

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

CÉLIA DA GRAÇA ARRIBAS

# NO PRINCÍPIO ERA O VERBO

**Espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira**

São Paulo  
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

CÉLIA DA GRAÇA ARRIBAS

# NO PRINCÍPIO ERA O VERBO

**Espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientadores: Prof. Dr. José Reginaldo Prandi  
Prof. Dr. Antônio Flávio Pierucci (*in memoriam*)

São Paulo  
2014

## **Resumo**

Dentro do movimento de pluralização confessional ensejado pela secularização (característica da modernidade religiosa brasileira), recorro para fins de estudo um processo mais específico, a saber: o de adensamento institucional do espiritismo kardecista entre as décadas de 1920 e 1960. Por meio do exame de trajetórias de agentes de relevância desse segmento e de sua produção intelectual religiosa, a análise que se pretendeu realizar levou em consideração as disputas materiais e simbólicas entre formas distintas de visões espíritas de mundo. Sob esse enquadramento, o objetivo foi o de compreender e explicar como são articulados os sistemas de crenças espíritas e quais são as fontes de autoridade em jogo. Foram abertas duas frentes de trabalho. A primeira delas consistiu basicamente na reconstituição histórica de algumas coordenadas importantes para a compreensão tanto do cenário quanto do elenco espíritas. Na segunda, foi levado a cabo um trabalho de definição sociológica do que poderia vir a ser um “clero espírita”, e mais particularmente, quais os contornos que caracterizam os diferentes papéis desempenhados pelos vários atores em cena.

## **Palavras-chaves**

Secularização; Pluralismo religioso; Espiritismo kardecista; Intelectuais da religião.

## **Abstract**

Within the movement of confessional pluralization led by secularization (a characteristic of Brazilian religious modernity), I circumscribe, for the purpose of this study, a more specific process, namely, the institutional densification of Kardecist Spiritism between the decades of 1920 and 1960. Through the examination of trajectories of relevant agents in this segment and their religious intellectual production, the analysis took into account the material and symbolic disputes between distinct forms of spiritist worldviews. Through this prism, the objective was to understand and explain how spiritist belief systems are articulated and what are the actual sources of authority. There are two work fronts. The first one basically consists in a historical reconstitution of some important coordinates for the understanding of both the scenery and the spiritist cast. On the second work front, the purpose was to build a sociological definition of what could be a “spiritist clergy”, and, more particularly, what outlines characterize the different roles played by the various actors on the scene.

## **Keywords**

Secularization; Religious pluralism; Kardecist Spiritism; Religious Intellectuals.

# SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| AGRADECIMENTOS   | 5          |
| INTRODUÇÃO   | 8          |
| <b><u>PRIMEIRA PARTE: A INSTITUIÇÃO</u></b>                              | <b>13</b>  |
| 1. PLURALISMO RELIGIOSO E KARDECISMO                                     | 14         |
| 1.1. O PLURALISMO RELIGIOSO BRASILEIRO: O PANO DE FUNDO                  | 14         |
| 1.2. “PROTAGONISTAS DO SAGRADO”: O OBJETO DE ESTUDO                      | 32         |
| 1.3. O ESPIRITISMO KARDECISTA: O RECORTE EMPÍRICO                        | 39         |
| 2. O MOVIMENTO ESPÍRITA EM TERRAS TUPINIQUINS                            | 43         |
| 2.1. ALGUNS ELEMENTOS DA DINÂMICA INTERNA                                | 43         |
| 2.2. ALGUNS ENFRENTAMENTOS EXTERNOS                                      | 67         |
| 2.3. DE VOLTA À DINÂMICA INTERNA   | 79         |
| 3. O ESPIRITISMO EM TERRAS BANDEIRANTES                                  | 86         |
| 3.1. EDGARD ARMOND   | 101        |
| 3.2. JOSÉ HERCULANO PIRES  | 110        |
| 3.3. PAULISTAS <i>VERSUS</i> CARIOCAS: O ESPIRITISMO ENTRE DOIS ESTADOS  | 120        |
| <b><u>SEGUNDA PARTE: LÍDERES E INTELLECTUAIS</u></b>                     | <b>133</b> |
| 4. O “CLERO” ESPÍRITA  | 134        |
| 4.1. CLÉRIGO: UM TIPO ESPECÍFICO DE ATIVIDADE                            | 136        |
| 4.2. FIGURAS ESPECÍFICAS DE CLÉRIGOS                                     | 141        |
| 4.2.1. Autoridade institucional  | 145        |
| 4.2.2. Autoridade carismática  | 149        |
| 4.2.3. Autoridade intelectual  | 155        |
| 5. O “INTELLECTUAL ESPÍRITA” COMO TIPO PARTICULAR DE CLÉRIGO ESPÍRITA    | 161        |
| 5.1. O COMANDANTE ORIENTALISTA   | 167        |
| 5.2. O PROFESSOR FILÓSOFO  | 191        |
| 6. DA AUTORIDADE INTELLECTUAL À AÇÃO NO MUNDO: DOIS TIPOS DE ESPIRITISMO | 216        |
| <b><u>REFLEXÕES FINAIS</u></b>   | <b>232</b> |
| BIBLIOGRAFIA   | 240        |
| FONTES   | 253        |

## AGRADECIMENTOS

É sempre muito difícil registrar em poucas palavras a imensa gratidão que tenho por pessoas tão queridas. Mais difícil ainda é escolher por quem começar os agradecimentos. Tarefa árdua, bem o sei, mas necessária; mesmo porque, sem elas ao meu lado, nada disso teria acontecido.

Ao longo desses quatro anos de pesquisa, inúmeras coisas aconteceram. Muitas perdas; muitos ganhos; muitas mudanças. Pessoas queridas partiram sem dar o último adeus. Outras vieram, e vieram para dar um novo sentido à vida.

Meu sogro querido, a quem muito devo, foi um desses que se foi. Minha estima por ele é a de uma filha por seu pai. Era assim que o tinha para mim: um pai. Pessoa curiosa, criativa, inteligente; um grande físico e um grande artista. Pode isso? Pode sim. Para ele não havia limites. Sua imaginação, seu entusiasmo, sua ânsia em encontrar o sentido da vida e das coisas nunca o deixaram em paz. E foi essa personalidade que me incentivou, e foi essa personalidade que partiu. Saudades para os que ficam. Festa no céu.

E em festa o céu deve estar mesmo. Recebeu mais um: meu caro amigo, mestre e orientador, Flávio Pierucci, espírito gaiato, como gosto de defini-lo. Flávio era para mim um norte na lide científica; um ponto firme para o qual eu podia olhar e confiar. Seus conhecimentos, sua competência, sua clareza científicas me guiavam feito um farol em meio a um mar tempestuoso, cheio de incertezas e dúvidas. Que falta que a sua orientação me faz. Mas, mais do que isso, é a falta da sua amizade. Foi mesmo um grande baque, uma perda sentida e sofrida; e assim, tão de repente... Perdem também, e muito, as Ciências Sociais brasileiras.

Mas os anjos do céu devem ter pensado: “chamamos alguns para cá; agora é hora de enviar alguns para lá”. E me enviaram a maior dádiva: meu Paulinho. Nove meses de muita ansiedade até a sua chegada, já que se tratava da terceira gravidez em menos de dois anos, as duas primeiras sem sucesso. Como disse, muitas perdas nesses quatro anos. Mas um ganho incomensurável. Tenho aqui comigo (mas que fique em

surdina) que se enganaram lá no céu e acabaram me enviando um dos seus: um lindo anjinho que alegra cada segundo da minha existência.

Mas a história não para por aí. Ainda durante esses quatro anos, outras tantas coisas aconteceram. Para acompanhar a nova fase profissional do marido, deixei a terra natal para me aventurar nas Minas Gerais. Muito torresmo, muito queijo, muita pinga. *Eita trem bão, sô!* Novas amizades nasceram: Silvia, Luiz, Clarinha, Gui, Cristina, Fernando. E Marta, com quem aprendi que o verbo amar é, decerto, transitivo, mas não deve ter nem número nem gênero.

Mas para trás ficaram muitos amigos e familiares. Sinto falta da convivência com o Daniel Bianchi, a Maíra Saruê, o Flávio Vassoler, o Maurício Rombaldi, a Rafaela Pannain, a Cláudia Sciré, o Massimo Bonato e tantos outros colegas agora distantes, mas certamente presentes no meu pensamento. Meus sinceros agradecimentos pelas vivências experimentadas coletivamente.

Falta também sinto da minha mãe que tão cedo partiu, e do meu pai, que tão distante está. No coração carrego um sentimento terno e eterno, e uma enorme gratidão.

Mas devo confessar que não faltaram candidatas para fazer as vezes de mãe: Verinha, mais do que sogra, uma grande amiga e companheira; minhas tias Alice, Zilda e Regina, que sempre me trataram com muita ternura; e a Rosinha, a quem não tenho nem palavras para agradecer. Coração generoso, pessoa bondosa, afável, prestativa. Realmente uma mãe para mim!

Meu irmão querido, meu sobrinho Pedro, minhas cunhadas Leila e Luciana: justo agora que foram morar em São Paulo, tive eu que sair de lá. E a vida sempre nos pregando peças...

Um turbilhão de acontecimentos preencheram esses quatro anos, é verdade. Perdas, ganhos, mudanças, e em todos os momentos uma presença infalível: Dmitri. É ele quem me sustenta, me ampara, me dispensa mares de amor. Quase duas décadas juntos, compartilhando as agruras e delícias de ser. Grande companheiro, intelectual sem igual, espírito de muita garra e perspicácia. Nossas vidas se entrelaçam de um jeito tal... que fica difícil até de descrever. É a ele a quem dedico esta tese. Afinal, sem ele, nada disso teria sentido.

Quero, por fim, agradecer mais alguns companheiros de jornada que contribuíram com discussões profícuas para o meu enriquecimento e para uma melhor condução deste trabalho: a acolhida do meu novo orientador, o Prof. Dr. Reginaldo Prandi, com quem tenho o prazer de trabalhar; ao grupo de estudos de Sociologia da

Religião conduzido pelo Reginaldo: Ricardo Mariano, Renan Willian, Guilherme Costa, Mônica Schettini, Thiaquelliny Teixeira, Luiz Jacomo, Daniele Oliveira e Massimo Bonato – são reuniões sempre muito produtivas e muito bem servidas pelos jantares preparados pela Lena; aos membros da minha banca de qualificação: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eliane Hojaij Gouveia e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Helena Augusto Oliva – professoras bastante atentas e precisas nos conselhos e na leitura dos meus primeiros escritos; à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vera da Silva Telles pelas boas dicas dispensadas na disciplina de Análise de Projeto; e ao pessoal da secretaria do Departamento de Sociologia, principalmente ao Gustavo e à Ângela, sempre muito prestativos.

Esta pesquisa foi-me possível graças ao financiamento concedido inicialmente pelo Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e posteriormente pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Registro a todos aqui os meus sinceros agradecimentos.

# INTRODUÇÃO

No princípio era o Verbo (João, 1:1)

E o Verbo se fez carne (João, 1:14)

Um elemento característico da constituição de um sistema religioso é a impossibilidade de um começo absolutamente novo: não existe renovação religiosa total. Uma nova religião pode formar-se a partir de alguns dogmas novos ou opostos aos anteriores, mas a referência às religiões precedentes é, de todas as formas, inevitável. Geralmente é assim que se dá o parâmetro da singularidade de uma nova tradição religiosa: para uma continuidade religiosa nova, as tradições dos grupos mais antigos são suporte natural de suas lembranças, diria Maurice Halbwachs (1971: 144). Essa continuidade, no entanto, não implica necessariamente em relações harmoniosas. Muito pelo contrário, o grupo religioso se caracteriza, com frequência, por uma memória conflituosa, de combate: um sistema de crenças, para se constituir, tem de impedir que outros se formem ou se desenvolvam em torno dele (Halbwachs, 1994: 193). Mas ele é também, por outro lado, um sistema composto, constituído por fragmentos provenientes de fontes distintas. Nesse sentido, a construção de uma tradição religiosa demanda um certo trabalho (ainda que mínimo) de organização desses fragmentos, trabalho que é empreendido por personagens especialmente envolvidos nisso, eu acrescentaria. Onde se segue que o outro elemento característico da constituição de um sistema religioso é a atuação engajada de *atores concretos*; são eles que, agindo de forma mais ou menos intensa, segundo suas diferentes habilidades e competências, vão pouco a pouco realocando em novos dispositivos de sistematização as suas contribuições; é através de seus esforços e de sua dedicação que eles constroem os diversos sistemas de crenças e por eles lutam numa disputada contenda. De novo: não existe renovação religiosa total, como afirmou Halbwachs; só que desta vez proponho pensar sob outra perspectiva: não existe renovação religiosa total do ponto de vista dos indivíduos envolvidos nesse processo. Esses indivíduos não estão despregados das ou alheios às determinações



sociais, daí a impossibilidade de algo totalmente novo; são atores que, como quaisquer agentes sociais, existem num meio social, são produtos de processos de socialização e reproduzem esses processos; seus conhecimentos foram adquiridos socialmente, precisam de amparo social e são conseqüentemente vulneráveis às pressões sociais. Não podem inventar nada tão novo que fuja completamente às inclinações do meio.

Mas não falarei aqui de religiões, no plural; tampouco falarei a esmo sobre atores religiosos de modo geral. Todo estudo implica em escolhas, ou recortes, como preferir. Para entender como as religiões e as crenças nascem, são articuladas e lançadas num jogo de conhecimento e reconhecimento, uma das escolhas que fiz neste trabalho foi falar, primeiramente, a respeito da problemática da secularização como pano de fundo (capítulo 1). A secularização, como determinante externo, é vista aqui como movimento que interfere na produção dos bens religiosos, mas não no sentido de *crise* das religiões ou do pensamento religioso. Ela é entendida no sentido de possibilitar a criação de um campo específico de produção, um campo religioso, um local por excelência de um tipo particular de luta no qual as crenças e religiões estão situadas dentro de um espaço de posições que as tornam interlocutoras num acirrado debate. Para se ter um lugar nesse jogo, as religiões têm de produzir certa plausibilidade, submetendo-se, assim, a um processo cognitivo de validade da argumentação, processo levado a cabo por agentes particularmente engajados nesse *métier*.

Dentro do processo mais amplo de secularização que propicia a pluralização confessional, fiz outro recorte: olhei para um processo mais específico e busquei compreender, com a máxima nitidez possível, em meio à inesgotável multiplicidade que se aloja em cada fenômeno histórico, a constituição do que vislumbramos como algo que se apresenta de forma homogênea: o *espiritismo kardecista*. Para entendermos que na realidade ele se manifesta através de uma variedade de formas, temos que abandonar o terreno das vagas representações gerais com que opera o senso comum e tentar penetrar algumas das peculiaridades características desse segmento religioso que se nos oferece historicamente. Mas quando regulamos a lente sobre toda uma dinâmica do espiritismo se formando, se estruturando e se expandindo em solo brasileiro, percebemos que por detrás das diversas instituições espíritas nascentes e por detrás dos diversos segmentos espíritas se proliferando, há na retaguarda desse adensamento um batalhão de trabalhadores com qualificações diversas, logo, com funções e pesos sociais também diversos.

E foi aqui, então, que operei mais uma escolha: regulei novamente a lente analítica e ajustei o olhar sobre a atuação de alguns personagens específicos. Sob esse enquadramento, o que tentei fazer foi compreender e explicar como são articulados os sistemas de crenças espíritas e quais são as fontes de autoridade em jogo nesse processo; como os homens, criadores, criam e recriam os seus deuses, como formulam seus dogmas, seus artigos de fé, as suas estratégias de proselitismo, de convencimento, de manutenção do pertencimento, de institucionalização etc.

De forma concisa, o que pretendi fazer nas páginas que se seguem foi examinar a produção de bens religiosos, no caso, de “bens espíritas”, segundo seus *produtores* e as relações que eles estabeleceram entre si. Não se trata, pois, do estudo do lugar e do papel social que esse tipo de agente ocupa na sociedade brasileira, muito menos do lugar e do papel que o clero de modo geral desempenha na nossa sociedade. A análise das trajetórias de alguns dos atores espíritas seria insuficiente para isso. Eu precisaria – se este fosse o caso – (1) interrogar aqueles que recorrem aos seus serviços e os que não recorrem (o laicato), (2) interrogar sobre a demanda religiosa atual e (3) analisar profundamente a evolução de certas profissões que são consideradas concorrentes do clero: médicos, psicólogos, psicanalistas, assistentes sociais – questões interessantes, por certo, mas que definitivamente ultrapassam o escopo deste trabalho.

Olhar para o processo de pluralização confessional do ponto de vista que proponho aqui implica olharmos um pouco para o passado. Desde os períodos colonial e imperial, pelo menos em termos estatísticos, o Brasil sempre foi majoritariamente católico (64% da população<sup>1</sup>). Mas isso não quer dizer que já desde a colônia outras crenças religiosas, nativas ou trazidas da África, não tenham sido cultivadas por homens e mulheres, convivendo assim com a crença oficial. Mas o século XIX viria para dar uma guinada nessa realidade. Tudo começou com a penetração de algumas denominações protestantes<sup>2</sup> e com a entrada do espiritismo kardecista, dando, assim, um pontapé inicial ao processo explícito de formação da heterogeneidade religiosa de uma nação que permanecia, a despeito da liberalização crescente, ainda oficialmente católica. Somente com a Proclamação da República, em 1889, que começaríamos a

---

<sup>1</sup> De acordo com o censo de 2010 do IBGE.

<sup>2</sup> No Primeiro Reinado (1822-1831), a inserção protestante no Brasil deu-se através do protestantismo de imigração, sobretudo o anglicano e o luterano. Mas foi somente durante o Segundo Reinado (1840-1889), mais precisamente a partir dos anos 1870, que o protestantismo de missão, o mais significativo em termos numéricos no Brasil, penetrou efetivamente em solo brasileiro, respaldado pelos conflitos entre a Igreja Católica e o Estado, cujo corolário foi a denominada “Questão Religiosa” de 1870.

viver, ao menos legalmente, em um país no qual a liberdade de culto passava à categoria de direito inalienável.

