

MARINO LUÍS MICHILIN GODOY

**O ESPIRITISMO EM PONTA GROSSA – PR: PERSPECTIVAS DE UM
ESPAÇO DO ALÉM E PARA UM ALÉM DO ESPAÇO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia, Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Wolf-Dietrich Sahr

CURITIBA

2007

Dedico este trabalho aos meus avós, pela guarda e carinho de todos estes dias e aos meus pais, pela inspiração e amor a cada momento desta jornada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Wolf-Dietrich Sahr, pela atenção e disposição concedidas ao longo deste estudo como orientador e aos professores Sylvio F. Gil Filho, Sérgio L. Gadine e Edson A. Silva pelas construtivas contribuições para a pesquisa; aos integrantes do Centro Espírita André Luiz, da Escola de Guardas Mirins Ten. Antônio João e do Instituto Educacional Duque de Caxias, pela acolhida e auxílio na realização deste trabalho, em especial ao Cel. Luiz Carlos de Carvalho e sua esposa Léa Márcia M. de Carvalho, Pedro Campos e ao senhor Barros. Agradeço ainda a Gilson S. da Rocha, Paulo e Paulinho, pela paciência e solicitude em explicar os fundamentos da Doutrina Espírita. Também agradeço a todos aqueles que, de algum modo ou de outro, participaram e auxiliaram nesta importante etapa de aprendizagem.

Agradeço a 2º União Regional Espírita, na pessoa de Eulécia Martins de Resende, pela cortesia e documentos disponibilizados.

Agradeço, sobretudo, aos meus avós e aos meus pais por todo o afeto que me concederam e o entusiasmo que me despertaram. Aos meus queridos amigos, Paula Mariele e Wanderley, pela dedicação de uma verdadeira amizade. E sou agradecido de coração a minha bela adorada, Simone Ávila, que jamais me deixou só nessa difícil senda.

I heard about a man, walkin' on the water
He had hope in his eyes
He didn't wear a crown or have any
money
He didn't have any lies

He had holes in his pockets
He had holes in his hands
He looked like an outlaw talkin' to his lover

He was a spiritual man

(Toto)

RESUMO

O Espiritismo é um movimento social e religioso de destaque no espaço brasileiro. Porém, poucos estudos, sobretudo por parte da Geografia, o evidenciam neste contexto. Portanto, o presente trabalho intenta avaliar a relevância do Espiritismo como uma manifestação da vida urbana de Ponta Grossa - PR. O arcabouço teórico-prático da Doutrina Espírita sustenta-se em três pilares de complexa conciliação, da religiosidade, da filosofia e de uma suposta "ciência", deste modo, abrange uma percepção do mundo além de uma simples religião e de uma interpretação meramente científica. Para tanto, consideram-se três instâncias de análise principais com fins de se compreender o espaço do fenômeno espírita, a entender: a Espacialidade Narrativa, a qual busca compreender as relações estabelecidas entre o plano terreno e o "espírita", esta uma concepção geográfica da própria doutrina; a Espacialidade Prática, evidenciando as práticas e relações estabelecidas entre seus adeptos em diferentes lugares, esta uma concepção da geografia social; e a Espacialidade Institucional, que visa explicitar a geograficidade da organização espírita e entender a lógica de sua estrutura e distribuição, esta parte da geografia política. A maioria das religiões caracteriza-se por um forte simbolismo, que separa semioticamente os espaços narrativos da vida cotidiana dos adeptos, uma intensa ritualização separando o espaço sacralizado do espaço profano e uma territorialidade contígua e hierárquica. Mostra-se, nesta pesquisa, que o Espiritismo tenta superar estas divisões nas três dimensões, procurando uma permanente interligação entre o espaço do "Além" e o espaço mundano, promovendo uma integração entre as três dimensões.

Palavras chaves: Geografia da Religião, espaço religioso, Espiritismo, Ponta Grossa – PR.

ABSTRACT

Spiritism is a social and religious movement in evidence in the Brazilian space. However, few studies highlight it in this context, mainly by the geography. Hence the present research aims to evaluate the importance of the Spiritism as a human manifestation of Ponta Grossa's urban life in Paraná. The theoretical and practical structure of the spiritualistic doctrine stands on three pillars of complex conciliation of the religiosity, philosophy and of a supposed "science", this way, it covers a world perception more than a simple religion, and also more than a scientific interpretation. In order to do so, three main analysis instances are considered aiming to understand the space of the spiritualistic phenomenon, which are: The Narrative Spaciality is a geographical conception of the proper doctrine, in which searches to understand the established relations between the Earth plane and the spiritual one; the Practical Spaciality is a conception of the social geography, in which highlights the activities and established relations between its followers in different places; and the Institutional Spaciality as a part of the Political Geography, in which shows the geography of the spiritualistic organization and understand the logic of its structure and distribution. Most of the religious characterize themselves through a strong symbolism and intense ritualization separating the sacred space from the profane space and also presents a contiguous and hierarchic territoriality. This research shows the Spiritism attempts to get over these three divisions in the three dimensions, and seeks a constant interconnection between the space of the "beyond" and the mundane one, promoting an integration among the three dimensions.

Key words: Geography of the Religion, religious space, Spiritism, Ponta Grossa – Paraná.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	UNIDADES DO SISTEMA FEDERATIVO ESTADUAL.....	64
FIGURA 2	FLUXOGRAMA DAS COMISSÕES REGIONAIS DO CONSELHO FEDERATIVO NACIONAL.....	70
FIGURA 3	ESTRUTURA DO TRABALHO DE UNIFICAÇÃO DO MOVIMENTO ESPÍRITA DO BRASIL PELA FEB.....	71
FIGURA 4	FACHADA DO INSTITUTO EDUCACIONAL DUQUE DE CAXIAS E DA ESCOLA DE GUARDAS MIRINS TENENTE ANTÔNIO JOÃO.....	106
FIGURA 5	CELEBRAÇÃO DO ANIVERSÁRIO DA ESCOLA DE GUARDAS MIRINS EM 25 DE AGOSTO DE 2006.....	106
FIGURA 6	AUDITÓRIO ANDRÉ LUIZ.....	115
FIGURA 7	SALA DE TRABALHOS MEDIÚNICOS.....	117
FIGURA 8	REPRESENTAÇÃO DO MAPA DO PARANÁ COM AS REGIÕES DE DOMÍNIO DAS UNIÕES REGIONAIS ESPÍRITAS.....	126

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	CENTRO DE ORIENTAÇÃO E EDUCAÇÃO MEDIÚNICA: SESSÕES DE EXERCÍCIO PRÁTICO.....	114
QUADRO 2	INSTITUIÇÕES ESPÍRITAS DA U.R.E. 2º REGIÃO LOCALIZADAS EM PONTA GROSSA – PR, ANO 2007.....	128
QUADRO 3	DEPARTAMENTOS PERTENCENTES À SOCIEDADE ESPÍRITA FRANCISCO DE ASSIS DE AMPARO AOS NECESSITADOS – SEFAN.....	129
QUADRO 4	SEGMENTOS INSTITUCIONAIS CRIADOS PELO INSTITUTO EDUCACIONAL DUQUE DE CAXIAS – 1965-2007.....	138
QUADRO 5	CENTROS DE ESTUDOS E ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL DO IEDC..	139

LISTA DE APÊNDICES

- APÊNDICE I LISTA DE ENTREVISTAS
- APÊNDICE II FIGURA REPRESENTATIVA DO TERRENO EM LITÍGIO ENTRE A CASA DA AMIZADE E O IEDC – 1967
- APÊNDICE III ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NOS CENTROS DE ESTUDOS E ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL
- APÊNDICE IV PROGRAMA TEÓRICO DO COEM
- APÊNDICE V PROGRAMA TEÓRICO-PRÁTICO DO COEM
- APÊNDICE VI NÚCLEOS DE ATIVIDADES ESPÍRITAS NA CIDADE DE PONTA GROSSA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 ABORDAGENS TEÓRICAS SOBRE A RELIGIÃO E UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO.....	18
1.1 A RELIGIÃO COMO EXPRESSÃO SOCIAL.....	18
1.1.1 Alguns elementos epistemológicos para uma Geografia Cultural e da Religião.....	25
1.1.2 As três espacialidades da Geografia da Religião.....	29
1.2 AS PERCEPÇÕES DA CIÊNCIA – O ESTADO DA ARTE DAS PESQUISAS SOBRE A DOCTRINA ESPÍRITA.....	35
2 O ESPIRITISMO EM SUAS ESPACIALIDADES.....	42
2.1 A ESPACIALIDADE NARRATIVA – A ESPIRITUALIDADE E AS LETRAS.....	42
2.2 A ESPACIALIDADE PRÁTICA – A AÇÃO DOS VIVOS E O DIÁLOGO COM OS MORTOS.....	50
2.2.1 A Atuação Social-Caritativa.....	51
2.2.2 A Atuação da Comunicação “Mediúnica” e Doutrinária.....	53
2.2.3 A Atuação Terapêutica.....	56
2.2.4 As Atividades no Lar.....	58
2.2.5 A Congruência Entre as Espacialidades Narrativa e Prática no Espiritismo.....	59
2.3 A ESPACIALIDADE INSTITUCIONAL DOS ESPÍRITAS.....	62
2.3.1 Os diferentes níveis do Movimento Espírita Brasileiro.....	64
2.3.2 O nível superior do Movimento Espírita Brasileiro.....	65
2.3.3 Os níveis regional e local.....	69
2.3.4 Diferentes níveis de atuação do Movimento Espírita.....	72
3 O ESPIRITISMO EM PONTA GROSSA – HISTÓRIA E PERSPECTIVAS.....	75
3.1 DOCTRINA ESPÍRITA – JORNALISMO, ASSISTÊNCIA SOCIAL, EDUCAÇÃO E FÉ.....	76
3.2 A EVOLUÇÃO DO CENÁRIO ESPÍRITA EM PONTA GROSSA.....	82
4 AS ESPACIALIDADES DE UMA DOCTRINA – O ESPIRITISMO EM PONTA GROSSA.....	89
4.1 A ESPACIALIDADE NARRATIVA.....	91
4.1.1 As fontes biográficas do Espiritismo na vida cotidiana – o relato de Epaminondas Xavier de Barros.....	92
4.1.2 A iniciação no Espiritismo de Ponta Grossa.....	95
4.1.3 O início das atividades assistenciais.....	96
4.2 A ESPACIALIDADE PRÁTICA.....	103
4.2.1 A atuação social-caritativa no Instituto Educacional “Duque de Caxias” e a Escola de Guardas Mirins Ten. “Antônio João”.....	105
4.2.2 Outras atividades assistenciais.....	110

4.2.3	As atividades doutrinárias e “mediúnicas”.....	112
4.2.4	As atividades terapêuticas	119
4.2.5	A congruência entre as diferentes atuações espíritas.....	121
4.3	A ESPACIALIDADE INSTITUCIONAL	124
4.3.1	A União Regional Espírita como agente coordenador e supervisor... ..	126
4.3.2	A organização interna do Instituto Educacional “Duque de Caxias” e as suas ramificações.....	130
4.3.3	A inserção do IEDC em diferentes campos de atuação em Ponta Grossa.....	130
4.3.4	A organização administrativa interna do IEDC.....	131
4.3.5	As diferentes Unidades Departamentais do IEDC.....	133
4.3.6	A evolução das Entidades de Assistência e Promoção Humana e Social do IEDC.....	136
5	CONCLUSÃO.....	147
	REFERÊNCIAS.....	155
	APÊNDICES.....	161

INTRODUÇÃO

Na fronteira do mundo material, onde se insere a atividade humana, e do mundo imaginário, abrindo seu simbolismo à liberdade do espírito, nós encontramos aqui uma geografia interior, primitiva, onde a espacialidade original e a mobilidade profunda do homem desenham direções, traçam caminhos para um outro mundo... (DARDEL, 1990, p. 8).

A religião, ao lado de outros modos de refletir e conhecer o mundo, como filosofias, literaturas e músicas, proporciona a formação do ser humano nos mais diversos sentidos. Por conseguinte, as religiões fundamentam o sentir, o perceber, o pensar e o agir de indivíduos e grupos sociais e podem vir a representar uma estrutura construtiva ou desestruturante na formação das sociedades.

Assim como a religião certamente faz parte do agir cultural do homem, ela também está plenamente envolvida na construção e reconstrução dos seus espaços. Obras-primas em muitos domínios se devem ao impulso da fé religiosa: de perfeitas formas esculpidas em pedra bruta às maravilhas da arte em pintura, de magníficos acordes de devotadas músicas às escrituras sagradas, todos formando construtivamente o espaço (seja material ou imaterial). Por séculos, delineia-se não somente uma estética fundamentada religiosamente nas artes, mas também uma história evolutiva dos sistemas de conhecimento a influenciar as ciências e a filosofia como catalisadores de forças sociais da modernidade. Movimentos que ainda preservam, em muitos aspectos, as suas raízes no sentimento religioso e deixam rastros das suas racionalidades nos pensamentos ateus.

Hoje se observa uma crescente mobilidade de formação e transformação de religiões. Informações do Instituto para Estudo da Religião Americana (PAOLOZZI, 2005, A-36) demonstram o aparecimento entre 3.000 a 4.000 novas religiões por ano, que seria da ordem de aproximadamente dez diferentes religiões por dia. Dentre estas, os cálculos ainda aproximam de 2.000 o número de religiões que devem desaparecer anualmente. Ainda calcula-se entre 40.000 e 60.000 a quantidade de religiões espalhadas pelo mundo todo, sendo que a maioria das novas religiões se origina cindidas das grandes religiões clássicas como o Cristianismo, o Budismo e o Islamismo. Mais da metade do total se apresenta como variações do Cristianismo, calculando-se mais de 33.000 denominações cristãs diferentes.

O fato da multiplicação de religiões constata-se basicamente devido a duas tendências principais, intimamente ligadas a questões espaciais e, portanto, geográficas.

1. A urbanização que se acentuou gigantescamente nos séculos XIX e XX transforma os espaços de convivência e suscita a transformação das sociabilidades e comunidades tradicionais, como já havia assinalado as clássicas pesquisas sobre a cidade de Georg SIMMEL (2006), no início do século XX, e as mais recentes pesquisas de Michel MAFFESOLI (1987) sobre a socialidade pós-moderna no final deste século passado;
2. Junto dessa evolução, observa-se uma ampliação da liberdade de expressão (GIDDENS, 1991), o que tange também o meio religioso, no qual se exprime uma proliferação de religiões. Na atualidade, a multiplicação dos sistemas de pensar é ainda institucionalizada em muitas constituições de Estados, inclusive a do Brasil, quando permite a liberdade de expressão e de prática religiosa.

Os dados que se dispõe sobre as religiões e os seus adeptos são extremamente difíceis de administrar em um campo tão fluido na sua configuração, de tal modo que não permite uma fixação em estatísticas e, por isso, está condenado, antes de tudo, a ser aproximado apenas por estimativas (PAOLOZZI, 2005). Porém, nota-se nitidamente que a multiplicidade dos sistemas religiosos, constituídos principalmente nos centros urbanos, está contribuindo para uma maior individualização da sociedade urbana através da suas características sócio-espaciais em diversas comunidades religiosas fundadas em reuniões voluntaristas.

O processo de secularização, iniciado no século XVIII, essencialmente na Europa francesa, encetou uma crescente tendência de mescla de elementos religiosos e científicos. Dentro do campo dos sistemas de crença e de filosofia, na França do século XIX, apareceu uma forma específica de expressão cultural, começando modestamente nos anos de 1860 nas grandes cidades francesas, mas crescendo constantemente até que, no final do século, inseriu-se no Brasil: trata-se da Doutrina Espírita ou Espiritismo, também reconhecido como Kardecismo conforme o seu organizador Allan KARDEC.

Allan KARDEC, nome bretão¹, é o pseudônimo utilizado pelo educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869). Rivail estudou em Yverdon como aluno de Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) – pedagogo suíço, considerado um dos principais precursores da Escola Nova, da Pedagogia Social e Moral – e publicou mais de 20 obras de pedagogia e didática da língua francesa, dirigindo também Institutos de educação em Paris. Interessando-se pelos fenômenos das chamadas “mesas girantes” ou “falantes” e o magnetismo, estudou-os compenetradamente. Um empenho que o fez fundador da Doutrina Espírita (WANTUIL e THIESEN, 1969).

A sua atitude intelectual representa, a nosso ver, uma reação filosófica e ideológica ao desafio do Iluminismo, do cientificismo e da secularização, que propõe um cientificismo positivista, encarrilhado por uma elite burguesa "esclarecida" sobrepondo a nobreza fragilizada de uma sociedade profundamente católica. Os novos pensamentos se infiltraram principalmente através do sistema de educação, influenciando os membros de uma classe média interessados em manter padrões de embasamento espiritualista, mas sem desprezar os avanços da recém formada ciência burguesa. O Espiritismo aparece no contexto como uma auto denominada doutrina que, na sua essência, amálgama determinados conhecimentos espiritualistas com a razão vigente do pensamento do “Século das luzes”.

A forte interligação entre os cenários acadêmicos da França e do Brasil trouxe rapidamente o Espiritismo para as terras brasileiras, onde mais tarde se estabeleceu como importante ingrediente no campo das Formas Simbólicas (CASSIRER, 2001a) no início do século XX.

No Brasil, atualmente se constata o maior número de adeptos do Espiritismo no mundo, um sinal de que, como na da França do século XIX, a secularização (ainda?) não alcançou um nível pleno no país. De acordo com o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Brasil, na casa dos 180 milhões de habitantes, classifica-se como um país cuja predominância religiosa é do

¹ De acordo com a biografia feita por Henri Sausse e que consta como introdução da obra “O que é o Espiritismo”, o professor Rivail adotou o cognome de origem celta Allan KARDEC por acreditar ser o seu, em uma das “encarnações” passadas, como druida durante o Império Gaulês – Gália, Bretanha e Germânia – de 260 a 264, na era do Império Romano. Informação supostamente concedida pelos “espíritos” em uma das sessões que freqüentara (KARDEC, 2005, p. 09-52).

Catolicismo, admitido por volta de 80% da população. Dentro deste quadro, estatísticas do ISER (Instituto de Estudos da Religião) apontam para quatro milhões o número de adeptos do Espiritismo, ou seja, aproximadamente 2% da população brasileira, considerando-se dados demográficos do fim da década de 1990 (GIUMBELLI, 1997).

Todavia, o Espiritismo apresenta uma visibilidade maior na sociedade brasileira. Recentemente, algumas das principais revistas semanais brasileiras publicaram reportagens de capa com temas relacionados ao Espiritismo². A título de exemplo, pode-se citar a reportagem na revista “Época”, de julho de 2006, intitulada “O Novo Espiritismo”. Nela indicou-se, com base nos dados do IBGE, que Espiritismo encontra-se com 20 milhões de adeptos no Brasil, sem contar os que admitem a Doutrina como uma segunda religião. Também apontou que o Espiritismo cresceu aproximadamente 40% entre os últimos dois censos realizados, principalmente nos estratos mais ricos e escolarizados da população, verificando-se que os espíritas apresentam uma renda familiar 150% superior à média nacional e que 77% deles traz entre oito e dez anos de escolaridade na sua formação (MENDONÇA, 2006, p. 66-74).

Com o avanço do Espiritismo nas classes mais hegemônicas, o alcance midiático se amplia nas revistas assim como na rede televisiva, inclusive aumentando o número de telenovelas durante os últimos anos (GIUMBELLI, 1997, p.13), em especial na Rede Globo: “A Viagem”, “Alma Gêmea”, “Páginas da Vida”, “O Profeta” representam alguns dos títulos relacionados a temática. Também o programa “Globo Repórter”, de 12 de maio de 2006, explorou aspectos da espiritualidade no Brasil e ressaltou a estimativa de que existem quase 30 milhões de espíritas brasileiros. Como a maioria é igualmente adepta de outras religiões (Catolicismo, Candomblé, Umbanda etc.), os vínculos ao Espiritismo se devem principalmente a fatores favoráveis de socialidade (MAFFESOLI, 1987). No caso

² Entre as matérias mais recentes pautadas em temáticas espíritas, destacamos: CÔRTEZ Celina; VANNUCHI Camilo. *As crianças e o além*. São Paulo: ISTOÉ, ano 30, n 1942, p. 38-43, 17 de janeiro de 2007. DAMIANI, Marco. *A senhora do tempo*. São Paulo: ISTOÉ, n 1944, p. 40-43, 31 de Janeiro de 2007. FONSECA, Celso; LOBATO, Eliane; MIRANDA, Ricardo. *Falando com o além*. São Paulo: ISTOÉ, n 1918, p. 48-53, 26 de Julho de 2006. GERCHMANN, Léo. *Carta psicografada ajuda a inocentar ré por homicídio*. Folha de São Paulo, C 3, terça-feira, 30 de maio de 2006.

específico da Doutrina Espírita, se ressalta a solidariedade e a esperança existencial como os principais fatores socializantes.

Assoma-se, a essa configuração social do Espiritismo, a existência de uma alta visibilidade de instituições espíritas nas cidades. Embora geralmente de estética modesta, os Centros ou Casas Espíritas aparecem em profusão, além de outros focos onde se evidenciam práticas de assistências espiritualistas vinculadas ao Espiritismo, mesmo que nitidamente sincretizadas. Também se destaca um considerável número de instituições filantrópicas, associações e federações de caráter espírita e grupos de estudos espíritas. Observa-se ainda, um imenso e diversificado volume de publicações, desde periódicos a obras doutrinárias classificadas em variados gêneros, do romance espírita até artigos "científicos" espíritas, sustentando um mercado literário com quase 200 milhões de obras que igualmente participa do crescente mercado de editoras brasileiras.

Ao que parece, uma popularização do Espiritismo prossegue se acentuando em diferentes meios. Junto a isso, aparecem informações curiosas e mesmo controvertidas – como se verifica pelos dados censitários – a respeito do Espiritismo no Brasil e sua real dimensão populacional e capacidade de inserção em outros campos sociais. De qualquer modo, trata-se não apenas de um fenômeno social, mas também de um fenômeno midiático, mostrando que essa Forma Simbólica revela-se extremamente propícia para as "socialidades" (MAFFESOLI, 1987) pós-modernas.

Socialmente, o Espiritismo contribui para a proliferação de uma transformação religiosa no contínuo religioso brasileiro. Como não é excludente, mas aceita a participação de outras religiões, associando-se tanto com o Catolicismo, como com o Candomblé, a Umbanda e o Budismo, torna-se um amálgamo (equivalente ao sentido de mediador) e um instrumento fundamental na configuração desse cenário religioso.

Diante desse panorama busca-se, no presente trabalho, compreender como se forma uma Geografia do Espiritismo³ na cidade de Ponta Grossa, cidade média

³ O Espiritismo se denomina uma doutrina igualmente religião, ciência e filosofia. Portanto, pode haver algum entendimento duvidoso de alguns termos durante este trabalho. Deixamos claro que

no interior do Estado do Paraná com uma considerável e pouco explorada tradição no Espiritismo. Com base em uma conceituação de espacialidades religiosas (SAHR, 2003a), diferenciada pelas espacialidades da narrativa, das práticas e das instituições, propõe-se entender com se forma o espaço religioso espírita através das suas manifestações no meio urbano, envolvendo e formando grupos sociais entre os seus adeptos. Trata-se, claramente, de uma abordagem da Geografia Social e Cultural que procura investigar a geograficidade (DARDEL, 1990, p. 16) das formas e forças sociais e culturais e como elas se expressam no espaço geográfico.

Para isso desenvolve-se, no primeiro capítulo deste trabalho, uma breve discussão teórica sobre a religião (e outras atitudes filosóficas) como fato social e a valorização dessa perspectiva sociológica e antropológica para abordagens na Ciência Geográfica. Apresentam-se algumas noções epistemológicas para uma Geografia Cultural e da Religião e se faz um retrospecto do estado da arte das pesquisas sobre a Doutrina Espírita. Também se descreve com mais clareza as bases teórico-conceituais que fundamentam a abordagem das três espacialidades sobre o Espiritismo.

No segundo capítulo, há um esforço por melhor se compreender as três espacialidades do Espiritismo de um modo geral. No terceiro capítulo, será traçada a evolução do Espiritismo como doutrina e a sua inserção ideológica e institucional no conjunto sócio-espacial brasileiro. Ainda no mesmo, se apresenta a cidade de Ponta Grossa como um foco de atividades espíritas no Sul do Brasil. Com estes dois capítulos, intenta-se ilustrar a história e as perspectivas históricas e geográficas de uma doutrina que vislumbra um espaço do além, suas práticas que remetem os adeptos para um além do espaço e a lógica de sua formação e organização em terras brasileiras.

No quarto capítulo, visualiza-se a tríplice espacialidade do Espiritismo em Ponta Grossa, configurando uma espacialidade narrativa, uma espacialidade prática e outra institucional. A construção desta parte final segue-se de uma pesquisa sobre as atividades de um segmento de espíritas na cidade, baseada em análises de

pretendemos evitar uma confusão de conceitos, sempre pondo entre aspas os termos de autodeterminação ou referentes ao Espiritismo, para poder permitir uma investigação científica clara e que se mostre ciente do problema da "dupla hermenêutica" nas ciências sociais (GIDDENS, 1991), dividindo, assim, a linguagem de investigação da linguagem do seu objeto de estudo.

determinadas obras, entrevistas (ver APÊNDICE I) e observações participativas com fins de se entender a lógica da formação dos espaços religiosos e como a socialidade do Espiritismo fundamenta a vida urbana como um fato social em Ponta Grossa.

1 ABORDAGENS TEÓRICAS SOBRE A RELIGIÃO E UMA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

O mundo social de hoje é um conjunto cada vez mais interpenetrado de culturas diversificadas, palco de uma miscelânea de crenças e resultado de uma amalgamação de costumes devido ao processo globalizador e a forte influência de movimentos migratórios na convivência dos povos, fator que o clássico Friedrich RATZEL (1882) já havia conscientizado na sua famosa obra “Antropogeografia”. Nesse contexto, culturas se baseiam em ideologias, crenças, ações e instituições e formam, sob influência da atual globalização, um contínuo social (unificador e contraditório) no qual se inserem também as religiões.

As religiões assumem tonalidades igualmente mais complexas de se apreender no atual espaço geográfico. Com isso, se arquiteta uma breve consideração sobre a importância sobre uma Geografia Cultural e da Religião hoje e a apresentação de uma abordagem diferenciada nessa frente de estudos. Trazer o pensamento de alguns autores das ciências sociais é relevante, mais ainda para se iluminar o caso pouco abordado da Doutrina do Espiritismo.

1.1 A RELIGIÃO COMO EXPRESSÃO SOCIAL

Um dos papéis básicos das religiões é de explicar o conteúdo existencial do ser humano e salvaguardar a sua alma. Historicamente construída na base da crença em forças ou poderes sobrenaturais, deidades e semideidades e nas relações com as mesmas, as religiões também estabelecem e coordenam funções sociais. Enquanto construções sociais, elas organizam a convivência social por meio de regras éticas e garantem estabilidade coletiva através da formação de instituições. A religião aparece, portanto, não como um fenômeno alheio ao cotidiano – como já enfatiza Émile DURKHEIM (1996) na sua concepção sociológica da

religião em “As Formas Elementares da Vida Religiosa” –, mas sendo um fenômeno social ordinário.

Mircea ELIADE, em seu estudo “O Sagrado e o Profano - A Essência das Religiões” (1992) define a atividade religiosa também nos moldes da cotidianidade, quando destaca a função social da religião no posicionamento de indivíduos e sociedades frente à estruturação social fundamental do religioso, a diferença entre o Profano e o Sagrado. Se atenta, desta maneira, às regras sociais que alicerçam as religiões, definindo-as com um caráter sistêmico e consentindo a elas certa autonomia em relação à sociedade, afirmando os fatos religiosos com um valor em si. Mas o autor também não exclui o campo religioso do cotidiano e destaca que o homem moderno é principalmente um herdeiro de uma religiosidade essencial porque “o homem exclusivamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade, porque mesmo o homem mais francamente a-religioso partilha ainda, no fundo do seu ser, de um comportamento religiosamente orientado” (ELIADE, 1992, p. 171).

O sociólogo Max WEBER (2004) desenvolveu, possivelmente, o que mais se aproximaria de uma sociologia da religião, mas desta vez baseada na sua função motivadora para as ações humanas. Ele rejeita o unilateralismo do materialismo econômico e foca na multiplicidade funcional das atividades relacionadas à religião. Pode-se citar, neste sentido, a sua famosa obra sobre “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, mas também outros estudos sobre o Confucionismo e o Hinduísmo, pelos quais estabeleceu uma relação entre ideologia, religião e estruturação social. Nessa tradição, encontra-se também o geógrafo Claude RAFFESTIN (1993) que manifesta grande preocupação para com as religiões nas relações de poder e dedica um capítulo inteiro a essa temática no seu conhecido livro “Por uma Geografia do poder”.

Todos esses empreendimentos intelectuais – poderiam ser citados tantos outros – se arranjam frente às forças do racionalismo e do marxismo clássico, em certa medida ainda vigente no campo epistemológico das ciências humanas, os quais geralmente excluem a atividade religiosa como sendo irracional ou “enganosa” em relação a “verdade” sociológica racionalizada ou materialista.

Recentemente, também os geógrafos, principalmente da geografia social e cultural, têm se preocupado em reavivar abordagens sobre o religioso, debruçando-se sobre questões tais como o imaginário das religiões e a importância das manifestações e das experiências religiosas no meio social (CLAVAL, 1995; ROSENDAHL, 1996; SAHR, 2003a; GIL FILHO, 2001). As suas preocupações teóricas se mostram úteis diante da nova atualidade, na qual motivações religiosas tornam-se cada vez mais estruturantes para a vida social e a política, revelando ainda hoje grandes diferenças e conflitos religiosos no mundo globalizado.

Todavia, importa reorientar o pensamento para uma definição de religião mais condizente com as condições pós-modernas. Quanto a isso, parece válido lembrar o anseio ou a inquietação quanto às muitas tentativas de responder a pergunta “religião para quê?”, o que parece naturalmente incluir e solucionar a questão do “por quê” da religião. Partindo dessa premissa, Contardo CALLIGARIS (2005, p. E3) faz uma interessante explanação em artigo para Folha de São Paulo de novembro de 2005. O autor cita Paul Bloom, psicólogo da Universidade de Yale, quando destaca o dualismo entre corpo e alma como elemento fundamental da época moderna, na qual a subjetividade mental do sujeito é claramente separada do corpo físico. Bloom, contudo, aponta que o homem, no íntimo, não se apresenta dualista porque acredita, religiosamente conceituando, em uma existência transcendental, o que permite pensar uma superação (ou negligência) da diferença entre corporalidade e espiritualidade no além. Por isso, se indaga se o homem, por não coincidir com o corpo, não se sobreviveria após a morte?

A colocação indica que a religião, sim, pode ser vista não apenas como um fenômeno social, mas como um efeito da atual constituição psíquica dos seres humanos através de um novo entendimento da idéia da subjetividade individual. Esse é o questionamento principal da religiosidade pós-moderna, a busca de uma reunificação filosófica entre "*body and soul*", trazendo sua motivação em certo esgotamento da abordagem racionalizante do moderno.

A idéia encontra-se frontalmente com a proposta de Clifford GEERTZ (1989) em seu livro “A Interpretação das Culturas”, no qual tem em vista a religião enquanto um sistema cultural, supra-individual, que atua em conjunto, através de relações dialógicas com outros sistemas de conhecimento. De acordo com o autor:

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

Com essa definição, a religião configura-se como uma projeção simbólica coletiva que possibilita a coerência de relações sociais na realidade vivida, de tal modo que sustenta uma coerência através de grupos sociais que exercem poder. Em outras palavras, as religiões representam ideologias relacionando uma infinidade de sujeitos concretos que se submetem a um Sujeito Absoluto como projeção. Nesse caso, a religião é estritamente vista como instituição mundana e os estudos geográficos inseridos nessa perspectiva somente podem focar as relações entre elementos físicos e humanos, permitindo-se apenas uma análise positivista. Na interpretação de Sylvio F. GIL FILHO (1999, p. 2-3), reconhecer a religião como um sistema simbólico ou uma ideologia reduz a Geografia às análises e descrições dos "fenômenos religiosos" de modo genérico e ambíguo, sem captar a sua essência. A mesma crítica segue às preposições da fenomenologia religiosa de Rudolf OTTO (1992) e Mircea ELIADE (1992).

A partir desse ponto de vista fenomenológico, as religiões têm sido apresentadas atinentes ao conceito da essência do Sagrado, que é expresso através de objetos, pessoas, lugares, tempos, gestos, palavras, rituais, enfim, seria "a manifestação de uma realidade de ordem inteiramente diferente das realidades naturais" (ELIADE, 1992, p. 24). O conceito de Sagrado compreende uma revelação e uma racionalização de si mesmo na experiência religiosa. Subentende-se, por isso, que o ato da manifestação do Sagrado, a chamada hierofania, representa a base fenomenológica de uma Geografia Social. "A história das religiões tem um número considerável de hierofanias, ou seja, todas as manifestações das realidades religiosas. É isso o que explica o sagrado manifestando-se em pedras, animais, árvores, etc." (ELIADE, 1992, p. 25).

Seguindo tal concepção, os aspectos sagrados ultrapassam a vida material e as suas práticas religiosas, sacralizando outros aspectos do espaço vivido como a política, o direito, a ética, a estética, a arquitetura, o casamento, a família e o sexo. Desenvolve-se uma hierarquia de sacralização e dessacralização de lugares,

redefinindo a dinâmica do mundo vivido. Nesse sentido, as religiões apresentam-se basicamente como um sistema organizado de símbolos perpetuados por tradições cujo pilar central é, em geral, o fundador, aquele que vivenciou a considerada experiência religiosa original (ELIADE, 1992).

A consideração sobre a religião como a experiência do Sagrado tem condicionado as análises espaciais na Ciência Geográfica. Uma abordagem que pode conceder uma objetividade à experiência religiosa, possibilitando diferentes instâncias analíticas numa dimensão social do Sagrado. No entanto, não o abstrai da experiência religiosa. Deve se considerar também, no caso da Geografia, o Sagrado como uma dialética entre ação, experiência e essência, ao mesmo tempo singular e plural: entende-se o Sagrado como singular na especificidade e exclusividade de sua origem essencial e plural na diversidade de sua experiência. Assim, o espaço se apresentaria um campo de possibilidades relacionais dos fenômenos sagrados e não apenas o receptáculo das expressões do Sagrado.

A Geografia do Sagrado não é a consideração pura e simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados e por conseguinte de seu aspecto funcional e locacional; mas sim sua matiz relacional. A Geografia do Sagrado está muito mais afeta à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado (GIL FILHO, 1999, p. 12).

Contudo, o universo das religiões coloca ao pesquisador a dificuldade da abstração e do distanciamento dos fatos fenomenológicos do mundo religioso concreto. Delicado aqui é se adentrar numa dimensão de crítica extra-empírica, que ultrapasse os limites de uma disciplina científica.

Frank USARSKI (2004, p. 73) fala, por isso, da necessidade de uma interdisciplinaridade maior para melhor focar as muitas faces dos fenômenos religiosos. Para ele, o mundo religioso empírico apresenta uma imensa variedade de representações de existência no tempo e no espaço, mas sempre enfático no Sagrado, tornando-o um fenômeno universal, único e trans-histórico, o que põem em risco relegar a um plano secundário a pluralidade das religiões. Essa pluralidade resulta da diversidade de elementos práticos, sociais, culturais e filosóficos específicos, a qual admite o Sagrado apenas como um denominador comum na compreensão da amplitude religiosa, o que reduz a complexidade das expressões

de vivência dos seres humanos ao termo, ainda bastante vago. O autor nos mostra, claramente, que a problemática semântica revela uma suposta universalidade da experiência, que não é traduzível, mas que assume simplesmente um sentido análogo para diferentes casos de expressões religiosas.

Na distinção entre a linguagem teórica, que denomina o Sagrado como essência fenomenológica, e uma linguagem ao nível do objeto, na qual as religiões falam no plural do Sagrado (o Sagrado Cristão, Hindu, etc.), a questão epistemológica assume um elevado grau crítico, uma vez que a “identificação” do “sagrado” com relação ao “profano” não acontece através de representações subjetivas e intersubjetivas dentro da religião, mas é meramente registrado por um observador exterior que assume a “natureza” e a “estrutura” ontológica dessa realidade (USARSKI, 2004, p. 80). Torna-se virulenta, por conseqüência, a problemática da “dupla hermenêutica” do cientista social, já apontada por Anthony GIDDENS (1991). Pode haver, portanto, em todas as pesquisas fenomenológicas sobre os fenômenos religiosos, uma precipitação capaz de embaralhar as perspectivas, argumentando-se sobre algo que pode ser categorizado por certo grupo social como o Sagrado em contraposição a uma “auto-definição”, postulada pelo pesquisador que induz que o Sagrado já existe *a priori*.

Provavelmente, a principal dificuldade de um conceito adequado do Sagrado está nas múltiplas referências à transcendência que as religiosidades empíricas demonstram e nas diversas maneiras como se as compreende. A abordagem mais adequada para resolver o dilema é posta na pessoa do pesquisador que: “não deve comprometer-se com motivos religiosos, mas deve agir com ‘instrumentos científicos’, renunciando a qualquer discurso religionista [...] que possa servir de sustentação para a validade da experiência religiosa” (TERRIN *apud* USARSKI, 2004, p. 81).

Obviamente, a Geografia não deve desconsiderar as reflexões sobre o papel da fenomenologia religiosa. A opção pelo Sagrado de modo absoluto como a linha mestra para se compreender um fenômeno religioso não convém aqui, haja vista a pluralidade das manifestações religiosas que eclodem na modernidade. Caso do Espiritismo no Brasil, uma doutrina complexa e recente que sofreu intensas

reinterpretações e redefinições doutrinárias, práticas e de ordem institucional, desde sua origem na Europa francesa até as atuais representações em terras brasileiras.

Assim sendo, pode se considerar que o Totemismo, o Animismo ou Fetichismo, a religião antropozoomórfica egípcia, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, o Zoroastrismo e o Hinduísmo, mas também as expressões neopentecostais, do Candomblé e da Umbanda, entre outras religiões tradicionais e modernas, são passíveis de serem interpretadas pela idéia de Sagrado. Mas sempre requerem um distanciamento do pesquisador no que tange a aplicação do conceito em uma ou outra situação.

Nesse contexto, o Espiritismo aparece negando uma religiosidade convencional, afirmando uma perspectiva que considera "científica" e investindo na assistência humana e social. No seu caso, confirma-se claramente a impossibilidade de proferir-se uma pesquisa adequada de um conceito aplicado do exterior, mas mostra-se igualmente inadequada uma concepção interior da própria corrente "religiosa". Por isso, uma via teórica sobre o Espiritismo seria uma rota precária e liminar a ser trilhada.

Possivelmente, o impedimento de uma teorização completa da visão do mundo espírita é uma das razões pela qual o Espiritismo está enquadrado precariamente nas pesquisas das religiões. Por se tratar de uma "doutrina" de caráter confessadamente "científico" e "filosófico", revalida valores morais cristãos, hindus e budistas em sentido diverso do apontamento religioso tradicional, dissolve o simbolismo dos formalismos ritualísticos e pretere os dogmas religiosos em favor dos "dogmas filosóficos". Para isso, desenvolveu – ao modo da própria Ciência baseada no empirismo – um método teórico experimental a maneira das ciências clássicas do positivismo e da fenomenologia existencialista, ainda hoje presente em suas práticas. Sem se desfazer de seu sistema pressupostamente humanístico e espiritualista, se distende em ações sociais caritativas qualificadamente progressistas, se legitimando como um movimento singular que nega, antes de tudo, o próprio Sagrado.

Por isso, esta pesquisa não pretende entender o Sagrado dentro da vida social e religiosa dos espíritas. Entretanto, também não recusa por completo a idéia

do Sagrado e sua plausível incidência no contexto espírita. O que se pretende é entender a função estruturante da Doutrina Espírita para enformar espaços e espacialidades sociais. Uma abordagem espacial permite – como a idéia do espaço é primeiramente resultado de discussões fora do próprio Espiritismo – se operacionalizar neste trabalho lateralmente ao seu objeto de estudo. Contudo, quando adentramos na questão espacial, percebe-se rapidamente que o tema do espaço é fundamental na configuração da religião. Necessita-se, todavia, de uma apreensão mais abrangente de algumas concepções geográficas para melhor se compreender uma concepção religiosa de mundo.

1.1.1 Alguns elementos epistemológicos para uma Geografia Cultural e da Religião

Qual coração não se sente tomado pelo medo (*formidine*) dos deuses, qual homem não mantém seus membros retesados de terror (*pavore*) quando, sob os golpes aterrorizantes dos raios, a terra treme e se ilumina por toda a parte, e surdos lamentos percorrem toda a extensão do céu? Não é verdade que os povos e as nações se apavoram e que até empavonados reis empalidecem, tomados pelo medo (*timore*) dos deuses? (LUCRÉCIO *apud* FILORAMO e PRANDI, 1999, p. 259).

Esta passagem escrita pelo poeta latino Lucrécio no século I a.C. desvela a “geograficidade” (DARDEL, 1990) do sentimento religioso, explicitando a emoção exaltada como um fenômeno psicológico de medo e de respeito do insólito. Nessa acepção, a religião provoca um contexto estruturado para o ser humano no entre-espaço em meio a imaginação psíquica e a realidade social e institucional cotidiana. Além do aspecto psíquico, o “fenômeno religioso” se apresenta também em outras facetas psicológicas, quando trata do misterioso, do fascinante, do majestoso e do energético (OTTO *apud* SAHR, 2003b, p. 49).

Cada um destes aspectos coincide com determinadas espacialidades inseridas no próprio fenômeno da religião. A imaginação do temor de Deus, por exemplo, aparece por um relato sobre a natureza, descrevendo raios, tremor e iluminação em uma espacialidade fantasiada e romanceada por uma descrição metafórica e quase literária. Outro aspecto espacial que se torna visível no texto de Lucrécio, está no aspecto da vida institucional das sociedades, mencionado nos exemplos dos reis, das nações, dos povos afetados pela religião. Nesta passagem,

marginalmente, também se pode perceber as reações provocadas pelo fenômeno religioso, dentre as quais se espera as ações de reverência aos Deuses e ao Sagrado, que tentam acalmar a majestosa e superpoderosa força divina através dos rituais. Faz-se visível, nestes aspectos, a geograficidade que afeta diretamente a construção do espaço.

Destarte, a Geografia enquanto ciência sempre se debruçou sobre o espaço, focalizando a categoria por diferentes lentes de entendimento. As religiões foram muitas vezes desconsideradas pela Geografia tradicional e em certa medida também pela Geografia Marxista. Há, no entanto, algumas abordagens pouco referenciadas que orientaram, ainda na época da Geografia Clássica, o pensamento geográfico ao fenômeno religioso, revelando que o mesmo é um fenômeno da subjetividade, do imaginário e das relações simbólicas.

Aqui se pode ressaltar, já na década de 1940, John Kirtland WRIGHT, ao mencionar em seus estudos as diversas concepções geográficas do mundo como esquemas de percepção a formarem nossa compreensão do espaço, entre estes, também as crenças e as religiões.

[...] aquele aspecto da geografia sistemática que lida potencialmente com conhecimentos e crenças de todos os tipos, seja religiosos, científicos, filosóficos, estéticos, práticos ou outro qualquer. As várias formas e manifestações do conhecimento são investigadas à luz de sua distribuição e de suas relações territoriais... A atenção, não obstante, se concentra nos resultados que o conhecimento produz na face da Terra, ao invés de na natureza geográfica do próprio conhecimento (WRIGHT *apud* HOLZER, 1999, p. 56).

A década de 1950 é demarcada pela respeitável contribuição de Eric DARDEL, que buscou associar a Geografia à filosofia na busca de um entendimento existencial da relação do homem para com o seu meio.

A geografia, por sua posição não pode fugir de ser solicitada como instância entre o conhecimento e a existência. Se descartando da ciência ela se perderia na confusão e na loquacidade. Se entregando sem reservas à ciência ela se exporia ao que Jaspers chama de 'uma nova visão mística', esquecendo de que uma atitude científica objetiva visa a compreensão total do mundo que não pode deixar de ser também moral, estética, espiritual. O frio isolamento cósmico do espectador combina mal com a finitude e a solidão moral do homem em sua existência efetiva, com a exigência concreta de sua morada terrestre (DARDEL *apud* HOLZER, 1999, p. 95).

Ambos os autores adotam, como se fez ver, uma postura científica bastante diferente das atitudes vigentes pelos geógrafos da época. Enquanto a Geografia, até os anos de 1970, versou sobre os fenômenos geográficos como objetivados e materializados no espaço, na melhor tradição vidaliana e hartshorniana, engastada nos moldes do positivismo e do neo-positivismo, estes autores enveredaram por uma versão existencialista dos fenômenos.

Com isso, verifica-se que uma Geografia da Religião tradicional se referia apenas aos fenômenos objetivados – e não a fenomenologia religiosa – como ainda demonstram as obras de autores como Paul FICKELER (1947, 1996), Pierre DEFFONTAINES (1948), Maximilian SORRE (1957) e David SOPHER (1967) e, mais recentemente, Zeny ROSENDAHL (1996). Paul FICKELER (1947, 1996), por exemplo, focaliza principalmente os elementos cerimoniais da religião, localizando-os em diversos arranjos geográficos. Pierre DEFFONTAINES (1948) apresentou uma pesquisa entre as relações das culturas para com suas representações religiosas concretas no espaço. E de Maximilian SORRE, vale ressaltar sua obra *“Géographie et religions”*, do ano de 1955, que faz uma análise das atividades religiosas e suas influências sobre o espaço social, principalmente no meio rural (MELLO, 1990; MEGALE, 1984). Todos estes trabalhos foram preocupados em integrar a questão da religião ao pensamento disciplinar da Geografia em termos positivistas.

