena P. Costa *et al.* **Em torno de Rivail - O mundo em que viveu Allan Kardec.** Bragança Paulista: Lachâtre, 2015.p.353.

LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e culto dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JESUS, Edgar Francisco de. Ciência em Evolução. *In:* NUNES, Beatriz Helena P. Costa *et al.* **Em torno de Rivail - O mundo em que viveu Allan Kardec.** Bragança Paulista: Lachâtre, 2015. p. 317.

MAIOR, Armando. Espiritismo ontem e hoje. *In:* BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil.** Recife: Ed. da UFPE, 2002. p. 23-71.

_____. **Antes e depois de Kardec.** Recife: Ed. Doxa, 2006.

MAFRA, Clara. O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas. *In:* TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010.** Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTIN, Gabriela e ASON, Irma. *In:* BRANDÃO, Sylvana. **História das Religiões no Brasil,** V. 1. Recife: Universitária da UFPE, 2001.

MARTINS, Cristiane. **Cura espiritual: a experiência dos não espíritas no nosso lar.** Montes Claros: MG. Ed Unimontes, 2014.

MINAYO, Maria Cecília. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa. MACEDO, Elizabeth Fernandes de. Em defesa de uma orientação cultural na formação de professores e professoras. *In: CANEN, Ana; MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa. (Orgs.). Ênfases e omissões no currículo*. Campinas, SP: Papyrus, 2001.

MORAES, Roque. **Análise de conteúdo**. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999. Disponível em http://cliente.argo.com.br/~mgos/analise_de_conteudo_moraes.htm. Acesso em 07/01/18.

MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Amaria. Currículo conhecimento e cultura. *In: BRASIL, MEC. Secretaria de Educação Básica. Indagação sobre currículo*. Brasília: 2006.

NUNES, Beatriz Helena P. Costa *et al.* **Em torno de Rivail: o mundo em que viveu Allan Kardec**. Bragança Paulista: Lachâtre, 2015.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. RJ: Vozes, 1991.

PÁDUA, Elisabete Matallo Marchesini de. **Metodologia da pesquisa: Abordagem teórico-prático**. 10ª edição – Campina. São Paulo: Papyrus, 2004.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

PESSIS, Anne-Marie. História das religiões no Brasil: das origens da religião no Brasil indígena. *In: BRANDÃO, Sylvana. História das Religiões no Brasil*. V. 2. 2001. p. 211-50.

PISSOLATO, Elizabeth. Religiões em Movimento - O CENSO DE 2010. *In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Editora Vozes. Petrópolis, 2014.p. 236.

RECIFE, Prefeitura. Secretaria de Educação, Esporte e Lazer/Diretoria Geral de Ensino. **Os ciclos de aprendizagem e a organização escolar**. Recife, 2001.

_____. **Fundamentos teórico-metodológicos**. Recife: Secretaria de Educação, 2014.

_____. **Proposta pedagógica: Construindo competências**. Versão Preliminar. Recife 2002.

ROCHA, Cecília. **Estudos sistematizados da doutrina Espírita, Programa complementar**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira. 2008.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. **Análise de conteúdo e análise do discurso: aproximações e afastamentos na (re) construção de uma trajetória**. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 7, n. 2, p. 305-322, 2005.

RODRIGUES, Nina. Raimundo. **Os africanos no Brasil**. V. 2, São Paulo; Madras, 2008.

SÁ, Vera Borges de. **Religião e poder**: introdução á história do espiritismo no Brasil. Tese de Doutorado, UFPE, 2001.

SANTOS, Lyndon. **História das religiões no Brasil**: os sentidos da protestanização na Primeira República Brasileira. 2006. v. 4, p.169-203.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. Alguns Aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. *In*: BRANDÃO, Sylvana. **História das Religiões no Brasil**, v. 1, Editora Universitária: UFPE, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. Ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2014.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

VASCONCELOS, Sérgio S. Douets; SILVA, Luiz Claudio Barroca da. O sincretismo afro-católico: a solução de um trauma. **História das religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, v. 3, 2004. p.267-292

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, _____,
Portador do RG _____ e do CPF _____, estou
ciente desta entrevista que me foi proposta através de pesquisa de campo e autorizo o uso
pleno das informações que poderão ser utilizadas total ou parcialmente em trabalhos de
natureza científica.

Recife, _____

Assinatura _____

APÊNDICE B – ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA PARA OS MÉDIUNS ESPÍRITAS

ENTREVISTA PARA TRABALHO DE NATUREZA CIENTIFICA

Entrevista número (): _____

Nome: _____

Idade: _____

Escolaridade: _____

- 1- O Sr/a sempre foi Espírita?
- 2- Como foi o seu primeiro contato com a doutrina?
- 3- Frequenta ou já frequentou outros Centros?
- 4- Como foi a sua (ou essa) experiência?
- 5- Que trabalhos envolvem o desenvolvimento mediúnico neste Centro Espírita?
- 6- Quais espíritos participam deste trabalho?
- 7- Vocês conseguem diferenciar esses espíritos?
- 8- Vocês percebem e/ou identificam se estes espíritos são de outra religião? Como eles podem ser identificados? Isso é possível?
- 9- Como eles ajudam nos trabalhos desenvolvidos por esta casa?
- 10- Existe algum estatuto ou norma para o trabalho mediúnico com espíritos, quando identificados de outros segmentos religiosos?
- 11- Quando identificados espíritos de outras religiões mediúnicas, existe a orientação para ser trabalhado na própria Casa Espírita, caso positivo, como isto é feito?

Dados do Centro

Nome: _____

Dirigente: _____

Tempo de existência: _____

Tipos de trabalhos/atividades do Centro: _____

Dias de trabalho: _____

Quantas pessoas em média frequentam? _____