Desde então, os espíritas vêm crescendo em termos estatísticos<sup>3</sup>, e o número de “simpatizantes”<sup>4</sup> da doutrina também, o que faz do Brasil o maior país espírita do mundo. Mas o espiritismo nunca deixou de ser uma confissão minoritária. E enquanto agentes de um segmento religioso minoritário, os protagonistas espíritas sempre estiveram habituados a um certo papel social marginal. A laicização da sociedade lhes ofereceu menos problemas, e eles puderam mesmo acolhê-la de modo positivo na medida em que ela lhes garantiu o pluralismo religioso, colocando fim ao regime de religião de Estado do catolicismo. Se o meu interesse estivesse na perda da influência do clero na sociedade, seria muito mais pertinente me debruçar sobre o clero majoritário do que sobre o minoritário, que está, de todo modo, acostumado ao fato de a sociedade não reconhecer a sua autoridade enquanto tradição religiosa. Mas esse não é o objetivo. Seja majoritária ou minoritária, a religião é o resultado dos arranjos que os personagens especialmente envolvidos em sua produção, reprodução e circulação estão propensos a realizar. Se, para um grupo minoritário, é menos pertinente analisar sua evolução sob o ângulo da influência que ele exerce sobre a sociedade global, é interessante analisar, por outro lado, como se dão as mutações internas que se produzem nos grupos religiosos. A vantagem de se olhar por essa perspectiva para uma confissão minoritária é que ela nos possibilita compreender a dinâmica de produção dos bens de salvação com mais clareza tanto mais porque não se trata simplesmente de manter ou zelar por crenças e práticas estabelecidas já há algum tempo, a exemplo do catolicismo. No caso do espiritismo, os protagonistas espíritas têm de realmente criar, sistematizar e inculcar essas crenças e práticas. E mais do que isso: têm de lhes dar legitimidade e transformá-las em uma nova tradição religiosa.

---

<sup>3</sup> De acordo com os censos do IBGE, nos últimos 40 anos, os espíritas dobraram estatisticamente falando – isto sem dizer que numericamente eles quadruplicaram. Passaram de 1,2% em 1970, quando a população era de 94 milhões de habitantes (contabilizavam, portanto, 1,1 milhão) para 2% em 2010 (população total: 190 milhões, ou seja, quase 4 milhões de espíritas). Ocorre que o número de espíritas pode ser ainda maior, já que “a presença espírita na sociedade brasileira não consegue ser captada satisfatoriamente pelos dados do censo, que traduzem simplesmente um olhar de ‘superfície’”, segundo nos explica Faustino Teixeira (Teixeira & Menezes, 2013: 10).

<sup>4</sup> Os “simpatizantes” do espiritismo, pessoas que compartilham de alguns princípios espíritas e que frequentam esporadicamente casas espíritas, giram em torno de 18 milhões, ou seja, quase 10% da população brasileira, segundo estimativa de Maurício Manuel (2010: 20-21).

Como se verá ao longo dos capítulos, algumas questões orientaram este estudo. Em primeiro lugar, quais foram os personagens que compuseram em certa altura o “clero espírita”? Em seguida: que tipo de atuação esses personagens desempenharam no processo de adensamento institucional por que passou o espiritismo ao longo das décadas do século XX? Em terceiro lugar: na composição do cenário espírita, quais foram os fatores levados em consideração na hora de atribuir autoridade a esse ou àquele ator ou a essa ou àquela crença/prática? Dentro desse elenco, quais atores viraram protagonistas?

Para tentar responder a essas questões, optei por abrir duas frentes de trabalho. A primeira frente consistiu basicamente num trabalho, embora limitado, de reconstituição histórica de algumas coordenadas importantes que me auxiliaram a compor tanto o cenário quanto o elenco espíritas. Os capítulos 2 e 3 são o resultado disso. A segunda frente teve um caráter distinto. Nela busquei exercer um trabalho de definição sociológica do que poderia vir a ser um “clero espírita” (capítulo 4) e, mais particularmente, quais os contornos que diferenciam os papéis desempenhados pelos vários atores em cena. Esses atores foram alocados em três categorias, de acordo com o tipo de autoridade em exercício. Dessas categorias, uma delas chamou a minha atenção: a figura do *intelectual espírita* (capítulo 5). Longe de se situar em uma conjuntura onde ele pode (ou simplesmente deve) reproduzir um modelo clerical herdado e se apoiar sobre uma identidade bem assegurada, como é o caso do clero católico, o intelectual espírita é coagido a se definir de maneira particular, contribuindo, assim, para a constituição de uma *nova* figura de autoridade religiosa no campo religioso brasileiro. E para a análise, exemplifico concretamente dois protagonistas que roubaram a cena neste estudo (capítulo 6).

A análise dos produtores espíritas e de sua produção simbólica teve dupla serventia: revelou certas características peculiares desse segmento religioso; e me ajudou a compreender algumas das possíveis formas de apropriação subjetiva de que a doutrina espírita foi objeto no Brasil.

*No princípio era o verbo e o verbo se fez carne*: as palavras, o discurso, as ideias são o princípio dos sistemas religiosos que tomam forma, força e sentido por meio do trabalho de agentes concretos – de carne e osso, como se diz popularmente –, que pensam, elaboram e organizam esses sistemas.

**PRIMEIRA PARTE: A  
INSTITUIÇÃO**

# 1. PLURALISMO RELIGIOSO E KARDECISMO

Uma cidade, um campo de longe são uma cidade e um campo, mas à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhados, folhas, plantas, formigas, pernas de formigas, até o infinito. Tudo se inclui na palavra campo.

Blaise Pascal <sup>5</sup>

## 1.1. O pluralismo religioso brasileiro: o pano de fundo

O campo religioso brasileiro é relativamente recente e conta com um pouco mais de cem anos. O adensamento cada vez maior da oferta religiosa e de sua demanda, os vários cismas, o nascimento de diversas igrejas, a crescente produção de bens religiosos, as inúmeras conversões, reconversões e peregrinações dos fiéis, configurando um intenso trânsito entre cultos e religiões, são todos fenômenos frequentemente estudados pelas diferentes áreas das ciências sociais, sobretudo pelos partidários da chamada “volta do sagrado”, que não raras vezes ressaltam, com uma pitada a mais de sal, a efervescência do mundo religioso na modernidade. Com tamanha agitação, a impressão que nos dá é mesmo a de que estamos diante de um mundo bastante sacralizado, mágico, repleto de crenças, credices, igrejas, terreiros, centros, templos, casas de culto que mais parecem pulular a torto e a direito. Entretanto, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo religioso com energias novas de combate e conquista, essa efervescência não significa de modo algum o fim do processo de secularização da sociedade brasileira<sup>6</sup>. Na verdade, ajuda a acelerá-lo, uma vez que liberdade religiosa implica um mínimo grau de pluralização confessional. Pluralismo religioso, desse modo, não é somente resultado, mas fator de secularização crescente. “Secularização sim, mas com mobilização religiosa acrescida;

---

<sup>5</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultura, 1973, fragmento 115.

<sup>6</sup> De forma bastante didática e sintética, encontramos em ordem cronológica no artigo de Pierucci, dois elencos de atores e obras a favor e contra a teoria da secularização (Pierucci, 1997: 109).

efervescência religiosa sim, mas por causa do aprofundamento da secularização”, como bem sintetizou Flávio Pierucci (1999: 260). É nesse sentido que se pode afirmar, com chances reduzidas de equívoco, que o processo de modernização no Brasil não se deu via desencantamento, mas sim via exacerbação da diversidade religiosa (Pierucci, 1997).

Os mais diversos fenômenos que tomaram (e ainda tomam) forma e que agitam o mundo religioso por aqui – a liberdade religiosa, a pluralização confessional, as (re)conversões, o intenso trânsito religioso, a criação de novas religiões etc. – fazem parte de um processo cujos resultados foram pouco a pouco desembocando na formação de um meio, de um lugar próprio, ou ainda, de um espaço particular e específico de atuação e de engajamento. É nessa direção que podemos falar na formação e também no desenvolvimento de um *campo religioso brasileiro*, esse lugar específico de ação que vem caminhando a passos largos desde a Proclamação da República – e de uma República *laica*, vale frisar – no sentido de sua autonomização em relação aos demais domínios sociais, sejam eles o político, o econômico, o artístico etc. Isto de forma tal que regras de funcionamento foram sendo criadas e a partir delas uma lógica própria começou a geri-las. De mais a mais, por que as diferentes áreas das ciências sociais, cada qual segundo sua perspectiva, analisam com tamanha intensidade os diálogos (ou a falta de diálogos) inter-religiosos? Por que vemos inúmeros trabalhos que lidam com a intolerância religiosa, sobretudo a dos neopentecostais frente às religiões de matriz africana? Por que se estudam os tantos cismas das igrejas (neo)pentecostais? Por que se examina a criação de diversas ramificações da umbanda e do candomblé em diversas casas de cultos? Por que certos estudiosos constatarem frequentemente a existência de classificações (ou desclassificações) mútuas que os próprios agentes religiosos criam para qualificá-los a si mesmos e aos outros? Basta lembrarmos, por exemplo, das expressões “baixo espiritismo” ou “espiritismo de terreiro” em oposição a “alto espiritismo” ou “espiritismo de mesa branca”; ou ainda do termo “crente”, designação um tanto depreciativa utilizada por não-evangélicos para nomear os evangélicos, que por sua vez nomeiam de “macumbeiros” todos os seguidores das religiões afro-brasileiras. E o que dizer da forte demarcação, no sentido simbólico, entre os protestantes históricos ou tradicionais e os pentecostais clássicos, ou ainda entre estes últimos e os neopentecostais?

Se tivermos em mente que os sistemas de nomeação são sistemas de classificação que respeitam normas e que a um só tempo (1) produzem um conhecimento daquilo que se pretende nomear, (2) produzindo também diferenças e fronteiras, compreenderemos que esses sistemas, ao organizar uma produção de saberes, tipificando, localizando e caracterizando as diferentes religiões, constroem o “outro” e a si mesmos. Por exemplo: ao olharmos para a história do espiritismo kardecista, desde a sua chegada ao Brasil em meados do século XIX, a igreja católica tentou igualá-lo às crenças de matriz africana e “rebaixar” de uma só vez, por assim dizer, todas as visões de mundo distintas da que ela propunha. Foi nesse sentido que se expressaram os representantes do catolicismo, desde a primeira Pastoral de 1867, numa profusão de artigos em revistas e jornais católicos, até os livros do mais famoso dos defensores da fé católica contra o espiritismo e contra a umbanda, o Frei Boaventura Kloppenburg no século XX. De sua parte, os intelectuais do espiritismo kardecista esforçavam-se por demarcar justamente as diferenças, afastando qualquer mal entendido que pudesse confundir kardecismo e umbanda, o mesmo fazendo os intelectuais da umbanda, sobretudo com relação à quimbanda. Um jogo de conhecimento/reconhecimento bastante acirrado: os católicos identificando espiritismo e umbanda; os espíritas, catolicismo e umbanda; os umbandistas, espiritismo e catolicismo.

Esse emaranhado de (des)classificações mútuas, de trocas e transferências simbólicas, de disputas entre os diferentes segmentos religiosos ou mesmo entre facções de um mesmo segmento, nos mostra, como disse, que estamos diante de um fenômeno bastante particular: o da autonomização do *campo religioso brasileiro*. Em outras palavras, significa dizer que há entre as religiões, as instituições e seus agentes, desde os mais atuantes até os mais distantes, algumas regras, normas ou fórmulas que orientam e conduzem um modo apropriado de falar, de pensar, de classificar e de agir segundo determinados casos. Daí que quando se fala em autonomia do campo religioso se está dizendo, ao mesmo tempo, que ele tem vida própria, desatrelada, ainda que não totalmente, do funcionamento e da dinâmica de outros domínios sociais<sup>7</sup>. E é por isso que voltamos a afirmar que a efervescência religiosa no Brasil não é antônimo de secularização; é antes uma das características de uma sociedade secularizada, na qual os mais diferentes domínios sociais se autonomizam progressivamente, ganhando cada qual sua legalidade própria (Cf. Weber, 1992).

---

<sup>7</sup> É bom enfatizar que essa autonomia é sempre relativa, no sentido de que o domínio religioso, como qualquer outro domínio, pode ser afetado ou sofrer algum tipo de influência de lógicas alheias a ele.



Se olharmos mais atentamente para a infinidade de trabalhos que lidam com os fenômenos religiosos no Brasil, nos daríamos conta de que esses pesquisadores (sociólogos e antropólogos, sobretudo) nada mais fazem do que tentar identificar, ordenar, classificar e compreender as dinâmicas próprias que o jogo religioso possui; buscam, pois, dar uma ordem ao aparente caos. Assim, como toda análise, esses trabalhos funcionam como um referente para que se possa dar sentido e coerência a uma realidade ela mesma complexa e, por vezes, confusa. Mas, evidentemente, esse é apenas o primeiro passo. Para que sejam evitados, ao máximo, certos impasses, um caminho interessante seria o de recolocar esses fenômenos no interior dos diversos momentos históricos dentro dos quais funcionaram e ganharam sentido.

Pois bem, a primeira metade do século XX nos permite entrever um momento bastante específico do desenvolvimento e da dinâmica das religiões no Brasil: a perda efetiva do monopólio religioso da igreja católica<sup>8</sup> e a ascensão legítima de novos segmentos religiosos, principalmente das denominadas religiões mediúnicas: o kardecismo e a umbanda. Momento este também caracterizado pelas mudanças em alta velocidade da sociedade brasileira, principalmente nas suas capitais. O rápido processo de urbanização e industrialização pode ser entrevisto, sobretudo, a partir da década de 1930, uma data símbolo para a vida nacional. O amplo sistema de legislação trabalhista, o aparelho de Previdência Social, os sindicatos, os serviços sociais da indústria e do comércio, os partidos políticos em estilo “populista” são alguns exemplos disso. Os nossos hábitos políticos, sociais, culturais, inclusive religiosos, foram profundamente atingidos. O catolicismo, em especial, sofreu a modificação da posição do clero, perdendo o pároco o contato primário com a paróquia, diminuindo o poder de controle social que exercia em comum com a liderança patrimonial. Após a separação entre a Igreja e o Estado brasileiro, a igreja católica, constringida a uma nova situação, aferrou-se ao projeto de ampliar a sua esfera de influência política (Miceli, 2009) – projeto que se estendeu e se aprimorou ao longo das primeiras décadas do século XX. A criação da *Ação Católica Brasileira*, movimento controlado pela hierarquia da Igreja e fundado

---

<sup>8</sup> Foi Cândido Procópio de Camargo quem nos ensinou que o exame dos censos brasileiros de 1940, 1950 e 1960 – embora cheios de limitações inerentes ao tipo de informação que um censo demográfico costuma apresentar, como, por exemplo, a impossibilidade de resposta múltipla, o que exclui as “duplas-pertenças” – revelavam a “tendência geral para um declínio moderado, mas constante, de adeptos da Igreja Católica” (Camargo, 1973: 24).

pelo cardeal D. Leme em 1935<sup>9</sup>, é um dos resultados disso. A formação de uma *intelligentsia* católica<sup>10</sup>, afeita ao estilo “tradicional” e portadora de mensagens sociais “pouco avançadas”, foi uma das respostas do catolicismo a esse novo quadro, juntamente com a formulação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas, na maioria das vezes, por leigos.

Nessa acelerada mutação pela qual estava passando a sociedade brasileira, um deslocamento importante nas atitudes sociais se concretizava, mormente na relação da *consciência* e da *escolha* religiosas, atitudes que me interessam particularmente: a religião passava a ser cada vez mais *autoconsciente*. Entre outros aspectos, isso significa dizer que ela (1) começava a não mais se identificar automaticamente com a sociedade (esta identificação deveria ser construída por cada religião atuante no Brasil), o que (2) a tornava doravante consciente da relação que mantinha com a ordem social. Esses dois movimentos fizeram com que o *agir religioso* começasse a ganhar racionalidade – fosse no momento da escolha de uma religião, fosse no grau e na forma de atuação e de envolvimento com a fé ou com a instituição, fosse, enfim, no processo de produção da oferta religiosa. A partir desta importante mudança, qualquer que tenha sido esta relação, seja no sentido da aceitação ou da recusa, seja da parte da oferta ou da demanda, a ação religiosa passaria a ser tudo, mesmo ingênua (Pierucci & Prandi, 1987: 31).

Foi nesse contexto de liberação religiosa, e conseqüente pluralização confessional, que apareceram ou passaram a ter mais destaque no meio religioso brasileiro, entre outras, as religiões ditas mediúnicas. E apareceram com características bem importantes: (1) assumiam conscientemente um determinado comportamento religioso e, no mesmo movimento, (2) distinguiram-se em oposição à religião tradicional – o catolicismo. Ambas as características, analisadas de forma inaugural nas ciências

---

<sup>9</sup> Esses passos da igreja foram dados basicamente por dois motivos: primeiro porque a amplitude de tal projeto resultava das diretrizes do Vaticano, preocupado à época em sustar o florescimento dos movimentos operários de esquerda; segundo porque o episcopado brasileiro tomou consciência da crise com que se defrontavam os grupos dirigentes oligárquicos.

<sup>10</sup> No tocante às relações entre igreja e campo intelectual, duas instituições receberam a tarefa de congregar o núcleo de intelectuais leigos que passariam a atuar como porta-vozes orgânicos dos interesses da corporação religiosa: *A Ordem* (1921), revista de atuação mais marcadamente política, criada para revitalizar o ideário católico entre as elites e lutar pela expansão da ortodoxia da igreja entre as diversas classes sociais; e o *Centro Dom Vital* (1922), entidade de congregação dos intelectuais católicos. Tendo sido criadas como locais de reuniões e de difusão das doutrinas e tomadas de posição dos intelectuais católicos a respeito de inúmeras questões temporais, essas instituições acabaram assumindo um elenco cada vez mais diversificado de tarefas e funções. Para mais informações, ver entre outros, Pinheiro (2007) e Salem (1982).

sociais por Cândido Procópio de Camargo (1961 e 1973), foram catalogadas como propriedades das religiões denominadas por ele de “internalizadas” (Cf. Camargo, 1971).

Em seus estudos, o foco sociológico de Procópio seguiu sempre no sentido de analisar a ética e as doutrinas religiosas no que elas têm de mais importante segundo o seu ponto de vista, qual seja: a sua capacidade particular de orientar as condutas sociais de indivíduos ou grupos (olhar bastante weberiano, diga-se de passagem). Por essa razão, ao estudar as religiões, como o kardecismo e a umbanda, Procópio buscou mostrar como o seu surgimento no cenário brasileiro correspondia a um momento de aceleração do processo de mudanças sociais secularizantes, mudanças de que essas religiões eram, ao mesmo tempo, *produto* e um *recurso* para a integração e a adaptação dos fiéis à nova sociedade urbana e industrial, dando, portanto, uma atenção bastante especial às funções de *integração* que essas religiões em particular ajudavam a promover. Acontece que, ao enfatizar nesse processo o papel positivo das religiões “internalizadas” em oposição às religiões “tradicionalistas” (aquelas que são abraçadas de forma não-consciente, seja porque se trata de uma religião de Estado, seja pela imposição da família – e aqui ele dava como exemplo o catolicismo), ficava subjacente no seu pensamento um juízo de valor indisfarçável<sup>11</sup>. Mas, para além da sua preocupação em contar as possíveis virtudes das religiões internalizadas de expressar ou favorecer as transformações sociais, interessa-me chamar a atenção para o caminho pelo qual ele percorreu para nisto chegar, caminho que o levou a mesclar, entre outras, leituras de Weber e de Marx (Pierucci & Prandi, 1987: 31).