A partir dos anos de 1960, contudo, estabelece-se um raciocínio um pouco diferente. Formam-se as correntes da Geografia da Percepção e a Geografia Humanista, ambas influenciadas pela fenomenologia. As novas vertentes procuram diálogos interdisciplinares com a sociologia, a psicologia comportamental e a filosofia existencialista, valorizando igualmente o aspecto psicológico nos estudos. Este aparece pelas palavras de TUAN quando diz “[...] parte do trabalho do geógrafo é retratar todos os aspectos das cenas (paisagens e regiões) pelas quais tem uma afeição especial. Afinal de contas, muitos de nós deve ter sentido o romance do nosso objeto através de alguns encontros reais com a cor, odor – o temperamento – de um lugar” (TUAN *apud* HOLZER, 1999, p. 73).

Também David LOWENTHAL exprime, a partir das propostas de WRIGHT, as suas preocupações em compreender o funcionamento da percepção humana

utilizando a psicologia comportamental e a filosofia existencialista nas suas investigações. Ele considera que cada ser humano é um geógrafo informal e que, portanto, se deve admitir os componentes subjetivos na Geografia (LOWENTHAL, 1985, p. 103-141).

Cada imagem e idéia acerca do mundo é composta, então, da experiência pessoal, do aprendizado, da imaginação e da memória [...] Todos os tipos de experiência, desde aquelas mais intimamente ligadas ao nosso mundo cotidiano até aquelas que parecem como mais remotamente afastadas, juntam-se para formar nossa realidade individual da realidade. A superfície da Terra é moldada para cada pessoa pela refração através das lentes pessoais e culturais, do hábito e da fantasia (LOWENTHAL *apud* HOLZER, 1999, p. 67).

Nessa senda, começava a se introduzir um novo humanismo na Geografia, baseado na experiência, na psicologia e finalmente na subjetividade dos fenômenos. Por isso, o geógrafo Yi-Fu TUAN, aluno de Carl SAUER e membro da Escola de Berkeley, empregou a palavra ‘humanística’ pela primeira vez em seu texto intitulado “China”, de 1967. Mas é somente em 1976 que o termo Geografia Humanista começa a ser verdadeiramente reconhecido com o ensaio *Humanistic Geography*, publicado por Yi-fu Tuan no *Annals of the Association of American Geographers* (TUAN, 1985, p. 143-164).

O movimento humanístico na Geografia se justifica como uma proposta contrária à Geografia positivista e neo-positivista. Essa última dissocia o sujeito do seu objeto, decifrando o ser humano através dos aspectos materiais na paisagem ou pelos números e pelas estatísticas abstratas dos modelos científicos. A orientação humanística, todavia, “resgata o homem e o trata com todos os seus atributos, situando-o no centro de todas as coisas como produtor e produto de seu próprio mundo” (MELLO *apud* ALVAREZ, 1990, p. 96.). Ao centralizar o homem como um ser pensante, concede-lhe uma relação com o espaço baseada em simbologias e significados que, inclusive, afetam a organização social (HOLZER, 1999; MELLO, 1990).

O humanismo em Geografia desenvolveu-se como reação à certeza e precisão do positivismo em sua estrutura reducionista. A abordagem humanista se apóia nas filosofias dos significados – tais como a fenomenologia, o existencialismo, o idealismo e a hermenêutica –, procurando compreender, por intermédio da experiência vivida pelos indivíduos e grupos sociais, o que é o mundo vivido (MELLO, 1990, p. 92).

Há, no decorrer da evolução da Geografia Humanista, um claro empenho de incluir a diversidade dos conhecimentos e das crenças, das atitudes e dos valores na Ciência Geográfica. Nota-se, também, uma proximidade dos seus autores em considerar uma perspectiva além da ciência, em especial quando se pondera sobre a importância das imaginações e das memórias como forças sociais e que podem, inclusive, estimular o modo científico de pensar.

Desta maneira, a Geografia apresenta-se com uma duplicidade espacial: de um lado, entende o espaço como palco de expressões culturais resultando das mais diversas manifestações de crenças e valores enquanto que, neste mesmo, contextualiza concreta e subjetivamente o homem crente em determinados meios sociais através de suas particulares percepções e expressões de vivência e de mundo.

1.1.2 As três espacialidades da Geografia da Religião

A Ciência Geográfica aponta, pela primeira vez na sua história epistemológica, para uma concepção plural do espaço. No que se refere à duplicidade das espacialidades, resultado do confronto entre abordagens objetivadas e apreciações mais subjetivas pela Geografia, pode-se evocar Yi-Fu TUAN (1983). O Geógrafo se refere à diferença epistemológica entre os termos “espaço” (como espaço objetivo e relacional) e “lugar” (o espaço subjetivo).

Todavia, a variação de espacialidades também pode ser capturada em outros modelos de pensamento plural sobre o espaço, os quais podem vir a contribuir para a Geografia. Um exemplo se encontra na obra “a Filosofia das Formas Simbólicas” de Ernest CASSIRER (2001a; 2001b). O filósofo classifica os fenômenos culturais das denominadas Formas Simbólicas (como a religião) em uma estrutura tríplice, o que pode nos ajudar entender melhor o Espiritismo como fenômeno social e religioso como pretendemos. Analisando Mito e Religião na filosofia de CASSIRER, FERNANDES (2004) mostra que, na concepção do autor, existem três relações básicas de signo e significado. O ponto de partida de toda Forma Simbólica seria a relação de expressividade, onde se encontra uma identificação entre signo e significado, a enunciação. Na relação de representação

há uma separação entre signo e significado. E na relação de significação há um processo cultural de interligação (relição!) entre signo e significado. A partir disso, se desenvolve a idéia de que a objetividade não é absolutamente passível de ser identificada apenas com o conceito de substância, mas também como um modo de construir e interpretar o mundo simbolicamente. Assim, considera que as Formas Simbólicas existem na extensão sensível da realidade, mas o que as diferencia é o modo como cada Forma Simbólica se faz legível e inteligível. Aqui, a relação entre os seres humanos e o espaço sensível não é imediata e sim mediata através das construções das Formas Simbólicas.

Ainda FERNANDES (2004), identifica que a religião aproxima-se mais da relação de representação, assim como a linguagem, e que a ciência está na relação de significado e o mito faz parte da relação de expressividade. A religião se diferencia do mito por não aceitar signos e imagens como poderes e sim como representações. Deste modo, aqui o mito e a religião se apresentam como Formas Simbólicas diversas. Não obstante, os pensamentos mítico e religioso se assemelham na origem dos acontecimentos elementares da existência, em especial, a morte.

O imaginário da morte, das relações entre os vivos e os mortos e as implicações da morte no espaço social geram os mais diferentes sistemas explicativos para a realidade fatídica do ser humano, ou seja, modelos de representação e comunicação (de modo especial presente no Espiritismo) que parecem substituir e/ou localizar a identidade que se perdeu. Também promove ritos que mobilizam grupos sociais e re-significam a vida pessoal e coletiva.

Quanto a isso, TUAN diz que:

Os mitos e as figuras geométricas de poder simbólico também podem ser interpretadas como esforços do homem para resolver contradições que encontra na vida. Na experiência, entre os pares antinômicos, o mais fundamental e doloroso é o da vida e da morte. Os mitos surgem como tentativas para resolver o dilema [...] Os mitos, lendas e contos folclóricos das mais diferentes partes do mundo têm sido interpretados como tentativas diversas para tornar a morte inteligível e aceitável (TUAN, 1980, p. 19).

Analisando alguns traços da religiosidade brasileira, VILHENA (2004) afirma que a morte é um fenômeno social total, e mais, é totalizante e totalizador, certo que incide em qualquer aspecto do mundo vivido.

A morte é a morte e mais suas representações [...] Ou seja, a morte é a morte mais os complexos sistemas simbólicos, imagens intelectuais e afetivas que a traduzem interpretando a realidade objetiva do morrer, apreendida pelas realidades internas aos sujeitos [...] sendo subjetivas as realidades internas aos sujeitos, não são menos objetivas, ou tão somente individuais, posto que se alimentam de interpretações e manifestações culturais que são constantemente criadas e recriadas pelo conjunto da sociedade (VILHENA, 2004, p. 105).

Na filosofia de CASSIRER, a morte não está presente no mito ou na religião primevos, mas se faz visível quando “o culto aos ancestrais deve ser considerado como a primeira fonte e a origem da religião” (CASSIRER, 1994, p. 141). Assim, a morte dos familiares se faz parte incondicional do cotidiano, onde se separa o mundo vivido de um “Além” incompreensível, enquanto o mito permanece relacionado apenas com a expressividade das forças do mundo, não deixando espaço para qualquer além-mundo.

Interessante é que, no Espiritismo, a morte enquanto fato social é compreendida em uma visão meticulosa através do método, pois é toda uma metodologia positivista que norteia os procedimentos “mediúnicos” e o ideal contato com o mundo dos mortos. Vemos que, no Espiritismo, o método parece substituir o mito em sua importância como nas religiões tradicionais, visto que ainda hoje (após 150 anos da publicação de “O Livro dos Espíritos”) permanece intacto, e a imperativa metodologia espírita parece tornar-se tão incisiva quanto o rito religioso nas práticas dos seus adeptos.

A Doutrina Espírita engloba a visão do distanciamento pela morte e ainda inclui fatos históricos e personagens de outros tempos e espaços em sua estrutura, reinterpretando a si mesma e os mitos, as religiões e diversas outras expressões de existência do homem. Este caráter invasivo da Doutrina pressupõe, *a priori*, uma história do homem e do Espiritismo que antecedem a Doutrina atual e permeiam as realidades sociais históricas, mesclando imaginários e concatenando as Formas Simbólicas (uma vez que se arrisca enlaçar aspectos das ciências, das religiões e dos mitos em uma abordagem unificante). A conexão para se perpetuar este fluxo

contínuo do imaginário espírita se faz através de expressões “mediúnicas” e artísticas, como os seus romances, por exemplo.

Vemos que é possível conceber e identificar diferentes espacialidades com fins de se compreender mais intimamente uma Geografia do fenômeno religioso, neste caso, focando a Doutrina Espírita. O sociólogo da religião Joachim WACH (1990) trata o tríplice esse plano de espacializações como um princípio epistemológico básico, se referindo aos três distintos modos de expressão da atividade religiosa. O primeiro se refere à narração particular da doutrina religiosa, o que ele chama de “expressão teórica” (p. 32) da religião. O segundo envolve a “expressão prática” (p. 38), sendo a ritualística uma expressão corporal de uma dimensão psicológica concretizada no culto. O terceiro é a “expressão sociológica”, como, por exemplo, as formas de comunhão. O autor avalia esta dimensão como aquela que fornece sustentação à religiosidade pelas relações sociais estabelecidas entre grupos naturais (ex. família, comunidade de aldeia, etc.) e unidades organizacionais. Neste sentido, os elementos religiosos se configuram em um campo de poder (WACH, 1990, p. 41) e é a morte que põe a questão fundamental de qualquer relação de poder, mostrando os limites do homem e as forças superiores do Eterno e Supremo. Aqui, na morte, aparece a essência da vida humana.

Segundo WACH (1990), na experiência religiosa original, sempre há um mínimo de expressão intelectual cujo conteúdo “gira em torno de três tópicos de particular importância – Deus, o mundo, o homem. Em outras palavras, as concepções teológica, cosmológica e antropológica estão sendo continuamente expandidas em termos de mito, doutrina e dogma” (WACH, 1990, p. 36). Neste sentido, o Espiritismo incorpora elementos de todas as três facetas – embasa-se numa teologia específica, amplia o mundo banal para um mundo tanto material como espiritual e posiciona o homem na sua trajetória individual numa linha de evolução dos “espíritos”, reduzindo a condição da morte a uma mera interrupção provisória da vida. O desenvolvimento, a diferenciação e a sistematização desse conhecimento conduzem a uma teoria fundamentada a partir da experiência que assume conotação filosófica e religiosa e para alguns uma realidade “científica”.

Mas é a obra “O Nascimento da Clínica” de Michel FOUCAULT (2004) que nos servirá como apoio principal para desenvolvermos este estudo. O filósofo propõe uma abordagem que diferencia três espacializações como categorias de análise as quais ele utiliza para caracterizar a transformação do Hospital da Idade Média para a Clínica moderna. Nas suas espacializações, apresenta uma nova “distribuição de elementos discretos no espaço”, o que inclui uma “localização” da doença com as suas causas e efeitos num espaço tri-dimensional. Aparecem, assim, a doença, o paciente e a clínica como três “fatias de espaço” (DELEUZE, 2005, p. 16), revelando-se as três diferentes espacializações e suas interligações.

Na primeira espacialização de FOUCAULT, organiza-se a topologia das doenças, com os seus fenômenos e sintomas, sistematizados num “tableau” de doenças classificadas. Esta organização do espaço acontece apenas no âmbito semântico. Trata-se de uma geografia bi-dimensional e relacional, sem concretizações corporais. Por isso, DELEUZE (2005, p. 16), denomina este tipo de espaço um “espaço colateral”, por posicionar as doenças apenas na classificação uma ao lado da outra, lateralmente.

A segunda espacialização se refere à localização das doenças no corpo do paciente e, de tal maneira, realiza as categorias da primeira espacialização num espaço tri-dimensional concreto. Nesse espaço surgem as práticas sociais entre o médico e o paciente que se encontram fisicamente através da própria doença na sua concretude. DELEUZE (2005, p. 18) denomina esse tipo de espaço de “espaço correlativo”, porque se fundamenta numa correlação entre o tipo da doença, conhecida teoricamente, e a sua incorporação pelo corpo concreto do paciente. Trata-se, aqui, de uma relação entre os enunciados e os corpos dos sujeitos.

A terceira espacialização é a mais parecida com a Geografia Clássica. Ela descreve a totalidade dos gestos e das instituições que cercam a doença. Produzem-se, nessa espacialização, lugares onde surgem tanto os discursos como convivem nela os atores (faculdades de medicina, clínicas, polícia sanitária etc.). DELEUZE (2005, p. 21) nos fala, no caso dessa espacialização, de um “espaço complementar” que não pertence às formações discursivas propriamente ditas (enunciados e atores), mas que o cerca com uma rede de poder condicionante.

Revelam-se, assim, as três diferentes espacializações nas suas interligações:

Pelo Jogo da espacialização primária, a medicina das espécies situava a doença em uma região de homologias em que o indivíduo não podia receber estatuto positivo; na espacialização secundária, ela exige, em contrapartida, uma aguda percepção do singular, liberada das estruturas médicas coletivas, livre de qualquer olhar de grupo e da própria experiência hospitalar... Chamar-se-á de espacialização terciária o conjunto de gestos pelos quais a doença, em uma sociedade, é envolvida, medicamente investida, isolada, repartida em regiões privilegiadas e fechadas, ou distribuídas pelos meios de cura, organizados para serem favoráveis (FOUCAULT, 2004, p. 15-16).

A partir disso, podemos observar através de diferentes espacialidades como os espíritas concebem o mundo repleto de intervenções dos “espíritos” na realidade ordinária e como sua formação discursiva sobre a distribuição de forças no mundo divide-se entre as “do lado de cá” e as “do lado de lá”, o que se faz por intermédio dos médiuns. Os sintomas da chamada “mediunidade” – conceito fundante das relações entre o adepto e seu imaginário – se localizam pelo corpo do indivíduo a semelhança de patologias e também se encontram descritos formalmente na literatura espírita. O médium ainda entretém relações continuamente nas práticas, tanto com o universo imaginário dos “espíritos” como com outros indivíduos, identificando e realizando tridimensionalmente os “fenômenos mediúnicos”. Por fim, tudo isso acontece em uma esfera institucionalizada, com suas características estéticas e humanas próprias, o Centro Espírita.

O geógrafo Wolf-Dietrich SAHR mostra que a leitura de FOUCAULT (2004) é conveniente para ser aplicada ao fenômeno religioso. SAHR inclui reflexões semelhantes na sua abordagem pós-moderna sobre a Geografia da Religião analisando o Candomblé brasileiro. Ele apresenta as diferentes modalidades espaciais de uma Geografia da Religião no sentido de uma “espacialidade narrativa”, a qual busca compreender as relações sígneas por meio dos relatos e histórias que fazem parte do imaginário coletivo da religião e cuja narração estabelece um vínculo entre as concepções de mundo terreno e espiritual; uma “espacialidade prática”, que se evidencia nas práticas e relações estabelecidas entre os adeptos da religião, conformando-os nos seus diferentes lugares através de comportamentos específicos; uma “espacialidade institucional” que visa explicitar a geograficidade da

organização religiosa com as suas próprias lógicas de organização, sua estrutura e distribuição (SAHR, 2003b e SAHR, 2001).

SAHR (2001, p. 48) também aponta o Sagrado, assim como ELIADE (1992) e GIL FILHO (2001), como um problema fundamental da Geografia da Religião. Mas ressalva que o maior ponto de discussão do Sagrado está na sua construção geográfica, quando se constrói uma regionalização entre “Aqui” e “Além”. Isso se evidencia, por exemplo, no Candomblé, na divisão espacial entre o “Aqui” (*Aiyé*) e o “Além” (*Orun*), aproximada em suas danças cerimoniais que ultrapassam a fronteira entre os perímetros espaciais possibilitando com que o Sagrado e o Profano se encontrem. Uma visão que se faz diferentemente das geografias simbólico-religiosas de ELIADE (1992, p. 46), onde se contempla uma expressão territorial do “Aqui” e se desencontra o elemento transcendente. Portanto, SAHR (2001, p. 49) do mesmo modo afirma que, em uma adequada Geografia da Religião, o espaço somente pode ser uma construção vista na atividade religiosa.

Com o entendimento proposto pelas perspectivas apresentadas e o enlace entre a visão de FOUCAULT e SAHR, pesquisamos as espacialidades do Espiritismo na sua função ativa de mediar um "Aqui" com um "Além", apontando as três espacialidades religiosas: a formação discursiva espírita, a ação espírita e a sua institucionalização no Brasil, mais especificamente numa cidade média no Sul do Brasil (Ponta Grossa). Como a Geografia ainda não contribuiu muito para uma melhor compreensão da visão do mundo espírita, apresentaremos primeiro uma descrição do estado de arte nas ciências humanas em geral, sempre destacando o viés geográfico das pesquisas.

1.2 AS PERCEPÇÕES DA CIÊNCIA – O ESTADO DA ARTE DAS PESQUISAS SOBRE A DOCTRINA ESPÍRITA

Em geral, poucos trabalhos acadêmicos se atentam sobre o Espiritismo e a participação da Geografia é mínima. Um exemplo mais recente desta situação se evidenciou no II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas, realizado pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) em Dourados, Mato Grosso do Sul, no mês de abril de 2006. Entre os mais de 400 trabalhos

apresentados, as conferências e mesas-redondas, somente dois trabalhos apresentados enfocavam de algum modo o Espiritismo.

Embora o Espiritismo sempre tenha disposto de um alto grau de auto-reflexão, devido à incorporação de princípios científicos na doutrina, o movimento foi descoberto relativamente tarde pelas ciências sociais. Foi o sociólogo Cândido Procópio CAMARGO (1961) que iniciou as primeiras investidas de pesquisa sobre o Espiritismo no Brasil, na década de 1960, com seu trabalho “Kardecismo e Umbanda”. A partir destes primeiros estudos, prevaleceu a idéia de que o Espiritismo brasileiro se caracterizou pelo aspecto religioso em contraposição ao “científico”, que seria a idéia preconizada por KARDEC.

CAMARGO definiu a idéia de um “*continuum*” religioso com seus estudos sociológicos realizados em Terreiros de Umbanda e Centros Espíritas em São Paulo. Esta definição deu-se ao notar que a expressão “espírita” se estende aos espaços de manifestação das práticas dos umbandistas e dos espíritas igualmente, caracterizando um aspecto subjetivo, referente aos adeptos, e um aspecto objetivo, presente nas estruturas destas duas formas religiosas. Este marco direcionou os estudos referentes ao Espiritismo às comparações com as religiões afro-brasileiras, e vice-versa, relegando o Movimento Espírita, no mais das vezes, a um segundo plano.

Outra pesquisa pioneira é da historiadora Silvia DAMAZIO (1994), um estudo de importante significado “Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro”. DAMAZIO pesquisa os meados do século XIX na Europa com fins a entender melhor o contexto ideológico em que o Espiritismo se conformou. Neste trabalho, apresenta-se a Doutrina Espírita essencialmente como uma religião, da qual o codificador das mensagens dos “espíritos” seria KARDEC e cuja codificação apresentaria dissensões nas terras brasileiras em direções a abordagens mais religiosas ou mais “científicas”.

Ao realizar um notável estudo sobre a história da condenação e legitimação do Espiritismo no Rio de Janeiro intitulado “O cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo”, o antropólogo Emerson GIUMBELLI (1997) evidencia sua impressão de insuficiência a respeito da literatura

antropológica, sociológica e historiográfica dedicada a Doutrina Espírita. O autor faz um levantamento da bibliografia acadêmica referente ao tema e distingue quatro grupos de trabalhos: um primeiro grupo se caracteriza por dedicar atenção especificamente a algum aspecto da cosmologia e da prática da Doutrina Espírita; um outro grupo por analisar com maior profundidade o Espiritismo em alguma situação particular, concentrando-se em uma pequena escala de análise; compõem outro grupo aqueles trabalhos que se caracterizam por focar determinado contexto da história do Espiritismo, delimitando um recorte temporal, espacial e temático pouco abrangentes; conclui com um último grupo composto por estudos buscando caracterizar de modo bastante amplo o Espiritismo no Brasil.

Na Geografia, mais recentemente, destaca-se dentre os estudos sobre o espaço das religiões e da espiritualidade no Brasil um trabalho de autoria de Alberto Pereira dos SANTOS (1999), justamente por abordar o Espiritismo, ou Kardecismo como se refere o autor mais precisamente, na cidade de São Paulo na última década do século XX. A dissertação, com o título de “Geografia do (in)visível – o espaço do Kardecismo em São Paulo”, merece breve comentário pela iniciativa de focar o tema dentro dos estudos geográficos.

O autor define como categoria de análise principal a própria ótica espírita para interpretar o mundo, denominada de espaço ou geografia do (in)visível. Esta se reveste de um sentido relacional, ou seja, para compreender a totalidade deve-se levar em conta a complementaridade entre “este mundo” e um “outro mundo” que faz parte dos espaços das religiões e da espiritualidade. Em outras palavras, aborda uma Geografia que diferencia um espaço “visível” e outro “invisível” em relação complementar. O primeiro está constituído pelo território, pela territorialidade e pela população espírita, enquanto o outro se confere na subjetividade, nas idéias e filosofia da Doutrina. Esta idéia guarda certa semelhança com a abordagem das três espacialidades, embora SANTOS focalize mais na diferenciação clássica entre o espaço objetivo e o lugar subjetivo da Geografia Humanista.

A antropóloga Sandra STOLL (1999), em sua tese “Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil” aponta de modo semelhante a DAMAZIO (1994) para a perspectiva principal do Espiritismo. A autora afirma que é o aspecto religioso na proximidade com as religiões afro-brasileiras o que haveria contribuído para a

expansão da Doutrina no Brasil. Deste modo, diferencia-se a Doutrina Espírita originária na França do Espiritismo que se propagou em terras brasileiras. STOLL também comenta as faltas de análise das pesquisas sobre o Espiritismo referentes a uma herança cristã católica que exerceria influência nas práticas espíritas. Para a autora, há uma tradição do catolicismo, que seria de cultuar seus líderes religiosos, também presente no Espiritismo, influenciando e gerando uma maneira diferenciada de ser espírita no Brasil. Define um conceito de *santidade espírita-cristã* ao estudar a vida de Chico Xavier e busca demonstrar como houve uma construção de um modelo de conduta idêntico aos dos santos católicos em relação ao médium brasileiro (STOLL, 1999).

Na dissertação “Chico Xavier: imaginário religioso e representações simbólicas no Interior das Gerais – Uberaba, 1959/2001”, a historiadora Raquel Marta da SILVA (2002) busca estender como se construiu e se consolidou no imaginário da cidade mineira a idéia de “Capital do Espiritismo”. O estudo avalia a extrema influência do médium Chico Xavier neste processo, as disputas e apropriações e o impacto de sua imagem simbólica sobre alguns setores da sociedade uberabense, como o poder público, a imprensa e o Movimento Espírita local. A autora também evidencia uma inferioridade de trabalhos a respeito do Espiritismo, não pela qualidade, mas pela quantidade e retoma, em uma relevante revisão bibliográfica, diversos autores dentre os quais alguns já citados. Além disso, tenta referenciar poucos trabalhos que enfocaram o Movimento Espírita regional.

Outro estudo mais recente é de autoria de Fábio Luiz da SILVA (2005). Trata-se de uma dissertação de mestrado em história na UEL (Universidade Estadual de Londrina) publicada como livro pela EDUEL (Editora da Universidade Estadual de Londrina) que se intitula “Espiritismo: história e poder (1938 – 1949)”. Neste, a história dialoga com a sociologia e a antropologia sobre religião, utilizando-se de conhecimentos multidisciplinares. O autor buscou compreender o conteúdo histórico de dois livros espíritas em específico, ambos de Francisco Cândido Xavier: “A Caminho da Luz” e “Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho”. Fez uma análise de discurso das obras destacando a visão histórica narrada e as suas representações com o fim de esclarecer práticas espíritas, analisar permanências históricas e os possíveis usos discursivos do conteúdo como estratégias de

legitimação e concordância com os campos religioso, científico e estatal, incluindo a própria organização institucional espírita. O trabalho também visou a inserção histórica do Espiritismo e seus antecedentes “culturais” na Europa francesa e definiu duas posições básicas quanto ao relacionamento do Espiritismo para com os cultos afro-brasileiros, uma que o aproxima e outra que o distancia destes.

Ainda vale mencionar os esforços da Federação Espírita do Paraná (FEP) em estabelecer, até pouco tempo, um banco de dados com pesquisas sobre o assunto. No registro, constava que das 14 teses registradas, dez foram publicadas entre os anos de 2000 e 2002, sendo que somente três destes estudos classificam-se como teses de doutorado. Há ainda uma monografia e o restante se apresenta como dissertações de mestrado. A quase totalidade dos trabalhos se encaixa como estudos históricos e literários ou na educação e uma pequena porção se apresenta em direito, filosofia e mesmo artes. Dentre os 14 trabalhos, apenas uma dissertação é de Geografia, justamente a já mencionada anteriormente (FEP, 2005).

Infelizmente, não foram registrados no banco de teses da FEB dois trabalhos dignos de nota, ambos do mesmo autor, o historiador Flamarion Laba da COSTA. O primeiro é uma dissertação de mestrado com o título “Trabalho, solidariedade e tolerância (A Sociedade Francisco de Assis de Amparo aos Necessitados – 1912-1989.)”, realizada no curso de Pós-Graduação em História do Brasil na UFPR (Universidade Federal do Paraná) em 1995. O outro é a tese de doutorado intitulada “Demônios e Anjos (o embate entre espíritas e católicos na república brasileira até a década de 60 do século XX)”, de 2001. O primeiro atrai atenção por se tratar de um estudo de “micro história”, enfocando o desenvolver de uma comunidade espírita específica enquanto um movimento religioso e assistencial atuando por oito décadas contínuas na cidade de Ponta Grossa.

Avaliando-se o conjunto dos trabalhos sobre o Espiritismo no Brasil, nota-se a classificação que o destina aprioristicamente como uma religião. De acordo com o GIUMBELLI (1997, p. 21), basicamente existem duas perspectivas principais das quais se desenvolvem as pesquisas sobre a temática: uma primeira aborda o Espiritismo enquanto uma ideologia ou um sistema cultural, abrangendo largamente o campo das religiões afro-brasileiras onde estaria inserido. Uma segunda tenta explicar o Espiritismo condicionado como uma cultura brasileira ou nacional,

justificando as suas peculiares expressões e vinculando-as com um misticismo ou religiosidade pré-supostos.

Um lance de olhar mais nítido revela, todavia, duas problemáticas maiores. Primeiramente, a equivocada conceituação desse sistema de conhecimento exclusivamente como uma religião, não apenas como ponto de partida para fins de estudo, mas pela designação generalizada que, inclusive, o limita no terreno das religiões afro-brasileiras⁴. Os princípios básicos do Espiritismo, no entender de seus adeptos, procedem dos ensinamentos dos “espíritos” condizentes com uma nova interpretação da moral de Jesus Cristo no mundo moderno. No entanto, o corpo doutrinário proveniente desse escólio não se resume exclusivamente a uma religião já acabada, o que o próprio exercício de seus adeptos revela quando ressignificam a Doutrina e interpenetram em outros campos sociais, podendo-se apontar o jornalístico, o policial, o médico, o jurídico, o sanitário e o assistencial⁵. Como GIUMBELLI (1997, p. 284) destaca em sua pesquisa: “*as fronteiras identitárias do espiritismo só se mantêm por esforços de delimitação e diferenciação sempre renovados*”.

A outra problemática é a consequência da disposição inversa, que subentende o Espiritismo apenas no campo das suas atuações sociais, o tornando parte da sociedade secularizada e moderna. Por meio de diferentes acepções atinentes às ciências, à filosofia e religião, fez-se sua elaboração (da Doutrina Espírita), o que permitiria seu prosseguimento em um campo mais erudito e, no caso do Brasil, provocando certo distanciamento entre os espíritas “intelectuais” e os “místicos”. Neste ponto, GIUMBELLI (1997) atenta para um equivocado entendimento das categorias sobre as quais se erige o discurso espírita e evidencia isso na leitura que faz do Espiritismo nos termos de seus próprios adeptos. Em face da questão de se lidar com uma complicada “Religião-científica” ou uma “Ciência-religiosa”, destaca como ponto principal, que na maioria das pesquisas:

⁴ Não é nossa intenção, neste estudo, desenvolver um debate maior sobre Espiritismo e cultura afro-brasileira. Para maiores informações pode-se consultar, por exemplo, o trabalho “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro” de GIUMBELLI (2002).

⁵ Para mais detalhes, pode-se ver “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos”, de GIUMBELLI (2003)

[...] parece que os próprios termos em que a maior parte das análises estão formuladas se revelam equivocados, pois se baseiam em concepções de 'ciência' e 'religião' externas àquelas que foram formuladas pelos espíritas brasileiros e provavelmente àquelas propostas pelo próprio Kardec. (GIUMBELLI, 1997, p. 68).

Com isso, o autor realça que o Espiritismo deve ser entendido na proporção em que certas delimitações sociais são estabelecidas, podendo ser categorizado como religião, "ciência", crime ou doença. Quer dizer, conforme se pretende legitimar ou condenar sua atuação, como evidenciam as descrições construídas pelos próprios adeptos, simpatizantes e adversários do Espiritismo no decorrer da história.

Expor a existência de textos e outras manifestações onde ficaram explícitas as posições dos espíritas sobre a própria doutrina que professavam não é apenas interessante como um contra-exemplo, mas para evidenciar uma outra lacuna de trabalhos acadêmicos (GIUMBELLI, 1997, p. 68).

A complexidade e extensão do Movimento Espírita e a proximidade do mesmo para com outros sistemas de conhecimento, reajustando as conceituações das suas atividades nos campos sociais, possibilita a sua definição como movimento cultural de significante transcendental, mas também dispendo de marcante atuação social. Portanto, e em concordância com GIUMBELLI (1997, p. 280-283), as práticas dos espíritas – sejam enquanto doutrinárias e revestidas de determinantes específicos de sua religiosidade, sejam enquanto iniciativas de assistência social, engastadas em um corpo institucionalizado – definem a Doutrina como objeto de estudo e componente do imaginário social. Enformam-se, deste modo, as diferentes espacialidades do Espiritismo brasileiro.

Este panorama do estado de arte em relação ao Espiritismo mostra que as percepções sobre a Doutrina ainda se mostram vagas no meio acadêmico. Percebe-se que quase todos os estudos raramente ultrapassam o campo materialista da instituição e dos discursos dessa tendência, com exceção do trabalho de SANTOS (1999), não se dedicando e captando a essência social do Espiritismo. Este trabalho, entretanto, procura, com a sua abordagem das espacialidades diferenciadas, aproximar-se um pouco mais deste propósito.

2 O ESPIRITISMO EM SUAS ESPACIALIDADES

O Espiritismo brasileiro classifica-se como uma manifestação sócio-cultural intrincada no espaço do país. Em geral, se apresenta como um fenômeno social dotado de significado religioso e filosófico, aparentemente um dos mais tolerantes da atualidade e com uma presença marcante no meio urbano. Em seu conjunto doutrinário, reencarnacionista, apresenta uma perspectiva para um além do mundano, pressupondo um contíguo do mundo material ao espiritual (e vice e versa) e dispendo de uma relação com a existência transcendental possível e manobrável, concomitante a uma forte ação assistencial.

Uma análise específica das espacialidades do Espiritismo revela características específicas dessa visão de mundo, seja na sua espacialidade discursivo-narrativa, quando se discute a concepção do espaço dentro da própria Doutrina do Espiritismo, como na sua a espacialidade prática, que se refere ao comportamento e as ações dos seus praticantes – inclusive suas motivações – e na espacialidade institucional, onde se investiga o conjunto organizatório no qual se configuram a Doutrina propriamente dita e o agir dos seus adeptos.

Considerando essa junção de espaços, a nossa pesquisa refere-se, inicialmente, aos elementos escritos, falados e “mediúnicos” dos adeptos e de pesquisadores do Espiritismo para reconstruir uma visão narrativa do mundo espírita. Também trazemos para a discussão o conteúdo de experiências vividas em diferentes Centros Espíritas, dialogando com os seus dirigentes, documentando as práticas e avaliando as atuações dos espíritas no meio social. Além disso, apresentamos uma idéia geral da composição de uma estrutura organizatória que revela os diferentes modos de se praticar o Espiritismo.

2.1 A ESPACIALIDADE NARRATIVA – A ESPIRITUALIDADE E AS LETRAS

Fenômenos alheios às leis da ciência humana se dão por toda a parte, revelando na causa que os produz a ação de uma vontade livre e inteligente. A razão diz que um efeito inteligente há de ter como causa uma força inteligente e os fatos hão provado que essa força é capaz de entrar em comunicação com os homens por meio de sinais materiais. Interrogada acerca da sua natureza, essa força declarou pertencer ao mundo dos seres espirituais que se despojaram do invólucro corporal do homem. Assim é que foi revelada a Doutrina dos Espíritos (KARDEC, 2005, p.60).

A citação de início expõe a problemática inicial da Doutrina Espírita e se faz presente no começo dos Prolegômenos de “O Livro dos Espíritos”, obra que é pedra fundamental dessa corrente de pensamento em princípio declarada religiosa, filosófica e “científica”. Publicada em 18 de Abril de 1857, está organizada em cinco partes, a conhecer: Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita; Livro Primeiro: As Causas Primárias; Livro Segundo: O Mundo Espírita ou dos Espíritos; Livro Terceiro: As Leis Morais; Livro Quarto: Esperanças e Consolações.

A obra se desdobrou por outros livros complementares destinados a maiores esclarecimentos sobre a Doutrina Espírita: "O Livro dos Médiuns", de 1861, trata mais especificamente do aspecto experimental da Doutrina e do fenômeno da “mediunidade”, tendo sua fonte original no Livro Segundo. "O Evangelho Segundo o Espiritismo", de 1864, apresenta-se como uma continuidade do Livro Terceiro, indicando recomendações práticas para cumprir os princípios da moral evangélica espírita. "O Céu e o Inferno" de 1865 detalha, em decorrência do Livro Quarto, os problemas referentes às penas e gozos terrenos e esclarece as dúvidas a respeito de determinados dogmas. Por fim "A Gênese: os milagres e as predições segundo o Espiritismo" de 1868, se relaciona especificamente com os capítulos II, III e IV do Livro Primeiro, e os capítulos IX, X e XI do Livro Segundo, como também a algumas partes do Livro Terceiro. A obra, caracteristicamente geográfica, trata dos problemas genésicos e da evolução física do planeta Terra.

A publicação de “O Livro dos Espíritos” coincide com o momento em que chegava ao público o "*Systeme de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*" (1851-1854) de Auguste Comte, dois anos antes da publicação das obras "Crítica da economia política" (1859) de Karl Marx e de "A origem das espécies" de Charles Darwin, no auge do domínio da ideologia positivista. Com o embasamento nesse raciocínio, introduzido nas ciências naturais, a Doutrina Espírita mescla uma visão social comtiana com o humanismo pestalozziano, entendendo a lei divina (não sempre compreensível para os seres humanos) como alicerce das leis morais, entre essas, a de adoração, do trabalho, da reprodução, do progresso, da igualdade, da liberdade, da justiça, do amor e da caridade, todas apontando a teleologia da perfeição moral.

Essa visão, em uma primeira instância, é de caráter científico positivista, como revelam as obras de KARDEC que fazem referências diretas ao conhecimento científico da época, principalmente atinentes às ciências exatas, como a Geologia, a Pedologia, a Paleontologia, a Física (com inclusão do importante magnetismo) e outros saberes. Exemplo desse realce se encontra na obra “O Evangelho Segundo o Espiritismo”:

O Espiritismo é a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e natureza do mundo espiritual e as suas relações com o mundo corpóreo. Ele no-lo mostra, não mais como coisa sobrenatural, porém, o contrário, como uma das forças vivas e sem cessar atuantes na Natureza, como a fonte de uma imensidade de fenômenos até hoje incompreendidos e, por isso, relegados para o domínio do fantástico e do maravilhoso (KARDEC, 2004, p. 61).

Também, o mundo dos “espíritos” é organizado conforme um esquema caracteristicamente positivista, como a conhecida estrutura das obras do sociólogo Auguste COMTE (2006). O autor já citava, em “Discurso Sobre o Espírito Positivo”, a doutrina filosófica do positivismo: “Para a nova filosofia, a ordem constitui sempre a condição fundamental do progresso; e, reciprocamente, o progresso se torna o objetivo necessário da ordem” (COMTE, 2006, p. 59). Na obra “O Céu e o Inferno”, se verifica a visão espírita de mundo caracterizada por certa ideologia progressista, mas que acontece desigual e individualmente:

O progresso, entre os Espíritos, é o fruto do seu próprio trabalho; mas, como são livres, trabalham para o seu adiantamento com mais ou menos de atividade ou de negligência, segundo sua vontade [...] Em cada nova existência, o Espírito leva o que adquiriu, nas precedentes, em aptidões, em conhecimentos intuitivos, em inteligência e moralidade. Cada existência é, assim, um passo adiante no caminho do progresso (KARDEC, 1996b, p. 26-27).

O conjunto dos cinco livros fundamentais de KARDEC representa, para o Espiritismo de hoje, um clássico “Pentateuco”, termo que intencionalmente é utilizado para se fazer referência à própria bíblia, ao mesmo tempo em que se reveste de toda uma intencionalidade científica do positivismo dominante. Assim, a base doutrinária do Espiritismo está gravada numa espacialidade literária construída com um vocabulário cientificista, com terminologias próprias da Doutrina e apresentando certa semelhança aos livros sagrados.

STOLL (2003, p. 36-48), ao ler as principais obras de KARDEC, repara que a participação do professor Rivail na elaboração da Doutrina Espírita é muito maior e significativa pelo fato de conciliar elementos religiosos e científicos. Mostra que a base doutrinária do Espiritismo busca uma posição conciliatória entre a tradição bíblica e as recentes descobertas científicas do século XIX, inclusive na organização dos gêneros literários (manual/livro sagrado):

O que singulariza o Espiritismo nesse momento, portanto, é o modo como se produziu a acomodação das informações “dos espíritos” a idéias, modelos e princípios que têm origem em outro campo – o da ciência. Essa articulação foi sendo construída por Allan Kardec em meio ao processo de coleta de informações “dos espíritos” e do desenrolar do embate entre correntes diversas do pensamento científico (STOLL, 2003, p. 48).

Atentando-se para a experiência da leitura no meio social, como Carlo GINZBURG (1989) retrata em sua obra “o Queijo e os Vermes”, STOLL (2003, p. 23-35) aponta para a importância da produção literária espiritualista e/ou esotérica no início da disseminação do Espiritismo e outras correntes de pensamento, indicando-a como um importante suporte à difusão de um movimento mais amplo, conhecido como Espiritualismo Moderno. No século XIX, os veículos de comunicação escrita, principalmente livros (tanto das belas artes como científicos), revistas e panfletos, congregavam tradições e filosofias de origens diversas, das mais recentes, como a Teosofia de Helena Blavatsky e o Espiritismo de KARDEC, até as religiões orientais como o Hinduísmo e o Budismo. Nessa tendência, era possível o diálogo entre as idéias religiosas e intelectuais das ciências, expostas em uma literatura própria que conquistava cada vez mais interesse, principalmente na França, Inglaterra e Alemanha (DARNTON e CHARTIER *apud* STOLL, 2003, p. 30-31).

As novas doutrinas se apresentavam, muitas vezes, em obras elaboradas a exemplo dos modelos das dissertações de práticas científicas da época, mas também, visivelmente de um modo religioso. STOLL (2003, p. 23-32) constata, a partir de estudos sobre a história do consumo literário, que a literatura filosófico-religiosa conquistou significativamente o mercado editorial europeu no século XIX e visualiza duas tendências:

[...] de um lado, perdura o declínio da leitura bíblica e outros textos cristãos face à concorrência dos novos gêneros literários; de outro, o processo de laicização da leitura passa a se defrontar com o surgimento de novos movimentos, grupos e correntes religiosas, cujas idéias e práticas são difundidas por meio de livros (STOLL, 2003, p. 32).

A Doutrina Espírita faz parte desse momento, alastrando-se por entre as pessoas, sobretudo da classe média e letrada. O mesmo se sucedeu com suas leituras e práticas nas terras brasileiras. Mas enquanto a apresentação "científica" era o mais importante elemento legitimador na França, no Brasil foram os médiuns, muitos de origem humilde, que despontaram com maior evidência no decorrer do século XX e se tornaram os responsáveis por preencher substancialmente o imaginário espírita com longas e complexas narrativas.

No processo de construção da espacialidade narrativa do Espiritismo, há uma diferença estrutural entre Europa e Brasil. Enquanto a apresentação dos "fatos" acontece na França em um cenário teatralizado como "científico" (palestras, edições de livros sistematizados, experimentos), sobretudo no ambiente letrado da classe média, nota-se o diálogo entre "espírito", médium e comunidade como característica de maior importância no Brasil. Por isso, parte considerável dos livros espíritas no país compõe-se de coletâneas das "comunicações mediúnicas", dito que são, posteriormente, apenas sistematizadas pelos autores terrenos. A narração acontece principalmente pela escrita direta do médium ou é transcrita da fala do "espírito" por seu intermédio. Assim, o diálogo no Espiritismo, como elemento construtivo da espacialidade narrativa, estabelece um vínculo entre o leitor/escritor do mundo terreno com os personagens do mundo espiritual. Isso evidencia que espaço dessa espacialidade não se faz apenas no plano da imaginação ou da organização intelectual como, por exemplo, os mitos e os livros sagrados, mas nas relações estabelecidas na "prática mediúnica" dos espíritas, que envolve os "espíritos desencarnados" e os seres humanos "encarnados".

Os acontecimentos dialógicos parecem tanto situações simples – uma mensagem breve de uma frase ou parágrafo – mas também episódios complexos – a confecção de todo um livro – nos quais se relata detalhadamente o mundo dos "espíritos" e a dinâmica da vida espiritual para com os "encarnados". Mostram, ainda, intervenções dos "espíritos" no mundo corpóreo que procuram uma ligação em acordo ou desacordo com as leis morais, trazendo as temáticas da justiça, do

amor e da caridade e até da perfeição moral. Todas essas narrativas, individuais ou de grupos de pessoas, estruturam o universo da concepção espírita em micro e macro escalas, transformando-se nos “exemplos concretos” e na justificação dos efeitos e causas que a conduta moral em uma existência condicionaria. A espacialidade narrativa se revela, portanto, um espaço das regras sociais e da ética com um viés moralizador.

Como muitas informações dos contatos “mediúnicos” são transformadas em livros, sejam em forma de longos relatos ou através de respostas aos investigadores dos médiuns, já se acumulou um volumoso corpo de conhecimentos do mundo do além com essas bibliografias. O acervo também conta com escritos de autores famosos já falecidos como, por exemplo, as mensagens do poeta e dramaturgo Oscar Wilde, recebidas pela médium Esther Downen; o final do romance “The Mystery of Edwin Drood”, obra inacabada do escritor Charles Dickens, concebido por um “simplório” mecânico que despertara a “mediunidade”; os poemas de Humberto de Campos, Antero de Quental, Augusto dos Anjos, Vítor Hugo, entre outros poetas falecidos, pelo punho do médium Chico Xavier (TIMPONI, 1944).

Também atrai atenção as mensagens de personalidade desconhecidas e de tempos pretéritos, como as “psicofonadas” pela médium de pseudônimo Rosemery, que pronunciou o relato de uma personagem do Egito de três mil anos atrás em linguagem desconhecida, posteriormente decifrada como egípcia. Juntam-se a isso as documentações e livros de caráter pretensamente científico que descrevem os experimentos de vários cientistas sobre os “fenômenos espíritas” (TIMPONI, 1944). Deste modo, o Espiritismo enforma um espaço de comunicação que ultrapassa com os seus diálogos o cenário científico – incluindo o mundo das artes – extrapolando-se de outras partes do mundo.

Percebe-se, em todos os casos, que a transformação para a escrita é uma imprescindível função na conformação do mundo espírita, beneficiando-se de vários modelos de narração. A enformação de um espaço do “Além” se materializa na palavra, ilustrando que a vida corpórea continua em outro plano de existência de modo muito semelhante da precedida aqui. As narrativas descrevem sobre os “espíritos” dos “desencarnados” nos muitos outros mundos habitados (KARDEC, 2005, p. 145-150) e conseguem permear a realidade mundana atual dos próprios

adeptos através do processo da documentação, afirmando no espaço literário a estrutura de uma espacialidade transcendental. Com isso, verifica-se que a espacialidade narrativa é extremamente modelável, como na literatura de romances e de poesia. Ela se faz diversa e constantemente por meio das ações dos adeptos em sua relação com os elementos constituintes do universo povoado de “espíritos” que concebem. Em outras palavras, conforme os espíritas conduzem suas práticas e preenchem sua concepção de mundo numa constante resignificação.

Disso se destacam duas experiências essenciais, responsáveis por resignificar as narrativas espíritas: a primeira remete às próprias práticas dos espíritas, especificamente nas atividades desempenhadas pelos médiuns; a segunda está no registro das conseqüências dessas práticas. Há uma dinâmica e constante inclusão de informações proporcionada pelas atividades nos Centros Espíritas que suplementam a espacialidade narrativa com as “comunicações mediúnicas”, colhendo novas mensagens, contatando novas personagens e revelando diferentes eventos.

Essa conexão dialógica transcendental não se cumpre exclusivamente através de lugares, tempos e autoridades sacralizados, ao contrário, pode acontecer em qualquer momento e lugar e toda pessoa está sujeita a participar dessa realidade. As explicações concedidas pela Doutrina Espírita sobre fenômenos diversos, reivindicados como “fatos espíritas”, perpassam a área das análises médicas, de experimentos ou de observações empíricas e não se sustentam apenas em suposições mitológicas. Também não se esteiam em fenômenos sobrenaturais, considerados inexplicáveis, como milagres ou vagas emoções, mas em afirmações mediúnicas “reais” para os adeptos, muitas vezes “asseveradas” por exames “científicos”, como fazem vários pesquisadores que buscam consolidar a “Ciência Espírita” com suas pesquisas, avolumando a literatura espírita chamada “científica”.

Com essa formação, a espacialidade da espacialidade narrativa no Espiritismo tende a estabelecer uma lógica concernente ao indivíduo que a vivencia nos tempos modernos, arriscando uma relação com as novas tecnologias e conhecimentos científicos mais disseminados. As narrações espíritas também se mostram diferentes de um simples modelo de narração monológica, estando sempre sujeitas as novas inserções provenientes dos “espíritos”, que se fazem conhecer

pelos lábios e mãos dos médiuns, ou das próprias ciências, apropriadas em favor das pressuposições da Doutrina. Nesse espaço social da enunciação, transcendental, mas interligado ao espaço narrativo, constrói-se uma lógica moderna que tenta continuamente assumir certa aura de “fatorialidade”.

Importa ressaltar que o espaço da comprovação não é, necessariamente, o espaço da enunciação da narrativa. Consta-se que o entendimento a respeito dos relatos não depende do grau de esclarecimento dos receptores das “mensagens espíritas”. Caso da condição paradoxal na confecção de narrativas faladas e escritas – analfabetos que escrevem e pessoas que falam línguas desconhecidas. Segundo o Espiritismo, isso se cumpre pela “afinidade” entre os “espíritos” de encarnações passadas (KARDEC, 2001, p. 287) e as ações e reações materiais e psíquicas dos indivíduos e grupos sociais na Terra também estariam regidas por essa lei.

O fato dos relatos e mensagens não serem compreendidos pelos próprios médiuns na mesma intensidade configura certas hierarquias de conhecedores. Essa hierarquia de conhecedores da Doutrina Espírita conglera os nomes que se sujeitam a vincular Espiritismo com Ciência ou Arte, Política, Religião, entre outras Formas Simbólicas que a Doutrina interpenetra e se esforça por dialogar e validar uma representação para seus adeptos. Já os médiuns, de modo geral, parece se contentarem em apresentar mensagens com idéias de suposta universalidade a respeito da existência do homem. Sendo assim, pelos médiuns, sempre prevalece como defesa legitimadora um discurso religioso.

O que a Doutrina Espírita apresenta, em sua espacialidade narrativa, trata-se de uma concepção da realidade cuja dimensão é das tensões sociais intrincadas em dois mundos, as quais contribuem com “descrições” e “ensinamentos” sob a ótica espírita para manter toda uma estrutura em dinâmico processo de continuação. Desta forma, a espacialidade narrativa dos espíritas, primeiramente, parte do pressuposto de que o mundo espiritual e o mundo terreno são intercomunicáveis. Segundo, o espaço do além se reconstrói basicamente através de relações dialógicas contidas em diferentes gêneros literários. Terceiro, a validação destes contatos e documentações acontece através de um complexo sistema de erudição que se assemelha aos critérios da elaboração de conhecimentos na modernidade (critérios científicos). Nessas três dimensões da narração, se reproduzem três

mundos de ação: o mundo vivido dos “desencarnados” em conjunto com os “encarnados”, o mundo das práticas espíritas no processo do diálogo e documentação das mensagens e o mundo vivido da validação e organização dos conhecimentos espíritas.

2.2 A ESPACIALIDADE PRÁTICA – A AÇÃO DOS VIVOS E O DIÁLOGO COM OS MORTOS

As constatações da espacialidade narrativa já demonstraram que se trata de uma espacialidade altamente dialógica e, de tal modo, já dispõe de uma interface prática. Por isso, a transição entre as espacialidades narrativa e prática se faz gradativamente. Também, as explicações anteriores revelam uma função ética e sua sacralização, cujo entendimento se deve fazer numa aplicação prática no dia a dia. Classicamente, toda religião tem um direcionamento nesse sentido, apresentando uma organização e manifestações culturais regidas por cultos. Entretanto, a Doutrina Espírita apresenta claras divergências dos sistemas tradicionais, configurando um diferenciado conjunto de práticas.

No Espiritismo, há uma variedade de atividades doutrinárias e sociais que se interrelacionam e se desenvolvem adaptadas na estrutura proporcionada pela Casa Espírita. Todavia a Doutrina não dispõe de um corpo fixo de narrativas. Pelo contrário, trata-se de um modo de ver o mundo apreciando a perspectiva em acordo com a percepção de um determinado espaço social, esquematizando territórios e lugares num imaginário local e regional singular, que pode variar conforme cultura e classe social. Mesmo que o espaço narrativo sempre evidencie uma perspectiva entre o “Aqui” e o “Além”, ele é vivenciado – por meio de práticas específicas – por cada grupo social espírita de acordo com suas atuações.

Como o Espiritismo no Brasil, no seu modelo atual, advém de uma linha de evolução da classe média iluminista francesa do século XIX até as classes médias brasileiras, entende-se que os elementos do Cristianismo Católico, do Protestantismo francês e do Positivismo e do Socialismo predominam na Doutrina. Contudo, trata-se apenas de uma referência histórica que se conservou no Brasil

mais do que na própria França. Porém, nesse conjunto ideológico é que se definem as ações dos espíritas brasileiros.

Em geral podemos diferenciar três diferentes categorias de ações: a atuação social-moral dos espíritas na sociedade, a atuação das práticas “mediúnicas” e a atuação propriamente doutrinária do estudo do Espiritismo.

2.2.1 A Atuação Social-Caritativa

Na espacialidade das práticas dos espíritas, acenam claramente aos olhos as atividades sociais assistenciais, dirigidas pela maior parte das instituições espíritas. As classificamos como sociais assistenciais para designar uma ação social no mundo objetivo por parte dos espíritas e no sentido claramente assistencial. Também, porque, para os espíritas, as atividades doutrinárias igualmente estruturam um modelo de assistência, mas que é oferecido aos “desencarnados” em práticas específicas. O trabalho social assistencial, promovido pelo Movimento Espírita no Brasil, se estende de pequenas a grandes obras sociais, essencialmente presentes no espaço urbano e muitas vezes relacionadas diretamente com a assistência a promoção sociais ligadas com o Poder Público.

Com a intenção de organizar as atividades desenvolvidas nas instituições espíritas, a Federação Espírita Brasileira (FEB), em seu Conselho Federativo Nacional, onde se reúnem as chamadas Entidades Federativas disseminadas pelo país, elaborou dois documentos, nomeados de “A adequação do Centro Espírita para o melhor atendimento de suas finalidades” (ACE) e “Orientação ao Centro Espírita” (OCE). Posteriormente, resultaram no “Manual de Apoio para as atividades do serviço de assistência e promoção social espírita” (SAPSE), o qual descreve as fundamentações “Evangélico-Doutrinárias Básicas”, as características gerais, a metodologia de ação e a finalidade e os objetivos do SAPSE, além de falar da legislação, dos fundamentos constitucionais e legais da assistência social.

Um documento com um embasamento também religioso, tal como se apresenta:

[...] é inteiramente fundamentado no Evangelho de Jesus e nos ensinamentos dos Espíritos Superiores consubstanciados na Codificação Espírita. Suas características gerais, seus objetivos, sua finalidade educativa e sua metodologia de ação se alicerçam nessa base evangélico-doutrinária e integram um todo filosófico harmônico inspirado nos princípios da caridade cristã (SAPSE, 2000, p. 8).

A fundamentação “Evangélico-Doutrinária Básica” que se apresenta no documento é importante porque aclara assaz o ponto de vista dos espíritas quanto a solidariedade social. Nessa concepção, enfoca-se a necessidade da promoção do homem em sentido integral, visando o corpo e o “espírito” na ótica da Doutrina. Assim, nas palavras dos espíritas, o ato de promover o ser humano está em “oferecer-lhe condições para superar a situação de penúria sócio-econômica-moral-espiritual em que se encontra” (SAPSE, 2000, p. 13). Para isso, as obras de KARDEC aparecem como as principais bases de apoio, discutindo e afirmando o conceito de “Caridade” que conduz as ações sociais dos espíritas.

Entre as colocações teórico-doutrinárias que regem as atividades sociais assistenciais no Espiritismo, é interessante apontar uma que faz referência à questão 888-a de “O Livro dos Espíritos”. Escrita como uma “mensagem espiritual” de uma personagem da Cristandade do século XVIII, São Vicente de Paulo, diz: “Sede, portanto, caridosos não somente dessa caridade que vos leva a tirar do bolso o óbolo que friamente atirais aos que ousam pedir-vos, mas ide ao encontro das misérias ocultas” (SAPSE, 2000, p. 8).

O encontro com o outro, entretanto, não encontra uma interpretação assistencialista, pelo contrário, na seqüência dessa linha de pensamento, declara-se que o Espiritismo está atinente a concepção de cidadania atual, ampliando o conceito com base na questão 880 de “O Livro dos Espíritos”, através da qual se afirma que:

[...] (O primeiro de todos os direitos naturais do homem é o de viver), porque o homem é um espírito que reencarna - e reencarna para progredir. Portanto, tudo o que lhe seja necessário para assegurar a existência corpórea é direito natural [...] Em conseqüência, a caridade supera a concepção reducionista e tradicional de esmola (ajuda material) para se definir como “ir ao encontro do próximo”. A caridade não está no que se dá, mas na relação que se estabelece com o outro. Relação que seja um processo amoroso de envolvimento e desvelamento do Ser com o outro Ser (SAPSE, 2000, p. 9).

Nota-se que são as afirmações contidas nas obras básicas da Doutrina Espírita, sob a mentalidade de KARDEC, mas expostas como declarações ajuizadas de figuras de realce prontamente inseridas no imaginário espírita, as que sustentam os pressupostos doutrinários no documento para ratificar suas ações sociais, o que mobiliza suas inserções na sociedade. O conceito de “Caridade”, sustentado pelos espíritas, aparece como o impulso das atividades sociais assistenciais que inserem o Espiritismo na sociedade.

Assistência, nesse entendimento, é um ato espiritual e não somente a solução de um problema material e terreno. Trata-se, conseqüentemente, da construção de um espaço de ação pela própria ação e não de um espaço funcional, como está previsto na idéia da sociedade moderna, por exemplo, na Sociologia weberiana ou no Urbanismo de Le Corbusier. A interação com os outros é, neste sentido, uma maneira de concretizar a sociedade, realizada em concordância com os ensinamentos espíritas.

2.2.2 A Atuação da Comunicação “Mediúnica” e Doutrinária

O que se tem de mais complexo, na espacialidade das práticas dos espíritas, está no campo doutrinário. As chamadas “sessões espíritas” ou “sessões mediúnicas” trazem elementos dos mais importantes da espacialidade prática. Por vezes, as duas atividades podem ser vistas como sinônimos, todavia, se diferenciam quanto ao emprego prático da “mediunidade”. Assim sendo, neste instante se faz necessário melhor entender esse conceito singular do Espiritismo. Segundo os espíritas, a “mediunidade”, basicamente, trata-se da capacidade de sentir num grau qualquer a influência dos “espíritos”. Não é vista como um privilégio e sim como uma faculdade inerente ao ser humano, sendo inclusive de ordem fisiológica além de espiritual, dependendo do grau de “adiantamento moral” do médium e mesmo da sua educação intelectual (KARDEC, 2001, p. 203-226).

Deste modo, todos podem ser mais ou menos acentuadamente, médiuns, embora apenas se qualifique como tal os que tenham a “mediunidade” bem caracterizada. Nas “sessões espíritas” em que se praticam as “comunicações mediúnicas”, há médiuns relativamente educados em suas habilidades atuando

como mediadores entre os diferentes planos de existência. Das “faculdades mediúnicas” mais destacáveis no Espiritismo, tem-se a dos “médiums psicógrafos” ou “escreventes” (“psicografia”), aqueles que, de diferentes modos, escrevem as “mensagens dos espíritos”, e a dos “médiums falantes”, pelos quais os “espíritos” atuam sobre os órgãos da fala (“psicofonia”) para se comunicarem (KARDEC, 2001, p. 203-226).

As “sessões espíritas”, “sessões doutrinárias” ou ainda “sessões de estudo”, fundamentalmente, se iniciam com uma prece de abertura, sendo o uso do “Pai Nosso” praticamente unânime. Faz-se uma leitura de determinada obra doutrinária, quase sempre sobre “O Evangelho Segundo o Espiritismo” ou um livro de “mensagens espíritas”, alguns com reinterpretações evangélicas dos textos canônicos, comumente da autoria de Chico Xavier. Transcorre um comentário do conteúdo apresentado e em alguns casos uma discussão coletiva. O estudo sobre alguma outra obra espírita ou documento elaborado com bases em obras doutrinárias, ao modo de uma aula, também é corrente. Sucede-se uma rogativa aos necessitados e entes queridos dos presentes e se faz o encerramento com outra prece, casualmente uma “prece espírita”, como a “Prece de Cáritas”.

As “sessões doutrinárias” promovem o estudo e os debates em torno da Doutrina, sendo obrigatoriedade em todas as instituições espíritas. O pesquisador espírita Herculano PIRES⁶ assevera que tais estudos e debates devem se ater, fundamentalmente, nas obras de KARDEC:

O aprendizado doutrinário requer unidade e seqüência, para que se possa alcançar uma visão global da Doutrina. Todas as obras de Kardec devem constar desses trabalhos, desde os livros iniciáticos, passando pela Codificação propriamente dita, até aos volumes da Revista Espírita [...] Espiritismo é Kardec. Porque foi ele o estruturador da Doutrina, permanentemente assistido pelo Espírito de Verdade. Todos os demais livros espíritas, mediúnicos ou não, são subsidiários. Estudar, por exemplo, uma obra de Emmanuel ou André Luiz sem relacioná-las com as obras de Kardec [...] é demonstrar falta de compreensão do sentido e da natureza da Doutrina (PIRES, 1977, p. 211).

⁶ José Herculano PIRES (1914-1979) graduou-se em Filosofia pela USP com uma tese existencial intitulada “O Ser e a Serenidade”. Também jornalista e poeta, Pires é um dos mais relevados pensadores espíritas brasileiros. Tradutor da obra de Allan Kardec e defensor do Espiritismo enquanto um movimento cultural e filosófico, o autor assume posição de crítico diante de outras traduções e interpretações da Doutrina e sobre seu fundador feitas pelo Movimento Espírita Brasileiro ao longo do século.

A “sessão mediúnica” ocorre de modo semelhante, mas se caracteriza por apresentar, terminantemente, as manifestações dos “espíritos” através dos médiuns. A “sessão mediúnica” é realizada com a presença de um ou mais médiuns, entretanto hoje, frequentemente se reúnem nos Centros Espíritas “grupos mediúnicos” com vários integrantes, havendo médiuns de diversas “capacidades” com a incumbência de atuar de modo específico no decorrer da atividade.

As “sessões mediúnicas” se destinam ao que é, no entender dos espíritas, “à relação normal dos homens com os espíritos para fins de esclarecimento e orientação [...] O ato mediúnico é, portanto, um ato de relacionamento humano” (PIRES, 1977, p. 215). Significa uma relação social entre “encarnados” e “desencarnados” onde os últimos, muitas vezes, encontram-se desorientados no mundo espiritual, ainda agrilhoados aos vícios e paixões da Terra.

Durante as atividades ocorrem as mais variadas “manifestações espíritas”, descritas em “O Livro dos Médiuns”. Ao tratar a respeito da prática da “mediunidade”, a obra de KARDEC traz recomendações que julga serem apropriadas para o aproveitamento e desenvolvimento dos médiuns em suas tarefas, classificando-se como referência fundamental para os grupos. No livro, se aponta a inexistência de uma “fórmula sacramental” para a evocação dos espíritos, distanciando-se dos modos de cultuação comum de outras religiões e se assemelhando a um modelo didático de educação da época em que foi escrito. Descreve, ainda, um modo objetivo de proceder, salientando a importância da determinação da vontade do médium e dos que da sessão participam. A condição das disposições morais, a homogeneidade de sentimentos e pensamentos associados ao “recolhimento e silêncio respeitosos” conformam, nas preleções de KARDEC, a situação ideal para uma reunião espírita (KARDEC, 2001, p. 436). Deste modo, KARDEC interliga o espaço ético com o espaço prático da doutrinação e comunicação “mediúnica”.

Mas a “sessão espírita” ou “mediúnica”, entendendo-as agora como sinônimos de uma prática dos espíritas que abrange uma reunião de pessoas com fins a ouvirem um ensinamento evangélico espírita, seja pela leitura dos textos próprios ou pelas mensagens dos “espíritos”, é passível de se reapresentar de inúmeras maneiras. As atividades podem se desdobrar subitamente, por meio da

figura dos médiuns, sem ser premeditado. Assim, se discursa de modo natural, no meio espírita, como um encontro para estudo de determinada obra é surpreendido pela visita de “espíritos” que querem se comunicar e manifestam presença por meio de manifestações físicas espontâneas como ruídos, pancadas, arremessos de objetos, ou ainda “falando” ou “escrevendo” através dos médiuns (KARDEC, 2001, p. 95-119).

Espontaneamente, as “sessões espíritas” podem vir a se tornar “sessões mediúnicas”, visto que é comum, de algum modo, a manifestação da “mediunidade” por parte dos presentes nas reuniões. PIRES comenta, neste sentido, destacando o permanente fluido entre os mundos material e espiritual: “Aparentemente elas (as sessões) não são mediúnicas, mas na realidade o são, pois é fácil constatar-se que em todas elas os espíritos orientadores estão presentes, auxiliando na orientação dos trabalhos, e às vezes até mesmo se manifestam para algum esclarecimento ou advertência” (1977, p. 211). GIUMBELLI (1997, p. 74-79) confirma essa junção de espacialidades quando descreve, grosso modo, o caráter de “estudo” e outro de “mediunidade” nas suas diferentes modalidades nas práticas dos espíritas cariocas.

A prática dos espíritas, envolvendo a “mediunidade” em suas atividades doutrinárias, acresce constantemente a literatura e o imaginário da Doutrina. De tal modo, se conforma um amálgamo de espaços sociais entre a construção de um espaço narrativo e dos ensinamentos em uma situação comunicativa e de um espaço no qual os “espíritos” da narrativa participam ativamente. Todavia, importa ver que a diversidade dos “fenômenos mediúnicos” que ocorrem no Espiritismo conduz a prática no campo doutrinário dos espíritas, conformando-a em várias atividades que se diferenciam entre os Centros, tanto na dinâmica em que se inserem os participantes como na aplicação dos conceitos doutrinários.

2.2.3 A Atuação Terapêutica

Além das funções doutrinárias e “mediúnicas”, uma sessão também pode adquirir um caráter terapêutico. Alguns Centros Espíritas se tornam lugares notórios e copiosamente freqüentados pelas suas atividades de “cura espiritual”. Nesses casos, é comum a prática da aplicação do “passe” aos presentes. O “passe” é

apontado como a força magnética emanada pelos “médiums curadores” com o auxílio dos espíritos (KARDEC, 2001, p. 217).

No entanto, os médiums não apenas aplicam “passes”, mas também “receitam” remédios, de fórmulas simples, a semelhança das simpatias típicas do Catolicismo popular, até medicamentos homeopáticos. Além disso, há os locais onde se realizam as chamadas “cirurgias espirituais”. Os médiums, muitas vezes, são médicos de formação ou outros profissionais da saúde e atuam com instrumentos simples para tratar de enfermidades diversas. As instalações, o modo de atendimento aos assistidos, a entrega dos “receituários” e a atuação dos médiums também variam nessas localidades.

Há também, as “sessões de desobsessão”, as quais servem para atender as vítimas “encarnadas” de ações prejudiciais causadas por “espíritos obsessores” (PIRES, 1977, p. 219). Há três formas de “obsessão”, a “obsessão simples”, a “fascinação” e a “subjugação”, cada qual descrita em vasta parte da literatura espírita. Via de regra, a pessoa “obsedada” recebe o atendimento da “espiritualidade”, com o auxílio dos médiums e doutrinadores, que atuam sobre o “espírito” ou “espíritos” que a prejudicam. Trata-se de uma atividade cuidadosamente realizada de modo mais restrito.

A “sessão de cura” propriamente dita se assemelha a “sessão de desobsessão”, porém nela, em vez de se lidar com os problemas da psique, procura-se tratar dos problemas gerais da saúde. PIRES ilustra que:

As sessões de cura não passam de tentativas de auxílio, pois a cura espiritual não depende apenas dos fatores físicos da moléstia. Há fatores espirituais que são quase sempre irremovíveis. São conseqüências de encarnações anteriores a que o espírito se submete de vontade própria a fim de libertar-se de pesadas angústias do passado. Mas há sempre algum benefício, mesmo nos casos incuráveis. E muitos casos que são incuráveis para a medicina terrena facilmente se curam com a intervenção das entidades espirituais através da mediunidade. Os espíritos não são concorrentes dos médicos. Os próprios médicos desencarnados são os que mais se interessam em prestar a sua ajuda aos colegas terrenos, sem o outro interesse que o de contribuir para o alívio possível do sofrimento humano (PIRES, 1977, p. 224).

Grande parte das pessoas que procuram o Espiritismo o faz para solucionarem algum problema de saúde, isto é, enfileiram os participantes das

“sessões de cura”, de “desobsessão” ou as sessões de “passes”. O descontentamento com a medicina, seja pela dificuldade de acessá-la ou por uma apatia na relação com o meio médico, tem contrabalanço na solidariedade e proximidade com um “sagrado” nas práticas oferecidas pelos espíritas, o que arrebatava as pessoas para a Doutrina. Se não doutrinariamente convencendo, na prática deslocando-as para o Espiritismo.

As atividades terapêuticas realizadas pelos espíritas assumem, hoje em dia, diante da precariedade do sistema oficial de saúde no Brasil, um importante papel social⁷. As práticas contribuem para uma compreensão materialista do mundo, mas que se espiritualiza através da própria ação física. Neste caso, o próprio corpo torna-se o espaço da interação entre o mundo do “Além” e o mundo material.

2.2.4 As Atividades no Lar

Além das atividades que se desenvolvem nos Centros Espíritas encontramos, no Espiritismo brasileiro, um modelo de atividade relacionado diretamente com o lar (independente de qualquer localização), o chamado “Evangelho no Lar”, orientado, muitas vezes, por instruções das Casas Espíritas. O entendimento de universo espiritual como um “lar” é uma concepção identitária e doutrinária centrada tanto na espacialidade narrativa e como na espacialidade prática. TUAN (1983, p. 3) afirma que “não há lugar como o lar”, a primeira e mais forte ligação existente antes do indivíduo se aventurar na teia de relações humanas de um universo mais amplo. Neste sentido, os espíritas tratam o lar como um lugar simbólico e vivido que mais aciona e acrescenta o imaginário com os pensamentos e as emoções intrínsecas das pessoas.

O “Evangelho no Lar” se configura, essencialmente, como uma reunião dos integrantes da família alicerçada no estudo do “Evangelho Segundo o Espiritismo” ou mesmo utilizando-se outros livros de “mensagens espíritas”. Realiza-se a semelhança de uma sessão de estudos espíritas, mas não de uma “sessão

⁷ Sobre o Espiritismo e suas “curas”, pode-se recorrer aos trabalhos “Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais”, de GIUMBELLI (1997b); “The Road to Spiritism”, de BEZERRA (2005) e “As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense: 1889-1928”, de WEBER (1999).

mediúnica”, quando atuam efetivamente os médiuns. A prece de abertura, a leitura do Evangelho e de “mensagens”, o pedido e a “vibração”, ou seja, as doações de energia através da mentalização e da “emissão” de sentimentos amorosos e fraternos aos familiares e amigos, aos necessitados, aos desafetos, à vizinhança, para paz social e aos mesmos que reunidos oram, mais a prece de encerramento, constituem elementos característicos da prática do “Evangelho no Lar”.

Conforma-se, assim, o chamado “Culto Cristão no Lar” dos espíritas, a semelhança das primeiras reuniões cristãs e representando a revivência do Cristianismo Primitivo. Visa-se, por meio da regularidade dessa atividade, proporcionar um fortalecimento pessoal e entre os familiares para a realização de “reformas íntimas” e a manutenção do “ambiente vibratório” do lar, atraindo bons “fluídos” e “espíritos”. A prática calca-se no diálogo e na leitura, excluindo simbolismos formais, embora haja o hábito comum de se silenciar a casa e trazer vasos de flores à mesa, vezes outras copos com água para que o líquido seja “fluidificado” pelos “espíritos”. Também se segue uma orientação para realizar a atividade sempre nos mesmos horários e dias da semana, como proposto na literatura espírita.

Verifica-se que os vários elementos simbólicos do “Evangelho no Lar” servem como pontilhões que religam os participantes da atividade com as figuras metafísicas de Deus, Jesus, e das “entidades espirituais”. Com as reuniões, avigora-se a memória sobre os falecidos, reafirma-se a moral espírita com a leitura que reinterpreta textos clássicos do Cristianismo e se amálgama à narração noções de mundo espíritas. Ao mesmo tempo, reforçar-se a sociabilidade familiar.

2.2.5 A Congruência Entre as Espacialidades Narrativa e Prática no Espiritismo

Vemos que, nas práticas dos espíritas, não se encerra uma hierarquia organizacional universal que rege as sessões, senão baseada no grau de “esclarecimento intelectual”, de “autoridade moral” e pela experiência pessoal com os “trabalhos mediúnicos”. Também não há uma uniformidade absoluta nos modos de proceder das práticas, seja na estrutura funcional ou na atuação dos seus agentes. Em alguns casos, por exemplo, participam nas atividades espíritas

iniciantes aceitos por “legítimas intenções altruísticas” ou capazes de auxiliar devido a sua “mediunidade” aflorada, trabalhando juntamente com pessoas mais experientes. De um modo geral, se busca relevar as aptidões de todos os integrantes conforme o direcionamento dos “trabalhos espíritas” e dependendo de situações particulares nas atividades. Isso demonstra certo grau de aceitação, compreensividade e integração social nas práticas dos espíritas, sejam as dos Centros ou as feitas nos próprios lares.

As características peculiares das práticas dos espíritas começam a descrever um quadro mais nítido da relação do espírita para com o espaço e o tempo em sua concepção de mundo. O espírita busca depurar o tempo e o espaço das pressuposições e simbologias religiosas tradicionais, virtualmente dessacralizando ambos com o emprego de uma declarada “fé raciocinada”, sustentada por KARDEC. Isso configura um conjunto de práticas de características espaciais e temporais em certo sentido simples, mas rico em significados e orientado com uma metodologia particular. Deste modo, o simbolismo do Espiritismo aparece na própria narrativa e não em uma configuração ritual.

No que se refere ao Centro Espírita propriamente dito, enquanto uma instituição de caráter religioso que congrega as práticas dos espíritas, não está o mesmo precisamente condicionado a função de templo, não é o lugar vital de ligação com o Sagrado. Trata-se apenas de uma dimensão espacial privilegiada, onde se exerce a “espiritualidade” e se abre uma possibilidade aos praticantes de agir e experimentar o espaço num contato mais íntimo e seguro com as personagens do mundo espiritual. Por isso, trata-se de uma espacialidade informal e pouco ritualizada, porém ainda institucionalizada na cotidianidade.

KARDEC (2001, p. 428-429) aponta também para uma temporalidade cotidiana quando se refere aos encontros com hora marcada com os “espíritos”, mas sem resignificar o tempo com um sentido Sagrado na acepção clássica. Na disciplina sobre os horários, os “espíritos” afins que assistem ao grupo de “encarnados” podem se apresentar e encontrá-los acertadamente. Visto que se lhes confere outros afazeres (aos “espíritos”), no mundo espiritual e mesmo no universo mundano, entende-se que o encontro deve ser razoavelmente definido em termos de duração temporal. Neste sentido, os espíritas entendem a presença divina ou

espiritual como uma continuidade natural da existência, que também acompanha o ritmo do tempo e do espaço do mundo dos “encarnados”. O tempo no Espiritismo flui inalterável e assume uma representação claramente mais funcional, a de ordenar as práticas em vez de apresentar-se um momento do Sagrado, muitas vezes cíclico e irrompendo o meio Profano como nos fala ELIADE (1996, p. 30 e 64).

Nos jogos das espacialidades percebe-se que, enquanto as religiões tradicionais buscam uma diferenciação profunda entre os espaços sagrados e profanos (tanto nas suas narrativas como nas suas práticas rituais e na construção dos seus lugares arquitetônicos), os espíritas não demonstram semelhante preocupação. Por isso, os encontros dos espíritas tendem se apresentar como uma atividade de estudo da Doutrina, quando se aprende sobre a história do Espiritismo e o sentido dos seus princípios doutrinários, ou uma atividade de exercício da “mediunidade” propriamente dita, que direciona a aprendizagem dos estudos teóricos para a chamada “prática doutrinária” ou “mediúnica”, reunindo teoria e prática doutrinárias, mas sem representar simbolicamente a sua visão de mundo.

Entretanto, o Centro Espírita diferencia-se por dois planos intrinsecamente vinculados pelo imaginário espírita, um “teórico” e outro “prático”. No primeiro plano, participado pelas pessoas que ingressam na Doutrina, confirma-se a ênfase que o Espiritismo concede à aprendizagem moral e dos seus aspectos filosóficos e “científicos” com a leitura de obras específicas, reunindo indivíduos de uma classe mais letrada. No segundo plano, cuja atuação está circunscrita aos médiuns mais experientes, perpetua-se o imaginário espírita. Esse momento, onde as “práticas mediúnicas” se evidenciam pela “manifestação dos espíritos” e o emprego das várias categorias de “mediunidade”, é da maior importância por vincular os assistidos, aquelas pessoas que buscam no Centro Espírita alguma elucidação para seus problemas, ao imaginário espírita que se descreve naquele instante e ao próprio Espiritismo.

Nesta representação, as personagens espirituais dos próprios Centros Espíritas “vivem” e “revivem” nas práticas dos seus adeptos. As “práticas mediúnicas”, amparadas pelos estudos doutrinários, reatam um vínculo com o imaginário espírita sempre abrangente e inacabado, reafirmando uma espacialidade narrativa e mantendo uma espacialidade prática que sustenta relações, as quais

podem ser captadas de três condições (e a partir destas construídas): na condição de assistido, aquele que assiste sem participação ativa e apenas interpreta a espacialidade prática através do imaginário espírita, descrito com palavras faladas ou escritas num espaço representativo; na condição de médium, aquele que se torna agente construtor e condutor do imaginário através da comunicação em um espaço “mediúnico”; na condição de “espírito desencarnado” que é representado com uma presença narrativa durante as atividades práticas comunicativas.

Esse modelo de interação entre o imaginário e as práticas espíritas necessita de uma nova maneira de conceber e perceber o espaço dito "religioso". O espírita interpreta espaços e lugares diversos munido das próprias sensações e com uma percepção transformada, respaldadas na concepção espírita de mundo, ilustrada nos livros e reafirmada nas práticas da Doutrina. Transporta-se o imaginário de um universo concebido para o cotidiano percebido e vivido, permeando as atividades banais com uma intensidade não somente ideológica, mas da perspectiva das experiências pessoais, ou seja, para os espíritas, emolduram-se paisagens, lugares e espaços com toda uma atmosfera sensorial própria.

Ao contrário de muitas religiões, o Espiritismo revela uma forte coincidência entre as duas espacializações, a narrativa e a prática. Enquanto o próprio Cristianismo como religião se reproduz nas suas formas de culto, muitas vezes com um alto grau de simbolismos e abstração – por exemplo, a história da Última Ceia que, já em si é um ato simbólico, inclusive canibalesco, tornando vinho em sangue e pão em carne, o que se reproduz em formas ritualizadas na Comunhão e num espaço sagrado – as atuações práticas dos espíritas acontecem direta e plenamente inseridas no cotidiano, não sendo o sistema prático necessariamente ordenado e unicamente expresso na lógica das sessões e outras atividades. Assim, no Espiritismo, constrói-se uma geografia ímpar de percepção e ação do espaço social que revela, nos seus modos interpretativos, uma intensa congruência entre a construção narrativa e o espaço de ação.

2.3 A ESPACIALIDADE INSTITUCIONAL DOS ESPÍRITAS

Toda religião e toda doutrina com certa hegemonia apresenta uma tendência em fixar as suas inter-relações sociais flexíveis através de instituições supraindividuais. Diminui-se, assim, a individualidade da relação religioso-mental para garantir um acúmulo maior de saber religioso dentro de um contexto ampliado. Essa tendência de auto-organização das religiões repercute diretamente no espaço.

Atentando para a importância do processo de difusão espacial das religiões, CORRÊA (2006) observa as estratégias da Igreja Católica e a construção de seus territórios religiosos no Brasil entre os anos de 1551 e 1930. Evidencia que a formação de territorialidades religiosas aponta para uma espacialidade embutida na lógica das instituições, com suas necessidades e possibilidades de se expandir e atuar, entretendo relações com outros agentes sociais e transformando o espaço, resultando em determinado controle de territórios através de ideologias. Ainda o mesmo autor (CORRÊA, 2005) aponta para a função de formas simbólicas fixas erigidas nestes territórios para garantir a interpretação da paisagem, através de monumentos, num sentido político e/ou religioso. Esta comunicação de monumentos simbólicos com a sociedade permite a organização de redes de poder.

Também GIL FILHO (2003, p. 95-110) atenta-se às transformações da hegemonia católica no Brasil. O autor refere-se às territorialidades e relações hierárquicas. Utilizando o exemplo da Igreja Católica Romana em Curitiba – PR. GIL FILHO explica as territorialidades através do discurso oficial da Igreja após o Segundo Concílio Vaticano (1962-65), expondo como as formas de apropriação simbólica determinam a territorialidade católica do Sagrado no espaço cotidiano.

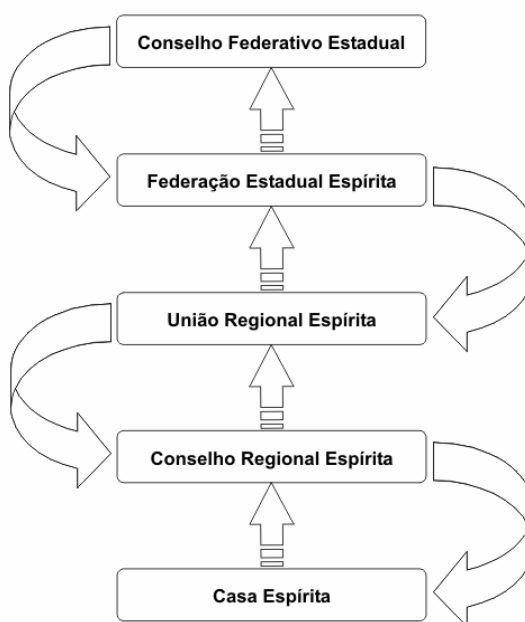
Entende-se, desta maneira, que os espaços institucionalizados adquirem, em cada religião e doutrina, uma forma específica que repercute no espaço material. Mas este espaço fixo da religião, de um modo geral, é pré-existente devido ao acúmulo dos saberes e também influi como condicionante na prática religiosa. Em mesma medida, a territorialização reproduz as expressões práticas originárias das concepções de mundo.

Admitindo esta compreensão da territorialidade religiosa como espaço dialético social, discutiremos o Espiritismo no seu meio institucional. Em um primeiro momento, apresentamos um panorama das diferentes escalas de atuação espírita que é, no Brasil, bastante hierarquizado e burocratizado, embora haja certa flexibilidade nos seus modos de associação.

2.3.1 Os diferentes níveis do Movimento Espírita Brasileiro

A base da organização espírita são as Casas ou Centros Espíritas que, junto dos Grupos e das Sociedades Espíritas, atuam em escala local. Na atualidade, estes se associam no território brasileiro em níveis maiores com fins de facilitar a dinâmica das suas atividades.

FIGURA 1 – UNIDADES DO SISTEMA FEDERATIVO ESTADUAL



FONTE: Figura baseada nas informações do site www.fep.com.br. Acesso em 05 out. 2006.

Embora o esquema da FIGURA 1 explicita certa hierarquia, as associações em cada nível são relativamente independentes e respeitam principalmente a autonomia do nível local, dos Centros e Sociedades Espíritas. Estes demonstram grande independência e liberdade de ação, desde que estejam em concordância com os princípios básicos da Doutrina Espírita. A configuração específica entre independência/liberdade e interligação apresenta um aspecto relativamente moderno na gestão das entidades do Espiritismo brasileiro. Destaca-se o indivíduo

(junto ao Centro individualizado) enquanto que os níveis superiores aparecem apenas como estruturas de "apoio".

Esta visão secular, moderna e burocratizada (próxima de Max Weber e da idéia de sociedade moderna) reproduz uma livre interação entre unidades e níveis. Por isso, as Federações Espíritas Estaduais (FEES) ou Unidades Federativas Espíritas (UEFs) não estão absolutamente subordinadas à Federação Espírita Brasileira (FEB), articulando seu apoio apenas para agenciar eventos espíritas que promovem a discussão da doutrinação em escalas regional ou nacional. Como entidades sociais assistenciais, entretanto, atuam intensamente, o que exige certa eficiência na sociedade moderna.

2.3.2 O nível superior do Movimento Espírita Brasileiro

A formação da Federação Espírita Brasileira data do mês de janeiro de 1884, na cidade do Rio de Janeiro, principiando uma representação do Espiritismo brasileiro em forma institucionalizada. GIUMBELLI (1997, p. 61-65) traça um breve histórico sobre a coordenação da estruturação da FEB na capital Fluminense ao analisar várias edições do jornal "Reformador – Organ Evolucionista", instrumento de imprensa oficial da FEB, desde 1883. GIUMBELLI (1997, p. 63-65) defende que o conteúdo deste jornal mostra que a FEB não queria representar certos grupos espíritas, mas intentava divulgar o Espiritismo, tornando a propagação da Doutrina mais importante do que a organização interna do Movimento Espírita.

Esta postura se deve a situação da época, que forçou a FEB buscar reconhecimento e autoridade contra outros movimentos religiosos, principalmente a Igreja Católica, como demonstra SILVA (2005) numa análise pautada em volumes do jornal "Reformador" e nos livros "Brasil Coração do Mundo e Pátria do Evangelho" e "A Caminho da Luz", ambos de Chico Xavier. Por isso a institucionalização era, no início, uma estratégia de legitimação no caminhar do próprio Movimento Espírita do Brasil.

Isso se comprova pelos enfrentamentos da FEB nos mais diversos campos sociais, podendo-se apontar o jornalístico, o policial, o médico, o jurídico, o sanitário e o assistencial (GIUMBELLI, 1997). Em tais contextos, a FEB se identifica como

uma sociedade civil, religiosa, educacional, cultural e filantrópica que almeja o estudo, a prática e a difusão do Espiritismo em todos os seus aspectos, ressaltando seu embasamento nas obras de KARDEC e na interpretação espírita dos ensinamentos de Jesus Cristo.

Como órgão de discussão interna, a FEB se identificou e ainda se identifica através da sua origem espiritual, atrelando-se a sua representação de mundo e contribuindo para o diálogo e certa homogeneização do imaginário espírita. Por fim, tornou-se porta-voz dos próprios espíritas e das suas formas de comunicação (SILVA, 2005, p. 117-141).

Além da FEB, a partir do final do século XIX, apareceram outros órgãos livremente associados dentro do Movimento Espírita, geralmente com atuação regional. Caso da União Espírita do Brasil (GIUMBELLI, 1997, p. 64), que foi desativada entre os anos de 1884 e 1887, sendo reativada neste último ano com uma proposta de publicação de artigos doutrinários, encarrilhada pelo médico Bezerra de Menezes, no jornal “O País”, periódico com o maior volume editorial no mercado brasileiro. Em 1894, definitivamente extinguiu-se a União Espírita do Brasil, o que indica, e SILVA (2005) também aponta neste sentido, que houve disputas institucionais dentro do Movimento Espírita Brasileiro.

Hoje se destacam, em território nacional, a Liga Espírita do Brasil (LEB), a Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS), a Federação Espírita Catarinense (FEC), a Federação Espírita do Paraná (FEP), a União das Sociedades Espíritas do Estado de São Paulo (USEESP) e União Espírita Mineira (UEM) (SOUZA, 2006). Localizadas, com maior evidência, no Centro-Sul do país e com a finalidade de promover, articular e unificar o Movimento Espírita. Enfatiza-se que estas organizações atuam tanto no campo das atividades de estudo (doutrinárias) como no campo das práticas assistenciais.

Em 1949 foi fundado, sob iniciativa da FEB, o Conselho Federativo Nacional (CFN), reconhecido por assinatura no chamado Pacto Áureo, em 5 de outubro de 1949, no 2º Congresso Espírita Pan-americano no Rio de Janeiro. A data é significativa porque coincide com o início da democratização do Brasil depois do Governo do Estado Novo, quando se permitiu uma livre associação das religiões e

outros grupos culturais. O CFN instaurou-se efetivamente em 1950, integrando as Federações e Uniões representativas de todos os Movimentos Espíritas estaduais, mais a representação do Distrito Federal (SOUZA, 2006), entrando em nova fase de gestão, desta vez com uma estrutura não apenas informativa, mas discursiva e engajada na ação social.

No decorrer das décadas seguintes, o Movimento Espírita Brasileiro, consolidado na FEB, desenvolveu-se através de ações organizadas, visando promover maiores conhecimentos sobre a atuação dos espíritas no país. Na década de 1950, esse trabalho se realizou por uma ação social denominada “Caravana da Fraternidade”, enquanto que na década de 1960, cumpriu-se pelos Simpósios Regionais, com o intuito de unificar as visões doutrinárias. Estes encontros sucederam-se no Centro-Sul, no ano de 1962 em Curitiba; no Nordeste, no ano de 1963 em Salvador; no Norte, no ano de 1964 em Belém; no Centro-Oeste, no ano de 1965 em Cuiabá. Encerrou-se este ciclo com um Simpósio Nacional no Rio de Janeiro, em 1966 (SOUZA, 2006). A década de 1970 foi definida pela atuação dos Conselhos Zonais do CFN para intensificar o debate da Doutrina. Percebe-se, assim, que a maior preocupação da fase pós ano de 1949 até este momento era com a homogeneização da própria Doutrina.

Em 1975, por proposta da representação de São Paulo, o Conselho Federativo Nacional iniciou estudos para instituir um estatuto do Centro Espírita. Como conclusão, houve a aprovação de um documento intitulado “A Adequação do Centro Espírita para o melhor atendimento de suas finalidades”, em 1977. A documentação esclarecia os procedimentos considerados mais adequados e o que compete à instituição Centro Espírita. No mesmo ano, se empreendeu a intitulada “Campanha de Evangelização Espírita da Infância e da Juventude” (SOUZA, 2006).

Por proposta da representação do Estado do Rio de Janeiro, o Conselho Federativo Nacional procedeu em continuidade aos estudos referentes aos regulamentos norteadores do Centro Espírita, sendo que, nos anos de 1977 a 1980, concluiu-se o documento “Orientação ao Centro Espírita” (SOUZA, 2006). Este último aponta uma série de recomendações para as atividades básicas passíveis de serem desempenhadas em uma Casa Espírita, destacadas a seguir:

- 1) Promover, com vistas ao aprimoramento íntimo de seus freqüentadores, o estudo metódico e sistemático e a explanação:
 - a) da Doutrina Espírita no seu tríplice aspecto (científico, filosófico e religioso) consubstanciada na Codificação de KARDEC;
 - b) do Evangelho Segundo o Espiritismo;
- 2) Promover a evangelização da criança, à luz da Doutrina Espírita;
- 3) Incentivar e orientar o jovem para o estudo e a prática da Doutrina Espírita e favorecer-lhe a integração nas tarefas do Centro Espírita;
- 4) Promover a divulgação da Doutrina Espírita, também através da literatura espírita;
- 5) Promover o estudo da mediunidade, visando oferecer orientação segura para as atividades mediúnicas;
- 6) Realizar atividades de assistência espiritual, mediante a utilização dos recursos oferecidos pela Doutrina Espírita, inclusive através de reuniões mediúnicas privativas de desobsessão;
- 7) Manter um trabalho de atendimento fraterno, através do diálogo, com orientação e esclarecimento às pessoas que buscam o Centro Espírita;
- 8) Promover o serviço de assistência social espírita, assegurando suas características beneficentes, preventivas e promocionais. Unindo a ajuda material e espiritual, fazendo com que este serviço se desenvolva concomitantemente com o atendimento às necessidades de evangelização;
- 9) Incentivar e orientar o Culto do Evangelho no Lar⁸.

Estas recomendações mostram claramente o intuito de regulamentar a liberdade integral dos Centros Espíritas com clara inclinação a homogeneizar, regular e padronizar as atividades. No caso do Estado Paraná, as documentações seguem, primeiramente, para a Federação Estadual, nesta ocasião a Federação Espírita do Paraná (FEP), para depois serem encaminhados às Uniões Regionais e às Casas Espíritas filiadas.

Na continuidade deste processo de homogeneização, o Conselho Federativo Nacional elaborou, na década de 1980 até o ano de 1983, um documento que tratou da importância, das tarefas e das diretrizes de unificação do Movimento Espírita, o

⁸ Informações extraídas do documento "Orientação ao Centro Espírita" da FEB.

que também se procedeu com a “Campanha do Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita”. Este documento foi aprovado em novembro de 1983 com o título “Diretrizes da Dinamização das Atividades Espíritas”. Em 1984 aprovou-se a aplicação administrativa dessas diretrizes, o “Manual de Administração das Instituições Espíritas”. Este, por delegação, é sempre atualizado e editado pela União das Sociedades Espíritas do Estado do Rio de Janeiro (USEERJ), mais recentemente denominada de Conselho Espírita do Estado do Rio de Janeiro (CEERJ)⁹.