Sabemos que a posição de Marx relativa à religião é bastante crítica, e não poderia ser diferente dado o materialismo de sua construção teórica. Marx entendia a consciência religiosa como expressiva de uma situação real. Se a fé supõe uma divindade, é crença num ser superior aos homens, e nesse sentido os constrói, mas também os santifica em sua fragilidade – e é aqui que reside sua assertiva famosa de que a religião é o ópio do povo, desestimulando a vontade política de superar o *status quo* –,

---

<sup>11</sup> Como bem salientaram Pierucci e Prandi: “Quanto mais internalizada uma religião, melhor! E melhor porque conscientemente aceita, voluntariamente abraçada. Esta espécie de centralidade que ele [Procópio] confere à escolha consciente, à responsabilidade individual em sua interpretação do papel das religiões num país em mudança, esta apologia do princípio voluntarista de organização religiosa têm por trás de si a postulação óbvia do livre associacionismo como princípio de estruturação da sociedade civil e de criação cultural, e, portanto, a exigência do direito de livre associação e livre expressão como pilar de uma sociedade democrática” (Pierucci & Prandi, 1987: 35).

ao mesmo tempo essa fé é também uma consciência: a consciência das misérias reais, das limitações do homem que nos são impostas por uma situação histórica concreta. É aí que o pensamento de Marx, segundo a leitura de Procópio, oferece uma possibilidade de pensar positivamente a religião: ela não apenas pode exprimir e legitimar um mundo, um ponto de vista sobre o mundo, mas pode exprimir também, com os seus conceitos, formas de agir no mundo. A propósito, era precisamente esse o interesse da sociologia da religião de Weber: compreender como determinados sistemas de crença estão particularmente talhados a suscitar formas de ser, de estar e de agir neste mundo – com vistas ou não ao mundo de além-túmulo.

Por conta justamente da particularidade do pensamento marxista assim explorado por Procópio, conseguimos enxergar os determinantes históricos e estruturais que acompanham o *pensar religiosamente o mundo* e acompanham também o próprio processo de *criação* das religiões – ponto que me interessa particularmente neste trabalho. Dessa forma, ao se autoconceber como distinta do mundo, a religião fornece um ponto de vista, um patamar outro a partir do qual a sociedade ou aspectos importantes dela podem ser reavaliados, criticados e mesmo rejeitados. É então quando se tem mais liberdade de pensar religiosamente o mundo, é quando aflora também a possibilidade para a atuação mais intensa dos intelectuais das religiões (esses personagens que pensam religiosamente o mundo), e é quando, portanto, se abre um espaço, um campo específico de atuação e de engajamento para esses intelectuais.

A religião é, pois, um sistema de pensamento que pensa outros sistemas de pensamento e dá autenticidade à ordem do mundo, o torna convincente, aceitável ou não; produz uma congruência entre como o mundo é e como o mundo deveria ser. Os símbolos religiosos ajustam a ordem do cosmos, agora pensado e acomodado às experiências. De comum entre elas, há também a procura de respostas a problemas que, embora cotidianos, não deixam de ser “últimos”: respostas aos sofrimentos, à dor, à fragilidade da condição humana, à injustiça social etc. De forma geral, a religião não é mera crença, mas sim um complexo cultural variado, criativo, efervescente; criada, preservada ou alterada por agentes sociais engajados nesse *métier*. Sua fragmentação e descontinuidade originais confluem para um verdadeiro trabalho de bricolagem, tão bem representado pelas mais diversas formas de sincretismo religioso de que é pródigo o Brasil.

\*\*\*

Nesse processo de exacerbação da diversidade religiosa – processo do qual não escapa a nossa modernidade religiosa brasileira –, para melhor entender o que vem ocorrendo com o domínio religioso nos tempos modernos, muitos estudiosos lançaram mão de analogias com o campo de estudos da economia. As religiões passaram então a ser analisadas tomando-se como base a ideia de mercado: um mercado competitivo de bens de salvação onde são lançados os mais variados produtos. Alguns dentre os vários autores que trabalharam com essa perspectiva formaram o que se convencionou chamar de o “novo paradigma” teórico da sociologia da religião (Warner, 1993a), cujos expoentes podem ser resumir basicamente aos sociólogos Rodney Stark, William Bainbridge e Roger Finke, e o economista Laurence Iannaccone.

*Racional Choice Theory*, *Supply Side Theory* ou *Market Place Theory*, seja qual for o nome utilizado para se referir à nova teoria – todas as três versões são aceitáveis e intercambiáveis – a questão central é que, através de *insights* básicos da teoria econômica, o novo paradigma desenvolveu duas noções fundamentais na hora de explicar a vitalidade do fenômeno religioso. São elas: “economia religiosa” e “mercado religioso”<sup>12</sup>. Em um nível macrossocial (Finke 1990, 1997; Finke & Stark 1988, 1992, 1993, 1996 e 2000), os modelos de mercado e os graus de regulamentação da economia religiosa (Iannaccone, Finke & Stark, 1997) tencionam colocar em xeque as “velhas” previsões da secularização que apontavam para o enfraquecimento das religiões em contexto de pluralismo religioso, como defendia Peter Berger (1985). De outro lado, temos as contribuições de Iannaccone, Finke, Stark e Bainbridge (Iannaccone 1988, 1990, 1991, 1992, 1995a, 1995b, 1997; Stark, 1993, 1996, 1997, 1999; Stark & Bainbridge 1985; Stark & Finke, 1993; Stark & Iannaccone 1993), que adotam a teoria da ação racional – *rational choice* –, cuja pedra angular reside na ideia de “compensação” para explicar a dinâmica do consumo religioso. Uma de suas principais proposições consiste em afirmar que a escolha religiosa é – ou pelo menos deveria ser – uma atividade racional por conta justamente do elemento compensador que a regularia. A abordagem da escolha racional “procura (...) integrar várias previsões dentro de um único quadro conceitual e fornecer explicações teóricas para observar regularidades empíricas”<sup>13</sup>. Pois, se de acordo com o axioma segundo o qual os homens preferem

---

<sup>12</sup> Para mais informações sobre o tema, ver Frigerio (2000 e 2008), Mariano (2008) e Young (1997).

<sup>13</sup> “seeks to...integrate numerous predictions within a single conceptual framework and provide theoretical explanations for observed empirical regularities” (Iannaccone, 1995a: 78, minha tradução).

uma quantidade de riquezas maior a uma menor, processando nessa direção escolhas racionais (como diriam Karl Popper e John Stuart Mills), por que as pessoas não fariam, também no plano da religião, determinadas escolhas colocando na balança os custos e os benefícios delas decorrentes? Parece, então, ser esta a questão implicitamente posta por esse novo modelo analítico.

Partindo desse ponto de vista, temos que os indivíduos, com o fim de buscarem recompensas religiosas, procurariam utilizar ou manipular o sobrenatural através de relações de troca com os deuses (Stark, 1999: 275-277), trocas que, no mais das vezes – e como ocorre no mundo empresarial –, envolvem riscos e compromissos de longo prazo. Para a eficácia dessa transação, isto é, para que na balança das contas o saldo final seja positivo, a *confiança* que se deve depositar nela – problema universal da religião, de acordo com Stark (1999: 281-282) – é tanto maior quanto maior for a integração com os (e a socialização dos) membros do grupo religioso. A fé coletivamente compartilhada conferiria, portanto, legitimidade às promessas extramundanas (Stark, 1999: 283-285), e é nesse sentido que a pregação, os rituais, as orações, os testemunhos, os sacrifícios materiais etc. são todos responsáveis por manter acesa a espera do soldo do devir<sup>14</sup>. Os indivíduos agiriam de forma racional, pesando os ônus e os bônus de suas ações, de maneira a maximizar os seus benefícios líquidos (Iannaccone, 1997: 26; Iannaccone, 1995a: 77).

Vale ressaltar aqui que qualquer ação que escape a essa regra se torna não-racional, logo, excluída desse tipo de abordagem. Pois, conquanto admitam que as diferentes culturas ou os distintos tipos de socialização podem, de alguma forma, constranger as ações dos indivíduos, ainda que esse não seja o ponto flóreo da perspectiva ora apresentada, Stark e Finke (Stark, 1999: 266 e Finke, 1997: 57) – para ficarmos somente nesses dois autores – lembram-se de forma bastante vaga da importante proposição weberiana segundo a qual as condutas podem ser guiadas não somente por fins, mas também por valores, por afetividade ou por uma espécie de ação que mais parece uma reação quase que automática – o que Weber chamaria de “ação social tradicional” (Weber, 2000: 15). Mas a despeito desse afastamento, a ideia de que os homens necessitam de teodiceias aproxima-os novamente de Weber (2000: 279-418).

---

<sup>14</sup> Não seria sem mais que a divisa “Deus é fiel” tem grande apelo no meio religioso, sobretudo no meio evangélico, já que é ela quem sintetiza a ideia de que Deus há de retribuir fielmente cada esforço realizado em seu nome.

Stark afirmou certa feita que os seres humanos “querem religião”, e esse desejo é uma “demanda geral e inexaurível” (Stark, 1999). Isso porque a necessidade de sentido faria com que os indivíduos encontrassem nas teodiceias argumentações plausíveis que vão além das explicações das aflições da vida, da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, do sofrimento e da morte; elas chegam frequentemente às justificações de existir em uma dada situação social, seja ela privilegiada ou não<sup>15</sup>. O lado da *oferta* desse tipo de economia, ou seja, os produtores e os reprodutores das teodiceias – a quem podemos chamar de “especialistas do sagrado” ou “protagonistas do sagrado” – teriam então uma posição de destaque nesse processo, visto que seriam eles os responsáveis por encontrar razões válidas e por fornecer argumentos minimamente convincentes, através de palavras obsequiosas, para as assimetrias de toda sorte. É por isso que a análise sociológica, segundo sugerem esses autores, não pode se furtar ao trabalho de focar o olhar sobre a *oferta*, isto é, sobre esses agentes produtores (ou mantenedores) de sentido, tanto mais porque são justamente eles os responsáveis por responder à demanda de bens religiosos, demanda que varia ao longo do tempo e entre diferentes sociedades.

Portanto, para cada momento histórico ou para cada situação social, uma dada variação de fornecimento de mensagens religiosas seria posta em operação, demonstrando a capacidade vital do domínio religioso. Donde se segue que quanto maior a diversidade religiosa, maior a vitalidade religiosa, ou quanto maior o número de produtores ou de grupos religiosos atuando em determinada localidade, isto é, quanto maior o pluralismo religioso, tanto mais a concorrência será plural e acirrada – situação que acabaria por demandar dos agentes envolvidos, sejam eles leigos ou não, maior compromisso, mais dedicação e um elevado grau de empreendedorismo (Stark, 1997: 17). Dito de outro modo, com um cenário cada vez mais diversificado, heterogêneo, aberto e livre à competição – crescendo-se nele vários graus de desregulação estatal (Stark & Iannaccone, 1992: 2032; Stark, 1997: 17) –, a mobilização e a participação religiosas tenderiam a aumentar e a se intensificar. Tudo se passa como se a economia religiosa, tal qual a economia empresarial, funcionasse de acordo com leis de mercado (oferta/procura), com suas próprias firmas (no caso, as igrejas ou casas de culto), com seus próprios produtos (bens religiosos ou bens de salvação), seus reprodutores e

---

<sup>15</sup> Perspectiva muito semelhante apresentou-nos também Pierre Bourdieu (2001: 48).

distribuidores (o clero/especialistas/protagonistas do sagrado), seus próprios serviços, consumidores, níveis diferenciados de regulamentação etc.

Assim, o velho paradigma da secularização, que postulava o enfraquecimento da religião na modernidade, dá lugar ao novo paradigma segundo o qual quanto mais diversificada e competitiva for a economia religiosa, tanto maior será o nível de participação e de produção de bens religiosos, ou, de modo inverso, a participação e o compromisso religiosos serão mais baixos em locais onde há uma situação de monopólio, frequentemente apoiado pelo Estado (Stark & Iannaccone, 1992: 2032). Peter Berger (1985), um dos grandes expoentes do “velho paradigma”, veria então cair por terra a sua assertiva de que no mundo secularizado – propício ao desenvolvimento de um amplo mercado de bens de salvação –, as religiões estariam cada vez mais debilitadas justamente pelo fato de haver um sem-número de explicações plausíveis e concorrentes (Teixeira, 2003) – o que tornaria os conteúdos religiosos deveras relativos, relegando à religião um espaço no foro íntimo, quando não uma total indiferença ou ceticismo.

Interessante notar que tanto o velho quanto o novo paradigma utilizam como referência de análise o modelo de “mercado”. Mas a despeito dessa semelhança, há, no entanto, uma diferença importante que merece ser matizada, ainda que brevemente. Enquanto para o velho paradigma a *situação de mercado* à qual chegou o mundo religioso foi tida como a responsável por desencadear uma série de descaracterizações das funções específicas das religiões – pois teria promovido um avanço nos processos de racionalização, burocratização, ecumenicidade e um colapso nas estruturas de plausibilidade (levando a religião a uma perda considerável de forças) –, no que concerne ao novo paradigma, o *mercado* passa a ser encarado como um dos vários elementos constitutivos das economias religiosas, tendo na desregulação estatal a chave para o seu funcionamento cada vez mais adequado e pertinente. Daí a asserção de que o pluralismo, com a decorrente livre concorrência, condicionaria uma nova era para a religião, uma era de prosperidade nunca antes imaginada.

Por detrás dessa diferença, estariam em vigor, portanto, dois modos de compreender as influências da lógica econômica sobre as dinâmicas religiosas (Frigerio, 2008: 28). Se para o novo paradigma a utilização de ferramentas conceituais oriundas da economia e da teoria da escolha racional serve para entender as mudanças no âmbito do mundo religioso, para o velho paradigma, haveria, na própria realidade social, um



avanço da lógica econômica sobre a lógica religiosa. Em Berger, é como se a esfera econômica “contaminasse” as demais esferas, fazendo com que no caso específico da religião imperasse uma “lógica de mercado”, lógica senão completa, pelo menos parcialmente estranha às religiões. Stark teria uma forma díspar de enxergar a questão. Chamar as igrejas de “firmas religiosas” ou as religiões de “produtos” ou os fiéis e crentes de “consumidores” não implicaria necessariamente um juízo de valor. Ele estaria somente aplicando algumas percepções da teoria econômica às explicações dos comportamentos religiosos (Cf. Stark, 1997).

Mas para além dessas dessemelhanças, não estaríamos em ambos os casos sendo igualmente influenciados pelo avanço da lógica (quase que puramente) economicista nos estudos de sociologia da religião? Não que isso se afigure de *prima facie* um empecilho à eficácia das análises sociológicas. Na verdade, é antes uma questão que deveria ser examinada, equacionada, colocada *no* jogo (e por que não *em* jogo) se quisermos subtrair as vantagens e desvantagens dessa operação. Adotar o *modelo econômico* na análise da dinâmica das religiões, seja segundo o paradigma que for, pode, com efeito, fornecer boas pistas para a compreensão dos mecanismos e das ações que se desenrolam no meio religioso – como vemos, por exemplo, nas contribuições de Pierre Bourdieu (2001). Mas afirmar que o fato de haver pluralismo significa necessariamente uma efervescência religiosa, ou que os indivíduos diante de uma situação de mercado religioso tendem a tomar decisões racionalmente orientadas, talvez aí se esteja sendo peremptório demais, ou cuidadoso de menos com fatores outros que escapam à apreensão quase que exclusivamente informada pela lógica econômica.

Apesar de Weber nunca ter tratado sociologicamente o fenômeno religioso num contexto de *mercado religioso*, essas ideias – não obstante o novo paradigma chegar a um quase radicalismo economicista – em grande parte reiteram a perspectiva weberiana sobre a necessidade que os grupos religiosos, vale dizer, os *produtores* e *reprodutores* têm em produzir ou fazer concessões às diferentes formas de demandas religiosas, tanto mais quanto maior e mais ampliado for o mercado de bens de salvação. Tais constrangimentos, decorrentes de um mercado plural e da “liberdade” de escolha dos consumidores, tanto podem levar os provedores a diversificar seus produtos e serviços como podem resultar, pelo menos parcialmente, no efeito inverso. Por isso, de saída, podemos lembrar-nos de suficientes exemplos que mostram que a participação religiosa pode ser intensa ou se elevar não porque há muitas opções de escolhas, mas

porque há justamente uma situação de (quase) coação e controle. A história da Europa é uma testemunha de peso nesse sentido. Além disso, a participação religiosa pode ser utilizada não somente pela instituição religiosa, mas por outras instâncias, de forma consciente ou não<sup>16</sup>. E o que dizer do fato de que nascer em uma determinada religião tende a favorecer a reprodução filial, mesmo que tal participação seja parcial? O pluralismo religioso não necessariamente induziria os “consumidores” a escolhas racionais, mesmo se olhássemos somente com olhos de economistas, já que na própria economia existe algo que se chama “lei da inércia” que prevalece sobre a inconstância da mudança. E como avaliar que uma dada religião pode ser o indicador de uma identidade étnica, cultural ou regional – *cujus regio, ejus religio* –, e a esse título servir de escudo de combate político? A religião também pode cumprir uma função simbólica de *status*, sendo adotada ou abandonada como testemunho de uma mudança de posição social<sup>17</sup>, ou como forma de manifestação ou contestação.

Seja em situação de pluralismo, seja em situação de monopólio; seja por meio de escolhas racionais, seja por meio de escolhas não-rationais, é importante ter em mente que as práticas religiosas são práticas polissêmicas. Ter ou não religião, mudar ou não de crença, ser indiferente ou assiduamente praticante, ser um produtor ou um simples consumidor são condições ou estados do mundo religioso que têm diversas outras significações para além do que uma visada com bases fortemente economicistas pode enxergar. Passar de um vocabulário econômico enquanto ferramenta com potenciais heurísticos para um vocabulário considerado como conceito descritivo veiculado a uma postura epistemológica (e por que não dizer axiológica) parece algo um tanto quanto danoso à compreensão da dinâmica própria, particular, específica das religiões. Seria interessante, antes, refletir a respeito da pertinência e das consequências da utilização do novo paradigma<sup>18</sup>, sobretudo quando se trata do recurso à teoria da *rational choice*.

---

<sup>16</sup> Para saber mais sobre o assunto, indico o texto de Voyé (1992) onde são aventados outros fatores interessantes.

<sup>17</sup> Berger, em um artigo de 1987, apontava nessa direção quando afirmou que “a maior parte dos americanos jamais foi tão religiosa (...). A laicização da América de hoje é em geral um fenômeno de classe. Ela é bastante difundida nas camadas cultas superiores da classe média ou, mais exatamente, nas estratificações que certos cientistas políticos (...) chamam de a Nova Classe (...)”. (“Les courants religieux aux États-Unis”. In: *Topic*, 167, 1987, minha tradução. Apud Voyé, 1992: 161).