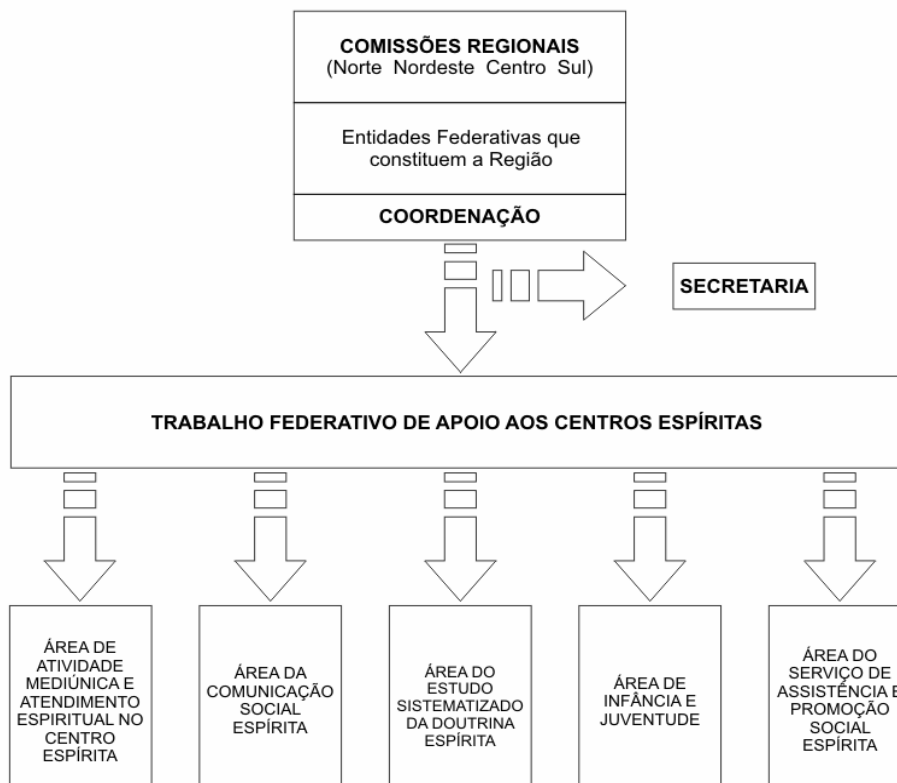
Em 1985, os Conselhos Zonais foram transformados nas chamadas Comissões Regionais, que participaram nas Campanhas “Em Defesa da Vida” e “Viver em Família”, em 1994, e a “Campanha de Divulgação do Espiritismo”, em 1996 (FEB, 2006). Iniciativas com fins de se promover os ideais éticos da Federação Espírita Brasileira.

2.3.3 Os níveis regional e local

Nesta estrutura organizacional, as Comissões Regionais atuam de modo mais abrangente do que as Federações. Preocupam-se diretamente com as atividades doutrinárias e de atendimento “espiritual” no Centro Espírita; da comunicação social espírita; do estudo sistematizado da Doutrina Espírita; das questões da infância e juventude e do serviço de assistência e de promoção social (FEB, 2006), sendo o sustentáculo direto da estrutura local. Esse esquema pode ser visualizado na FIGURA 2 seguinte:

⁹ Trata-se de uma deliberação da Assembléia Geral reunida no dia 26 de março de 2006 na sede histórica da FEB, quando assim se manifestou (FEB, 2006).

FIGURA 2 – FLUXOGRAMA DAS COMISSÕES REGIONAIS DO CONSELHO FEDERATIVO NACIONAL



FONTE: Figura baseada nas informações do site www.fep.com.br. Acesso em 05 out. 2006.

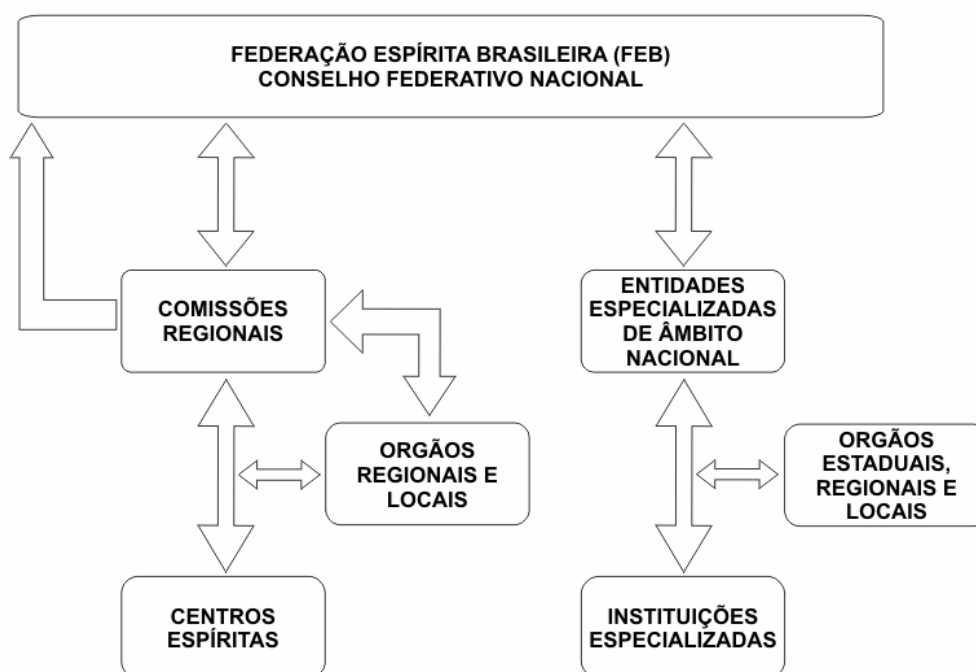
Verifica-se que as atividades dos Centros Espíritas de hoje são acompanhadas pelo direcionamento da própria FEB. Este modelo de inserção dos espíritas na sociedade segue uma particular estratégia geográfica de hierarquização e coordenação para sua atuação em escala nacional. Isso pode ser interpretado como um elemento dialógico, agora institucionalizado e promovendo, através do seu lema cardeal sendo o conceito espírita de “Caridade”, uma maior atuação e visibilidade do Espiritismo em uma geografia de ação para com a sociedade. Também se confere como estratégia dominante, mesmo sem aplicar medidas repressivas pelo não cumprimento de determinadas diretivas.

A codificação desta homogeneização acontece, basicamente, através da divulgação e do estudo das obras básicas de KARDEC. Por isso, o Conselho Federativo Nacional promove reuniões ordinárias de três dias, anualmente, na sede em Brasília, com uma definida obrigação:

Promover o estudo, a prática e a difusão do Espiritismo, com base nas obras da Codificação de Allan Kardec e no Evangelho de Jesus; a prática da caridade espiritual, moral e material, dentro dos princípios espíritas; e a união solidária e a unificação do Movimento Espírita, colocando o Espiritismo ao alcance e a serviço de todos (FEB, 2006).

Assim, não se estabelece uma idéia libertária, mas uma imagem hierárquica de conhecimento, seguindo em muitos aspectos os padrões do próprio Estado brasileiro, diferenciado em entidades nacionais, estaduais, regionais e local-municipais, como mostra a estrutura exposta pela FIGURA 3:

FIGURA 3 - ESTRUTURA DO TRABALHO DE UNIFICAÇÃO DO MOVIMENTO ESPÍRITA DO BRASIL PELA FEB



FONTE: Figura baseada nas informações do site www.fep.com.br. Acesso em 05 out. 2006.

Averiguamos certa tensão nesta estrutura organizacional. Enquanto, de um lado, a FEB insiste que o Movimento Espírita se realize na expressão de pessoas, individual ou coletivamente, destacando a autonomia dos Centros Espíritas (Grupos ou Sociedades), as Entidades Federativas, como órgãos estaduais, regionais e locais, são responsáveis pelas atividades, reunindo as Instituições Espíritas e auxiliando na unificação do Movimento. Pergunta-se, qual é o intuito desta unificação se o movimento define a si mesmo de maneira diferente? Por isso, precisamos investigar esta questão ainda com mais nitidez.

2.3.4 Diferentes níveis de atuação do Movimento Espírita

A ampla hierarquia de organização do Movimento Espírita Brasileiro atual se descreve em diferentes escalas. Apesar da razoável independência dos Centros Espíritas na estrutura organizacional do Espiritismo, a FEB publica e recomenda orientações com a justificativa de uniformizar os “métodos de ensino” e os “trabalhos espíritas”.

Estas recomendações são apresentadas apenas como sugestões, mas se baseiam largamente na base doutrinária.

[...] as orientações são oferecidas a título de sugestões e subsídio às atividades dos Centros Espíritas, que, em função de suas realidades próprias, poderão adotá-las, parcial ou totalmente, bem como adaptá-las às suas necessidades; subsistem e continuam em vigor os princípios e normas básicas que vêm norteando o Movimento Espírita no Brasil, nos trabalhos de Unificação e de Organização Federativa (FEB, 2006).

A ampla hierarquia de organização do Movimento Espírita Brasileiro de hoje se descreve em diferentes escalas. Apesar da razoável independência dos Centros Espíritas na estrutura organizacional do Espiritismo, a FEB publica e recomenda orientações com a justificativa de uniformizar os “métodos de ensino” e os “trabalhos espíritas”.

Estas são sempre apresentadas apenas como sugestões, mas se baseiam, na maioria, na codificação da base doutrinária.

[...] as orientações são oferecidas a título de sugestões e subsídio às atividades dos Centros Espíritas, que, em função de suas realidades próprias, poderão adotá-las, parcial ou totalmente, bem como adaptá-las às suas necessidades; subsistem e continuam em vigor os princípios e normas básicas que vêm norteando o Movimento Espírita no Brasil, nos trabalhos de Unificação e de Organização Federativa (FEB, 2006).

A FEB insiste no ensinamento como processo de unificação, transmitindo propostas doutrinárias aos Centros através de materiais divulgados por ela ou pelas FEEs, enquanto as entidades não filiadas necessitam produzir tais materiais com recursos próprios. Neste sentido, os materiais que trazem o discurso da FEB reafirmam as obras de KARDEC com uma suposta fidedignidade doutrinária. Conseqüentemente, a produção de livros, revistas e outros veículos de comunicação, a grande maioria na forma escrita, torna-se um elemento importante

no embate doutrinário dentro do Movimento Espírita, interligando os níveis superiores com sua estrutura institucional e o nível local. Nesta relação, os Centros confirmam as suas estruturas pelas práticas de estudo, inclusive da “mediunidade”, enquanto a Unidade Federativa caracteriza-se pela produção de material, formando uma comunicação desigual entre ambos os níveis. Observa-se, como nas igrejas evangélicas clássicas, a forte referência à “Palavra”, mas ao contrário do Cristianismo, em configuração secularizada e através de uma proliferação de livros “espiritológicos”.

Deste modo, a espacialização hierárquica das instituições difere profundamente da espacialidade prática dos espíritas. O postulado do objetivismo da Doutrina não pode ser preenchido pelas práticas “mediúnicas” discordantes, privilegiando a FEB com uma posição hegemônica no mercado editorial. Centros Espíritas e outras instituições que não reconhecem a primazia da FEB comumente não são considerados legitimamente espíritas, porque iniciam ritualizações, discutem postulados éticos desconformes com as “sugestões” da FEB, entre outras atuações adversas. O fato de uma instituição não estar conectada diretamente à estrutura institucional da FEB coloca-a também distante da Doutrina, ao menos na visão dos membros da FEB.

Em geral, nos materiais formulados por órgãos cardeais do Movimento Espírita ou Centros Espíritas locais, aparecem ressalvas a respeito de sistemas e movimentos divergentes considerados não espíritas, com os quais não se deve assumir compromisso, assim como práticas que devem ser erradicadas da sistemática de atuação do Espiritismo. Há uma incisiva ênfase no distanciamento de ritualizações e procedimentos semelhantes, o que seria gritantemente discordante das proposições instruídas pelos “espíritos” na obra da codificação. Neste sentido, os materiais que trazem o discurso da FEB, consentidos pelas FEEs, evidenciam como ela se reafirma nas obras de KARDEC e se esforça por manter sua suposta autenticidade doutrinária.

Assim, tem-se uma distribuição do Espiritismo em dois estratos diferentes de espacialidades: um campo formalizado e organizado, onde se arranjam as atividades reconhecidas pelos órgãos espíritas superiores e pela figura da FEB; e um campo paralelo, configurado pelos Centros Espíritas e outras instituições que se

atribuem de caráter espírita, mas que não o fazem dentro da estrutura unificada, ou seja, pelos mesmos mecanismos e ações que se fazem reconhecer as outras entidades associadas e reconhecidas pela FEB.

Entretanto, não significa que a outra face da espacialidade institucional do Espiritismo não seja organizada. Os elementos que são comuns aos campos partem de suposições doutrinárias, mas o que diferencia ambos é a postura para com a figura da FEB. Esta dominância pode ser vista também nas pesquisas e, por isso, ainda se carece de investigações nítidas neste campo alternativo, quiçá, de um outro Espiritismo. Não é a nossa proposta aqui de discutir a relevância de outra versão da realidade do Espiritismo no Brasil, queremos apenas externar esta carência para futuras reflexões.

Vale ainda uma última ressalva sobre a espacialidade institucional. A forte ligação do movimento com a cultura escrita, com bibliotecas e com a classe média, torna os espíritas uma classe fortemente urbana. Na análise desta espacialidade, nota-se que a maior parte dos Centros Espíritas e outras instituições encontram-se dispersos no espaço urbano. Por conseqüência, as atividades desempenhadas dependem, preponderantemente, de sua inserção social nestes espaços, quer dizer, em uma sociedade mais anonimizada, que se define pelo individualismo e pela família nuclear, por certa racionalidade não-religiosa e por uma forte valorização da educação formal. Em outras palavras, a espacialidade institucional se edifica e se promove em outra espacialidade, que é das práticas urbanas. Assim, as narrativas do Espiritismo acompanham, evidentemente, a formalização organizatória, inclusive justificando as práticas inseridas na estrutura organizacional que, hoje em dia, é claramente dominada pela Federação Espírita Brasileira.

A seguir, apresentaremos a contextualização do Espiritismo na cidade de Ponta Grossa, analisando a trajetória da Doutrina Espírita na sociedade.

3 O ESPIRITISMO EM PONTA GROSSA – HISTÓRIA E PERSPECTIVAS

Ponta Grossa é uma cidade de porte médio no interior do Paraná, com uma população estimada em 300.196 habitantes (IBGE, 2005). Situa-se na região dos chamados Campos Gerais, no segundo Planalto paranaense numa altitude em média de 800 metros. Uma posição estratégica entre o Litoral Atlântico e o interior da América do Sul (Paraguai), como também dos caminhos que interligam o Brasil Central e São Paulo com o Rio Grande do Sul e Uruguai. Este arranjo de passagens e encruzilhada torna Ponta Grossa uma cidade aberta para muitas evoluções culturais vindas de diversas direções, inclusive no campo das religiões.

No século XVIII, os Campos Gerais foram povoados por causa do tropeirismo que fez conexão entre os campos de criação pecuária de Viamão e a cidade (feira) de Sorocaba, para onde rumavam as tropas advindas das capitânicas do Sul com a finalidade de prover gado para alimentação, cavalos para montaria e mulas para o transporte os povoados no centro do Brasil. Os Campos Gerais daquela época eram o “corredor do gado”, “nada além de uma trilha de gado em um planalto, margeando os rios e evitando as matas e os capões... sem limites, sem terras cultivadas, sem nada que atraia o homem que ali aparece de passagem, não tem nome certo ou vida própria. É, apenas, lugar nenhum” (GEOGRAFIA ILUSTRADA, 1975, p. 42).

No local, onde hoje situa-se o município de Ponta Grossa, se desenvolveu uma pequena cidade de pouso, com uma capela depois transformada em igreja, tornando-se lugar de prática econômica e religiosa. Na época, o meio cultural era fortemente marcado pelo Catolicismo, tanto na sociedade escravocrata da cidade como no campo e nos faxinais dos caboclos do interior. Tratou-se de um Catolicismo tradicional, com forte veneração de Santos e do Divino Espírito Santo, sempre sob controle do sistema eclesiástico da Igreja Católica Apostólica Romana.

Com a decadência do tropeirismo na segunda metade do século XIX, constatou-se o advento de colonizadores descendentes de vários povos da Europa Central e Oriental, principalmente de russo-alemães, alemães, poloneses e ucranianos, além de franceses, italianos, entre outros. Desta forma, ampliou-se o cenário religioso da cidade. Surgiram principalmente igrejas Luteranas e do

Catolicismo Ortodoxo, induzindo uma convivência entre religiões, embora às vezes conflituosa.

Nessa época, Ponta Grossa progredia plenamente e tornava-se “moderna num universo social formado por uma sociedade rural complexa” (JÚNIOR, 2004, p. 56). Especialmente devido à estrada de ferro inaugurada em 1893, construía-se fábricas urbanas e o comércio se ampliava. Um pouco mais tarde, aparece também a Doutrina Espírita integrando o campo religioso. O Espiritismo acompanhou uma transformação profunda na mentalidade ponta-grossense. A cidade tornou-se, com entroncamento de cinco linhas de trem, o grande centro de divulgação econômica e filosófica no interior do Sul do Brasil. De modo especial, o pensamento positivista, que se destacou através das atividades da engenharia (a própria construção da estrada de ferro e das fábricas) e com os militares, se expandiu entre os membros das profissões liberais como advogados, médicos, jornalistas e professores, especialmente ligados com a França e a Bélgica. Nestes moldes, floresce também o pensamento espírita.

3.1 DOCTRINA ESPÍRITA – JORNALISMO, ASSISTÊNCIA SOCIAL, EDUCAÇÃO E FÉ

O Espiritismo se apresenta uma religião/doutrina *a priori* não ritualizada, dialógica e personalizada. A história do Espiritismo em Ponta Grossa está intimamente ligada à obra individual de personalidades que se destacam na sociedade da cidade. Por isso, apresentamos em seguida a participação de algumas personagens espíritas na evolução de Ponta Grossa.

O marco da chegada do Espiritismo em Ponta Grossa é 1908, com a vinda do jornalista carioca Hugo Mendes de Borja Reis. Nascido em Valença, retirou-se para a cidade paranaense com 24 anos de idade buscando um clima mais ameno, mas que também fosse um meio urbano desenvolvido, para recuperar-se de suas enfermidades. Hugo dos Reis exerceu atividades de representante comercial, porém começou a militar no jornalismo local como redator, diretor e mais tarde como sócio-proprietário do “Diário dos Campos” (nome do jornal “O Progresso” a partir de 1913) por quase duas décadas (GADINI e PONTES, 2005). Considerado um dos primeiros

intelectuais da história da imprensa pontagrossense, se autodenominava espírita e socialista além de ser anticlerical (DIÁRIO DOS CAMPOS, 25 de julho de 2004). Como socialista, utilizava-se do jornal para defender o direito dos trabalhadores e apoiou e participou das greves entre os anos de 1910 e 1920. Publicou o “Manifesto” para fundar a Sociedade Operária de Ponta Grossa, com estatuto de sua autoria, noticiando as iniciativas da classe trabalhadora (GADINI e PONTES, 2005). Como liberal, foi integrante o Centro Livre-Pensador¹⁰ de Ponta Grossa, mantendo-se atualizado com as discussões filosóficas da época. Também fundou jornais libertários como “O Escalpello”, em 1908, e o “Anticlerical”, onde assinava como “Nemo” (COSTA, 1995, p. 45-47; HOLZMANN, 2004, p. 273-293).

Mas Hugo dos Reis também se destaca como o pioneiro na divulgação jornalística do Espiritismo em Ponta Grossa. Em mesma medida, utilizou-se da profissão para divulgar a filosofia espírita em várias edições do “Diário dos Campos”, fossem pequenas notas com ensinamentos de moral espírita ou extensos artigos a respeito da Doutrina. O primeiro registro data de 1º de maio de 1909, em uma edição do jornal “O Progresso”, que ainda viria a se tornar o “Diário dos Campos”. Em uma coluna, publicou-se uma nota enviada por um leitor e atribuída a Olavo Bilac, criticando o Espiritismo. Hugo dos Reis respondeu à crítica, foi apoiado e a partir desse momento começou a publicar sucessivamente sobre o Espiritismo, noticiando atividades espíritas na cidade. Por exemplo, comenta no dia 28 de janeiro de 1911 em “O Progresso” sobre fenômenos de levitação de objetos por espíritas pontagrossenses na localidade de Entre Rios (hoje Guaragi); também informava os acontecimentos referentes a Federação Espírita do Paraná, fundada em 1902, em Curitiba (COSTA, 1995, p. 45-47; HOLZMANN, 2004, p. 273-293)

De acordo com GADINI e PONTES (2005), até os anos de 1940, os jornais de Ponta Grossa não separavam seu posicionamento político do conteúdo noticiado, comprovando-se notícias caracterizadas por valores partidários, com presença de opinião e indícios de interesse comercial. Por volta dos anos de 1911 e 1912, o jornal “O Progresso” adquire um caráter explicitamente doutrinário espírita. Nessa situação, publicava com exclusividade as atividades espíritas organizadas pelo Grupo Espírita “Francisco de Assis” de Amparo aos Necessitados, organizado em

¹⁰ O Centro Livre-Pensador de Ponta Grossa era formado por intelectuais que comungavam os ideais do livre-pensamento e das concepções racionalistas.

1912 (COSTA, 1995, p. 45-47). Hugo dos Reis ainda foi o responsável por organizar vários Congressos e Conferências de teor espiritualista e campanhas de beneficência. Mais tarde, no ano de 1921, fundou a chamada “Revista Social de Espiritismo”, a qual teve apenas algumas edições. Em 1927 deixou Ponta Grossa, vindo a falecer em 1934, com 50 anos de idade, na cidade de São Paulo (DIÁRIO DOS CAMPOS, 25 de julho de 2004).

Hugo dos Reis participa de maneira sintomática na construção da atmosfera espírita da cidade, assumindo uma atitude progressista (socialista, liberal, anticlerical) e sempre demonstrando preocupação com a divulgação através de um meio escrito ou oral, capaz de fazer um apelo à classe média. Ainda que seja uma personalidade eminente, que sobressaltou a Doutrina Espírita em Ponta Grossa, agindo declaradamente através dos meios de comunicação e confrontando diretamente a ordem clerical, os lineamentos do Espiritismo na cidade corporificam-se por um enredo paralelo ao jornalismo alegórico de Hugo dos Reis.

O Espiritismo em Ponta Grossa começou a se organizar efetivamente a partir da década de 1910, com a chegada de duas personalidades militares destacadas para servirem no 5º Batalhão de Infantaria, Tenente Joaquim Theopompo Godoy de Vasconcelos e sargento Alberto Lopes. Ambos de formação espírita, eles foram os responsáveis por realizarem as primeiras reuniões para o estudo da Doutrina e os fundadores, no dia dois de fevereiro de 1911, do primeiro núcleo espírita de Ponta Grossa, denominado Grupo Espírita “Allan Kardec” (COSTA, 1995, p. 47; OLIVEIRA, 2003, p. 98-101). Em abril de 1912 se integram mulheres ao grupo, atuando nas questões doutrinárias e assistenciais, pondo em evidência que desde o início o Espiritismo dos ponta-grossenses já começava mover ações sociais como expressão de sua crença. Foram as primeiras atuantes espíritas registradas: Joaquina Francisquiny, Maria Josefa Camargo Ribas, Deodora Antunes Coelho, Guilhermina Ribas Vilela e Helena de Carvalho Oliveira. (OLIVEIRA, 2003, p. 98-101).

Transferidos de Ponta Grossa no ano de 1912, os dois militares deixaram um grupo considerável, organizado e disposto de ponta-grossenses, ao que indica a primeira Ata de participação do grupo, datada de 15 de janeiro do mesmo ano, com 15 assinaturas formalizando uma entidade que brevemente se tornaria conhecida

como SEFAN (Sociedade Espírita Francisco de Assis de Amparo aos Necessitados). A Ata de fundação esclarece que o Grupo “Allan Kardec” se fundiria ao Grupo “Francisco de Assis”, com fins a se ter um único e melhor organizado grupo para estudos e divulgação do Espiritismo¹¹. Também ressalta a preocupação em relação ao reconhecimento da entidade, ao que consta por um comunicado de fundação e pedido de filiação à Federação Espírita do Paraná. A solicitação é aceita e contemplada com uma palestra de Sebastião Paraná, um dos fundadores da FEP, a convite dos espíritas pontagrossenses, realizada no dia 15 de fevereiro de 1912 e publicada no jornal “O Progresso”. O primeiro presidente do SEFAN foi João Felipe Alves de Oliveira, se destacando como um dos líderes do Movimento Espírita de cidade juntamente com Joanino Sabatella (COSTA, 1995, p. 48-51; OLIVEIRA, 2003, p. 98-101).

A forte interligação entre o espaço jornalístico e as atividades doutrinárias e assistenciais dos espíritas demonstra-se também pelo fato de que surgiram, na mesma época, duas revistas exclusivamente espíritas, “O Echo” de 1912 e “A Caridade” de 1919, as quais, entretanto, tiveram poucas edições. A história de divulgação escrita continua ainda depois. Outros órgãos de divulgação do Espiritismo foram as revistas “O Echo” de 1912 e “A Caridade” de 1919, as quais tiveram poucas edições. Em 31 de março de 1924 lançou-se o jornal “Tribuna Espírita”, de breve duração e, mais tarde, o jornal “Voz da Espiritualidade”, publicado pela “União da Mocidade Espírita Cristã de Ponta Grossa”, que foi editado de outubro de 1948 até o início da década de 1970, quando passaram a publicar “A Palavra”, também se extinguindo logo depois. Por último, o jornal “Integração”, que circulou bimestralmente entre os anos de 1999 e 2000 (INTEGRAÇÃO, setembro/outubro de 1999; COSTA, 1995, p. 64-65).

Em 1945, transforma-se o espaço midiático e o Espiritismo em Ponta Grossa começa a divulgar-se através do primeiro meio de comunicação eletrônico, o rádio. Iniciou com o programa “Samaritano no Ar”, sendo emitido pela rádio Central e que permanece até hoje com o nome de “Momento Espírita”, na rádio Difusora,

¹¹ Nota-se que já havia pelo menos um outro grupo espírita na cidade. A formação de eventuais outros grupos espíritas em Ponta Grossa na mesma época, seus integrantes e suas atividades e relações com outros movimentos ainda carecem ser conhecidos e mapeados.

patrocinado pela 2ª União Regional Espírita (INTEGRAÇÃO, janeiro/fevereiro de 1999; COSTA, 1995, p. 64-65).

Além da intensa divulgação na cidade, o Movimento Espírita também se preocupou com a educação, entrando em competição (ou complementação) direta com o Catolicismo. Embora a comunidade espírita não apresente escolas de ensino secundário ou mesmo superior, aos moldes do movimento Católico, ela também estabeleceu várias instituições educativas na cidade, concedendo muita atenção a crianças e jovens carentes. Assim, segue claramente a idéia espírita de que o ensino, tal como a doutrinação, são elementos fundamentais para uma vida plena. Entre os pressupostos da Doutrina, se apregoa que a ignorância é fonte de sofrimento, sendo dever do espírita sempre instruir-se – “Espíritas! Amai-vos, este o primeiro ensinamento; instruí-vos, este o segundo” (KARDEC, 2004, p. 146). Na verdade, todos os trabalhos realizados pela Sociedade “Francisco de Assis”, quer fossem “doutrinários” – restritos aos espíritas e promovendo uma intelectualização sobre a Doutrina – ou assistenciais, apresentaram alguma preocupação com a instrução, dedicando-se à infância e à mocidade (OLIVEIRA, 2003, p. 101).

O reflexo mais intenso dessa mentalidade se concretizou no ano de 1917 com a instauração do Instituto “Jeronymo Cabral” que, ao que tudo indica, tratou-se da primeira escola noturna da cidade de Ponta Grossa. Funcionava somente durante a noite com aulas para os operários ministradas gratuitamente por voluntários, destacando-se a professora Balbina Branco, o Dr. Flávio Carvalho Guimarães, Joanino Sabatella e Hugo dos Reis. Também houve a tentativa de se manter uma escola primária que se sustentou até a década de 1970 (INTEGRAÇÃO, janeiro/fevereiro de 1999; COSTA, 1995, p. 60-61).

Conforme esse pressuposto ideológico, várias personalidades intelectuais foram espíritas atuantes em Ponta Grossa. Por exemplo, Ruth Holzman Ribas, educadora que atuou a partir de meados do século XX por mais de 50 anos, contemplada com diversas honrarias acadêmicas, inclusive a Medalha do Mérito Universitário da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) em 1993. Fundou o Centro de Excelência para auxílio a crianças de aprendizagem lenta (OLIVEIRA, 2003).

Álvaro Holzmann foi outra popular personalidade da primeira metade do século XX. Professor de música e compositor, vinculado a Sociedade Espírita “Francisco de Assis”, dedicou-se sobremaneira a auxiliar a entidade e por mais de 20 anos exerceu sua presidência, colaborando na fundação de várias obras assistenciais como o Albergue Noturno, que mais tarde recebeu seu nome, a Associação Protetora do Recém-Nacido, o Lar “Hercília Vasconcellos”, a Comunhão Espírita Cristã e o Lar das Vovozinhas “Balbina Branco”. Como musicista, desenvolveu várias composições espíritas – em torno de 200 hinos, o maior hinário espírita que se tem notícia no Brasil –, dentre os quais alguns foram gravados em discos e circularam o país, como o “O Evangelho cantado à luz do Espiritismo”, composto pelas garotas do Coral “Hercília Vasconcellos”, o qual organizou e dirigiu (OLIVEIRA, 2003, p. 189-191).

Ainda se destacam algumas mulheres envolvidas no Espiritismo em Ponta Grossa e com forte ligação com a educação. A professora Balbina Branco, exerceu a profissão do fim do século XIX às primeiras décadas do século XX, atuou como “médium de cura” e organizou inúmeros trabalhos assistenciais. Seu nome foi dedicado ao Lar das Vovozinhas pela Sociedade Espírita “Francisco de Assis” e também a uma rua e uma escola por parte da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa em reconhecimento aos seus méritos sociais (OLIVEIRA, 2003, p. 191-192).

Outra mulher de destaque foi a normalista Odysseia de Oliveira Hilgenberg, cujo empenho às causas sociais e cívicas lhe concedeu o título de Mãe Cívica de Ponta Grossa. Além do magistério, auxiliou na concretização de diversas entidades de atuação no campo cívico e social como a Organização Feminina Cristã “Irmã Scheila”, em 1954. Foi presidente em 1968 da União Cívica Feminina de Ponta Grossa, sendo reeleita várias vezes e por 13 anos promoveu a representação das debutantes do Clube Pontagrossense, com rendas destinadas a diversas instituições de assistência social. Foi 1º secretária da Fundação do Serviço de Obras Sociais de 1972 a 1979, recebendo em 1978 o título de Mãe Cívica da cidade. Também foi 1º secretária em 1979 e conselheira em 1982 na APAE (Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais) e sócio-fundadora do serviço de Obras Sociais de Ponta Grossa (OLIVEIRA, 2003, p. 192-195).

O caso dessas duas mulheres também deixa claro que a junção que ocorreu entre o Espiritismo, a educação e a assistência social se mostrou extremamente forte. Neste sentido, atuou também Epaminondas Xavier de Barros, comumente chamado pelo apelido de “Tareco”. Idealizador do Instituto Educacional “Duque de Caxias” (IEDC), uma grande entidade assistencial fundamentada na filosofia espírita, Barros dinamizou o Espiritismo como via de ação social, o que aumentou consideravelmente a espacialidade das instituições e a manobra de atuação dos espíritas na cidade de Ponta Grossa.

A trajetória pessoal de Epaminondas Xavier de Barros é um exemplo que se pode realçar sobre a interligação do discurso espírita (o espaço narrativo) e a atuação social (espaço das práticas), até culminar em uma institucionalização dessas atividades. Por isso convém, no último capítulo, como um dos exemplos nos quais queremos identificar as características apontadas na introdução teórica. Antes, entretanto, ainda precisamos delinear o conjunto das ideologias religiosas e filosóficas na cidade de Ponta Grossa.

3.2 A EVOLUÇÃO DO CENÁRIO ESPÍRITA EM PONTA GROSSA

O advento do Espiritismo em Ponta Grossa acontecia no início do século XX em consonância com a história intelectual do país. Depois da instauração da República, em 1889, as correntes positivistas, arraigadas ao pensamento científico, tornam-se hegemônicas na estruturação da sociedade, principalmente entre as classes urbanas mais abastadas. As primeiras lideranças intelectuais espíritas e “positivistas” do primeiro decênio do século XX atuaram, principalmente, nas áreas da educação e do jornalismo.

Nesse decurso, o Espiritismo introduziu-se em Ponta Grossa junto ao processo da modernização e com forte apoio da classe média; obteve reconhecimento social e doutrinário através de ampla divulgação das suas idéias e pelos conflitos que travou com a ordem clerical publicamente na imprensa; inseriu-se nas discussões intelectuais da cidade, exercendo a tarefa de levar o conhecimento da Doutrina aos leitores do jornal. Mostrou, assim, sua preocupação com a divulgação da idéia de interligação de um mundo secular com um mundo espiritual.

Em conseqüência, aparece a primeira instituição espírita de importância, a Sociedade Espírita “Francisco de Assis” de Amparo aos Necessitados, fundada em 1912.

Além da forte inserção na mídia local, observa-se em Ponta Grossa, no início do século XX, uma explícita inclinação dos espíritas a favor de idéias declaradamente socialistas e anticlericais, como é o caso do jornalista Hugo dos Reis. Esse caráter peculiar e aparentemente contraditório do pensamento espírita em Ponta Grossa – a junção entre idéias kardecistas espiritualistas e socialistas materialistas¹² – gera rapidamente polêmica, principalmente com os círculos católicos, ainda dominados pelas elites tradicionais da cidade, compostas, por exemplo, de comerciantes luso-brasileiros e tropeiros. Ao contrário, os espíritas, em um primeiro momento, eram mais ligados aos imigrantes brasileiros e estrangeiros. Isso mostra que, por detrás do conflito dos espaços narrativos cristão e espírita, aparece um conflito de dois grupos sociais e culturais divergentes, cujo debate é a “modernização” da sociedade, o denominado “progresso”.

A Doutrina Espírita se introduz na República do Brasil, assim como já demonstrara na França, em concordância com o ideário burguês e o pensamento Iluminista (JÚNIOR, 2004, p. 55-58). Conseqüentemente, no interior do país, deparou-se com uma forte resistência por parte das lideranças tradicionais da classe dominante agrária. A situação em Ponta Grossa não é diferente, por isso, o Espiritismo não se consolidou tanto pelo avanço intelectual (minoritário no conjunto social da cidade), mas devido às propostas na área da assistência social. A cidade de então respirava uma industrialização iniciante, junto da forte influência da ferrovia, o que gerou uma classe trabalhadora e um proletário urbano que começaram a marcar uma nova história da cidade, até então, apenas centro agrário. Esse contexto sócio-econômico geral da época propiciou aos espíritas locais partirem para ações em favor dos necessitados.

¹² Embora o Marxismo e o Espiritismo apresentem fundamentos diferentes, ambas correntes dialogam ocasionalmente. Allan Kardec tem um posicionamento sobre as idéias socialistas afirmado nas obras básicas; Leon Denis (1846-1927), importante escritor espírita, elaborou a obra “Socialismo e Espiritismo”; no Brasil, Antônio Guedes Coutinho (1868-1945) foi outro espírita marxista, ajudando a fundar o Partido Socialista de Rio Grande em 1898.

Na situação do “progresso”, conforme o lema do Positivismo, o Espiritismo aparece voltado para os necessitados que não se encaixam na chamada “ideologia do progresso”. Tal ideologia, em muitos casos, como quando vista pela a teoria das massas, negou os efeitos negativos das transformações sociais, que representavam um incômodo ao projeto modernizador. Por isso, muitas vezes, os pobres da sociedade urbana eram vistos apenas como mendigos patologicamente desequilibrados pela própria condição de pobreza ou indesejáveis portadores de algum distúrbio emocional (JÚNIOR, 2004, p. 55-58). Com uma "espiritualização" de um problema concreto, a Doutrina Espírita emergiu em Ponta Grossa exatamente combatendo tais efeitos, defrontando-se com as duas principais correntes de pensamento do mundo ocidental, o socialismo-marxismo e a teoria sociológica das massas.

Deste modo, o Espiritismo respondeu a situação da eminente industrialização capitalista de modo semelhante aos movimentos sociais católicos como, por exemplo, o movimento Kolping¹³. Ambos se fundamentam nas leis morais do Cristianismo, justificando o movimento social com uma visão assistencial.

Esta postura ideológica problemática já era discutida nas edições do jornal “Diário dos Campos” de 1917 e 1918. Hugo dos Reis ressaltou que o Espiritismo representa uma religião defensora do ideal de “amor ao próximo”, aliada a um conceito diferenciado de socialismo. Tratou-se de um socialismo conscientizador, buscando uma melhor distribuição da justiça social e de renda como uma opção não-revolucionária, afirmando a paz e o respeito às autoridades:

A economia política – a fortuna, a riqueza; riqueza moral, riqueza intelectual, riqueza material – praticada em bem da colectividade, por altruísmo, por amor ao próximo, por fé por crença, é o característico inconfundível de um político espiritualista científico [...] (REIS *apud* COSTA, 1995).

Nota-se que o elemento afirmativo também é característico da imprensa da época, em geral quando justifica o "progresso" modernizador, junto da Doutrina

¹³ Idealizado por Adolf Kolping (1813-1865) de Kerpen, Alemanha. O sacerdote minorita começou seu principal trabalho no dia 5 de maio de 1849 com um pequeno grupo de jovens da Associação dos Artífices, a fundação da associação dos jovens operários profissionais, que objetivava a melhoria das condições sociais do operário e a recristianização. Dedicando sua ação pastoral em favor dos jovens artesãos, fundou centenas de associações de trabalhadores com milhares de associados. O movimento atua hoje como Obra Kolping, em mais de 50 países.

Espírita com seu modo de pensar "científico", defronte um Catolicismo que consolidava a ordem tradicional. O fortalecimento e a sustentação do trabalho de difusão desempenhado pela imprensa, com o meio de comunicação mais corrente da época, o jornal, a tornou um instrumento de justificação e legitimação da Doutrina Espírita defronte aos católicos, também alimentando ideais republicanos e falando em favor dos operários.

Vale ressaltar, segundo apontam GADINI e PONTES (2005) e HOLZMANN (2004, p. 288), que no final de 1913 aparece um novo jornal, chamado "O Paraná". Este matutino dos militares era editado e dirigido pelo Tenente Theopompo Godoy de Vasconcelos, o mesmo que trouxera a Doutrina para a cidade, e o ten. José Joaquim de Andrade. Com o objetivo de fazer frente ao "Diário dos Campos", o periódico circulou por mais de um ano. COSTA (1995, p. 98-99) também cita o ten. Theopompo Godoy de Vasconcelos como diretor das sessões espíritas da SEFAN em meados da década de 1920. Provavelmente, o ten. regressou ou de fato permaneceu em Ponta Grossa, mas não se comprova que os jornais se confrontaram, explicitando uma divergência entre os espíritas quanto a questões políticas. Contudo, até o final da década de 1930, indica-se um esmorecimento e crises internas entre os próprios dirigentes da SEFAN (COSTA, 1995, p. 100).

A Doutrina Espírita apresentou (e ainda apresenta) um forte viés moralístico, no sentido de uma ética altruísta. Por isso, a credibilidade social das pessoas frente a comunidade espírita se mostrou de valor fundamental para o desempenho do Espiritismo e suas lideranças. COSTA (1995, p. 54-59) avalia que o crédito do Espiritismo na cidade deveu-se a honesta conduta adotada pelos líderes espíritas e a transparência de seus trabalhos, especialmente em relação às doações. As colaborações e participações sempre se fizeram presentes, tanto através dos declarados espíritas como dos não espíritas. Destaque na área da saúde pública, no auxílio conferido às vítimas da "Gripe Espanhola" de 1918 e no atendimento aos "lazarentos", os leprosos de um surto em 1919 (COSTA, 1995, p. 52-53).

Constata-se ainda, algumas iniciativas em favor da homeopatia e com a distribuição de alimentos aos necessitados. Todas essas ações foram acompanhadas por uma ampla divulgação do trabalho dos espíritas na imprensa.

Neste conjunto, vale ser mencionado a construção de um almejado “Albergue Noturno”, única instalação desta condição que já houve na cidade.

Por isso, a credibilidade espírita criou-se por ações com forte vínculo social entre a população necessitada e os representantes das classes alta e média, encontrando-se entre estas, homens do comércio e da indústria, oficiais do exército e da justiça e agentes da imprensa. Também não se constatou, nesse meado de século XX, atitudes de poder contrárias às atividades de espíritas por partes de autoridades jurídicas ou médicas. Trata-se de uma credibilidade ligada a determinada classe social e, conseqüentemente, atitudes de poder contrárias às atividades de espíritas por partes de autoridades jurídicas ou médicas não são constatadas em documentos¹⁴. Em Ponta Grossa, contudo, a principal reação desfavorável ao Espiritismo partiu da Igreja Católica. Com a fundação da Diocese de Ponta Grossa, em 10 de maio de 1926, e a vinda do primeiro bispo pontagrossense, D. Antônio Mazzaroto, no ano de 1930, forma-se uma forte oposição religiosa católica defronte ao Espiritismo, registrada nas “Cartas Pastorais” publicadas de 1930 a 1965 pelo alto clérigo (COSTA, 1995, p. 68-80).

Apesar de completar, no ano de 1932, vinte anos de atuação do Espiritismo, se evidencia, em função dessa rejeição do Catolicismo, um razoável enfraquecimento das atividades espíritas preparadas pela SEFAN, até então a única instituição espírita local a reger a Doutrina. A situação muda apenas a partir do segundo episcopado, em meados da década de 1960, sob autoridade de D. Geraldo Pellanda, quando o discurso de resistência contra a Doutrina Espírita cessa em vista das novas orientações por parte do Concílio Vaticano II, (1962 a 1965) após o qual se tenta relações ordeiras com as outras religiões (COSTA, 1995, p. 68-80).

O que ocasionou um momento de decadência do Movimento Espírita em Ponta Grossa foi, eventualmente, uma maior atuação do ponto de vista do trabalho social engajado pelo governo do Estado e da República, na época da presidência de Getúlio Vargas (1934-1937 e 1951-1954). A situação pode ter diminuído a necessidade e até a atuação do Centro Espírita como lugar de assistência social e

¹⁴ Esta situação diverge do que se evidenciou em outras localidades do país como, por exemplo, no Rio de Janeiro, onde aconteciam amplos e controversos debates do Movimento Espírita frente às instituições sanitárias e judiciárias sobre as diferentes visões dos saberes nos campos médico e jurídico, provavelmente por causa da forte atuação da Igreja Católica entre as elites governantes.

mesmo “espiritual”, minando o campo da legitimação através da credibilidade baseada na assistência social. Nessa fase, torna-se importante a publicidade dos discursos espíritas junto às aplicações práticas da ação social espírita, o que resulta na atuação dos espíritas em Ponta Grossa conforme o desenvolvimento desordenado da cidade.

A partir da década de 1940, o Espiritismo avançou com o desenvolvimento de Departamentos que começaram a configurar uma estrutura mais descentralizada. No ano de 1924, com instalações na Vila Madureira, no Bairro de Uvaranas, formou-se um grupo de estudos do Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento, denominado “Tattwa”, com a finalidade de se realizar estudos “espirituais”. Já em 13 de março de 1933, este grupo funda o que foi a segunda instituição espírita batizada de “Templo Espírita Paz, Amor e Caridade”. No dia 3 de dezembro de 1938, após a Assembléia Geral do Quadro de Associados, se aprovou o Estatuto da Instituição, renomeada para Centro Espírita “Paz, Amor e Caridade”. Ao prosseguir dos anos, várias outras instituições espíritas começaram a pontilhar o espaço urbano de Ponta Grossa, o que reflete uma espacialidade material e “espiritual” (imaginária) menos ostentativa, porém mais integrada à organização da cidade e suas carências humanas (INTEGRAÇÃO, março/abril de 1999).

A nova postura da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano aumenta outra vez a visibilidade do Movimento Espírita, eventualmente ainda promovido pela nova atuação dos militares na sociedade brasileira, que sempre se entenderam como representantes e promotores do positivismo clássico. No contexto, aparecem novas instituições, como o Instituto Educacional “Duque de Caxias” (IEDC), em meados década de 1960, atuando como base central que articula diversas outras entidades de caráter espírita interligadas. Suas metas se mostram igualmente direcionadas pela filosofia espírita e pelo conceito de “Caridade”, ou seja, no sentido de auxílio assistencial e doutrinário. O arrefecimento de uma atuação política controvertida e o redirecionamento das ações sociais por parte deste segmento de espíritas, valorizando uma educação cívica e patriótica, favoreceu o Espiritismo perpassar pela época militar sem maiores problemas, mas o fez negar, de certo modo, em aceitar e lidar com o alto potencial conflituoso da sociedade brasileira.

Na atual condição pós-moderna, contudo, a postura espírita diferencia-se. Antes, enquanto um movimento de vanguarda, visto que congregava valores intelectuais mesclados a um discurso espiritualista, os espíritas conquistaram reconhecimento por parte de uma unicidade social – a contraditória e problemática sociedade brasileira da época – e agiram exatamente nessa lacuna: uma realidade carente de assistência material e solidariedade existencial, vítima da incapacidade político-estrutural de oferecer possibilidades de inserção para um segmento menos privilegiado do sistema social: os sem teto, analfabetos, doentes, etc. Hoje, com a decadência dos regimes tradicionais comunistas e a disposição de uma nova organização política mundial, somadas aos conflitos religiosos de lógica e grandeza globais, o Movimento Espírita assume uma neutralidade política e uma atitude religiosa menos conflituosa com outras esferas de poder.

Ao mesmo tempo, no moderno espaço da heterogeneidade religiosa, o homem defronta-se com uma diversidade de alternativas de significado religioso que implicam na construção da sua personalidade e influem na representação das adversidades particulares e sociais. É caso do visível aumento de movimentos neo-esotéricos, o que configura um conjunto de crenças e atividades na dinâmica urbana e da paisagem nas cidades, ampliando a vivência religiosa (MAGNANI, 1999, p. 9-22). O Espiritismo também integra e concorre neste circuito com seus programas, conferências e uma intensa participação literária, vistas na promoção de livrarias e na ampliação da indústria de leitura popular, sobretudo com os romances mediúnicos que disputam com os livros de auto-ajuda e esotéricos.

O novo posicionamento do Espiritismo na sociedade plural, politizada e democratizada questiona, de certo modo, a sua própria atuação social. Embora o movimento continue com seu trabalho assistencial (que hoje é muito requisitado como tarefa do Estado), agora se observa um maior realce para os problemas psicológicos e “espirituais”. Esta nova situação coincide com uma redefinição das suas espacialidades. Em Ponta Grossa, a visibilidade dos Centros Espíritas, antes localizados em ruas de maior importância na cidade (Rua Santos Dumont, Rua Dr. Colares, Rua Paula Xavier, Rua do Rosário), hoje se encontra em áreas mais privativas. Em seguida, estas transformações serão discutidas com mais detalhes nas espacialidades do Movimento Espírita ponta-grossense.

4 AS ESPACIALIDADES DE UMA DOCTRINA – O ESPIRITISMO EM PONTA GROSSA

A estruturação do cenário espírita em Ponta Grossa é atualmente dominada pelas atividades do Instituto Educacional “Duque de Caxias”, o IEDC, um conglomerado de instituições espíritas de caráter doutrinário, espiritual, educacional e assistencial (veja 4.2. e 4.3.) ligado à Federação Espírita Brasileira. A entidade deve seu desempenho principalmente a Epaminondas Xavier de Barros, que começou atuar em Ponta Grossa durante os anos 1960, no início da ditadura militar, e que se destacou primeiramente apenas com atividades assistenciais. O nome da instituição faz referência a Luiz Alves de Lima e Silva, o Duque de Caxias, comandante supremo do Brasil na Guerra do Paraguai e que também é patrono da Maçonaria no Brasil. Isso indica uma forte ligação do ideário espírita com as questões do pensamento social do século XIX através do Positivismo, que se revivia no pensamento da classe média e dos militares durante a ditadura militar entre os anos de 1964 e 1984.

Agora, queremos destacar as três espacialidades, esboçadas no segundo capítulo, como categorias de análise para compreender como se conforma o espaço espírita na cidade de Ponta Grossa, relacionado ao Instituto Educacional “Duque de Caxias” dessa época aos dias de hoje.

A espacialidade narrativa será representada por dois livros do fundador da instituição, Epaminondas Xavier de Barros. As obras contam a própria vida do fundador em “Tareco – história de uma vida” e discutem a atuação das entidades ligadas ao IEDC em “Histórias dentro da História”, ambas sob um ângulo claramente espírita. Os livros trazem elementos importantes do imaginário espírita, expondo basicamente uma perspectiva que relaciona o espaço do “Além” com o espaço físico deste mundo, sendo isto uma característica evidente na compreensão da comunidade espírita.

Como a Doutrina Espírita está essencialmente preocupada com as motivações éticas dos seus adeptos, o imaginário espírita influencia em muito as atividades terrenas dos mesmos através das comunicações e recomendações da “espiritualidade”. Por isso, destacamos em seguida as práticas sociais e

assistenciais sob esta ótica, mostrando como as “sessões espíritas” desenvolvidas no corpo do Centro de Estudos e Assistência Espiritual “André Luiz”, pertencente ao IEDC, justificam sua atuação terrena. Esta perspectiva aponta claramente para uma "realidade" igualitária entre vários tipos de ações para os espíritas. Investigou-se, neste contexto, a história e a atuação dos programas de assistência e de promoção humana, social e educativa. Também foram discutidas várias entrevistas com os integrantes do IEDC e praticantes das “sessões espíritas” no Centro Espírita “André Luiz”, o que revela a importância da interação entre práticas e discursos dos espíritas. Finalmente, foram pesquisadas as próprias “sessões mediúnicas” que explicitam a dinâmica dos grupos de estudo e orientação “mediúnica”.

Para compreender melhor a espacialidade institucional espírita, foi escolhido o IEDC por ser a maior instituição espírita na cidade, procurando entender a estruturação organizacional das suas atividades. Para este fim, foram feitos diversos levantamentos sobre as fontes escritas, por exemplo, uma investigação sobre a função dos periódicos espíritas e várias documentações do IEDC, da 2º União Regional Espírita (2ºURE), da Federação Espírita do Paraná (FEP) e da Federação Espírita Brasileira (FEB), além de publicações e documentos com informações relevantes sobre a representação do Espiritismo local. Também se realizou uma pesquisa sobre a estrutura organizacional do IEDC e a direção de suas atividades.

Esperamos poder demonstrar, através de uma investigação destas três espacialidades, como a compreensão do espaço na comunidade espírita estabelece um forte e imediato vínculo entre representações sociais e imaginárias, ações práticas e a estrutura organizacional do cenário espírita, sempre utilizando-se do exemplo de Ponta Grossa.

4.1 A ESPACIALIDADE NARRATIVA

Esperamos em Deus, que o terceiro milênio traga mentalidades mais fraternas, menos egoístas; que nossas gerações novas que tiverem a infelicidade da orfandade, da desestruturação da família, do desmanche do lar, ou por ter nascido das chamadas “produções independentes”, sem direito à família completa de pai e mãe e do lar verdadeiro, pois **família e lar** são criações Divinas, como Escolas de Ajustamento Espiritual e do Amor puro que vem do Criador, que é Deus, encontrem Entidades levantadas por amor, estruturadas na Caridade, com programas onde a formação moral e espiritual se somem na promoção humana e social, dos nossos Brasileirinhos, onde o internato não seja tido como MAL NECESSÁRIO, mas como substituto do LAR DA FAMÍLIA. (BARROS, 1999, p. 108).

A fala acima, a qual consta no livro “História dentro da história” de Epaminondas Xavier de Barros – livro que relata as atividades assistenciais do Instituto Educacional “Duque de Caxias” – focaliza a importância da relação familiar e do lar. Para os espíritas, família e lar aparecem, em escala particular, como uma extensão da existência terrena de um “espírito encarnado”, contextualizados na escala dos mundos habitados da concepção espírita, no caso da Terra, um mundo de provas e expiações (KARDEC, 2004, p. 76-89). Assim, o núcleo familiar se comporta como um palco das dificuldades, contradições e efemeridades das individualidades dos atores. Nos lares, os “espíritos” se (re)encontram, na condição de “encarnados” ou de “desencarnados” e as pessoas convivem dialogicamente, por conseqüência, vivenciam conflitos de opiniões e valores que se contradizem, contestando o ideário harmônico e equilibrado de uma sociedade de visão positivista e espírita. Portanto, a preocupação com os ajustamentos familiares representa, para os espíritas, uma mediação entre mundos de ordem diferente.

Os “brasileirinhos”, a qual o Epaminondas Xavier de Barros se refere neste trecho, são os menores carentes. Na visão espírita, os “carentes” são pessoas que vem de um ambiente conflituoso, onde o ideal familiar não pode realizar-se em plenitude. Por isso, o lema da “Caridade” para com os carentes é a preocupação com a miséria, a orfandade e outros “defeitos” da família que podem causar uma “inquietação espiritual”, rompendo com os equilíbrios desejados. Os espíritas, desta maneira, partem do pressuposto de que o indivíduo precisa do auxílio de outros “espíritos” para superar uma situação desequilibrada. Para eles, uma observação deste jaez significa que a atividade social assistencial é, de fato, uma participação na construção de um mundo harmônico dos “espíritos encarnados” e

"desencarnados" e não uma mera ação assistencialista. Uma motivação como esta também determinou as atuações de Epaminondas Xavier de Barros.

4.1.1 As fontes biográficas do Espiritismo na vida cotidiana – o relato de Epaminondas Xavier de Barros

Epaminondas Xavier de Barros, cujo apelido comum é "Tareco", nasceu no ano de 1927, em Marrecas dos Índios, na Comarca de Guarapuava. O relato da sua história encontra-se no seu livro "Tareco - história de uma vida". Não se trata de um livro "mediúnico", mas de um gênero literário que incorpora tanto elementos do gênero das crônicas como de uma biografia comum na sua seqüência histórica. O uso da terceira pessoa cria uma imagem distanciada da pessoa e representa uma técnica literária que permite a reinterpretação da própria vida, atitude bastante comum entre espíritas que apontam para uma diferença entre a vida do corpo carnal e a evolução da alma em forma separada e independente. Neste sentido, o livro representa uma análise espírita da vida terrena de uma personalidade espiritual.

Esta interpretação espiritual começa cedo. Na época da infância de Epaminondas, a localidade Marrecas dos Índios (hoje perto de Turvo) era habitada por poucas famílias de colonos de descendências luso-brasileira, polonesa e por um grupo de índios guarani. O avô de Epaminondas, Sr. Osório, manteve no local uma venda que agregou a pequena comunidade. Tratou-se de uma comunidade tradicional (com tradições orais bastante firmes, mas bastante afastadas dos grandes eventos históricos dos centros do Brasil). Lá, a religião Católica predominava, mas não havia qualquer capela. O padre, quando vinha, hospedava-se na casa do Sr. Osório e usava um galpão para as cerimônias, criando um nexo cotidiano entre a espiritualidade e a vivência comum. (BARROS, 2000, p. 13-19).

A mãe de Epaminondas, Noemia Maciel de Lima, era católica professora. O pai, Mário Xavier de Barros, jornalista, poeta, professor e responsável pelo Cartório de Registro Civil, lecionava gratuitamente, inclusive para crianças da tribo indígena, e atuava como redator no jornal "O Farol" em Guarapuava. O Sr. Mário é descrito como um homem um tanto quanto descrente, porém grande leitor de livros, até mesmo obras espíritas, e partícipe do Círculo Esotérico da Comunhão do

Pensamento. O avô paterno de Epaminondas era espírita militante no Rio de Janeiro e atuava como médium (BARROS, 2000, p. 14 e 21). Segundo conta o Sr. Barros¹⁵, foi o seu pai que o ensinou a ler e escrever, mas não adquiriu com ele qualquer instrução religiosa, enquanto a mãe se preocupava da iniciação na Igreja católica. Assim, o contato tanto com a religiosidade tradicional, concomitante com o espiritualismo, assim como com o ceticismo científico, sucede-se com o Sr. Barros desde a infância.

O relato de Barros se refere, entre outros, a uma profecia feita por seu tio Teotônio, quando uma série de trágicos incidentes afetou a vida familiar. Esta profecia o colocou, pela primeira vez, em contato com o espiritualismo. “Centro Espírita”, uma tia “médium” e “horda de espíritos maus” (BARROS, 2000, p. 22-23) representam alguns elementos citados nesta parte da sua narrativa quando são analisados agentes por detrás destes fatos fatídicos. A interpretação da situação, feita por Barros muitos anos depois, pode ser vista como a reinterpretação de uma vida emocionalmente ameaçada na época. Sob uma perspectiva espírita, racionaliza-se a insegurança psicológica profunda da criança que enfrentou eventos sofríveis como, por exemplo, a perda do cartório pelo pai em Marrecas. Como resultado, a família moveu-se para Guarapuava, onde a postura "liberal" do pai ocasionou severas críticas dos atuantes coronéis da região, o que resultou em perseguições. Era a época da ditadura de Getúlio Vargas e do Integralismo de Plínio Salgado (BARROS, 2000, p. 24-28), ambos eram modelos políticos na procura de uma maior integração da sociedade brasileira (coincidindo com o ideário espírita de uma sociedade positivista), mas que racharam o cenário político do país colocando, entre muitos outros, o pai de Epaminondas, intelectual local da classe média, em uma situação precária.

Nesta época, também um amigo espírita da família apontou na situação a existência de “espíritos”, que podem tudo fazer para o bem ou mal dos “encarnados”. Em seu discurso, traz as idéias espíritas de que Deus só permite que o mal seja praticado para servir de lição aos homens e direcioná-los para o bem. Declara, em tom profético, que uma missão deverá se desenvolver pelos integrantes da família e que, por isso, foram atacados pelas “forças das trevas”, não querendo

¹⁵ Entrevista realizada no dia 9 de janeiro de 2007.

que o bem prevaleça. Por fim, assevera que não mudará situação alguma, somente Deus e a “fé raciocinada” que a família aflorar podem fazer mudanças (BARROS, 2000, p. 36-38).

Na estada penosa da família em Guarapuava, a situação financeira obrigou o jovem Tareco a se dividir entre a escola e trabalho como engraxate no chamado Bar América. Na escola, participou do Grupo de Escoteiros, o que lhe possibilitou a experiência da disciplina, o aproximando da educação com o padrão militar e a aprendizagem cívica da época (BARROS, 2000, p. 32-34).

Quando a descoberta de sintomas de hanseníase, conforme alegaram as autoridades da saúde, conduziu o pai à Colônia de São Roque em Piraquara, o filho é extremamente afetado. Lá o pai descobre que não portava lepra e sim sífilis. Depois de se curar, retorna ao lar e depara-se com uma família empobrecida e desprezada como párea. Trabalha um tempo no jornal “Folha d’Oeste”, o jornal de Guarapuava sob nova administração. Mas o afastamento dos conhecidos e o menosprezo da sociedade os obrigam a se retirarem para Ponta Grossa (BARROS, 2000, p. 45-51).

Em Ponta Grossa, Epaminondas Xavier de Barros começa ajudar como adolescente na manutenção da família, primeiro como engraxate oficializado do 13º Regimento de Infantaria, depois no Restaurante da Estação Saudade, continuando com atividades no Bar Dal Col e no Armazém Beusso. O serviço militar afirma os seus valores positivistas, inclusive experiências que ele considerou como “espirituais”. Tornou-se cabo com grande chance de ascender a Sargento, mas requereu baixa para o casamento, em 1949. Depois, começava atuar como ferroviário e se lançou também, durante a década de 1950, como empresário em vários negócios (representações de utilidades domésticas, empório, salão de beleza, atelier de costuras) conseguindo, desta maneira, uma vida mais equilibrada de classe média urbana.

4.1.2 A iniciação no Espiritismo de Ponta Grossa

Após fazer orações, colocou a mão esquerda sobre os olhos e com a direita tomou o lápis e escreveu, rapidamente, os nomes de alguns remédios e chás. Então, levantou-se, veio atrás da minha cadeira e, impondo suas mãos sobre minha cabeça, falou com voz forte, diferente da sua. Naquele momento, dirigia-se a mim com energia de jovem. Dizia-me que não havia doenças nas crianças. Que o doente era eu [...] me aconselhava a ser mais religioso e a cumprir minha missão. Os chás fizeram seu efeito. Os benzimentos, também. As crianças melhoraram de uma hora para outra” (BARROS, 1999, p. 25).

A descrição acima, feita pelo Sr. Barros, revela uma de suas primeiras incursões no espiritualismo, desta vez não relacionada às angústias emocionais, mas aos problemas de saúde. Religiosamente, o autor ainda se mostra cético de credences populares. Contudo, ressalta algumas impressões de que não era capaz de esquecer e explicar: mãos dotadas de “impressionante destreza” de uma senhora analfabeta que prescrevia receitas corretas para vários males; benzeduras e simpatias que curavam do corpo e da mente; conselhos de espíritas que se mostravam praticamente “premonitórios”; as “aparições fantasmagóricas” na residência do seus pais quando pequeno, entre outros eventos (BARROS, 2000, p.117-120).

Deste modo, conheceu o trabalho das benzedadeiras, fortemente influenciado pelo catolicismo popular, na pessoa de D. Maria. Sua “capacidade” de fazer um receituário, mesmo *a priori* não sabendo nem ler e escrever, foi interpretada por ele como uma “faculdade mediúnica”. Em uma outra situação, um comentário do amigo Ozório Santos, alfaiate, o surpreendeu, enquanto o carregava para o seu estabelecimento depois de um desmaio na rua em frente: “Barros, você é médium, trate de freqüentar o Centro Espírita para desenvolver” (BARROS, 1999, p. 26). Outras recomendações de amigos finalmente o levaram ao Centro Espírita, onde encontrou, pela própria surpresa “[...] freqüentadores do mais alto nível social, intelectuais e da mais alta respeitabilidade, juntamente com pessoas humildes, todas irradiando tanta bondade e desejosas de me ajudar” (BARROS, 1999, p. 26). Essa experiência de comunhão mostrava para ele o sentimento de uma solidariedade social entre os espíritas que ultrapassava as classes, cumprindo o ideal de harmonia já desejado por seu pai desde a infância. Mais um desmaio o leva ainda ao espírita

Guaracy Paraná Vieira¹⁶ que, em vez de recomendar remédios, indicava livros básicos da Doutrina Espírita, na época, acessíveis na Livraria Espírita da SEFAN (BARROS, 1999 p. 26).

Este breve resumo das experiências espirituais de Epaminondas Xavier de Barros, durante os anos de 1950, mostra uma característica clara da iniciação espírita. Trata-se geralmente de cenas cotidianas (não religiosas) onde se demonstra uma diferença nítida entre iniciados e não iniciados nos discursos interpretativos, principalmente em relação a doenças e a carências sociais em geral. Muitas vezes, aparece nestas situações uma forte ligação entre um elemento físico e um elemento espiritual, neste caso entre a medicina do corpo, que recebe uma interpretação espiritual, culminando finalmente em uma introdução às práticas educativas e doutrinárias dos espíritas. O "remédio" (físico) deste contexto é contra um distúrbio em termos corporais (as doenças, os desmaios) e representa como solução uma atividade interpretativo-educacional. Esta travessia (interpretativa) do meio físico para uma explicação espiritual pode ser interpretada como uma iniciação do espírita.

4.1.3 O início das atividades assistenciais

A relação com os espíritas ocasiona um contato com a parcela carente da sociedade através de atividades engajadas na assistência social. Barros relata esta seqüência como uma reação social assistencial referenciada na obrigação moral da Doutrina, da qual se tornava mais íntimo nesta época. É interessante ouvir, pelas suas próprias palavras, como um evento casual no seu cotidiano reveste-se de significado transcendental no sentido espírita:

¹⁶ Nascido em Paulo Frontin, no município de Mallet no Paraná, em 1918, Guaracy Paraná Vieira foi uma liderança espírita em Ponta Grossa e no Estado do Paraná. Militar, servidor público e jornalista, atuou na instauração Universidade Estadual de Ponta Grossa, foi vice-presidente e diretor do Departamento Doutrinário da SEFAN e apoiou outras instituições espíritas. Várias vezes foi o presidente da 2º União Regional Espírita e atuante na Federação Espírita do Paraná.

Caminhando, distraído, ao invés de ir para minha casa, me vi em frente uma Instituição para meninos chamada Mansão “Bezerra de Menezes”, num bairro para mim desconhecido e em lado oposto à minha residência. Algumas pessoas estavam conversando frente à Mansão, por isso, me senti um tanto encabulado, pois me pareceu acordar naquele momento, junto das pessoas. Daí, disfarçando, indaguei se me seria possível conhecer o trabalho desenvolvido ali (BARROS, 1999, p. 27).

Este trecho deixa transparecer a idéia de que o Sr. Barros havia chegado ao local não por casualidade, e sim por ter sido para lá guiado, por uma intuição ou por ação dos “espíritos”. Transforma-se, assim, a trivialidade do dia a dia para uma interpretação espiritual pelas ações não de seres “encarnados”, mas “espirituais”. O contato direto com as carências da sociedade o faz conhecer a instituição Mansão “Bezerra de Menezes” e a Casa Transitória “Fabiano de Jesus”, localizada na Vila Ana Rita, no Bairro de Uvaranas. Na época, uma casa de 15 metros quadrados onde se distribuía sopa aos favelados que viviam nas redondezas da Favela “Olho D’água João e Maria de Jesus”. Ali, o Sr. Barros assumiu relativamente rápido a vice-presidência, integrando meninos internos da Mansão sob o cuidado de espíritas e rotarianos (BARROS, 1999, p. 27).

É neste lugar em que o autor entra verdadeiramente em contato físico com a população carente e sua situação deplorável. Os favelados viviam perto de um córrego poluído pela descarga de inúmeros esgotos, em plena miséria, mas o olhar espírita observa ainda outros elementos, em forma de um transe espiritual (“como se lhe abrissem os olhos da alma e se fechassem os do corpo”):

[...] via mesmo sem querer, cenas e criaturas estranhas: algumas disformes, saindo da lama, ou tentando sair, emergindo do lodaçal aos bandos, com cabeça de gente e corpo de lesma, e imergirem rápidos como se alguém os puxassem à força para as profundezas do charco; outras, esforçando-se embevecidas com a musicalidade-ambiente, ganhavam a margem com dificuldade, ficavam de pé e desapareciam na multidão. Alguns surgiam de dentro dos barracos metamorfoseados de nobres das monarquias européias; francesas principalmente; ostentando brasões do Brasil Império [...] (BARROS, 2000, p. 123).

Trata-se de uma descrição da percepção espírita do lugar e das pessoas. A dimensão espiritual, sutil, permite uma complexa recomposição espacial, histórica e socialmente deslocada (uma outra classe, uma outra nacionalidade, uma outra etnia, um *status* e um poder ou deficiência destes, uma outra paisagem, etc.), onde a realidade se pronuncia de modo a gerar um excedente do “eu” contra o tangível do

aqui e agora. A compensação da brutalidade real pela "visão" permite uma atuação do espírita no meio social que impulsiona sua ação social, mas sem aceitar os próprios valores emocionais e culturais da população destes espaços. Desvaloriza-se, assim, a pobreza em todas as suas expressões como um distúrbio e valorizam-se apenas as idéias burguesas de uma vivência plena. Vemos quando o autor visiona como contraponto "[...] a figura de grande casa, muito bonita e rodeada de árvores floridas [...] era um hospital-escola [...] muitas oficinas e grande número de meninos, meninas e mulheres, trabalhando manualmente [...]" (BARROS, 2000, p. 123). Esta "solução" visionada do problema social respeita, sim, as pessoas carentes através de uma elevação moral, mas não permite uma elevação individual da sua cultura de vivência. Refere-se, contudo, a uma consciência imaginária de tempos passados, até mesmo evocando as ricas cortes da nobreza.

No entanto, Barros procurou não apenas soluções imaginárias, mas se empenhou em soluções adequadas para as circunstâncias dentro do funcionamento do sistema capitalista. Diante do dilema, insistiu que alguns terrenos fossem adquiridos para a construção de uma escola profissionalizante direcionada às pessoas da favela. O projeto se concretizou com a ajuda de membros do Rotary Club, episódio acompanhado por uma nova "visão" do autor:

[...] vejo-me em um bosque constituído de árvores centenárias. Sob o copado de uma delas está idoso cavalheiro, barbas brancas, vestido à moda do sul, ombros cobertos por pesado poncho. Aproximo-me, sorridente, vestido de branco à moda hindu, com turbante também branco. Paro a sua frente. Sem palavras entrega um rolo de papel semelhante a um papiro. Tomo o rolo de papel e sigo à frente, acompanhado pelo olhar tranqüilo do cavalheiro que permanece à entrada de sua barraca de lona verde. Observo, no sonho, a existência de muitas barracas do mesmo estilo, porém, menores. A cena extingui-se. (BARROS, 1999, p. 30).

Agora, o sonho serve como justificativa para atender uma "missão" que lhe havia sido confiada. A perspectiva espírita é, na interpretação de Barros, uma "mensagem dos espíritos", aproximando a realidade espírita da realidade social do seu ambiente vivenciado. Ao passar defronte aos prédios da cadeia pública de Ponta Grossa, conhecida como "Cadeião", o autor descreve a forte compulsão em fazer uma visita ao local, como era de seu costume aos sábados após o almoço. Lá, no que chamava de "masmorra", pela estrutura do prédio e ambiente insalubre, realizava uma atividade de evangelização espírita. Naquele dia, deparou-se com

quinze menores infratores da faixa etária entre os oito e quinze anos em um único cárcere privado, em caráter provisório e emergencial. Presos por roubo a mais de uma semana, estavam sendo subalimentados com as sobras das refeições dos adultos. A experiência vivida torna-se quase que uma mensagem de sentido messiânico, um o sinal da “missão espiritual”. Barros inicia um diálogo com o Juiz de Menores, o que resulta na ordem de soltura dos meninos. Na ocasião, o autor relata que via claramente o “cavalheiro de barbas brancas e poncho no ombro” a acompanhar-lhe e oferecendo-lhe uma “força nova, uma energia especial, doce, uma vibração cívica, enérgica [...]” (BARROS, 1999, p. 33).

Interessante é notar que as expressões “cívica” e “enérgica” que aparecem neste momento de exaltação – praticamente de glorificação – se mostram também importantes valores em um vocabulário militar. Visto que a educação cívica e militar proposta pelo exército marcaram e exerceram forte influência na formação do Sr. Barros, estas agora se apresentam totalmente presentes. Neste caso, aliadas a filosofia religiosa espírita (positiva) para conceder uma explicação de caráter transcendental e mais, apontar uma alternativa de ação para os problemas sociais que o impressionavam.

O espírito missionário continua na propagação dos mesmos valores para os assistidos: “Faremos deles legítimos cidadãos brasileiros”. Assim, a retirada dos “brasileirinhos” da cadeia representa para o autor a “Queda da Bastilha”, como o mesmo diz em uma alusão ao evento de 14 de julho da Revolução Francesa, novamente evocando o ideário republicano positivista (BARROS, 1999, p. 33-34).

O caso de Epaminondas Xavier de Barros demonstra que, para muitos espíritas, a atuação social pode impulsionar uma atividade religiosa-doutrinária através da “Caridade” e não necessariamente pelas atividades “mediúnicas” dos adeptos da Doutrina. Assim, Barros explica, em entrevista, o mero caráter cívico de sua atuação, mencionando que nestas iniciativas cooperaram maçons, militares e mesmo pessoas de formação católica ou luterana, enquanto os espíritas eram poucos. Como exemplo, cita o fundamental auxílio da Loja Maçônica, que abrigou inicialmente os quinze meninos e mais outros cinco que foram logo encontrados em uma praça, iniciando uma “reabilitação” dos menores.

Quando meninos de rua, os menores se abrigavam na Rua 7 de Setembro, perto do centro da cidade, em uma garagem abandonada nos fundos da Guarda-Civil e que estava em fase de extinção pelo Governo do Estado. Assim, ficaram sob o cuidado de um oficial da Polícia Militar em fase de aposentadoria e sua família. Iniciava-se a provisoriamente chamada Instituição Guarda-Júnior, com fortes moldes militares, mostrando mais do que um caráter assistencial, mas também um viés disciplinador (BARROS, 1999, p. 35-38).

A sede provisória precisava ser legalizada junto aos Órgãos Públicos. Preocupou-se em se definir uma diretoria, seus cargos e encargos e um Estatuto e Regimentos Internos. Idealizou-se o projeto na Loja Maçônica que fundou a Entidade Assistencial e Promocional, selecionando entre seus membros aqueles dispostos a se iniciar nas tarefas (BARROS, 1999, p. 35-38). O Estatuto e Regimento Interno da instituição homenageariam dois personagens da história brasileira referenciados pelo “patriotismo e ideais superiores”: o já citado Duque de Caxias e o Tenente Antônio João, herói da Guerra do Paraguai em Dourados, Mato Grosso do Sul. Assim, definiu-se o nome Instituto Educacional “Duque de Caxias” e sua primeira Unidade Departamental, a Escola de Guardas-Mirins Tenente “Antônio João”. Uma clara alusão ao positivismo ideológico e a militarização da sociedade brasileira da época. Todos os menores inseridos na entidade eram matriculados em escolas, alguns participavam de trabalhos em Empresas, havendo ainda aulas de reforço escolar e a Instrução pré-militar. A maioria dos menores inseria-se no regime de semi-internato e suas famílias eram também auxiliadas. Ficavam como internos apenas aqueles menores sem possibilidade de qualquer vínculo familiar (BARROS, 1999, p. 38-40).

Nota-se, claramente, nesta construção, uma forte relação do trabalho social assistencial espírita junto de uma filosofia de ordem militar com fins a uma educação "cívica" aos menores. Não havia apenas instruções formais, mas a proposta de uma real formação pré-militar, com um programa de hierarquia de uma entidade paramilitar, no caso, de vigilante-Mirim até Capitão-Mirim.

O quadro da Companhia havia sido preparado, porém se achou necessária a uniformização do grupo. Desta necessidade, surgiu uma viagem à Curitiba para

aquisição dos materiais, feita por Barros. A viagem à capital é mais um evento que assume um significado espiritual para o autor e sua “missão”:

Não estava familiarizado com Curitiba, daí encontraria algumas dificuldades. Ao descer da rodoviária, percebia outra vez, que não estava só. Andei algumas quadras e vi, de repente, no meio da rua, um menino fardado, sinalizando o trânsito. Parei e fiquei observando. Nisso “ouço” e “vejo” um menino todo de branco que me “diz”: “Aqui eu fico. Deus te abençoe”. E desapareceu da minha visão espiritual. (BARROS, 1999, p. 45).

Descobrimo que em Curitiba havia o Instituto de Assistência ao Menor (IAM), atuando como órgão estadual pelos cofres do Estado apenas à seis meses, Barros se dirigiu ao Diretor da instituição, deparando-se com um professor e psicólogo ponta-grossense de uma família de colegas ferroviários. Logo, este lhe apresenta as instalações, as organizações internas educacionais, burocráticas, de saúde, de pessoal técnico, de alimentação, esportes etc. (BARROS, 1999, p. 45-48), o que tornou este modelo estadual um exemplo para o próprio trabalho de Barros. No entanto, nem todos os assistidos do IAM eram menores carentes. Todos eram alfabetizados, com mais de 10 anos e com famílias. Ao todo 150 crianças para 40 funcionários comparados aos 30 internos e 50 semi-internos do Instituto Educacional “Duque de Caxias” (BARROS, 1999, p. 45-48).

As diferenças entre a realização social das propostas de ambas as entidades expuseram a distância entre as duas realidades. Ainda mais, mesmo com o bom andamento da obra, proporcionada principalmente pelos membros do Rotary Clube, o que garantiu a credibilidade do trabalho junto à comunidade, era eminente a necessidade de uma sede definitiva e mais apropriada em face das levas de carentes e as igualmente crescentes despesas. Assim, após retornar à Ponta Grossa, Barros se engajou, acompanhado de outros membros da comunidade maçônica e rotariana, na procura de um terreno adequado para as futuras instalações do IEDC.

A mudança ocorre com a visita de duas damas rotárias da Casa da Amizade – uma associação fundada por esposas de rotarianos. Declaradamente interessadas na obra, se ofereceram para auxiliar na busca por um terreno que seria comprado à vista por um dinheiro já em caixa. Em menos de um mês, recebem a oferta de um terreno pelo Sr. Ítalo Moro, no Bairro Jardim América (BARROS, 1999,

p. 54-55). No princípio, o terreno foi comprado pela Casa da Amizade e escriturado em nome da mesma instituição, assim como o pavilhão construído. Deste modo, estava moralmente em nome do IEDC e suas campanhas, mas legalmente sem qualquer segurança neste sentido. Dois anos depois, contudo, aparecem dificuldades com a manutenção da instituição e a Casa da Amizade decide propor a desocupação dentro de 60 dias, alegando o inadequado uso do local (BARROS, 1999, p. 56-60). Trata-se de um momento crítico e fortemente revestido de significado espiritual. É quando o autor enfatiza a inspiração por parte dos “espíritos” na compra de uma porção de terra adjacente.

[...] a Obra nunca foi dos homens e sim da espiritualidade superior [...] certos fatos nos levam a crer que, realmente, eles estão junto de nós e inspiram-nos muito mais do que pensamos. A compra do terreno foi influência deles, pois não tínhamos recurso nenhum e nem pensávamos em tal possibilidade” [...] Nós não estivemos presentes à demarcação do local onde o pavilhão seria construído. Mas ele foi no local exatamente previsto pela espiritualidade, no meio” (BARROS, 1999, p. 56-57).

Quatro dos cinco primeiros terrenos comprados pela Casa da Amizade davam de frente para a via principal, a rua Joaquim de Paula Xavier. O quinto terreno situava-se perpendicular aos outros e, dos cinco terrenos comprados pelos idealizadores do IEDC, um também estava disposto “de atravessado” no meio dos lotes. Ao término da construção por parte da Casa da Amizade, com o intento de se separar do grupo do IEDC, constatou-se que a edificação havia sido erigida exatamente no meio, sobre os dois lotes centrais, um da casa da Amizade e outro do grupo do IEDC (ver APÊNDICE II) o que finalmente encerrou uma iniciativa em comum entre ambas as partes.

A conduta objetiva foi incorporada, desta maneira, pela visão religiosa do Sr. Barros, onde o universo espiritual é socialmente estruturado na realidade comum. Confirma-se, no cotidiano, a visibilidade da Doutrina nas obras sociais em vez da expressão mais forte em um ritualismo simbólico. Na história apresentada, Epaminondas Xavier de Barros é o agente principal e fundador da instituição de caráter espírita. Mas na sua narrativa, são os “espíritos” que fazem parte dessa trajetória, conectando a vida individual dele a uma teia de relações entre “encarnados” e “desencarnados”. Assim, também as concepções humanísticas do autor se entrelaçam com as do positivismo do Exército e da Maçonaria, propagada

entre a elite local (comerciantes, profissionais liberais, representantes do Estado), sem uma interpretação exclusiva pela Doutrina. Neste sentido, os livros de Barros legitimam, sim, seus ideais religiosamente modelados na perspectiva espírita, assim como a própria perspectiva espírita do mundo através das obras já executadas, sem excluir membros de outras comunidades na ação social e religiosa.

Esta tolerância ou mesmo aceitação, contudo, não vale para todos os grupos e classes sociais. Pelo contrário, a seleção de valores como "amor a pátria" e "disciplina militar", que representam certamente os pilares da ação social dos espíritas do IEDC e se confundem no caso concreto com o princípio da "Caridade", exclui, por exemplo, qualquer crítica social ou filosófica contra questões sistêmicas. Destarte, a narrativa espírita é uma reinterpretação de mundo na tentativa de harmonizar uma realidade conflituosa, mas não a promoção de uma luta para uma sociedade mais justa. A narrativa desfavorece a ação política e a substitui por um discurso em favor de uma atitude assistencial. Conseqüentemente, as práticas espíritas que foram vistas representam, neste modelo, ações afirmativas e não ações críticas.

4.2 A ESPACIALIDADE PRÁTICA

Imaginamos erradamente que aos Espíritos só caiba manifestar sua ação por fenômenos extraordinários [...] por não ser assim é que oculta nos parece a intervenção [...] provocando, por exemplo, o encontro de duas pessoas [...] inspirando alguém a idéia de passar por determinado lugar; chamando-lhe a atenção para certo ponto [...] eles obram de tal maneira que o homem, crente de que obedece um impulso próprio, conserva sempre o seu livre arbítrio (KARDEC, 2005, p.302)

A atuação dos espíritas em Ponta Grossa pode ser definida em dois campos diferentes: na realidade sensível e objetiva da vivência corporal e no campo do imaginário. Desta maneira, a organização da visão do mundo espírita segue basicamente um dualismo entre o "Aqui" e o "Além", apesar do Espiritismo referir-se, em muitos casos, a uma pluralidade de mundos diferentes (entre eles o mundo terreno) e entender uma só realidade, como um contínuo sem separação.

No campo terreno, as ações destes espíritas estão essencialmente ligadas com atividades sociais assistenciais, principalmente focalizadas na convivência

familiar, o que em muitos aspectos substitui uma maior preocupação com as lutas sociais em geral. Busca-se "melhorar" as carências familiares em aspectos materiais, morais e "espirituais" dos indivíduos para alcançarem uma condição humana e social mais "justa", no esteio de uma educação "cívica" e "cristã". Disso decorre uma série de atividades projetadas pela espacialidade institucional espírita gestada na cidade.

No campo do "imaginário", o qual é tão real para um espírita quanto a realidade corporal, evidencia-se outra grande parcela das atividades. Estas se dedicam à comunicação direta ou indireta com os "espíritos" dos outros mundos, que eventualmente – na visão dos adeptos – já perpassaram por este mundo. Aqui, aparecem os estudos doutrinários e as aplicações da "mediunidade". Nesta perspectiva, os "espíritos" configuram um "contingente social" semelhante ao terreno, apresentando uma geografia imaginária onde algumas pessoas e territórios moralmente são mais subdesenvolvidos enquanto outros se apresentam mais adiantados. O trânsito entre os espaços espirituais do "Além" e o espaço mundano é livre para o espírita, sendo que a "espiritualidade" sempre acessível pelas práticas "mediúnicas". Desta maneira, para os espíritas, existe uma transcendência não só no imaginário, mas também na prática cotidiana, e as discussões giram em torno da ética e da emocionalidade mundana do "Aqui" com personalidades do "Além".

Os espíritas entendem a pobreza, a angústia emocional e a doença e insanidade como alguns dos principais males da sociedade moderna. Neste contexto, eles se referem principalmente às instabilidades familiares, a precariedade da saúde, à injustiça social e à insuficiência de políticas públicas. Da perspectiva espírita-ética, este estado de miséria e marginalidade tem como causas a imperfeição moral dos indivíduos, os vícios e as paixões, condensados pelo conceito espírita de "Egoísmo" (KARDEC, 2005, p. 461-477), inseridos em uma perspectiva evolucionista, ou seja, as conseqüências de um passado que devem ser corrigidas em um futuro. Nas palavras de BARROS (2000, p. 209), a problemática se traduz como "omissão de maus cidadãos e péssimos cristãos", assumindo um sentido público e religioso, referenciado aos valores tradicionais da sociedade brasileira, o civismo republicano e o Catolicismo. A réplica dos espíritas a estas falhas da

sociedade terrena se expressa por meio de ações de caráter assistencial, promocional e “espiritual” que realizam em suas práticas e instituições.

A seguir, apresentamos o campo das práticas espíritas do Instituto Educacional “Duque de Caxias” em Ponta Grossa e das entidades associadas. Destacamos, neste contexto, a primazia no trabalho com crianças e adolescentes carentes (uma das funções principais da família) e a formação dos “grupos mediúnicos” e doutrinários que operam nos espaços dos Centros Espíritas e cujos “trabalhos espirituais” se qualificam como um “outro” modo de ação assistencial ligada à Doutrina.

4.2.1 A atuação social-caritativa no Instituto Educacional “Duque de Caxias” e a Escola de Guardas Mirins Ten. “Antônio João”

No campo terreno, as entidades assistenciais existentes em Ponta Grossa se limitavam, até os anos 1960, a Mansão “Bezerra de Menezes” e ao Lar “Hercília de Vasconcelos” da SEFAN, que mantiveram um internato-orfanato e um sistema de creches para crianças de dois a sete anos. Com a fundação do IEDC, em 1965, nasce um novo organismo social de ampla repercussão na cidade com uma proposta de auxiliar a infância e a juventude carente. Os seus organizadores, entre eles o Sr. Barros, compreendem a Doutrina Kardecista como ferramenta capaz de libertar “moral, espiritual, e materialmente” a “nacionalidade”, como está descrito na Introdução do Estatuto do Instituto Educacional “Duque de Caxias” (ESTATUTO, 2005, p. 2).

A primeira Unidade Departamental do IEDC é a Escola de Guardas Mirins Tenente “Antônio João”. Na verdade, a provisoriamente chamada Instituição Guarda-Júnior, fundada em 14 de julho de 1965, aparece por uma necessidade social, vista e mobilizada não somente por Epaminondas Xavier de Barros, mas pelo anseio de um grupo de ponta-grossenses favoráveis aos ideais espíritas, com direcionamento positivista e progressista. Já o IEDC, fundado posteriormente, em 25 de agosto de 1965, como se assinala, “nasce de uma necessidade puramente burocrática, para oferecer possibilidade de formação de outras Entidades e de torná-las legais” (BARROS, 1999, p. 63).

FIGURA 4 – FACHADA DO INSTITUTO EDUCACIONAL DUQUE DE CAXIAS E DA ESCOLA DE GUARDAS MIRINS TENENTE ANTÔNIO JOÃO



NOTA: Figura disponibilizada pelo acervo do IEDC (2006).

FIGURA 5 – COMEMORAÇÃO DO ANIVERSÁRIO DA ESCOLA DE GUARDAS MIRINS EM 25 DE AGOSTO DE 2006



NOTA: Figura disponibilizada pelo acervo do IEDC (2006).

Hoje, a Escola de Guardas Mirins funciona com o regime de semi-internato no período de segunda-feira a sábado, auxiliando e instruindo jovens carentes dos sete anos completos aos dezoito anos incompletos. Está com um contingente de 150 alunos matriculados na Escola de Guarda-Mirins, mais 120 crianças na Creche “Ana Néri”, perfazendo um total de quase 300 assistidos, dos quais ao menos 30 por ano saem empregados. A instituição oferece, nesse meio tempo, não somente o abrigo, mas a alimentação, o vestuário e uma educação balizada nos pressupostos espíritas “cristãos”, cívicos e patrióticos, com a proposta de formar cidadãos capazes de se integrarem na sociedade, capacitando-os moral e profissionalmente.

A estruturação militar da escola tem um efeito direto na formação do comportamento dos alunos. Traz isso desde sua origem, no início da Ditadura Militar, quando muitos brasileiros desejaram uma organização sociedade mais compacta através de uma homogeneização social, principalmente em termos comportamentais. Por isso, a instituição enquadra uma utopia positivista-militar da época, cujo legado é visto até hoje. No início, como condição antes de ingressar, cada aluno precisava aceitar o curso de Guarda-Mirim, onde recebia instruções pré-militares e estudava as matérias: Moral e Cívica, Moral Cristã, Conhecimentos da Cidade e História-Pátria. Exigia-se completar no mínimo a 4ª série do 1º grau. Como membros de escola, os alunos recebiam um salário como incentivo financeiro que impulsionava na promoção da hierarquia, com critérios de escolaridade, conduta e dedicação, indo de Aprendiz, passando por Cabo, 1º, 2º e 3º Sargento-Mirim, 1º e 2º Tenente-Mirim até Capitão-Mirim, o Comandante Geral da Companhia (BARROS, 1999, p. 51-54).

Devido a condições sociais de hoje divergirem bastante da época, vários elementos na formação dos alunos mudaram. Segundo o atual Manual do Guarda Mirim, datado de março de 2006, e o Regimento Interno, são estes os requisitos para admissão do aluno: Além de estar na idade entre os sete e dezoito anos, o aluno não deve ter passagem comprometedoras em conflito com a lei, residir preferencialmente nas imediações do Quartel Escola, ser vítima da orfandade, ser filho de pais pobres e de prole numerosa, ser filho de família de condições “morais” que sejam prejudiciais e/ou pertencer a uma família com renda inferior a dois salários mínimos (MANUAL, 2006, p. 11; REGIMENTO, 2006, p. 10-11).

Entre os direitos adquiridos pelo aluno, ressalta-se: *estudar*, sendo parte da postura regimental o reforço escolar, com professores que auxiliam com as tarefas escolares; *trabalhar*, com a escola disponibilizando cursos de qualificação profissional para inserir os alunos no mercado de trabalho; *progredir*, sendo esta uma concepção relativa a formação moral do aluno, em benefício de seu progresso material e “espiritual”; *alimentação*, oferecendo duas alimentações por turno de segunda-feira a sexta-feira; *atendimento odontológico*, feito em gabinete dentário instalado na instituição e realizado por um profissional em Odontologia da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa; *proteção*, como em conformidade com as disposições do estatuto da Criança e do Adolescente sobre a proteção integral ao menor (MANUAL, 2006, p. 15-16).

Como se pode observar, as características do regimento interno da Escola de Guarda-Mirins apresentam, até hoje, forte conotação militar e positivista com traços da filosofia espírita. No entanto, nenhuma referência a Doutrina Espírita propriamente dita se faz visível, embora a expressão religiosa e o respeito à diversidade de crenças seja ressaltada como dever do aluno. O Diretor Cel. Carvalho ainda frisa que 95% dos alunos matriculados (assim como funcionários) professam outras religiões que não a espírita, embora adquiram uma educação moral de orientação espírita, mas não ao modelo de um ensino religioso formal.

Os deveres dos alunos também se apresentam expressos com o mesmo teor ideológico, buscando alcançar o aluno em espaço institucional ou externo ao mesmo e descrevendo terminantes proibições em um sistema de educandário pré-militar. O Regulamento disciplinar funciona com concessões de créditos anuais, os quais são deduzidos com a consideração de circunstâncias agravantes ou atenuantes ou adicionados de acordo com o destaque comportamental e no ensino regular (MANUAL, 2006, 17-23).

Atualmente, as atividades desenvolvidas na Escola de Guarda-Mirins “Tenente Antônio João” desprendem-se principalmente do Projeto “Adolescente Aprendiz”, disponibilizando cursos como Informática Básica, Auxiliar Administrativo com ênfase em Informática e Auxiliar em Panificação. Ainda traz a evangelização, o reforço escolar, educação física, coral, dança, recreação e palestras educativas. Para efetuar as atividades, a escola dispõe de oficinas, biblioteca e laboratório de

informática. Além disso, existem vários projetos nos quais os alunos podem participar, como o Projeto Jornal na Escola, Projeto Cidadania e o Projeto de Leitura e Matemática. Todos os alunos também devem participar dos momentos cívicos e apresentações em datas comemorativas. Na parte militar, no qual atuam dois instrutores, aprende-se corte de cabelo, instrução básica militar, curso de Vigilante Mirim e curso de Cabo Mirim.

O ensino pré-militar prossegue subordinado ao Setor Pedagógico. As promoções ao quadro de oficiais obedecem a uma avaliação do Colegiado Disciplinar, formado por Técnicos e Diretores, sob a Presidência do Diretor Geral da Guarda-Mirim. O efetivo previsto da escola é uma Companhia de 150 alunos dispostos em cinco Pelotões, com um Capitão Comandante da Companhia, um 1º Tenente Sub-Comandante, três 2º Tenentes Comandantes de Pelotões, três 1º Sargentos auxiliares dos Pelotões, seis 2º Sargentos auxiliares dos Pelotões e doze 3º Sargentos Comandantes de Grupos, além de 24 Cabos e 100 Guardas-Mirins. Os integrantes da companhia usam uniformes específicos, de acordo com as suas funções. Os instrutores de Ordem Unida e Prática Militar coordenam, sob orientação do serviço pedagógico, a instrução moral e cívica, desfiles, ordem unida, educação física, esportes e recreação entre outras atribuições respectivas ao trabalho pré-militar desenvolvido.