<sup>18</sup> O sociólogo Ricardo Mariano em seu artigo “Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso” (publicado em [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo\\_mariano.htm#\\_ftn25](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm#_ftn25), acessado em 02/08/2011) faz referência ao trabalho de Chris Shea (2001) que menciona as principais

Proponho nesse instante o seguinte exercício: recorrer a Weber, sobretudo à sua proposição analítica que desembocou numa construção explicativa apropriada e pertinente entre a *atividade material* e a *atividade simbólica*. Weber nos chamou a atenção para o fato de que entre as diferentes esferas de valor, principalmente entre as mais polares, digamos assim – isto é, a esfera econômica e a esfera religiosa –, haveria relações que vão para além do que uma análise mais apressada pode visualizar. A existência de conexões causais conformadoras de um *sistema de crenças* próprio à economia e de um *sistema econômico* próprio à religião foi o achado mais significativo que Weber legou aos estudos sociológicos do fenômeno religioso. E não só isso. Entre outras coisas, alertou-nos também quanto à existência de *lógicas próprias e inerentes* a cada esfera de valor, o que ele denominou de *legalidade própria*. Eis aqui o ponto aonde quero chegar.

Pareceria bastante curioso à primeira vista afirmar que no caso da teoria neoclássica<sup>19</sup> encontramos um exemplo interessante de um sistema de crenças rondando as análises econômicas. Isso mesmo: crenças socialmente compartilhadas que orientam as tomadas de posição dos neoclássicos, sejam eles analistas econômicos, sejam eles analistas das dinâmicas religiosas. Ou, como diria Bourdieu, existe uma *illusio*<sup>20</sup> intrínseca ao campo da economia apresentada como uma “teoria pura” desse campo. Os economistas mais radicais buscam frequentemente generalizar essa *illusio* econômica para explicar toda a realidade social, contradizendo o mais das vezes os resultados de outras ciências sociais. Tudo se passa como se não houvesse um contexto ou um pano

---

objeções e críticas a essa perspectiva, e escreve: “Steve Bruce, tal como Peter Berger, ambos defensores da tese da secularização, afirma que a concorrência religiosa e o declínio da religião tradicional andam de mãos dadas; a Igreja Católica tem poucos concorrentes religiosos na Polônia e na Irlanda, e, mesmo assim, contrariando a tese que correlaciona pluralismo com maior participação religiosa, a fé e a frequência às missas são altas; Daniel Olson ataca os métodos estatísticos empregados por Finke e Stark; a respeito disso, questiona-se ainda o tratamento estatístico diferenciado dado por esses pesquisadores aos católicos em comparação aos fiéis de outras organizações religiosas; Mark Chaves e Philip Gorski, a partir da análise de 26 artigos acadêmicos sobre pluralismo religioso, mostram que 16 deles não encontraram relação alguma entre pluralismo e compromisso religioso, ou concluíram que o pluralismo é prejudicial ao compromisso religioso”.

<sup>19</sup> Utilizamos aqui a classificação de Lebaron (2003) para referirmo-nos à teoria econômica neoclássica.

<sup>20</sup> Esta palavra vem de *ludus* (jogo) e “poderia significar estar no jogo, estar envolvido no jogo, levar o jogo a sério. A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar (...). *Illusio* (...) é dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele (...). É 'estar em', participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos (...). Os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social” (Bourdieu, 1996b: 139-140).

de fundo sobre o qual as ações humanas se desenvolvessem. O sucesso aparente dessa teoria deve-se ao fato de que em setores específicos da vida social (como, por exemplo, no mercado financeiro ou em acordos tarifários), certos comportamentos economicamente estratégicos foram explicados extensivamente através de sua regularidade, condição que deu margem a deduções de modelos explicativos abstratos com pouca margem de erro de predição. As pessoas se comportariam de forma previsível o bastante a ponto de poderem ser representadas como puras maximizadoras de interesses. Suas decisões se tornariam sempre prováveis a partir de um ponto de vista microeconômico que considera essas decisões produtos de uma competência universal ou natural do homem. Esse ponto de vista economicista – por mais paradoxal, estranho ou contrário que possa parecer a ele mesmo – ignora em boa medida que ele próprio só existe ou só é possível por conta de toda uma situação sócio-estrutural específica que o constrange, quer ele queira, quer não. Dito de outro modo, as condições de possibilidade de sua existência no cenário explicativo são condições historicamente constituídas, que o tornam um produto de uma dada sociedade particular – de uma sociedade capitalista. Saliento isso porque entendo que o processo do conhecimento supõe, ou pelo menos deveria supor, um processo do conhecimento das próprias condições do conhecimento. É nesse sentido que podemos entender que a *Theory of Religion* de Stark e Bainbridge (1996), por exemplo, figura mais como (1) uma celebração da autonomia do ator pragmático e racional, (2) sem passado e orientado para o futuro, que (3) ajusta constantemente suas ações e objetivos a cada situação, (4) sem se referenciar em suas experiências sociais anteriores – interpretação centrada no ideal americano, ou no mito, ou na crença, da *religious freedom*. O individualismo exacerbado carrega uma forte disposição a negligenciar qualquer ênfase que possa ser dada às questões estruturais, históricas ou culturais que interfiram ou restrinjam as escolhas dos indivíduos. O ponto de vista utilitário ou racional instrumental, que pretende hiper-racionalizar os atos humanos, dificilmente dá conta de explicar as ações que sejam conduzidas por valores outros que não se encaixem em seu esquema analítico. Uma teoria como essa, que se esforça em descobrir a “origem” das ações individuais, sejam elas econômicas ou não, nas intenções conscientes é frequentemente associada a uma noção estreita de racionalidade das práticas<sup>21</sup>, isto porque tende a marginalizar uma série de fatores

---

<sup>21</sup> A “economia geral das práticas” de Bourdieu (Cf. Bourdieu, 2009) está precisamente situada em um espaço oposto a esse ponto de vista e mostra, portanto, que nos campos de produção cultural – vale incluir

pertinentes que poderiam enriquecer a análise da dinâmica religiosa. Nesse sentido, a hipótese de que os atores têm completa consciência das consequências de seus atos mostra-se algo um tanto quanto carente de tino, sobretudo quando transplantada aos domínios culturais, principalmente à esfera da religião, onde os comportamentos econômicos *stricto sensu* são interna e severamente estigmatizados – no caso das artes pela *avant-garde* e no caso das religiões pelos “especialistas do sagrado”.

A liberdade ou o pluralismo religioso propiciados principalmente pela secularização do Estado não podem obscurecer o fato de que a escolha de uma religião perpassa diversos elos significativos, haja vista que a filiação religiosa não se processa num vácuo social. Há toda uma trama intrincada de coordenadas anteriores ao indivíduo, coordenadas que pautam ou pelo menos o auxiliam a pautar a sua opção de fé (Montes, 1998: 141). De mais a mais, a religião não poderia exigir certas perdas não necessariamente acompanhadas em sua contrapartida por recompensas, fugindo assim do esquema compreensivo da compensação ou da maximização *tout court*? E o que dizer do esbanjamento, dos desperdícios, dos sacrifícios de bens, de animais, de homens – e por que não do sacrifício do próprio intelecto, como diria Max Weber? E do dispêndio de tempo na construção de suntuosos templos religiosos, em meditação ou em dedicação aos rituais, orações, vigílias, procissões etc.?

O novo paradigma da “economia religiosa” não precisa ficar restrito a uma forma utilitarista e estreita de enxergar as ações, donde se segue que não precisamos descartar por completo a ideia de maximização ou de compensação que está por detrás dele, pois do contrário iríamos, como se diz vulgarmente, “jogar fora o bebê com a água do banho”.

Talvez tenha sido Pierre Bourdieu quem mais longe seguiu na direção de refletir sobre as práticas e a sua racionalidade de um ponto de vista mais abrangente, mas nem por isso menos preciso (Bourdieu, 2009). Com efeito, ele abraça sem peias o modelo da maximização<sup>22</sup> para explicar as diferentes práticas inerentes ao que ele denominou de campos sociais, mas só o faz na medida em que ressalta constante e

---

aqui o campo da produção de bens religiosos – o provimento da economia específica desses domínios se desenvolve através da rejeição dos critérios puramente econômicos (ver também Bourdieu, 1996a).

<sup>22</sup> O uso feito por Bourdieu de analogias econômicas foi alvo de discussões e de críticas. Para alguns sociólogos, como Caillé (1981) e Favereau (2001), por exemplo, Bourdieu teria se inspirado demasiadamente na economia neoclássica, a ponto de ter sua visada considerada uma variante do “utilitarismo” (o que discordo), promovendo em suas análises uma espécie de redução da diversidade dos comportamentos humanos. Sobre esse assunto, ver Lebaron (2003).

enfaticamente que em cada um deles, em cada campo social, se desenvolvem normas e regras próprias e que neles transitam formas específicas de bens – revestidos com os nomes de capital simbólico, capital social, capital cultural, capital religioso e assim por diante. Em sua teoria da ação, Bourdieu buscou responder a duas questões principais: como os agentes decidem agir desta, dessa ou daquela maneira? E quais são os determinantes sociais de suas práticas? Diferentemente dos seus livros *As Regras da Arte* (1996a) e *Amor pela Arte* (2003), por exemplo, em que explora, sobretudo, a lógica dos campos, em especial do campo artístico, no *Senso Prático* Bourdieu (2009) buscou trabalhar de maneira mais saliente os motivos e os móveis da ação, da prática social, enfatizando a sua lógica ritual, ou seja, a sua lógica simbólica. Essencialmente, as práticas, segundo uma leitura bourdieusiana, não podem ser compreendidas independentemente do contexto nos quais elas são socialmente produzidas e o qual elas mesmas ajudam a produzir socialmente. É dessa forma que elas são realmente apreendidas: se forem postas umas em relação às outras, já que elas atuam sempre conjuntamente na produção e de acordo com um contexto coerente e específico.

Maximizar interesses não significa necessariamente, segundo Bourdieu, se restringir à aquisição racional de bens ou à conservação da vida. O princípio da perda e do dispêndio improdutivo<sup>23</sup>, tão contrário ao princípio econômico da balança de contas, pode escapar ao registro da lógica atual das mercadorias, ou no caso aqui, dos bens religiosos; eles podem ser “consumidos”, isto é, destruídos, desperdiçados, esbanjados em uma operação de perda que, no passar da régua, pode diminuir ou ampliar o seu valor. A destruição aparentemente gratuita se serve, portanto, de uma outra ordem: ela tem uma eficácia “sobrenatural” – isto é, simbólica. Por isso, ver a maximização ou a ideia de compensação com outros olhos seria um exercício interessante, e por que não dizer, instigante. Quem sabe enxergá-la como uma espécie de tendência dos indivíduos, dos grupos, das instituições, das sociedades etc. a melhorar ou pelo menos a preservar sua situação? A reprodução seria então a sua forma elementar, um equilíbrio entre as posições dos grupos negativamente privilegiados e dos grupos positivamente privilegiados. Quando Weber afirmou que a demanda por bens de salvação é naturalmente mais forte entre os primeiros, é como se dissesse que a compensação deveria, de uma maneira ou de outra, se realizar (“os últimos serão os primeiros”).

---

<sup>23</sup> Ver, por exemplo, Bataille (1967).

Muito embora as formas de maximização ou de otimização pareçam invariantes (saúde, saber, poder, reputação, riqueza etc.), tratá-las trans-historicamente faz escorrer entre as mãos, feito areia fina, o que de mais interessante teria à apreensão sociológica da religião, a saber: o exame das condições de possibilidade da construção de variados sistemas de crenças e como eles estão particularmente talhados a pautar as ações dos homens nos diversos domínios sociais ao longo da história. Poderíamos explicar, assim, as relações de cooperação e de oposição entre os grupos de indivíduos pela noção de complementaridade; quem fala de maximização supõe ao mesmo tempo e dialeticamente “minimização” (doenças, destruição, desgraça, fracasso, derrota, morte etc.); poderíamos também falar de formas dominantes e de formas dominadas de maximização; enfim, poderíamos relatar várias nuances de conteúdos precisos de objetivos e de modalidades de otimização que decorrem de representações interiorizadas, impostas, instituídas. E seria então aqui o momento em que interviria o papel dos referenciais, em particular das religiões, enquanto sistemas simbólicos que contribuem para a construção social da realidade. O fundamento da crença poderia ser definido em relação ao que ela exprime em termos de compensação: uma determinada religião se precisaria, por exemplo, pelo que deve ser maximizado através dos meios simbólicos (sacrifícios, ritos, orações, sacramentos etc.) por ela disponibilizados; assim, conseguiríamos identificar e compreender como determinadas *ações religiosamente orientadas* podem suscitar formas diversas de ser e de estar no mundo – um interesse tipicamente sociológico.

Em todo caso, ficam aqui apenas algumas indicações de possíveis formas de visualizar o modelo da maximização de maneira diferente da teoria da *rational choice*<sup>24</sup>.

Mas se existe, no que concerne ao novo paradigma, uma sequência de sugestões, objeções e críticas que vão para além das linhas aqui expostas<sup>25</sup>, há, por outro lado, de acordo com alguns estudiosos latino-americanos<sup>26</sup> – que adotam parte da

---

<sup>24</sup> Claro que seriam necessárias conceitualizações mais precisas e a identificação de configurações que se sucedem através da história e que caracterizam o mundo social. Sem dúvida, isso permitiria ter acesso à dimensão simbólica dos sentidos, das finalidades, dos ideais, das utopias, enfim; ter acesso a toda uma cosmovisão que se articula às ações práticas do cotidiano. Mas para os meus propósitos, as indicações críticas colocadas até aqui já nos ajudam a pensar a questão principal deste texto, que será exposta mais à frente.

<sup>25</sup> A esse respeito ver: Simpson, 1990; Wuthnow, 1991; Thomas, 1989; Featherstone, 1991; Abell, 1991.

<sup>26</sup> Entre outros, Frigerio (1998a, 1998b, 2000, 2008), Guerra (2002 e 2006) e Mariano (2008).

perspectiva das economias religiosas –, alguns méritos relevantes para os avanços da análise sociológica da religião. Vejamos.

## 1.2. “Protagonistas do sagrado”: o objeto de estudo

Diferentemente de Peter Berger, para quem a situação natural da religião seria a de monopólio – a religião como um dossel sagrado que a tudo encobre de forma a legitimar as atividades sociais (Berger, 1985) –, para os autores estadunidenses tratados aqui, a segmentação em nichos de preferência religiosa tornaria difícil, senão impossível, que uma só religião fosse capaz de cobrir as necessidades de todos os indivíduos. A existência de um conjunto de agrupamentos religiosos tem como característica prover as diferentes necessidades e gostos religiosos do mercado. Isso quer dizer, em outras palavras, que as religiões, vale dizer, os produtores e reprodutores devem tornar sua mensagem compatível com o público ao qual se dirigem. Como mercadorias, os bens de salvação seriam postos no mercado sob condições competitivas e de acordo com graus diferenciados de regulação estatal, e prosperariam na medida em que fossem capazes de fornecer atrativos que convencessem os seus consumidores (Iannaccone, Finke & Stark, 1997: 351). Para cada camada ou grupo social, uma mensagem religiosa específica. Nesse sentido, o paradigma das economias religiosas busca trabalhar segundo três níveis de observação, sendo que os estudos específicos podem privilegiar um ou outro nível de análise. O nível *individual* foca o processo de escolha dos indivíduos, como eles intentam maximizar os benefícios. Tal perspectiva tende a enfatizar o “rol da *agência* humana nos processos religiosos” (Frigerio, 2008: 33). O nível *grupal* ou *institucional* foca o olhar sobre o processo de produção, isto é, sobre a oferta e como ela se adapta frequentemente aos diversos nichos do mercado, o que “permite apreciar quais seriam os comportamentos maximizantes (*maximizing behaviors*) dos grupos” (Idem). E por último, vem o nível *contextual* associado aos diferentes graus de regulação dos mercados.

Se por muito tempo a ênfase nos estudos de sociologia da religião recaiu sobre a demanda, Ricardo Mariano, no balanço que faz sobre as contribuições do novo paradigma, ressalta que priorizar uma abordagem que prime pela *oferta* pode ser uma alternativa um tanto quanto frutífera, na medida em que ela é capaz de enxergar que os câmbios mais significativos no mundo religioso vêm, com efeito, do lado da oferta e



não propriamente do lado da demanda (Mariano, 2008: 56). Weber, aliás, já havia proposto à sua maneira uma análise que privilegiasse os produtores das religiões (a oferta) quando examinou a atuação e as relações entre os diversos tipos-ideais de especialistas (sacerdotes, magos e profetas).

Aparece, portanto, em Weber – e, em certo sentido, vimos isso também com o novo paradigma –, mas foi Pierre Bourdieu quem nos ensinou que os produtores, ou seja, esses “protagonistas do sagrado” são agentes sociais importantes, cujas trajetórias configuram interessante atalho para entender não só a produção das diferentes religiões, mas também a dinâmica específica que as envolve. São as visões de mundo desses agentes particulares que acabam por influenciar, compor e garantir os comportamentos sociais e religiosos; também porque através de sua atuação, das suas tomadas de posição, os sistemas religiosos y *compris* as instituições que os abrigam ganham legitimidade. Além do mais, eles podem ser encarados como um receptáculo – *Träger*, como diria Weber – no qual estão infusas de forma mais latente todas as justificativas, estilos de vida e sistemas de valores dos portadores de determinada religião ou crença. Tudo se passa como se eles fossem espécies de drágeas compactas cuja recuperação morfológica de suas trajetórias nos levasse a uma compreensão mais ampla – mas nem por isso menos acurada – de determinada religião e das relações que as religiões mantêm entre si. Descobrimos com Bourdieu, através da proposta de examinar as trajetórias/vivências dos personagens sociais, que existe uma constante interação negociada, e não uma simples troca nua e crua, entre os especialistas e a sua clientela, isto é, entre a oferta e a procura por bens religiosos, e que essas relações se pautam por regras e leis próprias – muito embora ele admita que lógicas inerentes a outros campos sociais possam interferir de alguma forma nessa operação. Vale ressaltar aqui que essa descoberta veio, na verdade, através da análise da obra, como um todo, de Bourdieu e não propriamente através dos seus estudos específicos sobre religião, tanto mais porque uma das principais críticas que se faz aos seus trabalhos específicos sobre religião consiste justamente no fato de Bourdieu abster-se de dar a importância devida à demanda religiosa (ao laicato), ou antes, de frisar a existência de uma interdependência entre o profissional religioso e a sua congregação, um dos fatores que distinguiria religião do campo da arte, por exemplo (Verter, 2003: 170). Outra crítica importante merece destaque. Para termos uma ideia, em dois dos seus poucos textos sobre religião propriamente, Bourdieu (2001: 27-78; 79- 98) conduziu suas análises quase que

exclusivamente em termos organizacionais, enxergando as igrejas mais como instrumentos de opressão e de exploração, e as religiões como um sistema intrincado de coerção, ignorando a sua potencialidade criadora de disposições ou sua capacidade provedora de espécies fluidas de capital. A sua concepção de “campo religioso”, pensada estritamente em termos institucionais, não consegue atinar, nesse sentido, para o fato de que a religião pode preencher uma função social, ou mesmo simplesmente ter uma realidade qualquer *fora da estrutura institucional* na qual os interesses dos grupos são convertidos em interesses religiosos (Hervieu-Léger, 2008: 158-162). Se ficássemos somente com os seus escritos sobre religião, poderíamos dizer sem medo de errar que Bourdieu acabou comprometendo uma compreensão mais abrangente sobre os “protagonistas do sagrado” na medida em que não encarou as suas variadas habilidades e competências de manipulação dos bens religiosos. Conquanto Bourdieu tenha desenvolvido toda uma abordagem específica da subjetividade e das ações individuais em sua teoria do *habitus*, ele não a usou de forma significativa para contribuir ou para redirecionar os estudos sobre religião especificamente falando. Com esse uso das categorias, Bourdieu fez escorrer pelas mãos a fluidez de toda uma dinâmica específica do cenário de produção de bens religiosos, um espetáculo que envolve diversos atores, protagonistas, figurantes, contrarregras e espectadores numa intrincada trama – ou se preferir, drama – social<sup>27</sup>.