Desta maneira, a formação dos alunos, ou melhor, a preparação dos jovens para as suas futuras atividades, segue basicamente um padrão disciplinador e serve para uma integração subordinada por estes alunos na sociedade capitalista e organizada. Conseqüentemente, a avaliação (ou premiação) do comportamento deles, como colocado no REGIMENTO (2006, p. 1-2), destaca valores individualizantes e obedecentes (e não comunitários) como conhecimento, iniciativa, assiduidade, trabalho individual, disciplina, esforço, produção e mérito. Aqui temos a soma de determinadas características do indivíduo moderno, um modelo classicamente positivista que traz em especial o conceito do “Merecimento”. Este conceito, muito empregado nas teorias evolucionistas do Espiritismo, destaca o esforço individual e não a integração comunitária e promove a perseverança da pessoa na “reforma íntima” e na “Caridade”, prometendo um resultado positivo no sentido espiritual, mas se evidenciando apenas em concretude na existência terrena,

quando as dívidas morais (de subordinação aos princípios burgueses) são superadas pelas provas e valores de suas expiações. Trata-se, de certa forma, da introdução de um raciocínio capitalista na forma espiritual, elogiando a ética weberiana através de contas morais com créditos e débitos¹⁷. Podemos interpretar esta perspectiva como a naturalização de leis sociais no sentido positivista.

Também o teor nacionalista é fortíssimo no âmbito da escola. Em todas as entidades assistenciais do IEDC, há a obrigatoriedade de se elaborar programas educativos e de civismo, educação ecológica, culto à bandeira nas datas cívicas e hasteamento das bandeiras e canto do Hino Nacional nas festas de datas nacionais, no aniversário da Unidade Departamental, no aniversário do IEDC, ou na comemoração cívica e cultural que se realiza no dia 15 de novembro, coincidente com o dia da proclamação da República e data de aniversário do fundador do IEDC, Epaminondas Xavier de Barros” (ESTATUTO, 2005, Cap. VII, Art. 32º, p. 13).

Todos estes atos são, ao contrário da ideologia positivista que se declara contra ritualizações no seu próprio professor, altamente ordenados e ritualizados. Desta maneira, a escola, em uma primeira instância, não educa cidadãos críticos que promovem a sociedade através de um raciocínio independente, mas posicionam os alunos numa postura, em determinado sentido, afirmativa em relação a sociedade através da disciplina e em favor de certa homogeneização.

4.2.2 Outras atividades assistenciais

Enquanto a instituição da Guarda-Mirim, no Jardim América, concede uma grande visibilidade ao Espiritismo em Ponta Grossa, até por causa da sua estrutura física renovada, outras atividades espíritas no município são mais dispersas e basicamente ligadas à vida familiar. Surgiram, a partir de 1975, mas despontaram principalmente durante os anos 1980 e 1990 como vários núcleos de assistência

¹⁷ Essa condição se assemelha, em certo aspecto, a lei do karma vista no Hinduísmo e no Budismo. Na Doutrina Espírita, no entanto, a causa do sofrimento não se encontra apenas nas ações passadas, mas também é pensada em razão da imperfeição do “espírito”, sendo a felicidade proporcional ao desenvolvimento moral. A idéia abrangeria ainda as coletividades, envolvendo um processo de transformação da humanidade. Essa concepção de ação e reação se faz originalmente diferente, mas é vista no Espiritismo brasileiro popularizada como a idéia de karma das religiões orientais e mesmo substituindo a idéia de “pecado original” do Catolicismo. Uma análise que merece maiores atenções para outro momento.

social nos bairros Contorno, Uvaranas e Nova Rússia, além do distrito Guaragi (ver 4.3). Estes geralmente atendem a população carente local (como o próprio IEDC que atua localmente nos bairros de Jardim América e Oficinas), mas operam através de um tipo de geograficidade específica, as Casas-lares.

Na Unidade Assistencial chamada Casa-lar, os menores assistidos, em grupos de cinco a dez, de acordo com a estrutura da Casa-lar, permanecem assistidos por uma mãe-social ou casal-social por eles responsáveis de oito a dez horas. Estas pessoas são contratadas de acordo com a lei, tem direito a férias e ao 13º salário. Interessante notar que se exige das mesmas uma opção religiosa, qualquer que seja a crença, para que adote parâmetros de conduta moral e os ensinam as crianças. (BARROS, 1999, p. 22-23; BARROS, 2000, p. 198-204). Aos menores da Casa-lar, há um programa de atividades didáticas, educativas e promocionais, ponderando sobre um ser “físio-psíquico-sócio-espiritual”. Visa-se maior segurança, disciplina, lazer, laborterapia e profissionalização intensiva.

Na concepção espírita, pessoas, grupos e lugares fazem parte do planejamento de um espaço que precisa conter as “provas”, “expições” ou “missões”. Assim, algumas localidades são vistas como pontos estratégicos, a semelhança de “pronto-socorros espirituais” ou “berçários de educação de espíritos”. A estrutura do IEDC segue claramente esta lógica, na sua forma reticular, com esta dispersão no território dos carentes, mas chama atenção que eles mesmos quase sempre estão localizados em áreas ocupadas pela classe média na vizinhança da população carente.

Em geral, a contribuição das entidades espíritas no trabalho social de Ponta Grossa é considerável. Em acordo com COSTA (1995, p. 173-174), as instituições espíritas da cidade são um dos movimentos mais atuantes de significado religioso e filantrópico. Um levantamento por meio da Secretaria do Bem Estar Social do município e da 2º União Regional Espírita, em meados da década de 1990, demonstra que dentre as 66 entidades assistenciais locais reconhecidas, 17 eram formações de base espírita, aproximadamente 25% do total. O Diretor Cel. Carvalho calcula a mesma percentagem para as ações atuais dos espíritas do IEDC, afirmando que a instituição, em toda sua articulação, atende quase 800 pessoas.

4.2.3 As atividades doutrinárias e “mediúnicas”

Enquanto a atuação do IEDC é claramente assistencial, promovendo uma sociedade hierárquica, com líderes (eruditos) nas classes superiores e trabalhadores e população carente nas faixas inferiores, a atuação dos Centros Espíritas é diferente, unindo e não diferenciando a sociedade. Para promover este setor doutrinário e da “mediunidade”, o Sr. Barros separou-se do grupo espírita da Sociedade “Francisco de Assis”, chamado “Libertação” e sob a “diligência espiritual” do Dr. Dias da Cruz, onde atuava, para fundar o Centro de Estudos e Assistência Espiritual “André Luiz”¹⁸, em 25 de agosto de 1965.

Conforme sucederam fundações de novas entidades assistenciais articuladas pelo IEDC, foram sendo fundados os denominados Centros de Estudos e Assistência Espiritual¹⁹, organizados por grupos de pessoas que estudam, divulgam e aplicam os pressupostos da Doutrina Espírita. Nestes desenvolvem-se, basicamente, o sistema de evangelização, o “Diálogo Fraternal”, os grupos de “trabalhos mediúnicos” e as atividades terapêuticas de “passes”. O estudo e a aplicação dos conceitos doutrinários se alicerçam nas obras básicas de KARDEC. Estes Centros Espíritas se encontram subordinados e orientados por uma assessoria do IEDC, o Departamento Doutrinário “Emmanuel”. Este tem como escopo informar e atualizar as Casas Espíritas a respeito do Movimento Espírita e manter a vinculação com a Segunda União Regional Espírita e a Federação Espírita do Paraná (BARROS, 1999, p. 63-66; BARROS, 2000, p. 212-218). O APÊNDICE III traz um quadro explicativo com as atividades desenvolvidas nos respectivos Centros de Estudos e Assistência Espíritas.

A base doutrinária de atuação do Centro “André Luiz” é até hoje o “Manual de Aplicação”, uma apostila que se desdobra nos programas de estudo “Programa Básico da Doutrina Espírita” (PBDE) e “Centro de Educação e Orientação Mediúnica (COEM)”. Ambos os programas foram elaborados por integrantes do Centro Espírita

¹⁸ Segundo a literatura espírita, André Luiz seria um médico sanitário brasileiro que morou no Rio de Janeiro em sua última encarnação, tendo vivido no início do século XX. Ele é um dos “espíritos” que se comunicaria através da “mediunidade” de Chico Xavier e ao qual se confere autoria “espiritual” por vários livros (BARROS, 2000, p. 148-150).

¹⁹ São cinco Centros de Estudos e Assistência Espiritual, a conhecer: Centro “André Luiz”, Centro “Nosso Lar”, Centro “Maria Dolores”, Centro “Deus Cristo, Caridade” e Centro “Maria de Nazaré”.

“Luz Eterna” de Curitiba, ligados a Primeira União Regional Espírita (1°URE), com o intento de desenvolver um programa pedagógico sistematizado para o estudo e a orientação das “faculdades mediúnicas”, inspirado na Codificação de KARDEC. O manual sobre “mediunidade” foi definido após cinco períodos de experiência entre 1970 e 1978 e endereçado aos dirigentes das Casas Espíritas. Não se afirmou um modelo padrão, mas sim um programa cognominado de “técnico-didático” que serve como um guia educativo doutrinário (COEM, 1978, p. 10-16).

O “Manual de Aplicação” apareceu diante da problemática da informação e da formação doutrinária dos médiuns que os espíritas enfrentavam na capital e em Casas Espíritas de outras cidades visitadas no Paraná. Os problemas constatados apontados e discutidos foram: a falsa idéia do papel do médium, a falta de infraestrutura doutrinária e de programas nos Centros Espíritas, a questão da “viciação mediúnica”, as práticas com padrão personalista, a inobservância das condições favoráveis para um “mediunismo” criterioso. Aspectos todos considerados nocivos por deturpam a “prática mediúnica” considerada correta (COEM, 1978, p. 17-19).

Por meio destes programas, se recomenda um modelo de comportamento e procedimentos para o desenvolvimento das sessões espíritas, seguindo basicamente os documentos do próprio KARDEC (as obras básicas e a “Revista Espírita”) e livros de Chico Xavier. As aulas ou sessões nos Centros de Estudos e Assistência Espiritual do IEDC, obedecem aos dois programas: o programa básico, que é o PBDE, compõe-se apenas por aulas teóricas, também chamadas de estudo-dirigido, destinado aos iniciantes; o programa avançado, que é o COEM, compõe-se por aulas teóricas intercaladas por aulas práticas, quando se exercita a “mediunidade”, participado pelos mais familiarizados com a Doutrina. O PBDE e o COEM compõem um calendário de uma aula ou sessão por semana. Ao todo são 30 sessões teóricas para concluir o PBDE e 60 sessões entre teóricas e práticas para conclusão do COEM (COEM, 1978, p. 63-65).

Os conteúdos programáticos e suas referências – indicadas por título abreviado e autor espiritual, nestes casos, os “espíritos” “André Luiz” e “Emmanuel” – podem ser conferidos nos APÊNDICES IV e V. O resumo do conteúdo das aulas ou sessões relacionadas aos exercícios práticos no COEM, podem ser conferidos no QUADRO 1 a seguir.

QUADRO 1 - CENTRO DE ORIENTAÇÃO E EDUCAÇÃO MEDIÚNICA:
SESSÕES DE EXERCÍCIO PRÁTICO

Sessão Prática	Tema da Unidade	Tempo estimado para os exercícios práticos
	UNIDADE 1 – CONCENTRAÇÃO	
1º aula	Noções Gerais; Preparação do Ambiente Íntimo	05 min
2º aula	Relaxação e Abstração – Elevação	05 min
3º aula	Manutenção Vibratória	05 min
	UNIDADE 2 – PRECE	
4º aula	Atitude e Formalismo da Prece	10 min
5º aula	Vários Tipos de Prece	10 min
6º aula	Manifestação Natural da Alma Elevada	10 min
	UNIDADE 3 – IRRADIAÇÃO	
7º aula	Bases do Fenômeno	15 min
8º aula	Condições de Quem Irradia	15 min
9º aula	Técnica a ser Seguida	15 min
	UNIDADE 4 – PASSE	
10º aula	Explicação da Mecânica	20 min
11º aula	Formas de Aplicação	20 min
12º aula	Resultados do Passe	20 min
	UNIDADE 5 – IDENTIFICAÇÃO DE FLUIDOS	
13º aula	Noções Sobre Fluidos - Exteriorização	25 min
14º aula	Percepção e Análise	25 min
15º aula	Tipos de Fluidos e Forma de Absorvê-los ou Rechaçá-los	25 min
	UNIDADE 6 – MANIFESTAÇÃO MEDIÚNICA	
16º aula	As Várias Faces do Fenômeno	30 min
17º aula	Condicionamentos e Viciações	30 min
18º aula	Envolvimento Mediúnico	30 min
	UNIDADE 7 – IDENTIDADE DOS ESPÍRITOS	
19º aula	Pelas Sensações; Pela Vidência e Pelo Conteúdo das Mensagens	35 min
20º aula	Os Mistificadores	35 min
21º aula	Necessidade de Identificação	35 min
	UNIDADE 8 – PERIGOS E PERDA DA MEDIUNIDADE	
22º aula	Conceitos Gerais	40 min
23º aula	Formas de Obsessão	40 min
24º aula	Combate à Obsessão	40 min
	UNIDADE 9 – DOCTRINAÇÃO DOS ESPÍRITOS	
25º aula	Necessidade da Doutrinação	50 min
26º aula	Métodos Utilizados	50 min
27º aula	Resultados	50 min
	UNIDADE 10 – APLICAÇÃO DA MEDIUNIDADE	
28º aula	Faculdade Maleável	60 min
29º aula	Preparo Doutrinário	60 min
30º aula	Evangelização Espiritual	60 min

FONTE: Quadro baseado nas informações do Manual do COEM (1978).
Org: Marino Luís Michilin Godoy

Como se pode observar, o conteúdo programático mostra claramente um conjunto de aulas sistematizadas em modelo clássico positivista. Também nota-se a iniciativa dos grupos de espíritas em estudar a sua própria doutrina e suas aplicações metodológicas para o desenvolvimento das práticas. Veremos, no modelo vigente, como o adepto do Centro “André Luiz” é tratado nos princípios espíritas que envolvem a aprendizagem dos mecanismos da “mediunidade” e o domínio e aplicação dos mesmos. Introduzindo os adeptos em um processo que relaciona o imaginário e uma terminologia que o descreve, revestindo as práticas com uma motivação religiosa que se traduz por “reforma íntima” (auto-redenção) e auxílio ao próximo (“Caridade”).

Todas as segundas-feiras se reúnem os grupos do PBDE e do COEM e em todas as primeiras segundas-feiras do mês há uma palestra pública. Tais palestras são ministradas pelos próprios membros do Centro “André Luiz” para compartilhar experiências e idéias. As reuniões começam no auditório homônimo às 20 horas, quando os dirigentes convidam a qualquer pessoa, dentre todos os presentes, a fazer a leitura de uma página do “O Evangelho Segundo o Espiritismo” e outro a fazer a prece de abertura.

FIGURA 6 – AUDITÓRIO ANDRÉ LUIZ



NOTA: Fotografia do dia 24 jan. 2007.

Os dois elementos da leitura evangélica ou da prece são fatores importantes para a integração do grupo e a identificação com a Doutrina, criando um espírito de comunidade através de um momento de inspiração religiosa. A ausência de símbolos visíveis – um pequeno retrato de Chico Xavier, na parede às costas das cadeiras, é a única referência que se pode encontrar – é, assim, substituído de modo semelhante aos cultos evangélicos, isto é, pelo uso da palavra como rito religioso. Geralmente, estas atividades meramente pedagógicas e doutrinárias se estendem até 22 horas.

Mas para os espíritas de Ponta Grossa, o Centro “André Luiz” não é apenas um lugar terreno, uma localidade física, onde ocorre o encontro de pessoas físicas para aprender sobre a Doutrina, é também um lugar espiritual, onde se efetiva o encontro entre os “espíritos”. Representa quase um “pronto-socorro espiritual”, onde “espíritos” de um ambiente relativamente saudável ajudam os “espíritos” sofredores a serem recuperados. Os momentos mais importantes se relacionam com os “grupos mediúnicos”, que se reúnem todas as terças-feiras, das 17 às 18 horas e das 20 até 22 horas, e nas quartas-feiras das 20 às 22 horas (Atualmente, um novo grupo está atuando nas sextas-feiras em mesmo horário). Estes encontros se fazem em uma sala específica, com uma mesa de uma dúzia de cadeiras e mais umas três a quatro dezenas de assentos que a circundam, encostados nas paredes. De hábito, uma música instrumental preenche o ambiente e vasos de flores são dispostos à mesa. Inicia-se a sessão com uma leitura do “Evangelho Segundo o Espiritismo” e uma prece de abertura. Com estes grupos, as sessões realizadas assumem a finalidade de oferecer uma “assistência espiritual”, juntamente com os espíritos protetores da “Casa Espírita”.

O principal objetivo da atuação do Centro é a “assistência espiritual” direcionada aos “encarnados” com alguma enfermidade e aos “desencarnados”. Para isto, os participantes podem estar presentes na chamada “assistência”, o círculo de cadeiras disposto derredor à mesa, onde recebem “passes” dos médiuns ao final da sessão. Os participantes podem ser convidados ou adeptos mais assíduos, visto que se trata de uma sessão mais reservada, e também podem ajudar o “trabalho mediúnico” simplesmente “vibrando”, quer dizer, com a “vibração” dos pensamentos, gerando um dínamo de “fluídos salutares”. Enquanto isso, os médiuns

da mesa se “desdobram”. Desdobrar significa desprender o “espírito” do corpo carnal. Isto é feito para se deslocar às casas e hospitais ou até onde quer que estejam os “encarnados”, cujos nomes são declarados e escritos em um caderno de indicações para atendimentos. São pessoas com alguma enfermidade do corpo, da mente ou do “espírito”. Elas são medicamentadas com “fluídos” ministrados pelos “espíritos” dos médiuns “desdobrados” do corpo naquele momento.

FIGURA 7 – SALA DE TRABALHOS MEDIÚNICOS



NOTA: Fotografia do dia 24 jan. 2007.

Durante a atividade, os participantes assistidos interagem com os médiuns. Os médiuns narram o roteiro da incursão espiritual: o nome da pessoa, onde se encontra e os elementos do mundo espiritual, como “espíritos” amigos ou perturbadores, “fluídos deletérios”, “larvas astrais”, etc. A atmosfera é repleta de sensações e percepções que resultam de experiências religiosas diversificadas, muitas vezes advindas de fronteiras exteriores do tempo e do espaço sensível, mas coincidentes com espaços do mundo objetivo.

Todos os “espíritos” se manifestam por intermédio do “grupo mediúnico”, composto por mais ou menos uma dúzia médiuns, em sua maioria homens e mulheres de meia-idade contando, algumas vezes, com a presença de algum médium adolescente. As “sessões mediúnicas” trazem diversas referências

geográficas do espaço espiritual ao mundo vivido e os médiuns descrevem a perspectiva do “Além” de modo mais acabado.

Afora este caráter mais terapêutico da atividade, o contato com os “espíritos” amigos traz mensagens de encorajamento e contentamento enquanto o contato com “espíritos” sofredores traz testemunhos de passagens além-túmulo dolorosas e por vezes macabras. Tempo e espaço se mesclam. Os “espíritos” sofredores contam sobre sua perspectiva existencial num espaço do “Além”, não importa o tempo que separa a comunicação dos acontecimentos fatídicos que “aconteceram”. Assim, os mortos revivem suas situações horríveis e as personalidades “perversas” prosseguem com a sua “maldade”, acreditando ainda estarem no “aqui” em vez de no “lá”. Há também “espíritos” que aparecem para fazer uma “visita” e conhecer o grupo, “deixam uma flor” e partem. Outros agradecem um auxílio passado, elogiam ou pedem mais empenho e vigília. Ainda destacam-se os “mentores” ou “espíritos protetores” dos médiuns, que auxiliam na diligência das atividades da Casa Espírita.

Vários espíritos aparecem em forma de estereótipo. Os mais marcantes, por exemplo, do Grupo “Perseverança”, um dos 5 grupos mediúnicos atuantes no Centro “André Luz”, aparece na figura da Senhora “Mãe Maria”, de um senhor espanhol e de uma criança apelidada de JP. A expressão corporal do médium é controlada, mas a voz (inclusive a linguagem) e as idéias (sugestões, brincadeiras, comentários) correspondem as das outras personalidades, embora as ações (ilustradas pelo diálogo dos médiuns) sejam articuladas sempre com certa ordem e seriedade para os fins da “assistência espiritual”.

Quando terminadas as “sessões espíritas”, o “exercício mediúnico”, no entender destes adeptos, deve continuar individualmente. Crentes de que as respostas do corpo e as impressões da mente devam-se às influências mútuas entretidas com “espíritos” e “ambientes espirituais”, eles se convencem de que a fronteira tênue entre dois mundos provoca uma repercussão direta sobre os indivíduos. No cotidiano, as formas individuais de “orar” e “vigiar” (agir e perceber) servem como proteção contra as forças adversas do espaço concebido pelo Espiritismo. Neste sentido, os adeptos interpretam os eventos sociais e interagem no espaço, por vezes, mais em acordo com a sua “mediunidade” do que com as suas experiências cotidianas.

Assim, a “mediunidade” ajuda na contenção de um mundo hostil de missões, provas ou expiações, e permite que o imaginário espírita penetre o espaço do dia-a-dia destes adeptos. Segundo eles, no cotidiano desvelam-se espaços privilegiados ou doentios, onde extensões de uma realidade espiritual sobrepõem paisagens belas ou aterradoras, conforme os atos do homem ali se fazem. Existem assim, paisagens espirituais com “fluídos” circundantes onde os “espíritos” atuam nas pessoas. Como já descrito nas narrativas espíritas, a “sessão mediúnica” supera as fronteiras do espaço sensível para alcançar um “ambiente espiritual”. A correspondência para a visão narrativa é de tal modo, a “mediunidade”.

4.2.4 As atividades terapêuticas

Além das atividades doutrinárias e mediúnicas no Centro “André Luiz”, também se efetiva algumas atividades terapêuticas com os denominados “passes”. Como já referido no capítulo dois, sobre a atuação terapêutica (ver 2.2.3), o “passe”, feito com a imposição das mãos, representa uma transmissão magnética do “espírito” para um assistido por intermédio do médium. No Centro “André Luiz”, há as chamadas câmaras de passes, onde as pessoas os recebem coletivamente. Também podem ser tratadas individualmente, recebendo “passes” de dois médiuns enquanto um terceiro, se necessário, incorpora algum espírito que acompanha o assistido e “psicografa” ou “psicofona” alguma mensagem.

Anteriormente, o Sr. Barros “psicografava” receitas de remédios homeopáticos, sob coordenação do “espírito” chamado Dr. Dias da Cruz (BARROS, 2000, p. 148-150). Embora houvesse um dispensário homeopático na sede da SEFAN e seus médiuns receitassem com alguma regularidade, essa atuação mais específica dos espíritas em Ponta Grossa parece ter sido aos poucos evitada para impedir possíveis conflitos com os médicos não-espíritas e com a saúde pública.

Entretanto, hoje, essa postura parece ter se consolidado definitivamente entre os espíritas locais. No caso dos Centros de Estudos e Assistência Espiritual do IEDC, o único que realmente ainda lida com trabalhos terapêuticos além do “passe”, mas também com “curas espirituais”, é o Centro “Maria de Nazaré”.

Embora apareça indicado em documentações como um Centro de Estudos e Assistência Espiritual, com estrutura organizacional aos moldes dos demais Centros Espíritas pertencentes ao Instituto Educacional “Duque de Caxias”, o Centro “Maria de Nazaré” encontra-se atualmente desvinculado do IEDC. Na verdade, originado e organizado pelo Sr. Orlando Haus no ano de 1991, o Centro “Maria de Nazaré” é um exemplo de tensões internas entre os espíritas envolvendo questões de ordem doutrinária e institucional, por isso, retirando-se de Ponta Grossa e instalando-se em Guaragi, no Distrito de Roxo Roiz, mas sem ter ligação direta com a entidade assistencial do IEDC chamada “Esperança - Cidade dos Meninos”, situada praticamente na mesma localidade.

O conflito decorre, basicamente, de um lado pelo fato dos espíritas pontagrossenses das instâncias maiores da URE e do IEDC não aprovarem os modos de atuação terapêutica do grupo “Maria de Nazaré” (que, por exemplo, permitem símbolos religiosos no Centro), por outro lado, devido ao não consentimento do Grupo “Maria de Nazaré” a certas normas estabelecidas pelas instituições superiores (como as aulas de estudo doutrinário e outras atividades durante a semana).

Quanto aos trabalhos de “cura espiritual”, constituem-se principalmente de “passes” e receituários “mediúnicos” concedidos pelos médiuns, além de orientações da “espiritualidade maior”. A atividade se realiza todos os sábados durante o dia e algumas vezes por mês alguns integrantes do grupo (composto por 15 pessoas, contando com médicos e enfermeiros) se deslocam para as cidades de Imbituva (PR), Itararé (SP) ou Foz do Iguaçu (PR), onde atuam em outras Casas Espíritas.

Afora essa tensão (atualmente a mais evidente e que merece maiores atenções para outras pesquisas) e prosseguindo com a preocupação de delinear melhor o conjunto das práticas dos espíritas, vemos que, no entender dos adeptos, estas práticas “mediúnicas”, consideradas aqui como atuações terapêuticas, dificilmente se diferenciam de outras atividades devido a não se fazer uma delimitação muito precisa entre o que é uma moléstia física ou “espiritual”. Por isso nos questionamos em qual forma todas as atividades espíritas interagem?

4.2.5 A congruência entre as diferentes atuações espíritas

No início do capítulo (ver 4.1), mostrou-se a importante função da interligação das narrativas com as atividades espíritas. Geralmente, na visão espírita, as narrativas representam motivações para as ações terrenas, muitas vezes enunciadas em sonhos ou através das práticas “mediúnicas”. Diretamente motivadoras das ações terrenas, como se mostrou com o exemplo do fundador do IEDC em Ponta Grossa, ocorre uma mescla do mundo dos sonhos e o mundo das práticas “mediúnicas” (onde penetram os espíritos) e o mundo cotidiano (onde os espíritos também se fazem presentes). Depois (ver 4.2) percebemos que esta interligação provoca uma complexa organização dos campos de ações.

Neste conjunto, destacamos quatro elementos diferenciados: as ações assistenciais, as ações doutrinárias, as ações “mediúnicas” e as ações terapêuticas. Prioriza-se, No Centro “André Luiz”, as práticas “mediúnicas” como o principal método de manter as narrativas vivas, enquanto as práticas doutrinárias organizam as técnicas para se comunicar com os “espíritos”. Deste modo, a atuação doutrinária se apresenta uma ação secundária, mas não representa um campo separado, estando interligada com o campo “mediúnico”, assim como encontramos muitos elementos doutrinários também nos relatos do “Além”, por via da comunicação com os “espíritos”. Neste sentido observa-se, por exemplo, que os romances espíritas “psicografados”, como os romances de Chico Xavier e Divaldo Franco – autores dos mais utilizados entre os espíritas do Centro “André Luiz” – relatam em grande parte ações doutrinárias no mundo narrativo. Por exemplo, romances como “Nosso Lar” ou “Os Mensageiros” de Chico Xavier e “Dimensões da Verdade” ou “Plenitude” de Divaldo Franco, descritos respectivamente por “André Luiz” e “Joanna de Angelis” (os “espíritos” comunicantes), referem-se a informações doutrinárias. A Doutrina beneficia-se, assim, das próprias narrativas, em um processo ininterrupto.

O trabalho assistencial adquire, através da narrativa, também um caráter diferente da simples atuação social e corporal, quando recebe sua justificativa na ideologia dos “espíritos”. Neste caso, observamos uma duplicação das motivações nos campos de interação. Enquanto, para os espíritas, a ação social aparece como um ato religioso-doutrinário que corresponde a uma necessidade de agir na

sociedade, o que promove a evolução do próprio “espírito”, esta atividade também estabelece ligação com o mundo dos não-espíritas. Neste caso, incorpora no próprio ato pessoas externas, os atores passivos chamados de assistidos, que vivem com interpretações que podem ser completamente diferentes, como as suas motivações em relação aos atos assistenciais. Todavia, os espíritas vivem num mundo justificado pela narrativa para cumprir um desafio moralístico, promovendo o que seria a própria evolução dos “espíritos”. Até as ações terapêuticas apresentam esta divergência nas motivações entre espíritas e assistidos.

Desta maneira, o mundo dos assistidos, a sociedade exterior, funciona como campo de interação diferente porque as ações desenvolvidas dispõem das motivações de diferentes dos atores. Os espíritas reclamam, nesta ótica, a falta da espiritualidade dessas pessoas. Esta carência existencial na vida das pessoas representa, para os espíritas, um dos "males" germinais das doenças, distúrbios mentais e injustiças sociais, em resumo, coincide com todos os fenômenos das narrativas, interpretados na realidade sensível como um desequilíbrio da dimensão espiritual dos homens.

Constata-se que é a ação do homem (pensamentos e atitudes) o que define o grau de receptividade mais ou menos intenso com as influências do espaço espiritual. A conduta ética e o comportamento moral de um corpo e uma mente receptivos aos valores do Espiritismo moldam os conceitos espaciais destes seus adeptos, permitindo aos mesmos presenciar e vivenciar espaços e lugares além de interagir com as tensões sutis que os regem, que são sociais, mas para o espírita, intimamente “espirituais”. Isso é possível, na interpretação espírita, devido ao relevante conceito da “mediunidade”.

Em grande parte, os sintomas da “mediunidade” se expressam na extensão do corpo. Os olhos, os ouvidos, a língua e as mãos são as partes corpóreas mais receptivas do espírita para o surgimento "real" do seu universo religioso-narrativo, como se observou nas atividades participativas nos grupos mediúnicos. Mas para isto, desenvolve-se uma outra perspectiva da percepção. Entre as descrições dos membros mediúnicos do Centro "André Luiz" consta que: a vista enxerga os “espíritos”, luzes e formas animais, mesmo se o médium fecha os olhos, ainda os pode “ver”; muitas vezes, escutam-se sons, rumores, lamúrias e alaridos. Em

outros casos, sente-se frio, calor, entorpecimento, temor e compressão; também os médiuns (na visão espírita os "espíritos") falam palavras incomuns e mesmo outras línguas. Estes sintomas, apostilados pela Doutrina como "mediúnicos", redefinem o conhecimento espacial do indivíduo. Assim, o espaço sensorial assume outras conotações fundadas na narrativa. Como os adeptos cerram os olhos durante as atividades das sessões e optam por uma sala escurecida e silenciosa, elimina-se o sentido mais usual e conscientemente o mais prezado. Por conseqüência, os outros sentidos apreendem a realidade do momento e informam sobre um espaço captado com intensidade diferente da proporcionada pela referência sensorial habitual. Uma experiência que é interpretada pelos valores particulares da Doutrina.

Quando uma pessoa torna-se adepta do Espiritismo, aceitando os critérios doutrinários de interpretação do mundo, sua vivência diária com o espaço físico cotidiano assume uma representação religiosa. Por isso, não existe uma focalização dos espíritos no próprio rito, porque sacraliza-se o cotidiano em si (sem diferenciação entre mundo Sagrado e mundo Profano, como ELIADE define o Espaço Sagrado). Conseqüentemente, o juízo convencional sobre corpo e a relação espacial se transformam, transcendem livremente entre diferentes espaços. Por isso, também se estende o mundo pessoal de significação religiosa para o mundo social objetivo da sociedade em geral, na sua duplicação diferencial, como mostrado acima, através de uma interpretação corporal de dimensões espaciais diferentes. Na visão espírita, ainda verifica-se que não se faz necessário ser adepto ou médium para participar dos fenômenos reivindicados pela ótica do Espiritismo. No entender da Doutrina, qualquer pessoa apresenta a capacidade de estabelecer uma relação com o outro, que por vezes está além deste espaço terreno, em lugares e territórios "espirituais".

Daí prolifera a descrição de um imaginário estreitamente relacionado ao mundo ordinário. A redefinição da trivialidade das ações cotidianas dignifica, através da ação social dos espíritos, as pessoas e os diferentes lugares de atuação, norteando o mundo pelo princípio da "Caridade". Por isso, a carência, "espiritual" ou material, seja de espíritos e não-espíritos, é uma condição essencial e motivação para a manutenção das práticas dos espíritos. Todo o universo de atuação dos espíritos gira entorno destes elementos. Sem a carência não pode haver "Caridade",

e sem "Caridade" não é possível promoverem-se os indivíduos espiritualmente na escala dos valores de uma sociedade positivista em termos espíritas.

4.3 A ESPACIALIDADE INSTITUCIONAL

O campo institucional do Espiritismo em Ponta Grossa integra a consolidação da estrutura organizacional do Espiritismo no Brasil. Observa-se que dois elementos são essenciais na avaliação da organização espacial espírita: a tensão local-geral na organização das entidades espíritas e o ideal de um Estado positivista com caráter hierárquico em termos organizatórios.

Em relação a tensão entre a individualidade dos Centros Espíritas e as Federações Estaduais e de âmbito nacional, nota-se que estas últimas exercem uma forte influência formadora através de uma política de divulgação (editoras, documentos, etc.) e fazem sugestões para uma homogeneização das atividades nos Centros espíritas (ver capítulo 2.3). Entretanto, há documentos e livros que integram o imaginário e contribuem para as práticas doutrinárias e assistenciais que partem da iniciativa de espírita locais.

Observando o cenário espírita em Ponta Grossa, percebe-se que a cidade conglomera um grande número de Centros e outras entidades assistenciais. Sobressaíram-se, no decorrer de sua história, creches, Casas-lares, alcoólicos anônimos, casas para indigentes e idosos, escolas primárias, profissionais e agrícolas, centros de desintoxicação e as próprias Casas Espíritas prestando auxílio psicológico, doutrinário e "espiritual". A Sociedade Espírita "Francisco de Assis" de Amparo aos Necessitados foi a instituição fundante dos trabalhos sociais neste sentido e atua até hoje na cidade. Seus primeiros dirigentes, como COSTA (1995, p. 183) anota em seu estudo, foram os que tornaram populares as práticas assistenciais na cidade. Ações semelhantes as da SEFAN foram adotadas por outros grupos organizados de espíritas que surgiram ao longo do século, pautando um Espiritismo imediatamente correlato à assistência social.

Neste contexto surge, em 1965, a trajetória do Instituto Educacional "Duque de Caxias" pela iniciativa individual de Epaminondas Xavier de Barros. A instituição se consolida no ambiente doutrinário da SEFAN, mas conforme a sua característica

atitude política de civismo e patriotismo, atrelada a um senso de “Caridade” espírita, tem a iniciativa em fundar a sua própria obra social. De modo especial, as relações do IEDC com integrantes da Maçonaria, do Lyons Clube e do Rotary Clube, atores da elite comercial e das profissões livres de Ponta Grossa, simpáticos as propostas caritativas, permitem a aquisição de verbas, doações e contatos privilegiados para auxiliar na execução das obras. O Sr. Barros torna-se o mediador da classe média que profere ações sociais em benefício de uma pacificação dos problemas sociais de um Brasil socialmente desequilibrado.

Desta iniciativa individual, mas integrada na classe média e baseada no imaginário e nas práticas dos espíritas, resulta uma nova organização territorial do Espiritismo em Ponta Grossa. A partir da inauguração do IEDC e do Quartel Escola desenvolvem-se, como ramificações independentes, outras entidades filantrópicas de caráter espírita. São durante quatro décadas quase 20 entidades. As ramificações sempre seguiram um modelo de dispersão livre no corpo da cidade, respondendo às necessidades e os desafios de áreas carentes, de certa maneira baseadas em iniciativas livres e informais.

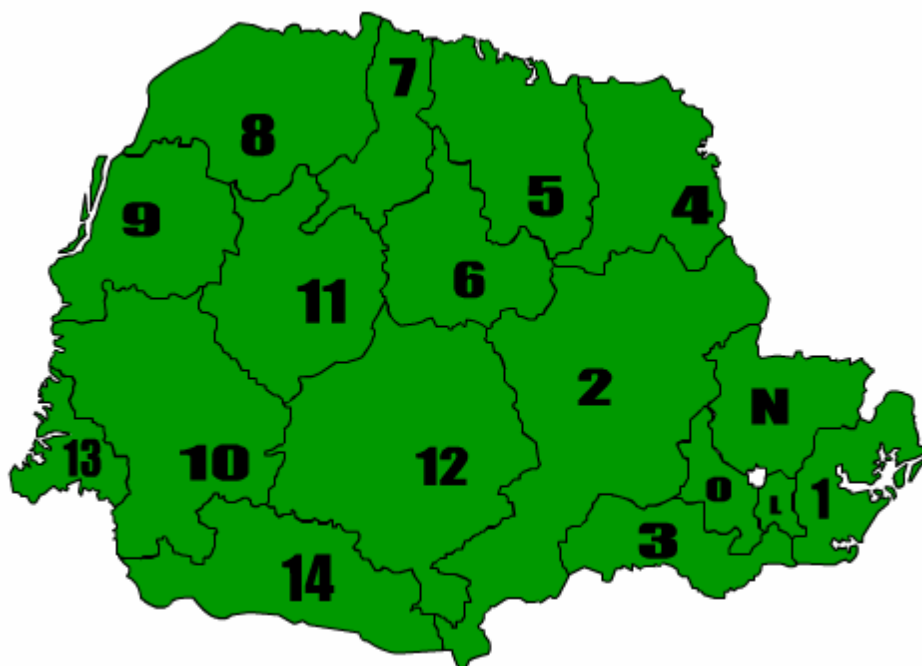
De outro lado, pode se ver que a espacialidade institucional também é regida pelo modelo organizacional que o Movimento Espírita assumiu no Brasil, representado pela vigência da FEB a mais de 50 anos. Portanto, qualquer instituição que se denomine espírita na cidade e arredores deve estar reconhecida e filiada a outros órgãos representativos da FEB, sendo parte de uma estrutura hierárquica. Assim, subentende-se que não há uma independência absoluta em se tratando de uma instituição espírita, por ela não estar totalmente alheia ao plano do Sistema Federativo Estadual. O IEDC e suas entidades não são exceções.

A tensão organizatória atual inclui o IEDC e as suas dependências. Em seguida, avaliamos de que forma a tendência de homogeneização do Movimento Espírita influi diretamente nas atuações das entidades do IEDC.

4.3.1 A União Regional Espírita como agente coordenador e supervisor

Na cidade de Ponta Grossa se localiza a 2° URE (Segunda União Regional Espírita), órgão com a função de “selecionar” para a Federação Espírita Paranaense as Casas Espíritas locais e regionais e “vistoriar” suas atividades. Fundada em 13 de março de 1965, mesmo ano da fundação do IEDC, situa-se na Rua Dr. Colares, perpendicular a Rua Santos Dumont, no centro da cidade, na quadra em que se encontra a SEFAN. O domínio da 2° URE, além do Município de Ponta Grossa, ainda abrange os municípios de Arapoti, Carambeí, Castro Ipiranga, Irati, Jaguariaíva, Palmeira, Piraí do Sul, Rebouças, Reserva, Telêmaco Borba e União da Vitória. Coincidindo seu território com a região dos Campos Gerais, como se pode observar na FIGURA 7.

FIGURA 8 - REPRESENTAÇÃO DO MAPA DO PARANÁ COM AS REGIÕES DE DOMÍNIO DAS UNIÕES REGIONAIS ESPÍRITAS.



NOTA: Figura extraída do site www.fep.com.br. Acesso em 05 out. 2006.

As União Regionais Espíritas aparecem como os órgãos representativos da Federação Espírita do Paraná. Ausentes de personalidade jurídica, a função destas é "dinamizar" o Movimento Espírita Paranaense em acordo com as atribuições previstas no Estatuto da Federação Espírita do Paraná. Como representantes legítimas do Conselho Federativo da FEP, coordenam, orientam, supervisionam e ajudam à difusão doutrinária em suas respectivas regiões (FEP, 2006).

Assim sendo, cada URE é responsável por congregar as entidades espíritas federadas e suas obras assistenciais, assim como vincular à Federação Espírita do Paraná as entidades não federadas, desde que as mesmas estejam em acordo com os requisitos essenciais, no campo teórico (doutrinal) e prático (assistencial), das organizações espíritas. Igualmente é da responsabilidade da URE propor ao Conselho Federativo da FEP, quando se mostra necessário, a desvinculação de uma entidade espírita que não esteja correlata as proposições da FEP (FEP, 2006).

Compete a URE, também, incentivar a formação das chamadas Mocidades Espíritas de Evangelização e exercer, direta ou indiretamente, uma orientação nos trabalhos de divulgação das entidades espíritas filiadas. No entanto, a divulgação no sentido doutrinário, oferecida por qualquer URE em seus programas, deve ser baseada unicamente na orientação doutrinária indicada pela Federação Espírita do Paraná (FEP, 2006).

Isso demonstra que uma URE tem seus compromissos no campo dos entendimentos doutrinários e nos aspectos administrativos subordinados as apreciações da FEP. A equipe da URE atua, neste sentido, praticamente como um instrumento fiscalizador externo à comunidade das aplicações da Doutrina Espírita. Enquanto ela assume, no seu próprio discurso, a "promoção" do Movimento Espírita, sua atuação é de homogeneizar e fiscalizar. Deste modo, as instituições espíritas usufruem de uma liberdade razoável nos seus campos de ação, o que lhes confere particularidades nas ações de suas dependências, mas ainda pertencendo a um sistema hierárquico geral.

Em Ponta Grossa, o Espiritismo se revela em uma espacialidade institucional bem desenvolvida no espaço urbano, com mais de duas dezenas de instituições espíritas atuando. Algumas, em uma rede de relações com diversos significados de ação social. Aparece, primeiramente, uma dezena de Instituições Espíritas que se originaram após a fundação da Sociedade Espírita "Francisco de Assis" de Amparo aos Necessitados, filiadas e reconhecidas pela FEP a partir do momento que esta existia. O QUADRO 2 a seguir mostra maiores detalhes:

QUADRO 2 - INSTITUIÇÕES ESPÍRITAS DA U.R.E. 2º REGIÃO
LOCALIZADAS EM PONTA GROSSA – PR, ANO 2007

INSTITUIÇÕES	ENDEREÇO	FUNDAÇÃO
Sociedade Espírita Francisco de Assis de Amparo aos Necessitados – SEFAN	Rua Santos Dumont, 646 Centro. CEP 84010-360	20/01/1912
Centro Espírita Paz, Amor e Caridade	Rua Engenheiro Rebouças, 38 Vila Ana Rita/Uvaranas. CEP 84020-190	13/03/1933
Centro Espírita União e Humildade	Rua Araújo de Porto Alegre, 275 Vila Madureira. CEP 84070-180	22/03/1951
Centro Espírita Fraternidade	Rua São José, 78 Uvaranas CEP 84025-600	27/01/1952
Organização Espírita Cristã Irmã Scheilla	Rua do Rosário, 556 Centro. CEP 84010-150	14/12/1954
Mansão Bezerra de Menezes	Rua João Cecy Filho, 223 Uvaranas CEP 84020-020	31/01/1957
Casa do Idoso Paulo de Tarso	Rua Brasília, 86 Uvaranas. CEP 84025-270	31/01/1957
Casa Transitória Fabiano de Jesus	Rua Afonso Celso, 1017 Vila Ana Rita/Uvaranas CEP 84020-000	11/04/1959
Instituto Educacional Duque de Caxias	Rua Frederico Ozanan, 41 Jardim América. CEP 84050-320	25/08/1965
Núcleo de Ponta Grossa da Cruzada dos Militares Espíritas	Rua Brasília, 86 Uvaranas. CEP 84025-270	11/12/1971
Associação Assistencial Espírita Messe de Amor	Rua Fernandes Vieira, 231/235 Vila Cristina CEP 84053-120	20/05/1979

Fonte: U.R.E. 2º região.

Org: Marino Luís Michilin Godoy

Vemos que a grande parte das instituições foi fundada antes da própria URE, o que demonstra o caráter da livre iniciativa na atuação original. Destaca-se que a SEFAN representa o ponto de partida desta evolução. Atualmente, a SEFAN ainda apresenta subdivisões em vários Departamentos de atuações no campo doutrinal e assistencial, como se destaca no QUADRO 3, respondendo a diferentes campos de atuação, primeiro na área da divulgação – livraria em 1912 e biblioteca em 1922 – depois também na área do trabalho de saúde e social – proteção de recém-nascidos em 1939, trabalho com idosos em 1961 e grupo de costuras em

1984. Na evolução da SEFAN, constatamos que os trabalhos sobre aspectos sociais críticos da sociedade (as parcelas desfavorecidas) não é extremamente forte.

QUADRO 3 - DEPARTAMENTOS PERTENCENTES À SOCIEDADE ESPÍRITA FRANCISCO DE ASSIS DE AMPARO AOS NECESSITADOS – SEFAN

DEPARTAMENTOS	ENDEREÇO	FUNDAÇÃO
Livraria Espírita A Educadora	Rua Santos Dumont, 620 Centro CEP – 84010-360	20/01/1912
Biblioteca Espírita Francisco Cândido Xavier	Rua Santos Dumont, 620 Centro CEP – 84010-360	20/01/1922
Associação Protetora do Recém-Nascido	Rua Dr. Colares, 123 Centro CEP – 84010-010	26/07/1939
Lar das Vovozinhas Balbina Branco	Rua Siqueira Campos, 455 Uvaranas CEP – 84010-260	07/01/1961
Grupo de Custuras Meimei	Rua Dr. Colares, 123 Centro CEP – 84010-010	22/12/1984

Fonte: U.R.E. 2º região.

Org: Marino Luís Michilin Godoy

Uma análise mais nítida do surgimento de outras entidades espíritas revela que grande parte organizou-se durante os anos democráticos, entre 1946 e 1964, tanto no campo doutrinário como no campo assistencial, enquanto apenas três entidades foram fundadas durante a época da ditadura militar, duas com fortes conotações militares (o IEDC e o Núcleo de Ponta Grossa da Cruzada dos Militares Espíritas). O fato das entidades da época democrática apresentarem poucas ramificações internas se deve, provavelmente, a situação da hegemonia do IEDC durante 20 anos, que surge exatamente no início do Governo Militar e desde então apresenta forte apoio de círculos militares, incorporando elementos afins na sua atuação.