Partindo do pressuposto weberiano de que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de teodiceia, isto é, de uma racionalização teórica voltada para a validação discursiva das propriedades e carências não só materiais, mas também simbólicas, associadas a um tipo determinado de condição de existência e de posição na estrutura social, dependendo da posição social que um grupo de indivíduos ocupar, a promessa religiosa mais apta a satisfazer seu interesse religioso será aquela que, segundo uma leitura bourdieusiana, mais afinidades tiver com seu sistema de disposições já existentes. “Assim, as teodiceias são sempre sociodiceias” (Bourdieu, 2001: 49). Por meio de seus protagonistas, as religiões conseguiriam, dessa forma, reconfigurar e reoperar demandas sociais básicas de justificação, e o fazem de uma forma bastante particular: o bem de salvação – apresentado como um bálsamo, uma consolação – funciona como fator explicativo para além das angústias ou das aflições da

---

<sup>27</sup> Em um artigo que publiquei recentemente (Arribas, 2012), tento discorrer, a partir da análise de sua obra de um modo geral, sobre as possíveis contribuições que Pierre Bourdieu pode nos oferecer para os estudos de religião em específico.

vida cotidiana. Eis aí o ponto onde reside a sua força específica – e uma de suas funções, a política: o efeito de consagração das coordenadas sociais que a religião está particularmente talhada a suscitar (Bourdieu, 2001: 32-33).

Entre sua eficácia própria e a dependência ideológica, entre ordem *sui generis* e *superestrutura*, a mensagem religiosa não é nessa perspectiva nem puramente ideal, nem simples reflexo mais ou menos deformado da estrutura social. O segredo dessa dependência/independência do poder simbólico religioso (do saber religioso) deve ser buscado precisamente nessa instância intermediária: a noção de *campo religioso* – domínio no qual são produzidos os variados bens religiosos por meio das *ações* e *interações* dos seus diversos agentes e protagonistas.

Quando, portanto, lidamos com o pluralismo religioso a partir da perspectiva do novo paradigma da “economia religiosa”, tudo nos leva a crer que fica sempre subjacente a ideia de que a racionalização do sagrado se realiza pela sua mercantilização. Em outras palavras, os diferentes adeptos se tornam clientes que escolhem os produtos segundo suas necessidades; e as religiões, colocadas em situação concorrencial, tendem a desenvolver práticas racionais de gestão eficiente dos cultos, esvaziando de sacralidade suas mensagens e adotando técnicas de convencimento de tipo publicitário. Muito embora esse nível de padronização da mensagem possa acontecer quando a religião atinge um público de massa, mais particularmente quando o faz via meios de comunicação (Gouveia & Martino, 2008), como é o caso das igrejas (neo)pentecostais, a ênfase na mercantilização dos bens de salvação tem deixado na sombra os processos particulares de criação, recriação, significação e re-significação de crenças, dogmas e doutrinas.

A noção de mercadoria traz consigo, de forma implícita, que para ser aceito no mercado religioso, o sagrado precisa ser “vendável” (Montero, 1993). No entanto, associar a adesão a um culto, ou sua frequência mais ou menos regular, ao consumo de um produto qualquer e assim considerar a religião uma mercadoria, vale mais como uma *aproximação metafórica* do fenômeno. E um dos tantos limites dessa aproximação reside no fato de que ao elaborar a imagem de religiões que competem entre si pela conquista de “clientes”, ela não nos permite perceber que as religiões (sobretudo no *espectro mediúnico*, com o qual trabalho) não são “produtos prontos” com fronteiras bem definidas. Na verdade, as denominações religiosas de modo geral são modelos, representações em escala reduzidas, construídas tanto pelos intelectuais das religiões

quanto pelos seus estudiosos (antropólogos e sociólogos), que procuram legitimar (no primeiro caso) e dar sentido (no segundo) a uma certa ordenação de elementos disponíveis. A definição das fronteiras entre os cultos é o resultado, sempre transitório, de um complicado *diálogo* entre grupos de agentes e de tradições múltiplas; as religiões não são “totalidades expressivas em si mesmas, mas conjuntos de elementos culturais sobre os quais os grupos religiosos operam [eu acrescentaria: constantemente] a construção das suas semelhanças e diferenças” (Silva, 1992: 90).

E se assim o é, para darmos conta, portanto, da análise dessa dinâmica multifacetada, seria preciso, em primeiro lugar, abandonar a concepção de que a sociologia e a religião não fazem um bom par – parafraseando Bourdieu quando diz que “a sociologia e a arte não fazem um bom par” (Bourdieu, 1983: 162). Isso vale para as religiões e para os religiosos, sobretudo os seus especialistas (padres, pastores, pais-de-santo, médiuns etc.) que não suportam tudo aquilo que possa ameaçar a ideia que eles têm de si mesmos. No entanto, o universo religioso é, obviamente, um universo de crenças, ou melhor, de *produção de crenças* – crença no dom, na veracidade dessa ou daquela religião, na unicidade do “profeta”, esse criador incriado etc. E nesse movimento, a irrupção do sociólogo que quer compreender, explicitar, tornar compreensível, causa senão escândalo, pelo menos um certo mal-estar, um certo desconforto, para dizer o mínimo. Desencantamento (não no sentido weberiano, mas no sentido de desilusão), reducionismo, minoração, mesquinhez, numa só palavra, grosseria ou, o que dá no mesmo, sacrilégio: o sociólogo é aquele que tende a “achatar” a realidade das religiões. Tudo se passa como se a sociologia só conseguisse dar conta apenas do “consumo religioso”, isto é, das estatísticas, dos dados, do perfil social, cultural e econômico dos fiéis; ou de questões institucionais que envolvem a geopolítica das religiões e as suas relações com o poder governamental; ou da análise – estrutural ou não – de um dado sistema de crenças; ou ainda como um determinado sistema de crenças está talhado a suscitar condutas de vida neste mundo. Mas a sociologia parece não estar apta a lidar com a *produção* religiosa, ou mais especificamente falando, com os *produtores* (o lado da oferta).

Entretanto, se encararmos os fenômenos religiosos, ou mais precisamente, o processo de produção de bens religiosos, o resultado final desse tipo de apreensão pode ser duplamente positivo: de um lado, notaremos que as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de *reinvenção e rearticulação* (resultado de frequentes e

intensos diálogos) a depender do momento histórico ou do *status* social em que se encontram na sociedade, movimento que apaga, ou pelo menos borra a nitidez das fronteiras – fenômeno muito estudado, por exemplo, no caso da umbanda e do candomblé, mas ignorado no caso do espiritismo kardecista. Por outro lado, perceberemos que alguns tipos de “protagonistas do sagrado”, especialmente os “intelectuais da religião” não estão organizando ou criando as crenças simplesmente como resposta a uma dada demanda ou conjuntura, buscando angariar pessoas que transitam continuamente entre os cultos e que articulam crenças e adesões dentro de um conjunto de possibilidades disponíveis. O intelectualismo religioso, especialmente as necessidades metafísicas que os levam a meditar sobre questões éticas e religiosas, nos ajuda a perceber, entre outras coisas, que existe uma necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos dotado de sentido, e mais que isso, existe uma necessidade de definir a sua posição nesse cosmos.

Por isso que as consequências do pluralismo religioso vão muito além de uma vinculação provisória, de clientela, tida por vezes como instrumental, do indivíduo com sua religião. Um dos aspectos que me parece mais importante nesse sentido é que o pluralismo organiza um campo competitivo, ou melhor, um *campo religioso competitivo*, um lugar por excelência de um tipo particular de luta no qual as crenças e religiões estão situadas dentro de um espaço de posições que as tornam interlocutoras num acirrado debate, ou se preferir, num jogo constante de conhecimento e de reconhecimento. E para que tenham um espaço nesse jogo, as religiões têm de produzir certa confiabilidade, submetendo-se, assim, a um processo cognitivo de validade da argumentação, processo levado a cabo por agentes especialmente envolvidos nesse trabalho. Dito de outro modo, esses agentes especializados devem buscar obter um consenso em torno da validade das crenças que eles mesmos formulam e organizam. Essa polissemia dos sentidos faz do pluralismo religioso um espaço particular de disputa, já que, como bem observou Pierre Bourdieu, todas as formas do dizer – bem-dizer, maldizer, acusar, elogiar, insultar, caluniar etc. – são maneiras de classificar e de fixar significados (Bourdieu, 1989: 7-16).

Essa luta simbólica pela legitimidade de uma visão religiosa de mundo propiciada pelo pluralismo cria no mais das vezes uma realidade social à sua imagem. A disputa simbólica, ao explicitar, isto é, tornar público, nomear aquilo que permanecia silenciado na experiência individual ou coletiva, faz existir, por sua vez, grupos

concretos que passam a manter relações entre si. Nesse sentido, os grupos começam a pensar-se a si mesmos e a pensar-se também em relação às demais crenças, num movimento em que não somente sua força, mas a própria verossimilhança de seus sistemas de crenças são reiteradamente testadas, implicando, assim, a formação contínua de novos grupos que, pela disputa, mantêm entre si um relacionamento social de reciprocidade feito de oposições, lealdades, pertencimentos e identificações. Através dessa trama toda é que conseguimos perceber que a confiabilidade de cada conjunto de crenças se constrói justamente no exercício contínuo da argumentação (Montero, 1994).

Seguindo essa linha de raciocínio, o que proponho aqui é o seguinte: o processo de pluralização do campo religioso brasileiro, como todo processo de pluralização, implica uma relação de forças entre os grupos. Se focalizarmos não apenas (1) as expressões culturais, isto é, os rituais, signos, tabus etc. – objetos caros à antropologia –, ou (2) o lado do “consumo religioso” – faceta frequentemente analisada pela sociologia –, mas também e, principalmente, tomarmos como objeto de análise os *produtores* e a *produção intelectual religiosa* – os especialistas e suas prédicas, sermões, pastorais, livros, artigos, panfletos etc. – e como eles são lançados num jogo específico de forças, a questão da análise do campo religioso pode vir a se tornar mais abrangente e precisa. Os “protagonistas do sagrado”, ou também entendidos aqui como os “especialistas religiosos”, ou ainda “especialistas do sagrado” – denominações que em parte coincidem com as categorias tipológicas de Weber – têm papel fundamental na criação e na manutenção das próprias religiões, ou, se se preferir, têm papel fundamental na criação da *oferta* religiosa. Eis que chegamos, finalmente, ao ponto principal deste estudo. O que me interessa particularmente é o processo de constituição/formação das religiões, de como os homens, criadores, criam e recriam os seus deuses, como formulam seus dogmas, seus artigos de fé, as suas estratégias de proselitismo, de convencimento, de manutenção do pertencimento, de institucionalização das crenças etc.

Embora correndo o risco de atingir parcialmente o objetivo, ainda assim insistirei na ideia de que é possível a análise da produção religiosa no que ela tem de mais singular: enquanto *produção de valor e de crença atrelada a condições sociais e históricas específicas de seus produtores*. Por isso entendo que não se pode compreender a produção da crença e não levar em conta, simultaneamente, o espaço social dos produtores. Donde se segue que o meu objeto não é o “especialista do

sagrado” ou, mais especificamente, o “intelectual da religião” singular e isolado, tampouco a relação entre ele (ou, o que dá no mesmo, a religião a que pertence) e tal ou qual grupo social concebido seja como princípio determinante dos conteúdos e das formas de expressão religiosa, seja como causa final da produção de bens religiosos, isto é, como demanda. O objeto é, na realidade, o especialista e suas relações, somadas à análise de como se dá a produção das crenças, ou pelo menos na produção do seu valor social.

### **1.3. O espiritismo kardecista: o recorte empírico**

Pelo que expus até aqui, parece-me uma proposta viável perseguir os determinantes histórico-estruturais que possibilitaram a introdução das diferentes religiões no Brasil, principalmente das *religiões mediúnicas* – terminologia academicamente consagrada (Bastide, 1971; Camargo, 1961 e 1973; Cavalcanti, 1983; Stoll, 2004). Em outras palavras, o ponto de vista através do qual olho para as religiões mediúnicas no Brasil é o seguinte: tendo como pano de fundo o processo de pluralização confessional que possibilitou a formação do campo religioso brasileiro, um processo, digamos, de âmbito macrossocial, que acompanha o processo de modernização/secularização da sociedade brasileira, recorto, para fins de análise, uma parte dele, a saber: a introdução e o desenvolvimento das religiões mediúnicas, e mais especificamente falando, a introdução e o desenvolvimento do *espiritismo kardecista* no cenário brasileiro. O objetivo é o exame das microrrelações entre grupos e subgrupos desse segmento religioso: como elas se dão, por meio de quem, quais são as suas características, suas regras de funcionamento. E de maneira particular, foco a atenção na atuação de alguns personagens importantes que contribuíram para a construção e a legitimação dessa religião no espaço religioso brasileiro durante meados do século XX. Porque entendo que a pesquisa e a análise microsociológicas podem ir desembaraçando os fios de uma empiria que é tanto mais densa quanto mais minuciosa for a observação.

Para o ponto de vista aqui adotado, está subjacente a ideia de que não existe um hiato, ou mesmo uma oposição, entre um fenômeno macrossocial e um microsocial. A questão é menos opor um grande e um pequeno, um alto e um baixo, do que reconhecer que uma realidade social se dá de formas distintas, a depender do nível de análise ou da escala de observação em que escolhemos nos situar. Fenômenos densos, que estamos

habituaados a pensar em termos globais, como a secularização da sociedade moderna, o processo de pluralização confessional no Brasil, o declínio da igreja católica, por exemplo, podem ser lidos em termos completamente diferentes se tentamos apreendê-los por intermédio das estratégias individuais, das trajetórias biográficas, individuais ou do grupo. A meu ver, eles não se tornam, por isso, menos importantes; são apenas construídos de maneira diferente.

Tomar, entretanto, as trajetórias de importantes personagens que encabeçaram correntes distintas dentro do espiritismo não significa que irei referir as suas experiências à totalidade da informação constituída; antes, buscarei abstrair delas os elementos de um mecanismo mais complexo, uma vez que as ações desses personagens bastam para fazer aparecer regularidades nos comportamentos coletivos de um grupo religioso particular sem perder aquilo que cada um tem de singular. A tentativa de expor as trajetórias não produz apenas efeitos de conhecimento; ela pode contribuir de maneira explícita para a produção de um certo tipo de inteligibilidade. A forma do inquérito adquire aqui todo o seu sentido: associa o leitor ao trabalho do pesquisador, à produção de seu objeto de estudo. Giovanni Levi (2000), um dos expoentes da chamada micro-história – gênero historiográfico surgido na Itália nos anos 1980 –, gostava de comparar seu trabalho (e nisso parece-me que foi feliz) com o da heroína da novela *In the cage*, de Henry James: uma telegrafista trancada atrás de seu guichê; ela reconstrói o mundo exterior a partir das migalhas de informações que recebe e transmite. Não as escolhe, portanto; mas tem que produzir inteligibilidade a partir delas. Embora essa analogia pareça bastante interessante, porque ajuda a pintar uma imagem do trabalho a que me proponho realizar, claro está que ela tem, por sua vez, os seus limites. E um deles reside no fato de que o que distingue o pesquisador da telegrafista de James é que, sendo tão desmuniado quanto ela, ele sabe que a sua informação é uma escolha dentro da realidade que lhe é imposta, à qual ele ainda acrescenta as suas próprias escolhas – metodológicas, teóricas, processuais etc. Dessa série de vieses sucessivos, contudo, ele pode – e deve – tentar medir os efeitos e tirar deles necessárias consequências.

Mas se entendemos que os acontecimentos são naturalmente únicos, e tanto mais bem compreendidos, até mesmo em sua particularidade, quanto mais forem restituídos aos diferentes níveis de uma dinâmica histórica, então me parece válido, através da estrutura narrativa que a reconstrução dos fatos nos permite apreender, seguir



um caminho que, quiçá, nos permitirá aproximar dos comportamentos concretos no que se refere a normas múltiplas dos agentes em ação.

Para melhor embasar a minha escolha – e por que não dizer também: para melhor me municiar –, proponho aqui um exercício: o de olhar para outras áreas de conhecimento, como, por exemplo, a do cartógrafo e a do arquiteto<sup>28</sup>. Com o cartógrafo aprendemos que um mapa é uma redução de um território. A escala consiste na relação de um comprimento medido no mapa e a medida real do local, operação por detrás da qual figura um certo realismo. A escala nesse sentido associa um representante, que é o mapa, e um referente, o território cuja configuração está dada e precede a operação intelectual que é a própria realização do mapa. Ou o contrário, a escala do arquiteto liga um representante, a planta ou um modelo reduzido, a um representado, o edifício projetado. Por este não existir ainda, a realidade constitui apenas o horizonte do trabalho de representação. A redução arquitetônica não visa a um objeto preexistente, mas se esforça para conceber as diferentes dimensões nas quais se inscreve um objeto que está por vir. Pois bem, partindo então dessa dupla de analogias, conseguimos imaginar duas hierarquias paralelas: de um lado, a “escala”, que está ligada ao domínio cartográfico, e de outro, os “níveis” dos fenômenos e das organizações espaciais que tem a ver com a natureza das coisas e a estruturação do mundo. A dificuldade no manejo das escalas vem, pois, dessa dualidade: dependendo da escala, mudamos também a “ótica” e o nível de informação, mas nada indica que os fenômenos ou as estruturas mudam se o olhar que lançamos sobre eles se modifica. Por isso que escolher uma escala nada mais é do que selecionar um nível de informação que seja pertinente com o nível de organização a ser estudado. Dessa forma, escolher uma escala e enunciá-la explicitamente, além de ser algo sensato para a própria pesquisa, tanto mais porque a apreensão do objeto é impossível sem essa escolha, também significa a escolha de um ponto de vista de conhecimento, já que a questão que interessa não é a de saber como articular formas parciais de explicação, mas como fornecer uma explicação total, no sentido de coerente e inteligível, da forma parcial considerada.