O cenário espírita mostra-se um espelho fiel da história brasileira do século XX, visto nitidamente de um ângulo da classe média, no qual se desenvolve apenas agora um espírito mais democrático entre os seus participantes.

4.3.2 A organização interna do Instituto Educacional “Duque de Caxias” e as suas ramificações

Já vimos, no caso da SEFAN, que muitas entidades espíritas desenvolvem ramificações organizatórias devido as necessidades imediatas da atuação espírita. Isto acontecia sem grande supervisão de poderes superiores, de modo bastante informal.

Também o Instituto Educacional “Duque de Caxias”, como a instituição com bases na filosofia espírita de maior representatividade em Ponta Grossa, mostra uma evolução análoga. Declara-se de uma instituição civil, com personalidade jurídica, apresentando um caráter essencialmente cristão e "apolítico", com os objetivos de atendimento e desenvolvimento de órgãos de amparo e promoção humana à criança, ao adolescente, ao portador de deficiências e ao adulto socialmente desajustado, aliados a uma formação cívica e cristã, omitindo-se de qualquer referência a subjetividade do mundo espírita (ESTATUTO, 2005, cap. I, p. 3-4). Desta forma, a formalização organizatória segue os padrões e legislação do Estado brasileiro, e não necessariamente as idéias organizatórias próprias dos espíritas.

4.3.3 A inserção do IEDC em diferentes campos de atuação em Ponta Grossa

O IEDC ainda hoje possui vários registros em órgãos públicos, tais como: Conselho Nacional de assistência Social; Fins Filantrópicos; Utilidade Pública Estadual e Municipal e a nível Federal em processamento; Isenção de Imposto de Renda; Comendas dos Clubes de Serviço; Comendas da Câmara Municipal, entre outros (BARROS, 1999, p. 63). Contudo, igualmente está inserido como uma instituição espírita na hierarquia do Espiritismo no Brasil, sendo reconhecido e filiado pela Federação Espírita do Paraná (ESTATUTO, 2005, Art. 41º, p. 15). Mantém ainda convênios com órgãos públicos e particulares nas áreas assistencial, educacional, cultural e de saúde, desde que se permaneça os preceitos de formação "moral, civismo, amor à Pátria, iniciação religiosa e de promoção humana e social" (ESTATUTO, 2005, Art. 41º, p. 15). A adesão a órgãos de Estado e de iniciativa privada se faz segundo análise do chamado Conselho de Representantes, composto

por 25 membros titulares e eleitos pela Assembléia Geral, o órgão soberano e absoluto constituído por mantenedores, contribuintes e beneméritos (ESTATUTO, 2005, cap. III, p. 5-6 e cap. IV, p. 15-16).

Nesta situação, há uma pluralidade dos campos de atuação do IEDC. De um lado, participa na lógica organizacional interna do cenário espírita, se submetendo aos objetivos da doutrinação, “mediunidade” e assistência social como atos religiosos (“Caridade”). De outro, insere-se na lógica do Estado baseado na legislação brasileira, sem avaliar em maior tamanho os padrões moralísticos deste. Também se refere as associações de iniciativa privada e/ou pública, neste caso, assumindo como padrão a aplicação da ética espírita.

4.3.4 A organização administrativa interna do IEDC

Os Órgãos de Administração do IEDC se fundamentam na legislação brasileira referente a qualquer entidade filantrópica e religiosa. Seus poderes internos dividem-se em quatro elementos:

- ✓ ASSEMBLÉIA GERAL: todos os sócios mantenedores.
- ✓ CONSELHO DE REPRESENTANTES: órgão eleito pela assembléia de 25 membros, para um período de três anos.
- ✓ PRESIDÊNCIA: Diretoria executiva e demais cargos, definidos por eleição da Assembléia cada três anos.
- ✓ CONSELHO FISCAL: Constituído por três membros e contando com três suplentes, também definidos por eleição cada três anos.

Assim, o IEDC apresenta, conforme legislação atual, uma plena estrutura democrática, organizada em triênios.

O Conselho Fiscal, composto por três membros titulares e três suplentes, tem preferencialmente um economista e um contador. A Diretoria Executiva é composta pelos cargos de Presidente, Vice-presidente, Diretor Administrativo-financeiro, Diretor de Departamento Doutrinário, Diretor de Saúde, Diretor de Educação, Cultura e Integração Social, Diretor Jurídico, Diretor de Patrimônio e

Diretor de Relações Públicas (ESTATUTO, 2005, p. 6-12). Portanto, o Conselho e a Diretoria mostram certa tendência a profissionalização dentro deste órgão voluntário.

Todavia, todos os membros dos Órgãos de Administração exercem seus cargos e mandatos completamente voluntariamente, sendo vedada remuneração a qualquer título, distribuição dos lucros, ajuda sob qualquer pretexto ou bonificação e vantagens. A proibição é extensiva aos associados (ESTATUTO, 2005, cap. II, Art. 5º, parágrafo 3, p. 4). É incompatível em qualquer função nos Órgãos de Administração a militância política partidária, o "extremismo" religioso ou a-religioso e ideologias contrárias a democracia, ao patriotismo, ao civismo, a filantropia e a "caridade espírita-cristã" (ESTATUTO, 2005, cap. II, Art. 5º, parágrafo 1, p. 4).

A administração do Instituto Educacional "Duque de Caxias" se faz por uma estrutura Departamental que organiza o conjunto das diferentes entidades, denominadas Unidades Departamentais. Cada Departamento apresenta funções específicas e dispõe de um Diretor. Diferenciam-se, assim:

- ✓ Departamento Administrativo – Financeiro: dirigido pela diretoria responsável e assessorado por um grupo de funcionários responsáveis pelos setores: de Pessoal; de Finanças; de Secretaria; de Administração, etc;
- ✓ Departamento de Educação e Cultura: dirigido pela diretoria responsável e assessorado por uma pedagoga, uma assistente social, professores e instrutores;
- ✓ Departamento Jurídico: dirigido pela diretoria responsável e um grupo de advogados, também voluntários;
- ✓ Departamento de Patrimônio: dirigido pela diretoria responsável e assessorado pelo Departamento Administrativo-Financeiro e Jurídico;
- ✓ Departamento Doutrinário "EMMANUEL": dirigido pela diretoria responsável e assessorado pelos Diretores dos Centros de Estudos e Assistência Espiritual: "André Luiz"; "Nosso Lar"; "Maria Dolores"; "Deus, Cristo e Caridade"; "Maria de Nazaré";
- ✓ Setor de Saúde: dirigido por diretoria responsável;
- ✓ Setor de Relações Públicas: dirigido pela diretoria responsável e assessorado por uma equipe de voluntários.

Averiguamos, nesta estrutura, uma coordenação das diferentes atividades espíritas, sendo alguns de caráter meramente administrativo, como em qualquer entidade empresarial ou voluntária, alguns de caráter assistencial (o Departamento de Educação e Cultura, o Setor de Saúde) e outros com caráter doutrinário (o Departamento Doutrinário). Neste conjunto, a estrutura organizacional tem a sua justificativa basicamente nos setores assistenciais, sendo ponte com a sociedade em geral, com a divisão dos assuntos doutrinários fazendo a mediação entre os Centros Espíritas locais com os níveis superiores da estrutura institucional espírita.

4.3.5 As diferentes Unidades Departamentais do IEDC

Conforme a extensa diferenciação das atividades espíritas, o IEDC dispõe de um sistema de unidades autônomas específicas, subjugadas a estrutura geral do IEDC. Cada uma das suas entidades tem uma diretoria nomeada pelo Presidente, descartando, neste caso, a estrutura democrática geral que caracteriza o nível superior do IEDC com a introdução de uma hierarquia interna para o atendimento local.

O diretor de cada entidade a administra com recursos próprios que esta angaria. Pode escolher e nomear sua equipe de voluntários e quando necessário contratar empregados remunerados. Também deve agir dentro das normas legais e estatutárias e apresentar relatórios mensais. O Departamento Administrativo do IEDC se coloca como legalmente capacitado para atender as exigências patronais e dos empregados em todas as ramificações do instituto (ESTATUTO, 2005, Cap. VII, p. 12-14).

Em acordo com o Estatuto do IEDC (2005, Art 34º, p. 17-18), as Unidades Departamentais se dividem ainda em setores, oferecendo espaço para diversos campos de atuação, atendendo o setor administrativo (secretário, tesouraria, eventualmente grupos de mães), o setor de educação (reforço escolar, acompanhamento profissional, recreação e esporte, oficinas culturais, formação artística, de civismo e espiritualidade), o setor de saúde e assistência social (assistência médico-hospitalar e odontológica, exames, vacinas e medicamentos, promoção e integração social dos assistidos e de suas famílias), o setor de

abastecimento e almoxarifado (campanhas diversas e controle), o setor de produção e manutenção (campanhas beneficentes, reformas e construções, melhoria do patrimônio) e o setor doutrinário e de evangelização.

Atualmente, o IEDC compõe-se de sete Unidades Departamentais e seus respectivos programas:

- 1) Escola de Guardas Mirins “Tenente Antonio João”:
 - 1.1) Padaria Escola “Vó Cristina I”;
 - 1.2) Centro de Estudo e Assistência Espiritual “André Luiz”.
 - 1.3) Livraria Espírita “André Luiz”
 - 1.4) Biblioteca “Eurípedes Barsanulfo”
 - 1.5) Grupo de Custuras “Irmão Rolando”
 - 1.6) Grupo de Gestantes “Amália Rodrigues”
 - 1.7) Coral “Melvin Jones”
 - 1.8) Laboratório de Informática “João Hadade Filho”
 - 1.9) Grupo de Promoção Humana e Social dos Familiares, Assistidos e Funcionários “Vicente Barbur”
- 2) Casa Assistencial espírita “Nosso Lar”
 - 2.1) Centro de Educação Infantil e Creche “Nosso Lar”;
 - 2.2) Escola Profissional para Meninas “Matilde Karpsten de Barros”;
 - 2.3) Centro de Estudo e Assistência Espiritual “Nosso Lar”;
- 3) Aldeia da Criança “Dr. David Federman”:
 - 3.1) Centro de Educação Infantil e Creche “Tia Sueli”;
 - 3.2) Casas Lares;
 - 3.3) Centro de Estudo e Assistência Espiritual “Deus, Cristo e Caridade”.
- 4) Recanto “Maria Dolores”:
 - 4.1) Centro de Dia Maria Dolores;
 - 4.2) Centro de Educação Infantil e Creche “Maria Celeste”;
 - 4.3) Casas Lares;
 - 4.4) Centro de Estudo e Assistência Espiritual “Maria Dolores”.
- 5) Centro de Educação Infantil e Creche “Ana Néri”.
- 6) Esperança Cidade dos Meninos:
 - 6.1) Escola Assistencial Agrícola e Industrial “Hans Mol”;
 - 6.2) Padaria Escola “Vó Cristina II”;
 - 6.3) Casas Lares;
 - 6.4) Escola de Guardas-Mirins “Marechal Candido Rondon”;
 - 6.5) Casa do Adolescente;
 - 6.6) Centro de Estudo e Assistência Espiritual “Maria de Nazaré”.
- 7) Lar “Odilon Mendes”.

Na configuração das diferentes unidades, nota-se que quase todas dispõem de certo *mix* entre diferentes atividades espíritas, geralmente centradas nos Centros Espíritas, que fornecem a base doutrinária-ideológica para as atividades assistenciais. Observa-se também, uma dispersão das entidades em grandes bairros de Ponta Grossa, muitos deles dispendo de uma população de classes mistas, com parcelas da classe alta e média e parcelas das classes populares.

Os recursos financeiros deste trabalho vêm primeiramente das contribuições dos sócios mantenedores e dos voluntários que contribuem com doações diversas (alimentos, móveis, etc.), além dos bazares beneficentes realizados com produtos doados. Entretanto, existe também a injeção de recursos públicos e de outras entidades filantrópicas no trabalho social, demonstrando conformidade e forte interação da atuação espírita com o modelo vigente do Estado. Assim, existem repasses de verbas da Fundação Municipal de assistência ao Menor (Proamor), com o Estacionamento regulamentado da Caixa Econômica Federal e com convênios com empresas e a Prefeitura Municipal de Ponta Grossa.

Entre as instituições locais conveniadas com o IEDC destacam-se a Fundação Proamor, a Justiça Federal, a Caixa Econômica Federal, o SESC, a empresa Rodo Norte, a Empresa Racional de materiais didáticos, a Construtora Civil Consmar, a Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) e outras entidades com vínculos não formalizados, como as empresas Kurashiki, Mercadomóveis e Coimbra. A maior evidência está na parceria com a UEPG, regulamentada a mais de 36 anos. Após a instauração do novo Estatuto da Criança e do Adolescente, do ano de 1990, o qual proibiu atividades para menores categorizadas como trabalho infantil, muitos convênios com entidades assistenciais foram cancelados, com sérias conseqüências para a Escola de Guardas-Mirins. Todavia, na época, a UEPG determinou à Procuradoria Jurídica (PROJUR), em conjunto com professores do Setor de Ciências Jurídicas e dos departamentos de Administração, Ciências Contábeis, Matemática, Educação, Letras Vernáculas e do Núcleo de Tecnologia Educacional, a elaboração de um projeto alternativo para que as atividades dos menores fossem aceitas pela Lei como de ordem educacional (UEPG, 2006).

O resultado é o Projeto de Formação Humana e Profissional para o Adolescente Aprendiz, envolvendo as áreas de Educação, Cidadania, Conhecimento e Prática de Trabalho Administrativo, Matemática, Direito, Contábil, Redação e Informática, visando a participação do jovem em Programas Sócio-Educativos, propiciando sua iniciação profissional. O quadro atual revela 150 alunos-aprendizes entre 14 e 18 anos, 40 distribuídos em diversos setores da UEPG e cinco atuando na Justiça Federal. A pretensão da Escola de Guardas-Mirins é aumentar o número de convênios com empresas privadas, aproveitando o mesmo projeto (UEPG, 2006).

Desde o começo do IEDC, nos anos 1960, a instituição luta por encontrar uma estrutura administrativa adequada para a diversidade da sua atuação. A existência de diferentes lógicas (“espirituais”, assistenciais e administrativas) sempre requer ajustes na composição das entidades subordinadas. Por isso, discutimos, em seguida, uma breve evolução das diferentes entidades do IEDC e a sua conjunção organizatória.

4.3.6 A evolução das Entidades de Assistência e Promoção Humana e Social do IEDC

Uma investigação mais nítida da estruturação da rede das entidades do IEDC evidencia como interagem as diferentes espacialidades do Espiritismo. Assim, o traçado do livro “Histórias dentro da História”, cuja edição é de 1999, expõe na narração alguns detalhes factuais e imaginários da formação histórica das Unidades Departamentais do Instituto Educacional “Duque de Caxias”. Ao todo foram construídos 15 Unidades Departamentais ao longo de quatro décadas. As informações do livro provocam a impressão de que todas as instituições continuam funcionais até hoje, apontando para um entendimento da história no sentido de evolução progressiva, seguindo a idéia da evolução acumulativa da ética do Espiritismo. Entretanto, os diferentes programas caritativos foram se dilatando ao longo do tempo e se embaraçando a ponto de serem divididos, subdivididos, realocados e revistos em suas estruturas e funções, sempre em diálogo com outros atores sociais e as transformações das leis e da sociedade, assim reagindo a modificações do ambiente externo do meio espírita.

Observando a evolução das diferentes entidades, percebe-se que o surgimento delas acontece predominantemente durante os anos 1980 e 1990, enquanto hoje se constata um reagrupamento concentrado em um menor número de entidades. Este desenvolvimento é também reflexo da evolução política do país que substituiu o centralismo da época militar (1964-1984), quando todas as entidades eram integradas e controladas pelo IEDC em um sistema democratizado e descentralizado de atividades, adentrando a fase da democratização. A partir do final dos anos de 1990, alcança-se uma fase de concentração, devido a uma abordagem neoliberal na qual se avaliam os custos administrativos como um forte fator de alocação de recursos.

Na nossa avaliação, partiremos da situação de hoje, mas traçaremos sempre a estruturação das unidades desde o seu início. Primeiramente, no mapa que compõe o APÊNDICE VI, podemos visualizar a malha urbana de Ponta Grossa e a localização das Instituições Espíritas. O mapa traz as Instituições Espíritas de Ponta Grossa, correlatas ao QUADRO 2, mais a localização do IEDC e suas Unidades Departamentais atuais, correlatas ao QUADRO 4.

Em um apanhado geral deste crescimento desordenado, o QUADRO 4 que aparece a seguir, organizado em ordem cronológica, mostra o aparecimento dos segmentos institucionais na história do IEDC. O QUADRO 5 expõe como cada um dos cinco Centros de Estudos e Assistência Espiritual está ligado a uma Unidade de Assistência maior, indicando as localidades e vínculos entre as entidades:

QUADRO 4 - SEGMENTOS INSTITUCIONAIS CRIADOS PELO
INSTITUTO EDUCACIONAL DUQUE DE CAXIAS – 1965-2007

DEPARTAMENTOS	ENDEREÇO	FUNDAÇÃO
Escola de Guardas-Mirins Tenente Antônio João (I)	Rua Antônio Frederico Ozanan, 41 Vila Estrela CEP 84050-320	14/07/1965
Escola Agrícola Nosso Lar (I)	Rua Correia de Freitas, 506 Ronda CEP 84051-380	15/11/1975
Aldeia Espírita da Criança David Federmann (I)	Rua 23, S/N – esquina com a rua Nestor Alves Campos Jardim Paraíso CEP 84030-580	21/09/1981
Creche Espírita Maria Celeste (T)	Rua Deodoro Alves Quintiliano, 66 Contorno CEP 84052-340	04/07/1982
Recanto Espírita Maria Dolores (I)	Rua Deodoro Alves Quintiliano, 66 Contorno CEP 84052-340	04/07/1982
Creche Espírita Tia Sueli (T)	Rua 23, S/N – esquina com a Rua Nestor Alves Campos. Jardim Paraíso CEP 84030-580	01/01/1986
Centro de Educação Infantil Ana Néri (I)	Rua Antônio Frederico Ozanan, 41 Vila Estrela CEP 84050-320	12/10/1989
Casa do Caminho Espírita Tia Telma (E)	Roxo Roiz Distrito de Guaragi	10/08/1991
Esperança: Cidade dos Meninos (I)	Roxo Roiz Distrito de Guaragi	12/10/1994
Lar Espírita Odilon Mendes (I)	Rua Dr. Edgard Sponholz, 66 Jardim Maracanã	14/02/1995
Centro de Desintoxicação Irmã Florence (E)	Roxo Roiz Distrito de Guaragi	04/07/1995
Escola Agrícola Hans Mol (T)	Roxo Roiz Distrito de Guaragi	01/01/1996
Vila da Solidariedade (E)	Roxo Roiz Distrito de Guaragi	25/12/1996
Creche Espírita Vó Luiza Justos Ribas (T)	Roxo Roiz Distrito de Guaragi	13/01/1997

Fonte: Pesquisa de Campo, ano 2006.

Org: Marino Luís Michilin Godoy

(I) Ininterrupta

(E) Extinta

(T) Transferência para outra Entidade

QUADRO 5 – CENTROS DE ESTUDOS E ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL DO IEDC

CENTROS	LOCALIZAÇÃO E VÍNCULO	FUNDAÇÃO
Centro de Estudos e Assistência Espiritual “André Luiz”	Ligado à Escola de Guardas-Mirins “Tenente Antonio João” no Jardim América	08/1965
Centro de Estudos e Assistência Espiritual “Nosso Lar”	Ligado à Casa Assistencial Espírita “Nosso Lar” no Bairro Ronda	15/11/1975
Centro de Estudos e Assistência Espiritual “Deus, Cristo, Caridade”	Ligado à Aldeia Espírita “Dr. David Federman” no Jardim Paraíso	21/09/1981
Centro de Estudos e Assistência Espiritual “Maria Dolores”	Ligado ao Recanto Espírita “Maria Dolores” no Jardim Maracanã	04/07/1982
Centro de Estudos e Assistência Espiritual “Maria de Nazaré” *	Ligado à Esperança – Cidade dos Meninos no Roxo Roiz (Distrito de Guaragi)	03/01/1991

Fonte: U.R.E. 2º região.

Org: Marino Luís Michilin Godoy

* Atualmente desligado do IEDC

A primeira Unidade Departamental é a já citada Escola de Guarda-Mirins “Tenente Antônio João”, fundada junto com o IEDC (ver 4.1.3 e 4.2.1) em meados de 1960. Com a evolução da cidade, a Guarda-Mirim assumiu o semi-internato, durante um processo entre os anos de 1965 e 1970. Mudou do padrão “quartel” para a forma atual, garantindo uma maior interação dos menores com as suas respectivas famílias e tornando o IEDC um ponto focal da evolução intelectual e psico-social no bairro.

A Casa Assistencial Espírita “Nosso Lar” é a segunda Unidade Departamental. O nome é uma referência ao primeiro livro de uma série de dezesseis, psicografados pelo médium Chico Xavier e que compõe uma coleção intitulada “A vida no Mundo Espiritual” ou, como o Movimento Espírita Brasileiro também passou a reconhecer a coleção, “Série Nosso Lar”²⁰. Foi fundada em 1975, no bairro da Ronda em uma área de favelados, enquanto o bairro se transformou consideravelmente devido a transferência da Prefeitura e outros órgãos públicos para a região pouco tempo depois.

²⁰ “Nosso Lar”, descrito em obra homônima de Chico Xavier, seria uma “Colônia Espiritual” fundada no século XVI pelos “espíritos” de portugueses que desencarnaram no Brasil. Situa-se, em correlação com a Terra, sobre a localização física da cidade do Rio de Janeiro.

Neste local, o Centro de Educação Infantil e Creche “Nosso Lar” atende a crianças de zero a sete anos e suas mães, focalizando as carências educacionais. Originalmente foi equipado com o material da fracassada Escola Agrícola²¹ homônima, em uma edificação muito simples de madeira. Hoje, funciona com o programa Grupo de Mães, com fins a auxiliar as mães carentes a se integrarem no mercado de trabalho, Grupo de Costuras e Bordados, Grupos de Abastecimento, Grupos de Jovens e Grupos de Arrecadação (de alimentos, roupas, remédios, etc.). No início do Quartel Escola, houve também a Guarda-Mirim Feminina “Maria Quitéria”, criada como resposta a procura de meninas pelo programa e por não haver uma estrutura diferenciada na Escola “Tenente Antônio João”. Ela originou a Escola Profissional para Meninas “Matilde Karpensten de Barros”, situada Casa Assistencial, mas a qual não existe mais por não se fazer distinção entre os sexos dos alunos (BARROS, 1999, p. 61-62; BARROS, 2000, p. 198-209).

A terceira Unidade Departamental é a Aldeia Espírita “Dr. David Federmann”, nome de um amigo do Sr. Barros, médico que o auxiliou nas metas da assistência social espírita. Em função da extinção gradativa do internato no Quartel Escola, idealizou-se o internato em pequenos grupos e com atendimento familiar, a semelhança de uma aldeia com Casas-lares, propiciando cuidados individualizados para os menores. Inicialmente, a secretaria de Ação Social da Prefeitura apresentou a total impossibilidade financeira para o projeto. Não muito depois, contudo, houve a doação de um pequeno terreno com um hectare, localizado na periferia de Uvaranas perto do atual Campus da UEPG, por parte de um grupo de amigos espíritas da cidade de Campinas, interior de São Paulo, (BARROS, 1999, p. 108-120). A participação dos rotarianos e outros amigos do Sr. Barros, interessados na obra, possibilitou a fundação da entidade em 1981, hoje com 10 Casas-Lares (BARROS, 2000, p. 198-209; BARROS, 1999, p. 108-120).

Seguiram-se a construção de dois apartamentos térreos, salas de biblioteca, a câmara de “passes” e o auditório para o Centro de Estudos e Assistência Espiritual “Deus, Cristo e Caridade”. O Centro de Educação Infantil e Creche “Tia Sueli” traz no

²¹ A Escola Agrícola “Nosso Lar” foi a primeira tentativa de uma unidade assistencial logo após a fundação do IEDC e que inclusive se tornou escola de 1º grau, mas foi fadada ao fechamento em 1977. O terreno em que se localizava era composto por dez alqueires cedidos pela 2º Divisão de Levantamento do Serviço Geográfico do Exército, que depois ordenou a retirada para usos específicos.

nome referência a uma das colaboradoras da Aldeia Espírita vinda do estado vizinho. Desta forma, esta unidade apresenta uma complexidade maior do que a anterior, porque se compõe de entidades pedagógicas, espirituais e sociais ao mesmo tempo, permitindo assistência social, doutrinária e “espiritual”. Introduz, pela primeira vez (estamos na fase final da ditadura), o elemento descentralizador da Casa-Lar no cenário espírita de Ponta Grossa. Esta unidade integra-se com a região vizinha, tal como a Escola de Guardas-Mirins, beneficiando-se das instituições de saúde e educacionais da região.

O Recanto Espírita “Maria Dolores” compõe a quarta Unidade Departamental a partir de 1982. O nome é homenagem a uma personagem espiritual poetisa. Começou com uma assistência básica e um programa de recreação e evangelização que era executado a céu aberto. Alguns anos depois, o auxílio do Lyons Club e das Lojas Maçônicas, com o apoio da Secretaria de Estado da Criança e da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa, permitiu-se a definição do terreno nas “posses” dos rotarianos e maçons e a construção do Centro de Educação Infantil e Creche “Maria Celeste”, para crianças de zero a sete anos. Esta última homenageia outra personagem da “espiritualidade”, professora. Também se construiu a já citada Casa Espírita “Maria Dolores”, aqui, na verdade o primeiro empreendimento. Hoje existem três Casas-lares, o Grupo de Mães e Gestantes e o programa de assistência à criança deficiente física e mental (BARROS, 2000, p. 198-209; BARROS, 1999, p. 94-107). Desta forma, como em Uvaranas e também Nova Rússia, uma área que pertence ao bairro Contorno recebeu na sua periferia uma entidade de complexidade espírita.

O convênio com a Secretaria Estadual da Educação e com a Prefeitura, efetivou os programas dos setores chamados: “Centro de Dia”, que permite o atendimento as crianças e adolescentes especiais, mas com famílias, por todo período diurno; Casas-Lares, com as mães-sociais que se responsabilizam por quatro a seis crianças deficientes órfãs; Setor de Fisioterapia, com profissionais habilitados contratados para uma atuação mais intensiva e eficiente no aspecto medical. O cargo de Diretora do Centro Espírita “Maria Dolores” e da Escola de Educação Especial do Recanto “Maria Dolores”, pelas suas exigências técnicas na

lida de suas atividades, é exercido por funcionários capacitados, mediante um contrato de trabalho específico (ESTATUTO, p. 17-18, 2005).

Constituindo-se a quinta Unidade Departamental, o Centro de Educação Infantil “Ana Néri” foi fundado no dia doze de outubro de 1989, diante das solicitações de dezenas de mães sem lugar onde deixar suas crianças ao se dirigirem para sua rotina diária de trabalho. Essas mães eram residentes do Núcleo “Luiz Gonzaga Pereira da Cunha”, da Vila XV de Setembro e da Vila Nova, proximidades do IEDC. Para atender as crianças, em acordo com uma filosofia espírita que exige uma preocupação integral para com o próximo, a inicialmente chamada Creche Espírita “Ana Néri” passou a proporcionar um espaço juntamente com alimentação e educação básica nas bases da evangelização espírita: são oferecidas quatro refeições diárias, assistência médico-dentária, higiene, recreação e auxílio à família carente em uma estrutura física que comporta berçário, maternal, jardim e pré-escola (BARROS, 2000, p. 198-209; BARROS, 1999, 147-148).

O vínculo com a Escola de Guarda-Mirins é estratégico, inclusive no tocante a localização, adjacente a Sede do IEDC. Isso facilita a continuidade do atendimento concedido à criança. Assim, quando ultrapassado o limite de idade de permanência na creche, as crianças são encaminhadas para a Escola de Guarda-Mirins. Na mesma localidade situa-se o Centro Espírita “André Luiz”, conformando o conjunto na Rua Antônio Frederico Ozanan que contém: a base burocrática, no corpo do IEDC, onde se viabiliza os programas sociais; uma base assistencial/educativa, nas atividades efetivamente exercidas na Escola de Guarda-Mirins e no Centro de Educação Infantil; uma base doutrinal, expressa nas práticas dos espíritas no Centro Espírita “André Luiz”.

Nas décadas seguintes a instauração do IEDC, do Quartel Escola e do Centro “André Luiz” nesta atual localização, vários lotes foram sendo comercializados e a circunvizinhança urbanizada, tornando-se um bairro nobre, o Jardim América, envolvendo também o Jardim Lagoa e a Vila Estrela. A posterior construção de um condomínio horizontal de luxo e a expansão de loteamentos configurou o local como uma das áreas residenciais exclusivas mais abastadas da cidade. O IEDC está inserido neste contexto, com um espaço físico supervalorizado.

Este complexo local é um bom exemplo de como a estrutura institucional segue os desafios da evolução do ambiente geográfico vizinho.

“Esperança – Cidade dos Meninos” é a sexta Unidade Departamental. A inspiração do Sr. Barros tem origem na idéia inicial do amigo Frei Elias Capuchinho, capelão da rede ferroviária do Bairro de Oficinas, que sonhava com uma “cidade” somente para meninos desamparados. A obra realmente começou como a Casa do Caminho “Tia Telma”, nome de uma das filhas do Sr. Barros, no ano de 1991. A inicialmente chamada “Fazenda” foi uma aquisição para desenvolver, a princípio, serviços para viciados em drogas. Um curso com padres em um Mosteiro em Goiás, direcionado para se auxiliar na recuperação de viciados, permitiu que se iniciassem os trabalhos na casa colonial, ex-sede de fazenda (BARROS, 1999, p. 130-138).

Localiza-se a 20 km de Ponta Grossa, na localidade de Roxo Roiz, em uma área de 15 alqueires no Distrito de Guaragi. O local tornou-se espaço de funções diversificadas, em paragem afastada, estendido com a compra de áreas adjacentes e sustentado com ajuda dos simpatizantes da causa. Várias programações apareceram antes de se definir uma maior estrutura definitiva, como escolas de profissionalização e acomodações para atividades assistenciais, compreendendo um espaço físico com área agrícola, marcenaria, serralheria, padaria, confeitaria, mecânica, pré-escola, biblioteca, auditório com palco, banheiros e área de administração (BARROS, 1999, p. 130-138).

A Entidade de hoje conta com duas Casas-Lares, sendo que várias já foram desfeitas nos anos passados. A alimentação provém da cozinha geral, hortas e pomares de cada Casa-lar mais a horta comunitária, o gado leiteiro, as ovelhas e as aves. Ainda está à disposição a estrutura recreativa e educativa com parques infantis, quadras de esporte e recreação, auditório para festas e apresentações teatrais na construção em homenagem a outra colaboradora da assistência social, a Sr. Dywertge Meyer. Aqui também se encontra o já citado Centro de Estudos e assistência Espiritual “Maria de Nazaré” (BARROS, 2000, p. 198-209). “Esperança Cidade dos Meninos” compõe-se dos seguintes programas funcionais: Escola Agrícola e Industrial Profissionalizante “Hans Moll”; Padaria e Confeitaria “Vó Cristina II”; Escola de Guardas-Mirins “Cândido Mariano Rondon”; Casa do Adolescente e as Casas Lares.

A Escola “Hans Moll”, homenagem a outro amigo do Sr. Barros, trata-se de uma escola profissionalizante para menores oriundos das outras entidades onde se produz alimentos com atividades agrícolas em ambiente campestre, numa panificadora e confeitaria e uma lanchonete-pedagógica. Convênios auxiliam com o plantio anual de soja ou milho, a colheita e a venda dos grãos. Os recursos alimentícios produzidos destinam-se ao consumo interno e venda para empresas da cidade, para a comunidade de Roxo Roiz, Guaragi e adjacências. Também produz húmos para fertilizantes aos produtores de flores e hortaliças (BARROS, 1999, p. 139-140; BARROS, 2000, p. 198-209).

A Padaria e Confeitaria “Vó Cristina II” funciona como o resultado da busca por recursos para a própria manutenção. Esta entidade funciona como uma escola profissionalizante para formação de padeiros e confeitadores, arrecadando verba com a venda de produtos no varejo e atacado. São, na verdade, duas instalações com equipamentos e pessoal técnico advindos da UTFPR. Uma localizada em “Esperança Cidade dos Meninos” e outra na Escola de Guardas-Mirins “Tenente Antônio João”. A Padaria e Confeitaria “Vó Cristina II” tem suas atividades ininterruptas, assim como as atividades com animais e plantações (BARROS, 1999, p. 139-140; BARROS, 2000, p. 198-209).

A Escola de Guardas-Mirins “Marechal Cândido Rondon” faz homenagem a Cândido Mariano Rondon, considerado desbravador sertanista e pacifista simpatizante dos índios. Este local é uma escola de civismo e cultura, funcionando a semelhança da Escola Ten. “Antônio João”, mas com um modelo rural. Oferece ainda um programa de esportes e recreação para os adolescentes e pré-adolescentes nela integrados (BARROS, 2000, p. 198-209).

A Casa do Adolescente é substituta do Centro de Atendimento e Desintoxicação “Irmã Florence”, fundada em 1995 e desativada em 2003. O nome era uma homenagem a enfermeira britânica Florence Nightingale (1820-1910), famosa por ser pioneira no tratamento a feridos durante a Guerra da Criméia (1853-1856). Tratou-se de uma proposta do Conselho Comunitário de Segurança, feita ao próprio IEDC, para que apresentasse sugestões a médio e longo prazo ou mesmo opinasse uma solução imediata aos casos de violência causada por menores de rua, sobretudo movidos pelas drogas. Embora o caso fosse da Secretaria de Segurança

e outros órgãos da área, a comunidade e empresas solicitaram uma resolução rápida. A própria Prefeitura, através da Secretaria de Ação Social, designou na época um grupo multidisciplinar para averiguar o impacto das incidências de violência urbana e constatou a necessidade de recorrer a alguma proposta eficiente e breve.

O Sr. Barros foi escolhido pela comunidade para ser o seu representante oficial enquanto um dos componentes da Comissão Interinstitucional Municipal de Saúde (CIMS). Foi aceito na Comissão pela experiência de quando serviu no Hospital 26 de Outubro e no Setor de Acidentes da Zona Médica da Rede Viação Paraná Santa Catarina. Ao exemplo de suas idéias, implantou-se a proposta dos centros de desintoxicação e promoção humana e social de menores infratores por uso de drogas e inalantes (BARROS, 2000, p.161-162). Contudo, com as novas leis e necessidades de maior infra-estrutura, no ano de 2003, cancelaram-se as atividades relacionadas aos usuários de drogas e transformou-se o local na Casa do Adolescente, hoje recolhendo jovens em estado de abandono.

Notamos que as diferentes unidades de Roxo Roiz (que compunham o inicialmente chamado "Celeiro Tio Barros") foram conexas entre os anos de 1994 e 1997. Este caso é um exemplo da propagação imediatista, mas também interligada entre as unidades espíritas do IEDC. A integração das atividades rurais às outras entidades se realiza por transferências comerciais necessárias para a manutenção. Reproduz-se, assim, dentro do IEDC, um pequeno "Estado" positivista com uma divisão de trabalho rural-urbana. O mesmo fenômeno idealizador se percebe na reprodução da imagem de uma cidade no meio da área rural, como aponta o próprio nome. Esta imagem forma-se, claramente, pelo ideal do lar, casa de família com pais e filhos, mesmo estes não sendo consangüíneos.

A última Unidade Departamental é o Lar Espírita "Odilon Mendes", fundada em 1995, no Jardim Maracanã em Nova Rússia, outra área de favelas perto do bairro Contorno. Recebeu este nome em referência a um velho amigo do Sr. Barros no caminho da assistência social, o maçom Odilon Antunes Mendes. No início, era um espaço provisório da Creche Espírita "Maria Celeste", até esta ser realocada para o Recanto "Maria Dolores". Depois, foi destinado a atender adultos e idosos sem moradia. Implantada com ajuda da comunidade e da Maçonaria, hoje está

plenamente funcional, servindo com o objetivo de recolher e assistir indigentes. (BARROS, 2000, p. 198-209; BARROS, 1999, p.141-146).

Este roteiro da evolução das instituições espíritas expõe algumas características de maior interesse para os geógrafos. Primeiro, se comprova a interligação dos diferentes campos de atuação (assistencial, doutrinário, “mediúnico” e terapêutico) em diferentes graus, garantindo a inserção social do Espiritismo nas áreas carentes. Segundo, a localização destes pontos focais é geralmente próxima ou em áreas de favelas, em vizinhança de bairros da classe média. Terceiro, mostra que a estrutura institucional é bastante hierarquizada e organizada nas atividades doutrinárias, com uma integração regional, estadual e nacional, enquanto a organização institucional das atividades assistenciais segue um padrão reticular e quase aleatório, muitas vezes em cooperação com outras entidades filantrópicas e a administração pública. Quarto, também se percebe que a estruturação institucional acontece depois que as entidades haviam sido formadas por iniciativas personalizadas e suas atividades, não seguindo uma lógica interna, mas uma lógica territorial imposta posteriormente. Isto vale tanto para o campo doutrinário como para o assistencial. Quinto, os problemas envolvidos na construção desta espacialidade se devem, basicamente, ao foco do Espiritismo na atuação pessoal, reproduzido nas narrativas e formalizado geograficamente nos seus Centros Espíritas.

5. CONCLUSÃO

Esta investigação procurou compreender de que modo uma visão de mundo, neste caso do Espiritismo, se exprime sob a ótica do conceito das espacializações proposto por Michel FOUCAULT (2004) e do conceito das espacialidades religiosas proposto por Wolf-Dietrich SAHR (2003; 2001). Refere-se às atividades de um segmento de espíritas da cidade de Ponta Grossa que atuam no Instituto Educacional "Duque de Caxias", o IEDC, e visa entender como as espacialidades narrativa e "mediúnica", a espacialidade das práticas sociais e a espacialidade da institucionalização destes espíritas estão interligadas na formação desta concepção. Assim, trata-se de uma pesquisa para compreender a geograficidade de uma religião-doutrina.

O Espiritismo brasileiro, sendo uma filiação do Espiritismo francês propagado nos meados do século XIX, implantou-se no país na época da fase da sua secularização, depois da abolição do sistema imperial em favor de um sistema político republicano. Esta modificação foi acompanhada pela introdução de uma lógica cientificista num ambiente hegemonicamente dominado pelo Catolicismo Romano. A nova lógica resulta principalmente da atuação e educação de militares, engenheiros e alguns intelectuais. A forte influência da Igreja Católica no país, entretanto, fez com que este processo de modernização intelectual acentuado se restringisse ao ambiente de uma pequena classe média, um amplo espaço aberto para ideologias que queriam manter um vínculo com a espiritualidade. Esta era muitas vezes negada por um positivismo mecanicista radical que se baseou numa ciência exata, em muito, justificado por argumentações externas a realidade social brasileira. Por causa desta situação, de transição entre um tradicionalismo Católico e uma idéia moderna, podemos entender o momento histórico do surgimento do Espiritismo no Brasil como propício para o concebimento de uma idéia conciliadora, que procurou superar os limites entre corpo e espírito, entre racionalidade materialista e espiritualidade, saltando-se por cima das barreiras físicas do homem enquanto apenas ser de carne e ossos.

Este caráter transaccional, que é contrário ao caráter transcendental da maioria das religiões, inclusive do dominante Catolicismo brasileiro, caracteriza claramente o universo ideológico do Espiritismo. As pilastras teóricas da doutrina

elaborada por Allan Kardec estão bem inseridas nesta situação. O Catolicismo vigente mostrou-se um forte simbolismo na espacialidade narrativa, dissociando a própria narrativa da vivência cotidiana, principalmente para os membros da erudita classe média. Também apresentou uma intensa ritualização, baseado na segregação clara entre o espaço sacralizado e o espaço vivenciado comum, além de ter sido organizado numa territorialidade hegemônica e contígua, cobrindo o país inteiro e associando-se ao sistema político vigente até então. Nesta situação, o Espiritismo oferecia novas espacialidades que buscaram superar estas diferenciações através de uma aproximação do espiritualismo ao cientificismo e à vida cotidiana.

A semelhança do Cristianismo, o Espiritismo mantém uma idéia do Deus imortal, mas o redefine como ente de uma natureza espiritual atemporal e universal, evocando o que seria um “Cristianismo Redivivo”, onde se espiritualiza através dos “espíritos” um mundo que é o contíguo entre o que seria o "Aqui" e o "Além", posicionado antes e depois da história mundana. Todos os fenômenos, contudo, são apostilados como perceptíveis através dos sentidos em uma lógica empirista. Este mundo espírita é permeado por “espíritos” imortais (como a alma católica), mas para cada “espírito” garante-se a possibilidade de uma evolução progressiva em termos de esclarecimento (conhecimento) e melhora moral. Um conhecimento que é posto como acessível a todos os homens, conforme o ideal da revolução francesa. Porém, como a sociedade brasileira era extremamente fragmentada pela abolição da escravatura, ocorrida apenas alguns anos atrás, e fortes processos de segregação social ainda eram vigentes, este raciocínio mostrava-se apenas acessível e passível de entendimento por uma pequena elite intelectual. Com o avanço destes grupos sociais na implementação do modelo Republicano no Brasil, desenvolvem-se maiores interligações entre o Estado e o cenário religioso, garantindo até hoje aos espíritas uma forte e visível atuação no Brasil.

Foram os conhecedores do alicerce da Doutrina Espírita, conciliando os princípios religiosos com a mentalidade do iluminismo (racionalismo) e a ciência positivista, que primeiramente mobilizaram os espíritas no Brasil, introduzindo as primeiras tentativas de institucionalização da Doutrina, fortemente combatida pela Igreja Católica. Entretanto, a intensa atividade assistencial e “mediúnica”

(espiritualista) dos espíritas permitiu paulatinamente o reconhecimento e a difusão do Espiritismo entre outras camadas da população, principalmente os que gradativamente se letravam a partir dos anos de 1920 e 1930. Isto gerou vários confrontos com outros campos sociais onde os espíritas interferiram com suas práticas. Deste modo, os espíritas no Brasil edificaram suas obras sociais como projetos localizados de reação às desigualdades e a miséria, num sentido assistencial e “espiritual”, em espaços de camadas geralmente excluídas da sociedade em geral.

A cidade média de Ponta Grossa era, na época da República Velha, entre 1889 e 1930, um ponto importante para a evolução social e econômica do Sul do Brasil. Sendo um entroncamento do novo veículo de transporte, a Estrada de Ferro, que trazia novos elementos econômicos (e também novas idéias sociais dos movimentos trabalhistas), tornou-se propícia a industrialização e transformou o velho pouso rural de um ambiente tradicionalista, impondo as feições sociais e ideológicas características desta fase de modernização, denominada na época "progresso". Neste ambiente, se insere o Espiritismo ponta-grossense.

Pesquisando a espacialidade narrativa, utiliza-se, nesta pesquisa, o relato do Sr. Epaminondas Xavier de Barros, como autor dos livros “Histórias dentro da História” e “Tareco - História de uma vida”. Estes integram a evolução do Espiritismo na extensão do imaginário coletivo da Doutrina Espírita. O Sr. Barros se destaca como inspirador e fundador do Instituto Educacional "Duque de Caxias", em Ponta Grossa, no ano de 1965. Fica claro, na sua narração, o vínculo que os espíritas estabelecem entre a dimensão material que os rodeia e a dos “espíritos”. O Sr Barros chegou em Ponta Grossa durante os anos 1940, tendo sofrido bastante na vida familiar durante a atuação do governo Getúlio Vargas, e retrata no livro a trajetória de sua personalidade espírita no local, repleta de elementos fundamentais à compreensão da visão espírita de mundo. Mostra, assim, como na visão dos espíritas toda atuação é influenciada pela interferência constante de "espíritos" e interpreta, por conseguinte, os acontecimentos históricos dos indivíduos na materialização das comunicações destes "espíritos".

Constata-se que esta espacialidade narrativa envolve a compreensão da Doutrina Espírita e descreve a estrutura do mundo com a interação dos “espíritos”

de “encarnados” e “desencarnados” entre os planos material e espiritual. Assim, se constrói um espaço do “Além” que é efetivo no “Aqui” e que é reconstruído constantemente pelas relações dialógicas dos adeptos nas práticas “mediúnicas” que conectam os dois planos de existência. As informações destas comunicações são validadas e documentadas como novos conhecimentos em obras literárias ou conversas informais “mediúnicas”. Por isso, esta a espacialidade narrativa é impensável sem a permanente renovação comunicativa dos seus relatos (na mesma forma como se aglomera ainda hoje o conhecimento científico), bem diferente da sacralização e do fechamento dos relatos de outras religiões (exposta nos seus livros sagrados). Todavia, desde as tentativas de Federação Espírita Brasileira (FEB) em propor um cânon de obras espíritas, percebem-se também, entre os adeptos, tendências de codificação, principalmente dos livros de Allan Kardec e, mais recentemente, dos famosos médiuns Chico Xavier e de Divaldo Franco.

Outra característica marcante do Espiritismo é que a construção da espacialidade narrativa faz parte das próprias práticas em base de uma lógica “mediúnica”. Os dados obtidos para esta etapa da pesquisa foram adquiridos por meio de observações participativas e entrevistas com os participantes e dirigentes do Centro Espírita “André Luiz”, buscando sempre um maior entendimento das particularidades do comportamento do grupo a partir da própria perspectiva dos indivíduos envolvidos com a instituição e suas atividades. No caso do Centro “André Luiz”, ficou claro a preponderante atuação da comunicação “mediúnica” entre os grupos mais avançados e os estudos doutrinários entre os iniciantes. Conforme os relatos, pudemos constatar relações estreitamente estabelecidas entre os adeptos da religião e seu imaginário, expressão ausente de uma representação simbólica mais profunda, mas conformando-os nos seus diferentes lugares através das práticas de maneira individualizada no cotidiano. Por conseguinte, evidenciou-se o amálgamo de espaços sociais entre a construção de um espaço narrativo como produto de experiências “mediúnicas” e a condição das comunicações enquanto um espaço onde os elementos da narrativa se fazem reais para os adeptos.