A escolha que fiz, portanto, não se trata de uma alternativa entre uma abordagem que privilegia a identificação de grandes processos mais gerais, quando não universais (secularização, pluralismo religioso), e uma outra que tentaria perceber o que

---

<sup>28</sup> As reflexões expostas aqui se deram a partir da leitura dos artigos de diversos autores que compõem o livro organizado por Jacques Revel (1998).

acontece no processo (às vezes inacabado) de histórias particulares (introdução das religiões mediúnicas e a atuação de seus agentes), embora seja bom reconhecer que as duas operações induzem frequentemente a construções diferentes do social. O que na verdade tento fazer nas páginas seguintes é lançar mão do método de *alternar constantemente* a objetiva da lente analítica, apostando no mérito principal desse procedimento que consiste, a meu ver, em ajudar a perceber mais acertadamente o embaralhamento das lógicas sociais e a resistir à tentação de uma reificação das ações (sobretudo no sentido da *rational choice*), assim como das categorias que nos permitem pensá-las.

Antes, porém, de iniciar a discussão, cabe colocar aqui uma questão importante. Como Weber nos ensinou, são vários os tipos de protagonistas que agem e interagem na esfera religiosa, cada qual com atividades e características específicas. No meio espírita não se passa de outra forma. Os personagens se inscrevem na história através de suas diferentes habilidades e funções. Como veremos ao longo deste trabalho, à medida que a trama social é apresentada – uma trama de lutas e acomodações –, os diferentes tipos de personagens vão surgindo, compondo, assim, o cenário e o elenco espíritas. Partindo, portanto, das indicações de Weber, que nos ajudam a enxergar a existência de diferentes tipos de protagonistas, o trabalho de análise, no entanto, nos impele a ir mais além, se não quisermos pecar com generalizações excessivas. Discernir sobre os afazeres (*métiers*) incontestavelmente diferentes (com pesos sociais também incontestavelmente diferentes) dos diversos agentes nos ajudará a balizar melhor os elementos de um “clericato espírita” cuja função é a de criar ou manter (eis sempre a tensão) a teodiceia espírita que, para nós sociólogos, tende a ser considerada como sociodiceia. Em especial, o olhar será dirigido a um tipo específico de protagonista, aquele que denomino de “intelectual espírita”.

## 2. O MOVIMENTO ESPÍRITA<sup>29</sup> EM TERRAS TUPINIQUINS

### 2.1. Alguns elementos da dinâmica interna

Foi durante as primeiras décadas do século XX, num clima efervescente de transformações sociais, que as religiões mediúnicas recém-chegadas ou recém-criadas, inicialmente o kardecismo e depois a umbanda (além de outras denominações), começaram a se institucionalizar no Brasil. Elas vieram como resultado, mas também para contribuir com o processo global de mudança cultural, como salientou Procópio (Camargo, 1961: 68). Mas se hoje conhecemos as religiões mediúnicas, especialmente o *espiritismo kardecista*, como um sistema de crenças mais ou menos organizado e sistematizado – pelo menos aparentemente falando –, isso se deve ao trabalho de alguns agentes fortemente engajados que muito lutaram no sentido de defender as suas crenças e concepções religiosas de mundo.

Quando olhamos de cima (ou de longe), por meio de um olhar, digamos, mais longitudinal, como nas fotografias panorâmicas, vemos o espiritismo kardecista como uma doutrina homogênea com características definidas, encadeadas e facilmente enumeráveis. Sabemos que ele foi fundado na França oitocentista por Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, tido como o codificador de um corpo teórico-doutrinário composto por cinco livros (os “livros da

---

<sup>29</sup> Essa expressão – “movimento espírita” – é bastante usada pelos próprios espíritas e me pareceu conveniente utilizá-la aqui também, não sem antes propor algumas modificações de significado. Para os espíritas, “movimento espírita” significa “o conjunto das atividades que têm por objetivo estudar, divulgar e praticar a Doutrina Espírita, contida nas obras básicas de Allan Kardec, colocando-a ao alcance e a serviço de toda a Humanidade. As atividades que compõem o Movimento Espírita são realizadas por pessoas, isoladamente ou em conjunto, e por Instituições Espíritas (...) [que] compreendem: os Grupos, Centros ou Sociedades Espíritas, que desenvolvem atividades gerais de estudo, difusão e prática da Doutrina Espírita e que podem ser de pequeno, médio ou grande porte; as Entidades Federativas, que desenvolvem as atividades de união das Instituições Espíritas e de unificação do Movimento Espírita; as Entidades Especializadas, que desenvolvem atividades espíritas específicas, tais como as de assistência e promoção social e as de divulgação doutrinária; os Pequenos Grupos de Estudo do Espiritismo, fundamentalmente voltados para o estudo inicial da Doutrina Espírita” (In: <http://www.espirito.org.br/portal/artigos/cei/movimento.html>. Acessado em 06/03/2012). Já para os meus propósitos, utilizarei a expressão “movimento espírita” para me referir aos movimentos de avanços e recuos, de alianças e de cisões; ao jogo de conhecimento e reconhecimento entre os mais diversos agentes e instituições espíritas que compuseram e ainda compõem a história do espiritismo no Brasil. Em outras palavras, “movimento espírita” será empregado aqui muito mais próximo ao seu sentido literal, isto é, enquanto ato ou efeito de mover(-se); de mudar (de uma parte para outra, de um lugar ou de uma posição para outra); deslocar; de ir e vir; de agitar etc.

codificação”): *O Livro dos Espíritos* (1857), *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868). Sua doutrina se apresenta ao mesmo tempo como científica, filosófica e religiosa, e parte de pressupostos indiscutíveis, tais como: (1) a existência de espíritos e a imortalidade da alma, (2) a pluralidade das vidas e (3) a existência de Deus. O espírito é eterno e evolui através de uma série de vidas, as denominadas encarnações. A passagem pelo mundo material é entendida como uma instância transitória na qual o espírito tem a oportunidade de evoluir intelectual e moralmente, desenvolvendo distintos potenciais. Os espíritos nessas condições são chamados de “encarnados”. A reencarnação é um processo cíclico, porém evolutivo, mediante o qual o espírito, ao abandonar seu corpo material através da morte da matéria, e com isso ser liberado no mundo espiritual (chamado nesse momento de “desencarnado”), volta ao mundo material em nova existência para continuar seu progresso. De acordo com a doutrina reencarnacionista de Kardec, as ações realizadas na presente existência, sejam boas ou ruins, sofrem as consequências nas vidas posteriores, segundo o princípio de uma lei chamada Lei de Ação e Reação, muito parecida com a concepção de karma dos hindus (diferentes, no entanto, no tocante à questão da evolução).

Ainda segundo o espiritismo, os mundos material e espiritual estão sempre em conexão; há entre eles interferências constantes que se dão através das comunicações entre os espíritos encarnados e os espíritos desencarnados, comunicações presentes no dia-a-dia e que são realizadas por indivíduos chamados “médiuns”. De acordo com a concepção espírita, todos seriam médiuns, isto é, todos os homens possuiriam esta faculdade sensitiva de perceber os e/ou de se comunicar com os espíritos. Ela pode se dar de diversas formas, seja através de sonhos, seja através de pressentimentos, seja, enfim, através de algum tipo de sensação física ou mental. Mas há médiuns mais ou menos desenvolvidos ou mais ou menos sensíveis que permitem ou possibilitam a comunicação mais direta com os espíritos. Entre outras modalidades, há os médiuns que veem os espíritos (médiuns videntes), há os que os ouvem (médiuns auditivos); há também médiuns que escrevem as suas mensagens (médiuns psicográficos); e há aqueles que deixam os espíritos falarem através de suas bocas (médiuns psicofônicos); não é à toa que Kardec escreveu um livro somente para falar da mediunidade e de sua diversidade de manifestações – *O Livro dos Médiuns*.

Mas quando restringimos o nosso olhar, buscando focar as diversas nuances, regulando, deste modo, a objetiva da lente, chegamos a um espiritismo bastante plural, um conjunto de crenças mais ou menos comuns, mas cheio de variações, a depender de seus adeptos e do momento histórico. Encontramos, nesse movimento, diversas formas de espiritismo: um espiritismo tipo orientalista, meio esotérico, meio ocultista, partidário, dentre outras, da noção de chacras e da ideia de karma; encontramos também um espiritismo estilo *New Age*, com técnicas de cromoterapia, apometria e ufologia; um espiritismo, digamos, mais brasileiro, mesclado com caboclos, índios e preto-velhos; um espiritismo mais científico, que lida, por exemplo, com pesquisas e experiências de quase-morte (EQM) e com a parapsicologia; vemos também um espiritismo filosófico interexistencialista, que associa às leituras de Allan Kardec leituras de grandes filósofos e pensadores, e assim por diante. Se focarmos demais, mas demais mesmo, buscando olhar este ou aquele espiritismo somente, corremos o risco de perder a complexidade ou a totalidade do movimento espírita em seu sentido mais amplo. Definiríamos o espiritismo por uma de suas partes, portanto. Mas se redefinirmos constantemente o foco analítico, olhando para os meandros mais inusitados que ele apresentou em terras brasileiras, talvez dessa forma sejamos capazes de atingir uma compreensão mais ampla do fenômeno.

Como disse, sistematizado na França na metade do século XIX, o espiritismo conta hoje no Brasil com muitos adeptos, país sobre o qual incidem análises mais comuns que afirmam (ou reafirmam) o caráter religioso e místico de sua população. Isto talvez pelo fato de abrigar credos diversos, provenientes do sincretismo entre os cultos africanos, indígenas e do catolicismo popular bastante permissivo que tivemos por aqui. Afirma com frequência o senso comum que o Brasil em termos de crenças e superstições é bastante fértil. Qualquer doutrina que nele penetre, floresce e dá frutos; como se aqui, em se plantando, tudo desse. Mas será mesmo que certa doutrina pode revigorar nestas terras pelo simples fato de o país apresentar um caráter “místico e supersticioso”?<sup>30</sup> Como poderíamos compreender então, segundo tal perspectiva, o papel desempenhado por personagens-chaves em conjunturas histórico-sociais específicas?

---

<sup>30</sup> Essa é a opinião de Ubiratan Machado (1983) em seu livro *Os intelectuais e o espiritismo*, por exemplo. Tanto para Machado quanto para François Laplantine e Marion Aubrée (1990), dupla de autores do livro *La table, le livre et les esprits*, o processo de “abrasileiramento” do espiritismo levou-o a exaltar a sua face religiosa em decorrência da característica mística e supersticiosa do povo brasileiro.

A doutrina espírita, ou espiritismo, ou também conhecida no Brasil como kardecismo, e por vezes como mesa branca, em seu início não foi tratada como uma religião particularmente falando. Sua proposta era a de entender o mundo e suas relações com o “além” de forma um tanto inusitada, já que se definia ao mesmo tempo como uma filosofia, uma ciência e uma religião. Mais especificamente, o espiritismo consistia no estudo

sobre a imortalidade da alma, a natureza dos espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da humanidade – segundo os ensinamentos dados por espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns (Kardec, 2002, Epígrafe).

No entanto, o que se vê hoje no Brasil – notar bem: *hoje* – é um espiritismo reconhecido como religião, e uma religião declaradamente praticada por aproximadamente quatro milhões de pessoas<sup>31</sup>, isso sem contar os chamados “simpatizantes”, que giram em torno de 18 milhões, ou seja, quase 10% da população (Manuel, 2010: 20-21). Mesmo parecendo um número ínfimo e nada surpreendente para nós, brasileiros, tendo em mente que a totalidade da população do censo de 2010 é de 190 milhões de habitantes, dizer quatro milhões de praticantes espíritas equivale a dizer que o Brasil é o país que abriga o maior número de adeptos dessa doutrina. Os espíritas são o terceiro grupo religioso no país, depois dos católicos e dos protestantes de todas as denominações – isso sem levar em consideração o grupo dos “sem religião”. Segundo a Federação Espírita Brasileira (FEB), o órgão espírita brasileiro dos mais antigos (desde 1884), existem cerca de 10 mil instituições espíritas que sustentam centenas de asilos, escolas, creches e orfanatos distribuídos por todo o território nacional (Cf. Giumbelli, 1998).

O Brasil, como outros países da América Latina, foi um dos destinos do *Livro dos Espíritos* de Allan Kardec na década de 1860, o primeiro livro espírita publicado por ele. E não poderia ser de outra forma, já que naquela época pessoas e ideias francesas influenciavam fortemente o pensamento social brasileiro, as artes e inclusive a política. E como se tratava de uma doutrina tríplice face, era de se esperar que fosse absorvida e desenvolvida em três frentes. E foi exatamente o que aconteceu no início. Os diversos grupos tentaram enfatizar uma de suas possíveis vertentes de acordo com seus interesses, ora pendendo para o lado religioso, ora para o filosófico, ora para o

---

<sup>31</sup> De acordo com os dados do Censo do IBGE de 2010.

científico. As diferentes formas de interpretação induziram à formação de diversas associações de adeptos, cada qual atuando de acordo com a visão que tinham sobre a doutrina. A dispersão por conta disso foi significativa, contribuindo para que o espiritismo não tivesse nem forma nem forças para se impor de maneira definitiva no seu início no Brasil. A título de curiosidade, havia somente no Rio de Janeiro, então capital do Império brasileiro, aproximadamente 35 associações espíritas no final do século XIX (Giumbelli, 1997a: 59-60). Seus membros eram em sua maioria advogados, jornalistas, professores e médicos – profissionais liberais, portanto.

O movimento espírita precisava se *unir*, diagnosticavam seus adeptos, pois do contrário não conseguiria sua introdução (e uma introdução legítima) na sociedade brasileira. Mas necessitava, antes de tudo, se *definir*. Foram várias as tentativas de unificação por que passaram os agrupamentos espíritas de fins do século XIX, e nesse processo acirrado de competição e disputa conseguiu se consolidar em 1884 a Federação Espírita Brasileira (FEB), uma associação federativa e centralizadora que pretendia (1) regular as ideias espíritas, sobretudo enfatizando o seu lado religioso, (2) representar todos os grupos espíritas e (3) ser a instituição oficial de divulgação do espiritismo<sup>32</sup>.

Pode-se dizer, sem medo de errar, que desde os primeiros passos do espiritismo no Brasil, os seus diferentes adeptos clamam, sem grandes sucessos, vale já adiantar, por sua *unificação* ou, em outras palavras, pela sua institucionalização centralizada em uma entidade, com práticas e crenças bem definidas. Basta olharmos para as inúmeras tentativas de formação de federações, ligas e uniões no movimento espírita, ou ainda, lermos os infindáveis artigos de jornais e revistas sobre o tema que há mais de cem anos circulam entre os espíritas<sup>33</sup>. E foi com esse propósito que a FEB, em 1904, aproveitando as comemorações do centenário do nascimento de Allan Kardec (1804-1869), promoveu uma reunião entre várias associações espíritas a fim de discutir o tema da *unificação*. Seu presidente na ocasião era Leopoldo Cirne (1870-1941), sobre quem gostaria de colocar algumas palavras. Antes, porém, quero lançar uma reflexão importante sobre o método de exposição eleito neste trabalho.

---

<sup>32</sup> Sobre a história da Federação Espírita Brasileira e de suas disputas com outras instituições, ver Arribas (2010), Damazio (1994) e Giumbelli (1997a).

<sup>33</sup> Para uma amostra das disputas pela unificação que foram veiculadas através de jornais e revistas espíritas no final do século XIX, sugiro a leitura dos capítulos II e III de trabalho anterior (Arribas, 2010).

Ao passo que formos avançando na história do espiritismo no Brasil, alguns personagens chamarão a nossa atenção e por essa razão merecerão ao menos algumas palavras a seu respeito. A intenção com isso é clara: ir compondo o cenário e o elenco espíritas da época. A edificação de algumas biografias (ainda que bastante limitadas e simplórias) consiste em nos ajudar a interrogar sobre o que tornou possível e/ou pensável a esses personagens (sobretudo aos agentes que me interessam de forma particular) em um dado momento histórico, momento este que precisamos igualmente reconstruir. A solução proposta aqui é a de buscar inscrever trajetórias biográficas em um conjunto relacional em que a posição do sujeito é tomada no conjunto e definida pelos laços de relação constituídos em configurações específicas (Cf. Elias, 1996). A análise relacional tem a vantagem de nos guiar no sentido de conseguirmos despendar modos de ação, frequente ou aparentemente disjuntos, entre os quais os agentes se orientaram, além de nos oferecer um modo de apreciar mais sistematicamente o volume, a densidade e a estruturação do espaço social em que as biografias estavam inseridas. Como nos alertou Bourdieu, “o analista que conhece do passado apenas os atores que a história reconheceu como dignos de ser conservados condena-se a uma forma intrinsecamente viciosa de compreensão e de explicação” (Bourdieu, 1996: 89).

Pois bem, retornando ao nosso personagem, Leopoldo Cirne<sup>34</sup>, comerciante paraibano, tornou-se espírita quando residia no Rio de Janeiro por volta de 1894, época em que se filiou à FEB. Foi nessa instituição que conheceu, dentre outros, os doutores Bezerra de Menezes<sup>35</sup> e Dias da Cruz, personalidades importantes para a história da

---

<sup>34</sup> Grande parte das referências biográficas deste como de outros personagens espíritas citados neste trabalho pode ser encontrada nos livros: *Grandes espíritas do Brasil*, de Zêus Wantuil (2002) e *Personagens do Espiritismo*, de Godoy & Lucena (1990).

<sup>35</sup> Dentre os espíritas mais famosos de fins do século XIX, merece destaque a atuação do Dr. Adolfo Bezerra de Menezes, médico e político liberal, figura bastante respeitada de sua época, um dos primeiros presidentes da Federação Espírita Brasileira. Por causa de sua vivência familiar com a religiosidade católica, mas também por conta de sua formação médico-racionalista, Bezerra de Menezes pôde ver no espiritismo uma espécie de síntese entre uma moral cristã e uma ciência positiva. Mas sem dúvida foram os aspectos morais e religiosos que mais chamaram a sua atenção, talvez pelo fato de ter entendido que somente enquanto religião o espiritismo poderia não apenas sobreviver, mas sobreviver de forma legal e legítima no país. Coube então a Bezerra de Menezes e a seu grupo de amigos, todas da FEB, selecionar e destacar na obra de Allan Kardec determinados aspectos em detrimento de outros, buscando encadeá-los de maneira a dar-lhes uma ordenação e uma coerência com relação à própria cultura brasileira e seus hábitos mais cotidianos. Não fica sem explicação o fato de até hoje o médico Bezerra de Menezes ser considerado no meio espírita como o “Allan Kardec brasileiro”, justamente por ter ele “codificado” (à sua maneira) a doutrina espírita no Brasil. Tanto as suas relações sociais quanto o reconhecimento que tinha por haver sido um político de boa reputação na capital contribuíram, e muito, para a expansão do espiritismo em terras brasileiras. Mas foram as obras de caridade, boa parte delas relacionadas ao ofício da medicina, que mais notoriedade deram, à época, a Bezerra de Menezes, notoriedade cujos ecos podem ser ouvidos até os dias de hoje. Não é à toa que ele ficou conhecido também como o “médico dos



FEB e para a história do espiritismo de modo geral. Juntos, e com mais alguns companheiros, formavam o então denominado grupo dos *religiosos* ou *místicos*<sup>36</sup>, estudiosos das obras de Allan Kardec e de Jean-Baptiste Roustaing<sup>37</sup>. O seu envolvimento com a doutrina acabou por conduzi-lo, em 1898, à vice-presidência da instituição e coube a ele substituir, na presidência, o Dr. Bezerra de Menezes após sua morte em 1900. Cirne tinha como meta, como já o tivera Bezerra de Menezes, a *união do movimento espírita*. Foi nesse sentido que em 1902 renovou os estatutos da FEB, instituindo o estudo das obras completas de Allan Kardec como referência básica da instituição, com o cuidado de retirar deles a paridade que a obra de Roustaing gozava ao

---

pobres”. Dr. Bezerra de Menezes e seu grupo de amigos, dentre eles o médico homeopata Dias da Cruz (um dos presidentes da FEB e também do Instituto Hahnemaniano do Brasil, personagem intimamente envolvido com a propagação da homeopatia no país), desenvolveram uma maneira bastante peculiar de encarar o espiritismo. Foram eles os responsáveis pelo trabalho de concatenar e ressaltar, isto é, de correlacionar e de dar uma ênfase fulcral a dois pontos que passaram a ser centrais na doutrina espírita brasileira: de um lado, a (1) divisa “Fora da caridade não há salvação” e, de outro, a (2) relação entre espiritismo e cura. A vida e a obra do Dr. Bezerra de Menezes já foram objeto de vários estudos acadêmicos e espíritas. Dentre os primeiros, posso citar Arribas (2010), Damazio (1994), Giumbelli (1997a), Machado (1983) e Warren (1984 e 1986). Dentre as obras espíritas, cito Abreu (1996), Aquarone (1980), Gama (2001) e Wantuil (2002).

<sup>36</sup> Os espíritas da época estavam divididos em alguns grupos de interesse, embora houvesse uma circulação de pessoas e de ideias entre os grupos. A grande divisão entre eles se deu basicamente entre dois polos. O grupo dos *científicos*, também chamado de *Espiritismo Científico*, que abrangia subgrupos, tendo destaque os *Psiquistas* e os *Ocultistas*, estava exclusivamente preocupado com o que chamavam de experiência fenomenológica. Sua atenção estava voltada para os “fenômenos” espíritas, ou seja, para as aparições dos espíritos e seus efeitos (materialização, sonambulismo, hipnotismo). Desprezavam ou davam menor importância à filosofia espírita e principalmente ao seu aspecto religioso. E o grupo dos *místicos* ou *religiosos*, que era o mais numeroso, abrangendo os subgrupos que estavam mais preocupados com o lado religioso do espiritismo, atendo-se à moral cristã. Dentre os subgrupos, destacavam-se os *roustainguistas*, os *ismaelinos*, os *teosofistas* e os *swedenborguistas* (Abreu, 1996a: 9; Arribas, 2010: 94-99; Giumbelli, 1997a: 113-118).

<sup>37</sup> Jean-Baptiste Roustaing foi um advogado bordelês, autor da obra intitulada *Os Quatro Evangelhos ou Revelação da Revelação*, de 1866. O ponto mais candente das teses de J.-B. Roustaing, responsável pelo celeuma no movimento espírita, sobretudo entre a FEB (que defendia a sua obra) e demais instituições contrárias, asseverava que Jesus não nascera pela carne, mas que viera desempenhar sua missão revestido de um “corpo fluídico”, porém tangível. Segundo essa teoria, a gravidez e o parto de Maria fugiram às leis naturais que regulam tais acontecimentos. Em sua mensagem, o anjo Gabriel lhe explicara sua incumbência extraordinária sem esclarecer detalhes. A partir de então, o ventre de Maria começou a estufar e ela se acreditou fecundada. Mas tudo não passava de uma encenação montada pelos espíritos para manter as aparências. Durante nove meses Maria sentiu os sintomas de uma gravidez qualquer. Na hora do parto encontrava-se sozinha. “Magnetizada” pelos espíritos, ela teve uma vertigem e perdeu os sentidos. Ao despertar, encontrou ao seu lado um recém-nascido. As discussões entre os espíritas se desenvolveram em vários sentidos, uns a favor, outros contra as teses roustainguistas. Mas curioso é notar as afinidades entre a doutrina espírita e o catolicismo a partir das teses de Roustaing. Em primeiro lugar porque esses espíritas não deixavam de acreditar em um dos preceitos mais católicos: a virgindade de Maria. Ao adotar a tese de que Jesus teria tido um corpo fluídico, ou seja, de que não teria nascido de um parto normal, os espíritas roustainguistas mantinham de uma forma que lhes parecia inteiramente racional a crença na virgindade de Maria. Dessa maneira, também conseguiam mesclar princípios científicos em voga à época sobre a existência e a ação de “fluidos magnéticos” (princípios adotados por todos os espíritas) com a pureza moral e carnal da mãe de Jesus. Este, por sua vez, passava a ser tratado como uma espécie de semideus, homem-deus, cujo corpo, de outra essência, não sofreria as dores e tentações da carne. Para mais detalhes, ver Arribas (2010: 219-239).

lado da de Kardec nos estatutos anteriores. Embora fosse roustainguista e embora sabendo que desagradaria alguns dos seus companheiros, Cirne entendia que a divulgação das obras de Roustaing pela FEB era motivo de cisão entre os espíritas brasileiros, daí a sua decisão.

Sua gestão foi igualmente marcada por outros dois fatos importantes. O primeiro deles tratava-se da tentativa de implantar uma “escola de médiuns” no intuito de instruí-los com os ensinamentos de *O Livro dos Médiuns*, de Allan Kardec. Sua tentativa, no entanto, foi frustrada, e sua perda de liderança acabou conduzindo sua derrota à presidência da FEB em 1913. Cirne, entretanto, foi muito produtivo: além de palestrante, traduziu vários livros, entre eles *No Invisível* e *Cristianismo e Espiritismo*, ambos de Léon Denis (1846-1927), filósofo espírita e um dos principais continuadores do espiritismo na França após a morte de Allan Kardec. Escreveu uma série de artigos no *Reformador* – órgão de divulgação da FEB, criado em 1883 – e publicou *Memórias Históricas do Espiritismo* e *Doutrina e Prática do Espiritismo*, referências básicas do estudo do espiritismo durante muitas décadas. Em 1935, veio a público o polêmico *Anticristo, Senhor do Mundo*, livro em que Cirne, estudioso e crítico do movimento espírita brasileiro, declarava a ação de “influências maléficas” no movimento espírita. Com o subtítulo *O espiritismo em falência*, revelava, ao final de sua vida, o que ele considerava os “desvios dos princípios originais espíritas”. Sua visão estava ancorada na percepção que tinha das fragilidades da liderança da FEB, da escassez de bons médiuns no movimento, na fraca qualidade dos estudos nos centros espíritas e na falta de implantação da escola de médiuns.

Antes, porém, de afastar-se definitivamente da FEB, Leopoldo Cirne teve um papel organizacional de extrema relevância, e é aqui que entra o segundo elemento fundamental de sua gestão. Durante a sua presidência foi iniciada a construção da sede própria da FEB, inaugurada em 1911. O feito foi visto como sinônimo do fortalecimento do espiritismo em solo brasileiro, mas pode ser tranquilamente visto também como sinônimo da arrancada da FEB em relação às demais instituições espíritas<sup>38</sup>. Os arranjos burocrático-institucionais que foram necessários para isso couberam quase que exclusivamente a Cirne.

---

<sup>38</sup> Antes da solenidade de inauguração, vários jornais do Rio de Janeiro traziam em suas colunas apreciações positivas sobre o evento. A título de exemplo, vemos em *O Paiz*, de 10 de dezembro de 1911, famoso órgão de imprensa da época, a seguinte matéria: “A Federação Espírita Brasileira inaugura hoje o

Se Bezerra de Menezes foi considerado em fins do século XIX o mentor intelectual da doutrina espírita, tendo sido, por conta disso, cognominado o “Allan Kardec Brasileiro”, por ter ele codificado à sua maneira o espiritismo por aqui, Leopoldo Cirne pode ser encarado como o mentor pragmático-institucional, continuador das obras do seu mestre Bezerra. Recebeu o codinome de “León Denis brasileiro”, talvez por ter sido ele o seguidor direto de Bezerra, exatamente como o fora Léon Denis de Kardec na França.

Uma das medidas mais importantes do evento de comemoração do centenário de Allan Kardec promovido por Cirne em 1904 concretizou-se na aprovação de um documento chamado “Bases da Organização Espírita”, cujo principal plano consistia na criação, em cada estado, de uma entidade federativa ligada diretamente à Federação Espírita Brasileira, formando, assim, uma rede de entidades que ficariam submetidas à sua orientação<sup>39</sup>. Instituiu-se também um programa doutrinário elementar com base nas obras *O Livro dos Espíritos* e *O Livro dos Médiuns*, ambas de Allan Kardec, facultando-se o estudo de *O Evangelho segundo o Espiritismo*, também de Kardec, e de *Os Quatro Evangelhos*, de Jean-Baptiste Roustaing. Recomendava-se ainda a fundação de escolas de médiuns; a criação de “caixas de socorro”, espécie de fundo financeiro para auxílios mais imediatos aos necessitados de toda sorte; a disponibilização de serviços de curas espíritas através de passes e receituário homeopático; aulas de instrução elementar e secundária, entre outras providências (FEB, 1924).

Embora haja outros fatores importantes que não podem ser ignorados se se quiser compreender o espiritismo no Brasil e as suas mais variadas formas de expressão, o que mais me interessa por ora neste documento é o fato de ele sintetizar as características mais fundamentais, mais elementares, que o espiritismo começava a tomar a partir de então. Naquilo que contém de mais essencial, este documento traçava (ou pelo menos propunha traçar), por assim dizer, as *diretrizes básicas para o*

---

novo edifício da sua sede, à Avenida Passos número 28 e 30. Não é uma inauguração vulgar, de um edifício que interessa apenas à associação a que pertence; ele resume, na pedra e na argamassa no amplo edifício erigido naquela avenida, uma obra generosa de fé e de assistência, que se tem estendido beneficente sobre uma grande parte da população desta terra”. Houve publicações também em *A Noite*, do dia 08, em *A Imprensa* e no *Correio da Manhã*, ambos do dia 09 de dezembro daquele ano. Neste último lemos: “(...) não se pode negar os reais serviços que esta Federação, em 28 anos de existência, tem prestado à população desta Capital”.

<sup>39</sup> Lembrando que na época só existiam três casas que reuniam os centros espíritas locais: a Sociedade Espírita do Rio Grande do Sul (1887), a Federação Espírita Amazonense (1901) e a Federação Espírita do Paraná (1903).

*movimento espírita*, não sem antes contar, como já dito, com adversários e aliados, sobretudo no que diz respeito aos estudos da obra de Roustaing e à criação de escolas de médiuns, dois pontos centrais sobre os quais girava o debate espírita da época.

Com efeito, a preocupação com a formação dos médiuns era algo bem antigo entre alguns integrantes da FEB – como disse, já desde a presidência de Bezerra de Menezes. A escola de médiuns tinha como objetivo dar aos “instrumentos dos espíritos” – os médiuns – uma instrução doutrinária mais completa, baseada nas orientações do *Livro dos Médiuns* de Allan Kardec. A questão, contudo, é que entravam em conflito duas concepções distintas de mediunidade. Para uns, a mediunidade era vista como uma faculdade natural dos homens. Para o seu exercício, bastaria somente um treinamento adequado e uma preparação doutrinária sólida que auxiliassem o médium a realizar a comunicação de forma segura. Esse era o modelo predominante que a FEB pretendia implantar nos idos de 1903<sup>40</sup>. Já para outros, a mediunidade era tida como uma espécie de dom divino, uma graça “que faz o homem sócio de Jesus na propagação das verdades eternas”<sup>41</sup>, concebendo o médium não como detentor de uma faculdade natural, como seria no primeiro caso, mas como um homem dotado de uma missão, razão pela qual não poderia dispor seu dom a especulações ou ao emprego metódico ou fútil. Neste caso, o desenvolvimento da mediunidade não poderia se dar via aprimoramento doutrinário ou via treinamento mecânico; ele deveria vir acompanhado de um aprimoramento das qualidades morais. O investimento visaria, portanto, menos o conhecimento dos mecanismos da mediunidade do que o comportamento moral exemplar do médium. Ocorre que esse tipo de associação entre mediunidade e dom acabou sendo o mais difundido no meio espírita. A mediunidade vista como uma graça de Deus fez do médium mais que um instrumento dos espíritos, um intercessor divino cujo dom não deveria ser jamais objeto de especulação, muito menos usado em proveito próprio. Na prática, a consequência mais imediata desse tipo de concepção propiciou o desenvolvimento de uma espécie de culto em torno da figura do médium, dotando-o, por assim dizer, de uma certa áurea, transmutada em um certo tipo de autoridade importante dentro do meio espírita, assunto sobre o qual falarei mais à frente. Por ora, retenhamos apenas isto.

---

<sup>40</sup> *Reformador*, 15/04/1903.

<sup>41</sup> *Reformador*, 15/12/1895.

Além daqueles dois temas conflitantes – a escola de médiuns e o roustaingismo –, havia um terceiro, também muito discutido no meio espírita. Tratava-se da questão da cura, ofertada através dos passes e dos medicamentos homeopáticos. O tema se tornou candente e importante não porque entre os espíritas houvesse rachas, dividindo partidários e opositores, como no caso das escolas de médiuns e da adoção das ideias de Roustaing; mas porque alguns médiuns foram acusados de exercício ilegal da medicina<sup>42</sup>, enquadrados no Código Penal da República e no Regulamento Sanitário – em ambos apenas aos diplomados em medicina era dada a concessão da arte de curar. A FEB, por conta disso, foi intimada algumas vezes a comparecer ao Juízo dos Feitos da Saúde Pública e para a sua defesa contou com o empenho e o trabalho, dentre outros, do Dr. Aristides Spínola<sup>43</sup>.

Aristides de Souza Spínola (1850-1925), advogado baiano, fora abolicionista, jornalista e colaborador no *Diário da Bahia*, no *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro – para onde se mudou por volta da última década do século XIX –, e no *Jornal do Brasil*, do qual foi um dos fundadores, em 1891, e responsável pela parte política do periódico. Ainda jovem, entrou na carreira política, tendo sido eleito, entre outros cargos, em 1878, deputado provincial pela Bahia e nomeado presidente da província de Goiás pelo imperador D. Pedro II um ano depois. Em 1905, Spínola ingressou na Federação Espírita Brasileira, a convite do então diretor da seção “Assistência aos Necessitados”<sup>44</sup>, Pedro Richard, e nela empossou os cargos de vice-presidente (1905-1913; 1920-1921) e de presidente (1914; 1916-1917; 1922-1924). Como disse, advogado, foi o defensor dos espíritas ligados à FEB. Porém, o que mais nos interessa sobre este personagem, no momento, é destacar o fato de que, durante o seu terceiro mandato (1922-1924), foi ele o responsável por criar o (primeiro) *Conselho Federativo* da FEB, um órgão destinado a congregar as federações estaduais, embrião do que mais tarde se tornaria o *Conselho Federativo Nacional* (CFN), sobre o qual falarei adiante. É importante reter esta informação, porque será em torno desse organismo, ou melhor,

---

<sup>42</sup> Sobre este tema, ver Damazio (1994); Giumbelli (1997a e 1997b); Hess (1987a, 1987b); Maggie (1986, 1992); Schritzmeyer (2004).

<sup>43</sup> Informações retiradas de [http://www.neim.org.br/arq/livros\\_diversos/escorco\\_historico\\_feb.pdf](http://www.neim.org.br/arq/livros_diversos/escorco_historico_feb.pdf). Acessado em 05/03/2012.

<sup>44</sup> Atualmente denominada Departamento de Assistência Social, a Assistência aos Necessitados foi criada em 1890; tratava-se de uma seção da FEB que promovia o auxílio material e espiritual a quantos lhe batessem às portas. Consolidada pelo Dr. Bezerra de Menezes, conhecido no meio espírita como “o médico dos pobres”, esse departamento foi responsável pela notoriedade que o espiritismo passou a ter a partir de então. Para mais informações, ver Damazio (1994) e Giumbelli (2007a).

será em torno da ideia de um “conselho nacional” que muitos espíritas despenderão pesados esforços responsáveis por inúmeros imbróglios.

Mas para entendermos um pouco mais esses arranjos institucionais nascentes, lancemos um olhar mais abrangente, ampliando assim a nossa escala de análise. Veremos o seguinte quadro: nesse exato momento em que estavam sendo formuladas as diretrizes do movimento espírita, sobretudo as diretrizes relacionadas com a atuação unificacionista encabeçada pela FEB, em pleno governo presidencial de Arthur Bernardes (1922-1926) também estava sendo promovida uma reforma constitucional de grande importância política. Plínio Marques, deputado católico do Paraná, pretendia introduzir nessa reforma emendas de cunho religioso, oficializando o estudo do catolicismo nas escolas do país. Era mais uma vez a igreja católica, através de seus adeptos, principalmente de homens políticos, tentando – dentre outras iniciativas – retomar a posição privilegiada de que desfrutara até a Proclamação da República. No entanto, a reação foi imediata da parte dos defensores de uma república laica, sobretudo dos defensores não-católicos. Evangélicos, espíritas, maçons e outros grupos se coligaram para derrubar as tais emendas na Câmara Federal, e nisto tiveram sucesso.

Ocorre que quando as emendas começaram a ser debatidas, o segmento espírita dessa associação ecumênica começou a promover reuniões nos centros espíritas para obter apoio contra o projeto do deputado paranaense. O sucesso parece ter sido relevante, a ponto de decidirem ampliar as suas intenções e começar a equacionar um dos problemas tão em voga, quiçá o mais discutido no meio espírita: a sua *unificação* – problema que, com o perdão da ironia, mais parecia um fantasma a rondar os centros, ligas e federações de todo o país. Desses debates saiu a ideia de realizar um *Congresso Constituinte Espírita Nacional*, no ano de 1926.

Um dos principais objetivos do *Congresso Constituinte* consistia em fixar uma organização unificacionista modelar e criar uma entidade federativa de âmbito nacional. A questão é que essas já eram precisamente as funções arrogadas pela FEB, o que nos leva a supor que disputas viriam. E de fato vieram sem muita delonga, a começar pelo convite que fizeram a Leopoldo Cirne, nessa época já afastado da FEB, para que se solidarizasse com a causa, no claro intuito de obter, com esse ato, um aliado de peso contra a instituição. Afinal, ter como membro do *Congresso* um ex-presidente da FEB, cuja atuação a própria FEB sabia reconhecer, não era pouco para esse novo movimento.