Foram diferenciadas as atividades dos espíritas, como a atividade “mediúnica”, a atividade terapêutica e a atividade doutrinária, esta última, geralmente vista como um processo educativo dos próprios adeptos em seus programas de

estudos. Constatou-se uma atividade terapêutica básica nos Centros e Estudos e Assistência Espiritual, com exceção ao Centro “Maria de Nazaré”, que traz uma proposta diferenciada, atuando diretamente com “curas espirituais” e hoje desligado do IEDC. Uma evidência de conflitos internos não apenas doutrinários, ainda que esse seja um fator acentuado, mas também decorrentes de problemas de ordem institucional, como adequação a normas específicas de atuação. Ao mesmo tempo se averiguou atividades assistenciais nas Entidades de Promoção Humana e Social. Embora se trate de ações em campos diferentes, são permeadas pelo princípio da “Caridade”, expresso na “Codificação” Kardecista e assumido pelo Movimento Espírita do Brasil como lema cardeal da Doutrina, este visto como um elemento moralista tanto no campo espiritual como no corporal. A atividade assistencial garante ao espírita uma promoção na sua própria evolução espiritual e para o assistido uma integração melhor, na visão da sociologia positivista, centrada fundamentalmente na integração da família, na harmonia, saúde e equilíbrio “espiritual”, sem procurar uma integração de classes ou incentivar lutas sociais para melhorias. Trata-se, de certa forma, de uma privatização do bem-estar para o indivíduo ou em uma coletividade mais circunscrita.

No caso da Escola de Guardas-Mirins Ten. “Antônio João”, em Ponta Grossa, fica claro que o ideário político e social dos espíritas da cidade é, apesar de uma reclamada neutralidade política, a formação de uma sociedade hierárquica e disciplinada, com moldes militares, preparando os jovens para a inserção econômica em base de uma ideologia de trabalho (individual), sem propiciar um sentido crítico e ainda menos divulgando atitudes revolucionárias. Consequentemente, este Espiritismo representa uma “filosofia prática”, com o objetivo de integrar o ser humano ao mundo de modo patriótico e “cívico”, mas não se propõe em formar um ator participante na construção social como cidadão no sentido pleno. Prevalece, contudo, a orientação por pensamentos positivistas sobre a ordem social e atitudes em favor de um progresso individual e coletivo. O trabalho assistencial torna-se, neste contexto, não o fim da atuação espírita, mas um instrumento para a autopromoção do espírita na sua evolução individual numa sociedade capitalista.

A espacialidade institucional segue explicitamente uma geograficidade nos mesmos moldes. A visão religiosa e doutrinária espírita articula-se em Ponta Grossa

geralmente em Centros Espíritas, mas as questões referentes a Doutrina também são, desde os anos 1960, submetidas à influência da Federação Espírita Brasileira (FEB) e outros órgãos superiores. Estes geram a formação do conhecimento (doutrinário e “mediúnico”) dos espíritas, através do trabalho de editoras e apostilas, divulgando documentos, livros e fazendo ações de promoção. São formadores da opinião pública entre espíritas, mas também não relegam os conhecimentos locais de médiuns e estudiosos espíritas em um segundo plano, visto que vários livros e documentos foram redigidos por espíritas locais e são aceitos e divulgados na comunidade.

Fica evidente, neste modelo, que a atuação social caritativa baseada na assistência social recebe menos atenção pelos órgãos superiores. A proposta das Entidades de Assistência e Promoção Humana e Social, direcionadas de maneira especial aos menores carentes, apresenta-se como iniciativas locais, atuando em cada situação com características específicas. Assim, a organização nuclear dos Centros Espíritas e Entidades assistenciais permite uma geografia descentralizada, mostrando que a iniciativa individual prática define a construção do espaço de ação do grupo através da interação com outros em bairros diferentes, enquanto a sua ideologia aparece em um conjunto muito mais abstrato.

A nossa investigação sobre as espacialidades do Espiritismo ainda revela que esta religião-doutrina entende-se, até hoje, como uma tentativa de amenizar o choque profundo da secularização imposta no Brasil, o que fortemente rachou a coerência intelectual do país. Percebe-se que a negação dos limites entre "Aqui" e "Além" é uma estratégia discursiva e prática para permitir uma nova construção da sociedade. Portanto, o seu modelo social é no mínimo duvidoso enquanto se apresenta na forma proposta, visando uma ordem homogênea e um progresso unidirecional e cumulativo. Contudo, é interessante notar, que a situação pós-moderna, a qual aponta para a multiplicação dos espaços e para filosofias de diversidades e pluralidades sócio-culturais, encontra considerável flexibilidade nas delimitações do pensamento espírita.

As atuações dos espíritas e parte das suas narrativas se enquadram em evoluções pós-modernas comuns, sendo referenciadas juntamente com os novos esoterismos em um novo movimento de espiritualização, tolerância e mesmo

aceitação religiosa. A redescoberta da relação entre fatores psicológicos e cognitivos, as transformações corporais através de abordagens pós-estruturalistas e a geral tendência da superação de diferenciações claras entre campos ideológicos e sociais diferentes indicam nesta direção. Neste sentido, o atual período pode ser visto, sim, em concordância com o ideário espírita. Assim, deparamo-nos com um conjugado de elementos de linhas de pensamento diferentes, mas convergentes dentro da Doutrina, expressas na individualidade de cada sujeito espírita.

Destacar esta individualidade, que rege a atuação do sujeito “mediúnico” comunicativo, é um novo desafio do cenário espírita na sua projeção política. Transformar a assistência social do sujeito “cívico” na formação de um cidadão pleno, que coopera criticamente na construção da sua própria sociedade, torna-se essencial neste sentido. Isto significa não prefigurar o ideário social já como feito, mas desenvolver um progresso adequado que permita uma racionalização menos dogmática da sociedade. Por isso, o IEDC atualmente faz tentativas de promover a formação de cidadãos capazes de mobilizar seus recursos próprios, morais e do intelecto, para a transformação da realidade social. Contudo, embora as propostas recolham resultados válidos, ainda representam uma ação emergencial e não uma mudança de perspectiva estrutural.

Por outro lado, no contexto lamentável como o atual, onde se questiona o homem enquanto ser social, que parece inacabado e insolúvel, parte de uma sociedade desencantada e incapaz de resolver suas contradições, estes espíritas se esforçam por intervir na realidade social para suprir a ausência de melhores políticas públicas e tentar possibilitar condições básicas às novas gerações, concedendo alguma expectativa de futuro. Trata-se ainda da atuação de uma minoria pouco evidente, mas estes homens e mulheres que comungam do ideário espírita fazem o papel de despertar alguma solidariedade e esperança existencial, assim como pode se verificar em outros credos e segmentos. No entanto, o Espiritismo parece agir sem impor diretamente as determinantes da sua religiosidade, abrindo-se a diálogos com outras perspectivas, com inclusão da Ciência, e buscando uma convergência de interpretações do mundo.

O esforço por uma sociedade melhor, alicerçada em relações fraternas e prósperas, ainda se põe como um desafio muito grande. Será que mesmo entre os

espíritas brasileiros, apesar de sensibilizados para a multiplicidade dos mundos, não se ouve comentários mais críticos destes "espíritos", que sempre promoveram uma democratização da sociedade em benefício da autonomia intelectual e espiritual e da melhoria humana e social?

REFERÊNCIAS

BARROS, Epaminondas X. de. **Histórias dentro da história**. 1º ed., Ponta Grossa, Instituto Educacional Duque de Caxias, 1999.

_____. **Tareco – história de uma vida**. Ponta Grossa, Editora UEPG, 2000.

BEZERRA, Maria Enedina Lima. **The Road to Spiritism**. University of Fortaleza-UNIFOR, Brazil, 2005. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/anthropology.journal/vol13/iss2/>, acesso em 13 de agosto de 2006.

CALLIGARIS, Contardo. **Religião: por quê ou para quê?** Folha de São Paulo, E 13, quinta-feira, 24 de novembro de 2005.

CAMARGO, Cândido P. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. Vol. 2 A linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

_____. **A filosofia das formas simbólicas**. Vol. 2 O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

COEM. **Manual de Aplicação**. Curitiba: Centro Espírita “Luz Eterna”. 1º edição, julho de 1978.

COMTE, August. **Discurso Sobre o Espírito Positivo**. São Paulo: Editora Escala, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Difusão e Territórios Diocesanos no Brasil: 1551–1930**. Scripta Nova - REVISTA ELECTRÓNICA DE GEOGRAFÍA Y CIENCIAS SOCIALES. Universidad de Barcelona: Vol. X, núm. 218 (65), 1º de agosto de 2006.

CORRÊA, R. L. **Monumentos, Política e Espaço**. Scripta Nova - revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Universidad de Barcelona: Vol. IX, n. 183, 15 de fevereiro de 2005.

CÔRTEZ Celina; VANNUCHI Camilo. **As crianças e o além**. São Paulo: ISTOÉ, ano 30, n 1942, p. 38-43, 17 de janeiro de 2007.

COSTA, Flamarion L. da. **Trabalho, Solidariedade e Tolerância – A Sociedade Espírita Francisco de Assis de Amparo aos Necessitados – 1912-1989**. Curitiba, 1995. Dissertação (Mestrado em História) – UFPR.

_____. **“Demônios e Anjos” – O embate entre espíritas e católicos na República brasileira até a década de 60 do século XX.** Curitiba, 2001. Tese (Doutorado em História) – UFPR.

DAMAZIO, Silvia. **Da Elite ao Povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DAMIANI, Marco. **A senhora do tempo.** São Paulo: ISTOÉ, n 1944, p. 40-43, 31 de Janeiro de 2007.

DARDEL, Eric. **L'homme et la terre: nature de la réalité géographique,** Editions du CTHS, 1990.

DEFFONTAINES, Pierre. **Geographie et religions.** France : Editions Gallimard, 1948.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 2005.

DIÁRIO DOS CAMPOS. **Hugo dos Reis e o Espiritismo em Ponta Grossa.** Ponta Grossa, domingo, 25 de julho de 2004.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTATUTO. **Instituto Educacional “Duque de Caxias”,** 2005.

FEB. **Orientação ao Centro Espírita.** Disponível em: <http://www.febnet.org.br/movimento/>, acesso em 25 de janeiro de 2006.

FEP. **Teses Espíritas.** Disponível em: <http://www.feparana.com.br/>, acesso em 06 de maio de 2005.

FICKELER, Paul. **Grundfragen der religions geographie,**1947.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões.** São Paulo: Paulus, 1999.

FERNANDES, Vladimir. **Mito e Religião em Cassirer e a Moral Religiosa.** NOTANDUM. Ano VII, n. 11, 2004. Disponível em: <http://www.hottopos.com/index.html>, acesso em 20 de abril de 2006.

FONSECA, Celso; LOBATO, Eliane; MIRANDA, Ricardo. **Falando com o além.** São Paulo: ISTOÉ, n 1918, p. 48-53, 26 de Julho de 2006.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica.** Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2004.

GADINI, Sérgio Luiz; PONTES, Felipe Simão. **Mídia, História e Memória dos Campos Gerais: breve análise histórica do jornalismo impresso em Ponta Grossa**; V Encontro de Pesquisa da UEPG: V Encontro de Pesquisa da UEPG, Ponta Grossa, 2005, p. inicial 15, p. final 15, Meio digital.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GERCHMANN, Léo. **Carta psicografada ajuda a inocentar ré por homicídio**. Folha de São Paulo, C 3, terça-feira, 30 de maio de 2006.

GEOGRAFIA ILUSTRADA. **Grandes Regiões do Brasil. Região Sul: Paraná**. Editora Abril: São Paulo, 1975, p. 41-60.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIL FILHO, Sylvio F. **Por uma Geografia do Sagrado**. Ra'e Ga – O Espaço Geográfico em Análise. Curitiba: v.05, 2001, p.67 - 78.

_____. **Igreja Católica Romana em Curitiba (PR): Estruturas da Territorialidade sob o Pluralismo Religioso**. Revista RA'E GA, Curitiba, n. 7, p. 95-110, 2003. Editora UFPR.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos. Uma História sobre a Condenação e Legitimação do Espiritismo**. Arquivo Nacional, 1997.

_____. **Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Revista de Antropologia, São Paulo, n. 40 (2), p. 31-82, 1997b.

_____. **O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos**. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, vol.9, 2003.

_____. **Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro**. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). Caminhos da Alma. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 183-217.

HOLZER, Werther. **A Geografia Humanista: trajetória de 1950 a 1990**. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências) – UFRJ.

HOLZMANN, Epaminondas. **Cinco Histórias Convergentes**. Oficinas Gráficas da Papelaria Requião, 1966.

INTEGRAÇÃO. **Sociedade Espírita Francisco de Assis de Amparo aos Necessitados. 87 anos de assistência ao próximo**. Ponta Grossa, ANO I, Nº 1, Janeiro/Fevereiro de 1999, p. 3.

_____. **Instituto Educacional Duque de Caxias. 34 anos de um trabalho de amor.** Ponta Grossa, ANO I, N° V, Setembro/Outubro de 1999, p. 4.

JÚNIOR, Silvano Carneiro. **Sociedade Espírita Francisco de Assis de Amparo aos Necessitados: Fé e Caridade.** Visões de Ponta Grossa – cidade e instituições: Editora UEPG, 2004.

KARDEC, Allan. **A Gênese.** Instituto de Difusão Espírita, 1996a.

_____. **O Céu e o Inferno:** Instituto de Difusão Espírita, 1996b.

_____. **O Evangelho Segundo o Espiritismo.** Rio de Janeiro: FEB, 2004.

_____. **O Livro dos Espíritos.** Rio de Janeiro: FEB, 2005.

_____. **O Livro dos Médiuns.** Rio de Janeiro: FEB, 2001.

LOWENTHAL, David. **Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica.** In: Perspectivas da Geografia, Antonio Christofolletti (org.), São Paulo, Difel, p. 103-141, 1985.

MAFESOLLI, Michel; **O Tempo das Tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa.** Rio de Janeiro: Forense, 1987.

MANUAL. **Escola de Guardas Mirins “Tenente Antônio João”**, 2006.

MAGNANI, José Guilherme C. **Mystica Urbe – um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole.** São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MEGALE, J. F. **Max Sorre.** São Paulo: Ática, 1984.

MELLO, João Baptista F. de. **Geografia Humanística: a perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo.** Rio de Janeiro, 52 (4) 91-115, out/dez, 1990.

MENDONÇA, Martha. **O Novo Espiritismo.** São Paulo: Época, n. 424, p. 66-74, julho – 2006.

OLIVEIRA, Joselfredo Cercal de. **Educadores Ponta-grossenses: 1850 – 1950.** Editora UEPG, 2002.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado,** Lisboa: Edições 70, 1992.

PIRES, J. Herculano. **O Espírito e o Tempo – Introdução Antropológica ao Espiritismo.** São Paulo: Edicel, 1977.

POALOZZI, Vitor. **Religiões brotam e nascem aos milhares.** Folha de São Paulo, A 36, domingo, 14 de agosto de 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Friedrich. **Geografia do Homem (Antropogeografia)**. In: Ratzel, Antonio Carlos R. Moraes (org.), São Paulo, Ática, 1990, p. 32-107.

REGIMENTO. **Escola de Guardas Mirins “Tenente Antônio João”**, 2006.

ROSENDAHL, Z. **Construindo a Geografia da Religião**. Espaço e cultura, Rio de Janeiro, v. 15, p. 61-71, 2003.

SANTOS, Alberto Pereira. **Geografia do (in)visível: o espaço do kardecismo em São Paulo**. USP-FFLCH, 1999. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - USP.

SAHR, Wolf-Dietrich. **O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética**. Em: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, 57-68.

_____. **Trois mondes entre ici-bas e au-delà. Reflexions postmodernes sur la géographie de la religion**. Géographie et Cultures nº 47, 2003a, p. 45-66.

_____. **Zeichen und RaumWELTEN – zur Geographie des Kulturellen**. Petermanns Geographische Mitteilungen. Ano 147, No. 2, 2003b, 18-29.

SAPSE. **Manual de Apoio para as Atividades do Serviço de Assistência e Promoção Social Espírita**. FEB, 2000.

SILVA, Fábio Luiz da. **Espiritismo: história e poder (1938-1949)**. Londrina: Eduel, 2005.

SILVA, Raquel Marta da. **Chico Xavier: imaginário religioso e representações simbólicas no interior das Gerais – Uberaba, 1959/2001**. Dissertação (Mestrado em História) - UFU, 2002.

SIMMEL, Georg. **As sociabilidades do moderno: uma introdução**. Editora UPF: 2006.

SORRE, Maxmilien. **Rencontres de la géographie et de la sociologie**, 1957.

SOUZA, Juarez Alves de. **Esorço Histórico da Federação Espírita Brasileira: Aspectos marcantes da sua trajetória**. Rio de Janeiro. FEB: 1984. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/>, acesso em 21 de julho de 2006.

STOLL, Jacqueline. **Entre dois mundos: o Espiritismo da França e no Brasil**. São Paulo, 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – USP.

_____. **Espiritismo a Brasileira**. São Paulo: EDUSP/Editora Orion, 2003.

TIMPONI, Miguel. **A psicografia ante os tribunais**. Rio de Janeiro: FEB, 1944.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a Perspectiva da Experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

_____. **Geografia Humanística**. In: Perspectivas da Geografia, Antonio Christofolletti (org.), São Paulo: Difel, 1985, p. 143-164.

_____. **Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.

USARSKI, Frank. **Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo “Clássico” da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-chave**. Rever - Revistas de Estudos da Religião. N 04, 2004, p. 73-95.

VILHENA, Maria Ângela. **Os Mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira**. REVER: Revista de Estudos da Religião, nº , p. 103-131, 2004.

WACH, J. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.

WANTUIL, Zêus e THIESEN, Francisco. **Allan Kardec – o Educador e o Codificador**. Rio de Janeiro: FEB, 1969.

WEBER, Beatriz Regina. **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense - 1889-1928**. Santa Maria: Editora da UFSM; Bauru: EDUSC, 1999.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

APÊNDICES

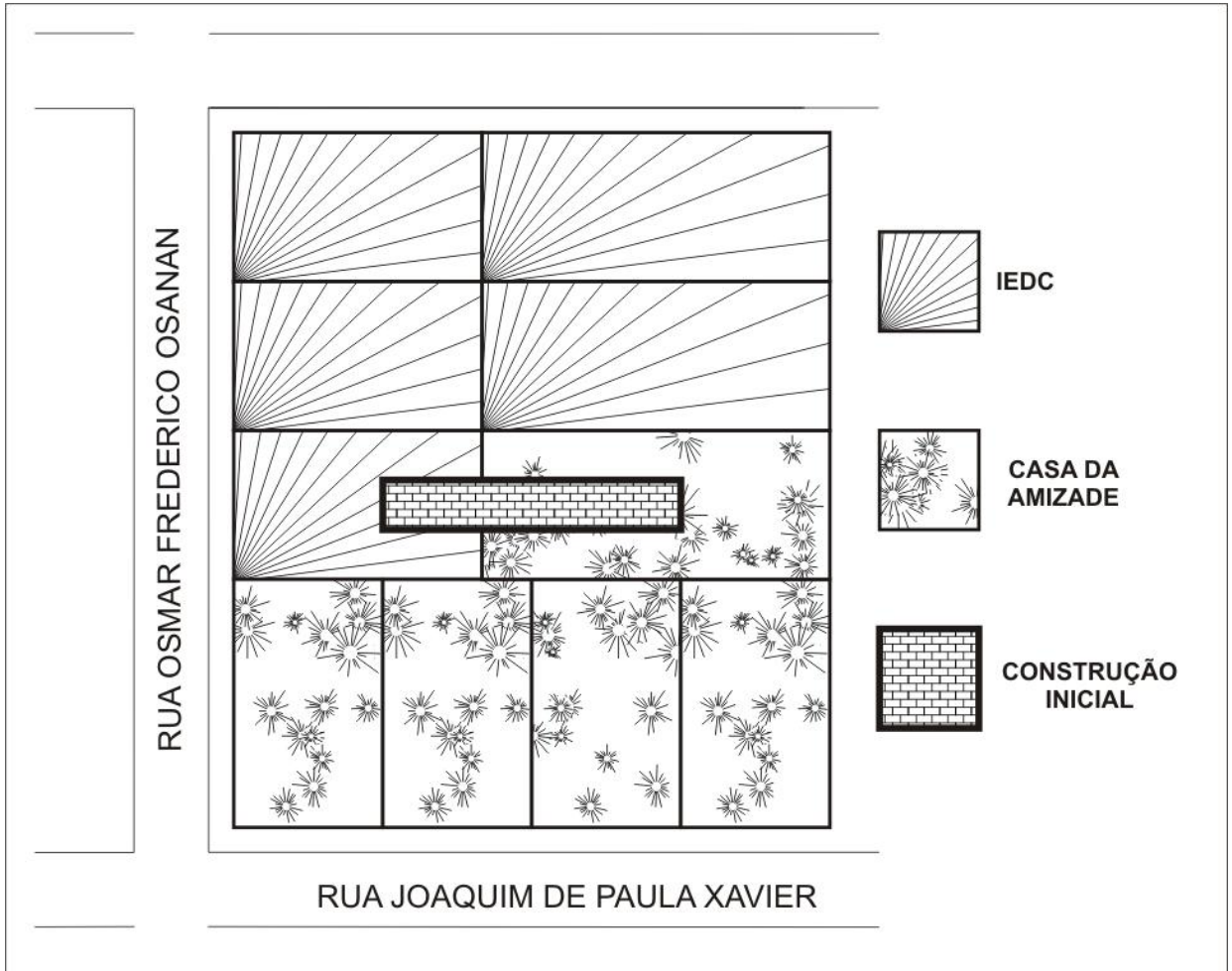
APÊNDICE I

LISTA DE ENTREVISTAS

ENTREVISTADOS	FUNÇÃO	DATA
Gilson S. da Rocha	Diretor do Departamento Doutrinário "Emmanuel" – Centro de Estudos e Assistência Espiritual "André Luiz"	07/03/2005
Eulécia Martins de Resende	Presidente da 2ª União Regional Espírita	05/05/2005
Pedro Campos	Diretor do Instituto Educacional "Duque de Caxias"	06/07/2006
Luiz Carlos de Carvalho	Diretor da Escola de Guardas Mirins Tenente "Antônio João"	23/09/2006
Léa Martins de Carvalho	Supervisora Pedagógica da Escola de Guardas Mirins Tenente "Antônio João"	23/09/2006
Epaminondas Xavier de Barros	Fundador do Instituto Educacional "Duque de Caxias"	09/01/2007

APÊNDICE II

FIGURA REPRESENTATIVA DO TERRENO EM LITÍGIO
ENTRE A CASA DA AMIZADE E O IEDC - 1967



APÊNDICE III

ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NOS CENTROS DE ESTUDOS E ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL¹

	CENTRO ESPIRITA ANDRÉ LUIZ	CENTRO ESPIRITA NOSSO LAR	CENTRO ESPIRITA MARIA DOLORES	CENTRO ESPIRITA DEUS, CRISTO E CARIDADE
SEGUNDA	<p>Grupo Amor e Aprendizado (Responsável: Roni F. Piekarski) 13:30 – Grupo de Costuras Irmão Rolando 16:00 – Passe em Salão Público</p> <p>Estudos Doutrinários (Responsável: Gilson S. da Rocha) 20:00 – COEM E PBDE</p>	<p>16:00 – Passe para as Crianças 19:45 – Trabalhos Mediúnicos</p>	<p>Grupo Alegria de Servir 19:00 – Palestra para a Comunidade 20:30 – Trabalho de Mediunidade Privado</p>	<p>8:00 - Evangelização</p>
TERÇA	<p>13:30 – Grupo de Costuras Irmão Rolando 14:00 – Passes no Centro de Educação Infantil Ana Neri 17:00 – Trabalhos Mediúnicos (Grupo Amor e Aprendizado) 20:00 – Trabalhos Mediúnicos (Grupo Seara do Mestre – responsável: Graça Moura; Grupo Cáritas – responsável: Marlon Pillati)</p>		<p>14:00 – Passes Particulares e Públicos 15:00 – Clube de Mães</p> <p>Grupo Libertação 19:30 – Passes e Palestras Públicas 20:30 – Trabalhos Mediúnicos</p>	
QUARTA	<p>20:00 – Trabalhos Mediúnicos (Grupo Perseverança – Responsável: Gilson S. da Rocha)</p>			
QUINTA	<p>13:30 – Estudos Doutrinários Grupo Amor e Aprendizado 16:00 – Passes na Escola de Guardas-Mirins 20:00 – Palestra e Passes</p>	<p>15:00 – Trabalho de Vibração 19:45 – Palestra Pública e Passe</p>	<p>Grupo de Estudos Manoel Philomeno de Miranda</p>	<p>10:00 – Evangelização 20:00 – Trabalhos Mediúnicos</p>
SEXTA	<p>20:00 – Trabalhos Mediúnicos (Grupo Obreiros do Amor e da Caridade – Responsável: Luis Scarpim)</p>			
SÁBADO		<p>8:00 – Evangelização para Adolescentes 15:00 – Estudo do Grupo Mediúnico Nosso Lar 15:40 – Trabalho Mediúnico</p>	<p>13:30 – Evangelização Infantil, Juvenil e Adulto 16:30 – Trabalhos Mediúnicos Privados</p>	<p>8:00 - Evangelização</p>

¹ O Centro de Estudos e Assistência Espiritual “Maria de Nazaré” não está incluso (ver 4.2.4)

APÊNDICE IV

PROGRAMA TEÓRICO DO COEM TEMÁRIO

Unidade 1 – MEDIUNIDADE

1ª Sessão Teórica

Tema: A Mediunidade através dos tempos; Século XIX; Irmãs Fox; Mesas Girantes; da ação dos Espíritos sobre a matéria; Mediunidade – conceito.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte - Caps. I e II
IDE – 3ª Parte
MGE
FE
FE – Caps. I e II
NI – 1ª Parte - Cap. IV
AI - 1ª Parte - Cap. I
HE
ELC

2ª Sessão Teórica

Tema: A Mediunidade – Classificação segundo seus efeitos; da Teoria das Manifestações Físicas e Espontâneas.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte - Caps. II, III, IV, V, IX, X, XI, XII, XIII e XV
RE – 1858 – Jan
RE – 1859 – Mar, Ago, Set
NI – Caps. XVI, XVII e XVIII
FE – 2ª Parte – Cap. I
RE – 1858 – Mai e Jun
RE – 1860 – Mai
RE – 1863 – Mai
RE – 1864 – Out

3ª Sessão Teórica

Tema: Da Natureza das Comunicações Espíritas.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte - Caps. X e XI
NI – Caps. XVI e XVII

Unidade 2 – DOS MÉDIUNS

4ª Sessão Teórica

Tema: Dos Médiuns – Classificação Geral

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte - Cap. XIV
OP – 1ª Parte – Cap. II § VI

5ª Sessão Teórica

Tema: Dos Médiuns Escreventes, Falantes e Videntes

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XV
OP - 1ª Parte – Cap. III
EPC - 5ª Parte
NDM – Caps. VI e VIII
EM – Cap. X
RE – 1864 - Out
RE – 1865 - Set e Out
RE – 1866 - Set
RE – 1868 - Jun

6ª Sessão Teórica

Tema: Das Manifestações Visuais – Da Bicorporeidade e da Transfiguração

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte - Caps. VI e VII
OP – 1ª Parte, § 5
FE – 2ª Parte – Cap. III
AI - 1ª Parte – Cap. III
RE – 1859 – Mar
RE – 1860 – Nov
RE – 1861 – Jul

Unidade 3 – DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO

7ª Sessão Teórica

Tema: Desenvolvimento da Mediunidade.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte - Cap. XVII

ML – Cap. II

DM

8ª Sessão Teórica

Tema: Do Papel dos Médiums nas Comunicações Espíritas.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XIX

RE – 1859 - Out

RE – 1861 – Jul e Ago

9ª Sessão Teórica

Tema: Da Influência Moral do Médium.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XX

RE – 1861 – Abr

RE – 1863 – Jun

Unidade 4 – RISCOS DA MEDIUNIDADE

10ª Sessão Teórica

Tema: Fraudes, Mistificações, Contradições, Abuso no Exercício da Mediunidade.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte - Caps. XVII, XXVII e XXVIII

NI – Cap. XXIV

RE – 1858 – Ago

RE – 1863 – Ago

11ª Sessão Teórica

Tema: Perigos e Inconvenientes da Mediunidade.

Fontes de consulta: NI – Cap. XXII

RE – 1859 - Fev

12ª Sessão Teórica

Tema: Perda e Suspensão da Faculdade Mediúnic.

Fontes de consulta: NI – Cap. XXV

LM – 2ª Parte – Cap. XVII

Unidade 5 – OBSESSÃO

13ª Sessão Teórica

Tema: Obsessão – Conceitos e Causas.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XXIII

OP – 1ª Parte, § 7

GE – Cap. XIV, nº 45/49

14ª Sessão Teórica

Tema: Obsessão – Classificação: a) Simples; b) Fascinação; c) Subjugação.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XXIII

RE – 1858 - Out

RE – 1859 - Set

15ª Sessão Teórica

Tema: Obsessão - Meios de Combate-la; Trabalhos de Desobsessão.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XVIII

RE – 1862 - Dez

RE – 1863 – Jan, Fev, Abr e Mai

RE – 1866 – Jan e Fev

Unidade 6 – DO TRATO COM OS ESPÍRITOS

16ª Sessão Teórica

Tema: Das Evocações; da Entidade dos Espíritos.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Caps. XXII; XXIV e XXV

FE – 3ª Parte

NI – 2ª Parte – Cap. XXI

CE – Notas Complementares nº 12

RE – 1862 – Mar

RE – 1866 - Jul

17ª Sessão Teórica

Tema: Das Perguntas que se podem fazer aos Espíritos.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XXVI

18ª Sessão Teórica

Tema: Leis da Comunicação Espírita.

Fontes de consulta: NI – Cap. VIII

Unidade 7 – O MUNDO ESPIRITUAL

19ª Sessão Teórica

Tema: Do Laboratório do Mundo Invisível

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XXIII

20ª Sessão Teórica

Tema: Os Flúidos – Natureza e Propriedades.

Fontes de consulta: GE – Cap. XIV

NI – Cap. XV

AI – 3ª Parte – Cap. III

DM – Cap. XVII

RE – 1866, Mar

RE – 1867, Mai

21ª Sessão Teórica

Tema: Princípio Vital; Vida e Morte; Atendimento aos Suicidas.

Fontes de consulta: LE – 1ª Parte – Cap. IV

GE – Cap. X

Unidade 8 – MECANISMOS DA MEDIUNIDADE

22ª Sessão Teórica

Tema: Perispírito e sua Natureza.

Fontes de consulta: GE – Cap. XIV – nº 7/11

LE – Q. 93/95 e 257

OP – 1ª Parte – Manifestação dos Espíritos

RE – 1858 – Dez

RE – 1861 – Jun

RE – 1865 – Jan

R – Caps. 2, 7 e 13

EPC – 4ª Parte

DM – Cap. XXI

AI – 3ª Parte – Cap. I

CE – Nota Complementar nº 9

23ª Sessão Teórica

Tema: Incorporação Mediúnica – Assimilação das Correntes Mentais.

Fontes de consulta: ML – Cap. XVI

NDM – Cap. V

NI – 2ª parte – Cap. XIX

24ª Sessão Teórica

Tema: A Epífise e os Centros de Energia Vital.

Fontes de consulta: ML – Cap. II

Unidade 9 – ANIMISMO E FENÔMENO ESPIRITA

25ª Sessão Teórica

Tema: O sono e os sonhos; Exteriorização do Ser Humano; Telepatia; Desdobramento; O Fantasma dos Vivos; desdobramento Mediúnico.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. VII

LE – Q. 400 a 410

EM – Cap. XVII

NI – 2ª Parte – Caps. XIII e XII

NDM – Cap. XIX

NDM – Cap. XI

RE – 1858 – Dez

RE – 1865 – Jul

RE – 1866 – Jun

26ª Sessão Teórica

Tema: Fenômeno Mediúnico e Fenômeno Anímico

Fontes de consulta: EM – Cap. XXXVI
A ou E – Caps. I a V
A e E – Cap. IV

27ª Sessão Teórica

Tema: Educação e Função dos Médiuns; Preparo e Cuidado dos Médiuns

Fontes de consulta: NI – 1ª Parte – Cap. V
FE – 3ª parte
D – Cap. I a VII

Unidade 10 – O PROBLEMA DOS TRABALHOS PRÁTICOS

28ª Sessão Teórica

Tema: Normas para os Trabalhos Práticos; Esquemática Ideal dos Trabalhos Mediúnicos e Doutrinários de um Centro Espírita.

Fontes de consulta: LM – 2ª Parte – Cap. XXIX
NI – 1ª Parte – Cap. X

29ª Sessão Teórica

Tema: Espiritismo e Lar; Evangelho no Lar.

Fontes de consulta: EM – Cap. XVIII
NI – 1ª Parte – Cap. VII
EE – Caps. Vi e VII

30ª Sessão Teórica

Tema: Espiritismo e Kardec; espiritismo e Metapsíquica; Espiritismo e Parapsicologia; Espiritismo e Evangelho.

Fontes de consulta: RE – 1866 – Jan, Fev e Abr
RE – 1868 - Dez
CM
TM
PSP
FEM

ÍNDICE DE ABREVIATURAS das obras indicadas no Programa Teórico do COEM

A e E – Animismo e Espiritismo – Alexandre Aksakof
AI – A Alma é Imortal – Gabriel Delanne
A ou E – Animismo ou Espiritismo – Ernesto Bozzano
CE – Cristianismo e Espiritismo – Leon Denis
CI – O Céu e o Inferno – Allan Kardec
CM – Ciência Metapsíquica – Carlos Imbassahy
D – Desobsessão – André Luiz
DM – Depois da Morte – Leon Denis
EE – estudando o Evangelho – Martins Peralva
EM – estudando a Mediunidade – Martins Peralva
ELC – O Espiritismo à Luz da Crítica - Carlos Imbassahy
EPC – O Espiritismo Perante a Ciência – Gabriel Delanne
ESE – O Evangelho Segundo o Espiritismo – Allan Kardec
FE – O Fenômeno espírita – Gabriel Delanne
FEM – A Farsa Escura da Mente - Carlos Imbassahy
GE – A Gênese – Allan Kardec
HE – A História do Espiritismo – A. Conan Doyle
IDE – Introdução à Doutrina Espírita – Allan Kardec
LE – O Livro dos Espíritos – Allan Kardec
LM – O Livro dos Médiuns – Allan Kardec
MGE – As Mesas Girantes e o Espiritismo – Zeus Wantuil
ML – Missionários da Luz – André Luiz
NDM – Nos Domínios da Mediunidade – André Luiz
NI – No invisível – Léon Denis
NMM – No Mundo Maior – André Luiz
OP – Obras Póstumas – Allan Kardec
OQE – O que é o Espiritismo – Allan Kardec
PSDD – O Problema do Ser, do Destino e da Dor – Leon Denis
(*PSP – A Parapsicologia e suas Perspectivas – J. H. Pires
R – Reencarnação – Gabriel Delanne
RE – Revista Espírita – Allan Kardec
ROT – Roteiro – Emmanuel
TM – Tratado de Metapsíquica – Charles Richet
(*PHA – Parapsicologia - Hoje, Amanhã – J. H. Pires

APÊNDICE V
PROGRAMA TEÓRICO-PRÁTICO DO COEM
TEMÁRIO

Unidade 1 – CONCENTRAÇÃO

1ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Concentração – Noções Gerais; Preparo do Ambiente Íntimo.

Fontes de Consulta: VL – 21
EM – 14

2ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Relaxação e Abstração – Elevação.

Fontes de Consulta: CVV - 178
DM - 25

3ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Manutenção Vibratória.

Fontes de Consulta: VL – 155
EM – 41

Unidade 2 – PRECE

4ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Atitude e Formalismo da Prece

Fontes de Consulta: PN – 108
FV - 149
EV – 72 e 31

5ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Vários Tipos de Prece

Fontes de Consulta: PN – 17
FV – 155
CVV - 65

6ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Manifestação Natural da Alma Elevada.

Fontes de Consulta: PN – 109
CVV – 167
FV – 150

Unidade 3 – IRRADIAÇÃO

7ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Bases do Fenômeno.

Fontes de Consulta: FV - 150
EVDM – Cap. II

8ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Condições de Quem Irradia.

Fontes de Consulta: VL - 163
FV - 149

9ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Técnica a ser Seguida.

Fontes de Consulta: PVE - 31

Unidade 4 – PASSE

10ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Explicação da Mecânica.

Fontes de Consulta: CVV - 153
RE – 59 (Fenômeno Magnético)
EAM - 26

11ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Formas de Aplicação.

Fontes de Consulta: PN - 110
EAM – 27
DM - 35

12ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Resultados do Passe.

Fontes de Consulta: PN – 44
SM - 67

Unidade 5 – IDENTIFICAÇÃO DE FLUIDOS

13ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Noções sobre Fluidos – Exteriorização.

Fontes de Consulta: SM - 38
NDM - Introdução
GE – Cap. XIV, nº 1 a 6.

14ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Percepção e Análise.

Fontes de Consulta: SM - 76
DM - 14

15ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Tipos de Fluidos e Forma de Absorve-los ou Rechaça-los.

Fontes de Consulta: FV - 86
GE – Cap. XIV, nº 16 a 21

Unidade 6 – MANIFESTAÇÃO MEDIÚNICA

16ª Sessão de Exercício Prático

Tema: As Várias Fases do Fenômeno.

Fontes de Consulta: PVE - 42
CVV - 10
EAM - 10

17ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Condicionamento e Viciações.

Fontes de Consulta: FV - 165
EAM - 10

18ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Envolvimento Mediúnico.

Fontes de Consulta: EM – 27 e 28
EAM - 10

Unidade 7 – IDENTIDADE DOS ESPÍRITOS

19ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Pelas Sensações; pela Vidência e pelo Conteúdo das Mensagens.

Fontes de Consulta: FV - 7
CVV - 69
LM - 267

20ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Os Mistificadores.

Fontes de Consulta: C – 379 / 401
LM - 340

21ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Necessidade de Identificação.

Fontes de Consulta: PN - 134
LE – Introdução XI
LM - 269

Unidade 8 – PERIGOS E PERDA DA MEDIUNIDADE

22ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Conceitos Gerais.

Fontes de Consulta: EM - 33
C - 389

23ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Formas de Obsessão.

Fontes de Consulta: C – 381
EAM - 11

24ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Combate à Obsessão.

Fontes de Consulta: PN - 175
EM - 56

Unidade 9 – DOCTRINAÇÃO DOS ESPÍRITOS

25ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Necessidade da Doutrinação.

Fontes de Consulta: PN - 177

26ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Métodos Utilizados.

Fontes de Consulta: CVV – 145
LM - 295

24ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Resultados.

Fontes de Consulta: C - 378

Unidade 10 – APLICAÇÃO DA MEDIUNIDADE

28ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Faculdade Maleável.

Fontes de Consulta: PVE – 42
C – 383 / 4

29ª Sessão de Exercício Prático

Tema: Preparo Doutrinário.

Fontes de Consulta: PVE - 122
RE – 16 (Mediunidade e Dever)
C - 392

30ª Sessão de Exercício Prático

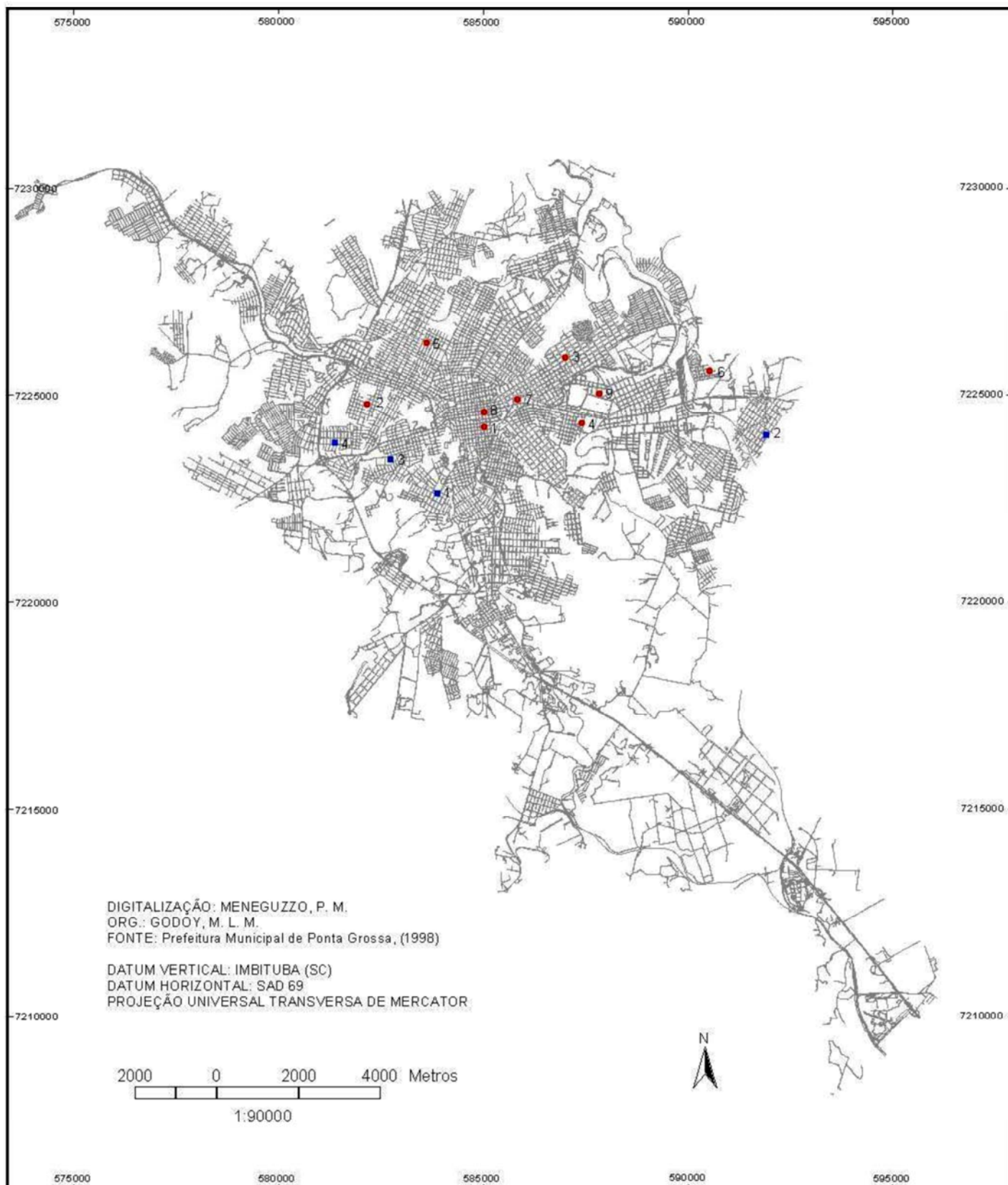
Tema: Evangelização Espiritual.

Fontes de Consulta: PVE – 43
C – 409 / 410

ÍNDICE DE ABREVIATURAS das obras indicadas no Programa Teórico - Prático do COEM

C – O Consolador – Emmanuel
CI – O Céu e o Inferno – Allan Kardec
CVV – Caminho, Verdade e Vida
D – Desobsessão – André Luiz
DDM – Depois da Morte – Leon Denis
DM – Desenvolvimento Mediúnico (Roque Jacinto)
EMM – Emmanuel – Emmanuel
EAM – Estudando a Mediunidade – Martins Peralva
EM – Encontro Marcado – Emmanuel
EV – O Espírito da Verdade – Espíritos Diversos
EVDM – Evolução em Dois Mundos – André Luiz
FV – Fonte Viva – Emmanuel
GE – A Gênese – Allan Kardec
LE – O Livro dos Espíritos – Allan Kardec
LM – O Livro dos Médiuns - Allan Kardec
ML – Missionários da Luz – André Luiz
MM – Mecanismos da Mediunidade – André Luiz
NDM – Nos Domínios da Mediunidade – André Luiz
NI – No Invisível – Léon Denis
OP – Obras Póstumas – Allan Kardec
OQE – O que é o Espiritismo – Allan Kardec
OSE – O Evangelho Segundo o Espiritismo – Allan Kardec
PN – Pão Nosso – Emmanuel
PV – Pensamento e Vida – Emmanuel
PVE – Palavras de Vida Eterna – Emmanuel
RE – Religião dos Espíritos - Emmanuel
SM – Seara dos Médiuns - Emmanuel
RT - Roteiro - Emmanuel
VL – Vinha de Luz - Emmanuel

NÚCLEOS DE ATIVIDADES ESPÍRITAS NA CIDADE DE PONTA GROSSA (PR)



LEGENDA:

- Unidades Departamentais do IEDC
- Centros Espíritas filiados a 2ª URE
- 1 Sociedade Espírita Francisco de Assis de Amparo aos Necessitados - SEFAN; 2º União Regional Espírita.
- 2 Associação Assistencial Espírita Messe de Amor
- 3 Casa Transitória Fabiano de Jesus
- 4 Centro Espírita Fraternidade
- 5 Centro Espírita União e Humildade
- 6 Centro Espírita Paz, Amor e Caridade
- 7 Mansão Espírita Bezerra de Menezes
- 8 Organização Espírita Irmã Scheilla
- 9 Casa do Idoso Paulo de Tarso
- 1 Instituto Educacional Duque de Caxias; Escola de Guardas Mirins Tenente Antônio João; Centro de Educação Infantil Ana Néri; Centro de Estudos e Assistência Espiritual André Luiz.
- 2 Aldeia Espírita da Criança David Federmann; Centro de Estudos e Assistência Espiritual Deus, Cristo e Caridade.
- 3 Casa Assistencial Espírita Nosso Lar; Centro de Estudos e Assistência Espiritual Nosso Lar.
- 4 Recanto Espírita Maria Dolores; Centro de Estudos e Assistência Espiritual Maria Dolores. Lar Espírita Odilon Mendes.
- ▬ Malha Urbana da Cidade de Ponta Grossa