A direção da FEB, bem como de outras entidades espíritas, também recebeu o convite para participar do congresso, muito embora a *Comissão Preparadora do Congresso* não desconhecisse o papel de liderança que a FEB buscava exercer. A polêmica estava armada: se a FEB aceitasse o convite, estaria aceitando automaticamente a sua subordinação ao *Congresso Constituinte Espírita Nacional*. Se recusasse, certamente seria acusada de pretensiosa e autoritária. Luiz Barreto, então presidente da Federação Espírita Brasileira, se pronunciou sobre a querela nas linhas do *Reformador* e acelerou as providências para a instalação definitiva do *Congresso Federativo* da FEB, notemos bem, *da FEB*, numa clara intenção de esvaziar o *Congresso Constituinte Espírita*:

Transforma-se (...) em quase certeza a esperança (...) de que, em 1926, se celebre, nesta capital, a primeira reunião de delegados das associações que se tiverem tornado adesas (...) para o fim indicado no Artigo 117 dos estatutos (...) da Federação, artigo que define o Conselho e lhe traça a órbita de ação<sup>45</sup>.

E os artigos não pararam por aí. Em janeiro de 1925 a redação do *Reformador* reforçou as críticas aos companheiros que, em sua opinião, estavam semeando “confusão e discórdia”<sup>46</sup> no movimento – na verdade, estavam indo de encontro à pretensa posição da FEB de *única* federativa nacional. De sua parte, a Comissão Preparadora do Congresso reagiu e enviou à FEB uma carta refutando as críticas que lhe foram dirigidas, carta cujos excertos foram publicados e respondidos também no *Reformador*<sup>47</sup>.

Mas para a FEB estava claro: ela não participaria do *Congresso Constituinte* e ponto final. E assim o fez, reafirmando sua posição ao dizer:

Qualificam-nos, por isso de intolerantes. Mas onde a nossa intolerância? Digna atitude é a nossa, preservando nos propósitos (...) que nos animam, na defesa (...) do posto e na execução da tarefa que nos foram confiados e dos quais, se nos afastássemos, praticaríamos culposa defecção<sup>48</sup>.

Com ou sem a presença da FEB – que não obstante tinha os seus aliados, dos quais recebeu diversas manifestações de apoio e de solidariedade publicadas de forma

---

<sup>45</sup> *Reformador*, 01/12/1925.

<sup>46</sup> *Reformador*, 16/01/1926.

<sup>47</sup> *Reformador*, 16/02/1926.

<sup>48</sup> *Reformador*, 01/03/1926.

oportuna no *Reformador*<sup>49</sup> –, o fato é que o *Congresso Constituinte Espírita Nacional* teve o seu início em março de 1926 no Rio de Janeiro e contou com a presença de 286 das 620 instituições convidadas, um pouco mais de um terço<sup>50</sup>. Foram dez dias de discussões sobre os rumos do movimento espírita brasileiro, e a resolução mais importante do *Congresso* foi a fundação da Liga Espírita do Brasil (LEB), uma *nova* entidade federativa nacional que seria seguida pela criação de ligas municipais e estaduais que acompanhariam os centros espíritas que desejassem participar desse esquema federativo alternativo à FEB (Amorim, 1980: 49; Cirne, 1935: 284). A Liga Espírita Brasileira foi então fundada em 1927 e teve como um dos seus primeiros presidentes Leôncio Correia (1865-1950), advogado, escritor e jornalista paranaense. Além de ter ocupado cargos de direção na Instrução Pública do Rio Janeiro, no colégio Dom Pedro II, na Imprensa Nacional e no Instituto de Educação do Rio de Janeiro, exerceu as funções de deputado federal e deputado estadual pelo Paraná. Contudo, foi a sua carreira literária que mais lhe rendeu notoriedade social. Membro da Academia Paranaense de Letras, do Instituto Histórico e Geográfico do Paraná, da Academia Carioca de Letras, da Federação das Academias de Letras, no Instituto Brasileiro de Cultura, e de outras instituições literárias, Leôncio Correia publicou uma série de obras literárias e com elas angariou certo reconhecimento do meio. Ficou na presidência da LEB de 1939 a 1942, mas infelizmente pouco se sabe de sua atuação à frente desta instituição. Sabemos apenas que na qualidade de presidente da LEB, cumpriu com os deveres da função que a ocasião específica lhe impingia. Deolindo Amorim (1906-1984), jornalista, escritor espírita e secretário geral da LEB, registrou na ocasião da comemoração do 90º aniversário do literato paranaense algumas páginas do passado:

“Estávamos no período crepuscular da ditadura. Não havia liberdade de imprensa, liberdade crítica, nem mesmo liberdade religiosa, porque as sociedades espíritas estavam sob fiscalização policial. Leôncio Correia era o presidente da então Liga Espírita do Brasil, enquanto éramos, como ainda hoje, o secretário-geral. Os diretores das sociedades espíritas eram obrigados a comparecer à Polícia Central para serem fichados, porque o regime era de

---

<sup>49</sup> Nas edições de 01/01/1926, 01 e 16/02/1926, 16/03/1926 e 01/05/1926.

<sup>50</sup> Essa informação consta no texto de Mario Quintela sobre a história do espiritismo no Brasil, retirado de <http://pt.scribd.com/doc/14004738/Mauro-Quintella-Historia-do-Espiritismo-no-Brasil>, acessado em 05/03/2013. No livro *U.S.E.: 50 anos de unificação*, de Eduardo Carvalho Monteiro e de Natalino D’Oliveira (São Paulo: Edições USE, 1997), lemos à página 34 que compareceram ao Congresso “mais de 300 instituições espíritas que lotaram o salão nobre do *Instituto Nacional de Música* do Rio de Janeiro”. Ambas as fontes, porém, são aproximações, pois, pelo que se sabe, não foram retiradas de nenhuma ata ou documento que houvesse computado o número de participantes do *Congresso Constituinte Espírita*.



arrocho, todas as formas de liberdade do pensamento estavam abafadas pela censura. Pois bem, Leôncio Correia, já velho, com sua expressão respeitável, não faltou ao cumprimento do dever, foi à repartição policial, e lá deixou as suas impressões digitais, na qualidade de presidente da Liga Espírita. O funcionário da Polícia, um tanto espantado, exclamou, com certo ar de estranheza: “Dr. Leôncio, por aqui!?” E Leôncio Correia, sem perder a sua serenidade imperturbável, respondeu humildemente: Que vou fazer, meu amigo? São ordens ...” (Wantuil, 2002: 467-468)

O que podemos observar é que mesmo tendo sido figura significativa do ambiente intelectual que se formava em Curitiba no final do século XIX<sup>51</sup>, e mais tarde figura importante no cenário intelectual do Rio de Janeiro, Leôncio Correia e seus colegas da Liga Espírita do Brasil não conseguiram usufruir do capital de que dispunham no sentido de manter firme a atuação da instituição. E tanto mais difícil foi mantê-la, quanto mais a FEB investiu pesados esforços na luta pelo controle exclusivo do meio espírita em âmbito federativo. Como veremos em detalhes mais adiante, a disputa entre a LEB e a FEB tem seu auge no ano de 1949, com a assinatura do documento que se convencionou chamar entre os espíritas de “Pacto Áureo”. Foi nesse ano que a LEB se viu constrangida a restringir o seu campo de ação, tornando-se uma instituição de âmbito estadual simplesmente<sup>52</sup>.

Mesmo não tendo a mesma notoriedade de que a FEB passara a desfrutar, a Liga Espírita do Brasil, enquanto esteve ativa, fundou a Faculdade de Estudos Psíquicos

---

<sup>51</sup> Para mais informações sobre a atuação de Leôncio Correia, sugiro a dissertação de mestrado de Amélia Siegel Corrêa intitulada “Imprensa e Política no Paraná: Prosopografia dos redatores e pensamento republicano no final do século XIX”, apresentada em 2006 ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná, e a tese de doutorado de Sílvia Gomes Bento de Mello, defendida no Programa de Pós-Graduação em História, em 2008, na Universidade de Santa Catarina, intitulada “Esses moços do Paraná... Livre circulação da palavra nos albores da República”.

<sup>52</sup> Depois do Pacto Áureo, de 1949, sobre o qual falarei mais adiante, a LEB restringiu a sua atuação ao então Distrito Federal, na época o Rio de Janeiro, passando a denominar-se Liga Espírita do Distrito Federal (LEDF). Ao final da década de 1950, com a transferência da capital para Brasília, passou a ter nova denominação: Liga Espírita do Estado da Guanabara (LEEG). Diante da fusão do estado da Guanabara com o estado do Rio de Janeiro, em 1975, passou a denominar-se Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro – Seção Capital (FEERJ), instituição declaradamente contrária à FEB, vindo a se fundir com Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro, fundada em 1907 em Niterói, assumindo esta última a designação Seção Interior. Devido a questionamentos da antiga FEERJ, e para evitar conflitos, a FEERJ – Seção Capital passou a denominar-se União das Sociedades Espíritas do Estado do Rio de Janeiro (USEERJ) em 1981. Mais recentemente teve lugar o processo de unificação da FEERJ e da USEERJ. Por ele, as duas entidades mantiveram as respectivas estruturas jurídicas, mas mudaram a denominação social de USEERJ para Conselho Espírita do Estado do Rio de Janeiro (CEERJ), que recebeu os associados da FEERJ e passou a exercer a função federativa no Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira. Por seu turno, a FEERJ manteve a sua personalidade jurídica inalterada para continuar com os trabalhos assistenciais e doutrinários e passou a se denominar Instituto Espírita Bezerra de Menezes, em 2006, colocando fim à guerra vencida pela FEB.

que, por sua vez, apoiou a fundação do Instituto de Cultura Espírita (ICEB) de 1957 (Amorim, 1980: 163). Ambas as tentativas, diferentemente da FEB e da LEB, não pretendiam ser órgãos federativos ou centralizadores. A proposta era bastante distinta: “constituir-se, por meio do estudo integrado e da pesquisa institucionalizada, como referência nacional e internacional para a cultura espírita”<sup>53</sup>. Seria a partir de estudos integrados e de pesquisas que o ICEB exerceria o seu papel entre os espíritas, mas também entre os não-espíritas, já que a ideia era a de contribuir “para melhorar o entendimento a respeito da doutrina espírita e sua aplicabilidade a *todas* as vertentes da cultura humana”<sup>54</sup>. A posição do ICEB, mais universalista, demonstrava bem que seus partidários e integrantes não encaravam o espiritismo meramente como uma religião dentre outras em oferta no mercado de bens de salvação. Seu idealizador, Deolindo Amorim (1906-1984), considerado entre os pares como um importante pensador espírita, via no espiritismo, como em qualquer doutrina espiritualista, as suas decorrências morais, mas nunca defendeu o caráter propriamente de religião que o espiritismo pudesse ter. Sua presença no meio esteve bastante marcada pela sua formação profissional e intelectual. Graduou-se em Sociologia, pela Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil, tendo feito, ainda, outros cursos de nível superior. Tornou-se jornalista, colaborando no *Jornal do Comércio*, e posteriormente funcionário público do Ministério da Fazenda. Sua concepção de espiritismo fez com que Amorim levasse as ideias e princípios espíritas ao meio universitário, nele estabelecendo vários diálogos com áreas distintas do conhecimento. Para Amorim, o espiritismo trazia explicações e pontos de vistas que mereciam ser colocados na agenda das discussões acadêmicas. Com a medicina, em especial com a psiquiatria, Amorim apresentou a postura espírita diante do suicídio na conferência que proferiu no Instituto Pínel da Universidade do Brasil: *O suicídio à luz do espiritismo*. Outra conferência sua, dessa vez no Instituto de Criminologia da Universidade do Distrito Federal, abria diálogo com o campo jurídico e deu origem ao livro *Espiritismo e Criminologia*, de 1956. Antes dessa publicação, porém, Deolindo Amorim já havia publicado outros livros, dentre eles: *Espiritismo e os Problemas Humanos*, *Espiritismo à Luz da Crítica*, *Espiritismo e as Doutrinas Espiritualistas* e *Africanismo e Espiritismo*. Este último, de 1947, talvez o mais conhecido de sua lavra, tinha como principal objetivo demarcar as fronteiras entre

---

<sup>53</sup> Informação retirada de [http://www.portaliceb.org.br/wordpress/?page\\_id=11](http://www.portaliceb.org.br/wordpress/?page_id=11). Acessado em 12/07/2013.

<sup>54</sup> Idem, grifos meus.

espiritismo, ou melhor, entre o que ele considerava espiritismo, e as religiões de matriz africana. Sua preocupação em manter a doutrina espírita “ílesa” de novos elementos, defensor que era das obras de Allan Kardec, rendeu-lhe a pecha de “purista”, também compartilhada e associada a outras figuras do elenco espírita, como foi o caso de seu amigo José Herculano Pires (sobre quem falarei mais à frente).

Nesse rol de espíritas mais universalistas, digamos assim, e aqui uso esse termo para caracterizar os espíritas que buscavam diálogo com diferentes áreas do conhecimento, aparecia o advogado e jornalista Carlos Imbassahy (1883-1969). Redator-chefe durante muitos anos do principal órgão da FEB, *O Reformador*. Imbassahy chegou a publicar quatro títulos pela editora da FEB (*À Margem do Espiritismo*, de 1932; *O Espiritismo à Luz dos Fatos*, de 1935; *Religião*, de 1942; e *A Mediunidade e a Lei*, de 1946). Sua preocupação central girava basicamente em torno de apresentar o espiritismo como uma explicação plausível dos fenômenos ligados ao psiquismo. Em seu segundo livro, *O Espiritismo à Luz dos Fatos*, talvez o mais conhecido dele, Imbassahy oferecia o ponto de vista espírita sobre questões relacionadas aos processos psíquicos, buscando o debate com o conhecimento científico na área da mente e do comportamento. Mas o seu destaque não vinha somente do terreno científico. Além de ter sido um orador reconhecido, fazendo inclusive “escola” no movimento espírita por haver adotado um estilo novo de expor os assuntos, alternando os ensinamentos espíritas com assuntos leves e jocosos (o que lhe rendeu inimizades de líderes austeros), Imbassahy, junto de sua esposa, investiu na ideia de um Teatro Espírita. Encenou esquetes e pequenas peças durante as Semanas Espíritas<sup>55</sup>, e chegou até a escrever uma comédia, intitulada *Firma Roscof e Cia*, incentivando os jovens espíritas à arte “pura e sadia”. As Semanas Espíritas, espécies de saraus, ocorriam uma vez ao ano durante uma semana. Nelas se reuniam espíritas de várias localidades para realizarem discussões doutrinárias, peças de teatro, leituras literárias e concertos musicais.

Embora contassem com a presença de alguns espíritas renomados à época, as Semanas Espíritas não duraram muito tempo, tampouco receberam incentivo por parte da FEB, que, a propósito, se mostrou contrária a esse tipo de reunião. De certa forma, essa posição desagradava Carlos Imbassahy, mas não havia sido suficiente para levá-lo

---

<sup>55</sup> A primeira Semana Espírita foi realizada em 1939 na cidade de Três Rios (RJ). Em 1944, Leopoldo Machado, um dos entusiastas e mentores das Semanas Espíritas, sugeriu que fossem realizados os próximos encontros em Cruzeiro (SP), Nova Iguaçu (RJ), Macaé (RJ), Juiz de Fora (MG), Barra do Piraí (RJ) e Astolfo Dutra (MG).

a romper com a instituição. Ele só o fez quando, ao tomar contato com as obras de Jean-Baptiste Roustaing, se viu constrangido a assumir uma posição: em hipótese alguma concordava com o docetismo apresentado nelas. Ao fazê-lo, criou desagrados com o presidente da FEB, Wantuil de Freitas, ferrenho defensor das teses roustainguistas e para quem era fundamental que todos os participantes dos cargos diretivos da Federação fossem não apenas adeptos, mas militantes professos do roustaingismo. Rompeu, portanto, com a instituição e com isso seus próximos livros deixaram de sair pela FEB, mas não tardaram em receber convites de outras editoras<sup>56</sup>.

A essa altura, Calos Imbassahy já era conhecido no meio espírita como jornalista, literato e expositor doutrinário (ou orador, como é mais frequente dizer no linguajar êmico). Participou das duas versões do *Congresso de Escritores e Jornalistas Espíritas* (o primeiro realizado no Rio de Janeiro e o segundo em São Paulo, este último organizado por Herculano Pires), e incrementou o movimento de jovens espíritas, com importante participação junto ao I (e único) *Congresso Brasileiro de Mocidades Espíritas*. E em períodos distintos, fez coro ao lado de Leopoldo Machado (1891-1957), Herculano Pires (1914-1979), Leôncio Correia (1865-1950), Humberto Mariotti (1905-1982) e Deolindo Amorim contra a atuação da FEB. E se à altura já fosse espírita, certamente teria apoiado as iniciativas do *Congresso Constituinte Espírita Nacional* de 1926. Voltemos então a esse congresso.

A despeito da realização do *Congresso Constituinte Espírita Nacional*, a FEB convocou, por sua vez, através de seu presidente Luiz Barreto, a primeira reunião do “seu” *Conselho Federativo*, que contou igualmente com a presença de diversas delegações<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Publicou *Corpo e Espírito* (LAKE, 1946); *Ciência Metapsíquica* (Gráf. Mundo Espírita, 1949); *Espiritismo e Loucura* (LAKE, 1949); *Matéria ou Espírito?* (LAKE, 1949); *Fantasma, Fantasias e Fantoques* (Édipo, 1950); *A Evolução* (FEP, 1955); *A Missão de Allan Kardec* (FEP, 1957); *A Reencarnação e suas Provas* (FEP, s/d); *A Psicanálise perante a Parapsicologia* (Liv. Ghignone, 1960); *A Farsa Escura da Mente* (LAKE, 1965); *O que é a Morte* (Edicel, 1966); *Enigmas da Parapsicologia* (Edições Calvário, 1967); *Hipóteses em Parapsicologia* (Ed. Eco, 1967); *O Poder Fantástico da Mente* (Ed. Eco, 1967); *Freud e as Manifestações da Alma* (Ed. Eco, s/d). Além desses livros de sua autoria, Carlos Imbassahy também traduziu *O Livro dos Espíritos* e *O Livro dos Médiuns*, de Allan Kardec; *O Espiritismo perante a Ciência* e *A Reencarnação*, de Gabriel Delanne; *Fenômenos Psíquicos*, de Ernesto Bozzano; *A Vida Além do Véu*, de George Vale Owen; *A Filosofia Penal do Espiritismo*, de Fernando Ortiz; *Fenômenos Hipnóticos e Espíritas*, de César Lombroso; e *A Vidente de Prevorst*, de Justinus Kerner.

<sup>57</sup> Para mais informações, ver o opúsculo *Resenha dos Trabalhos da Primeira Reunião do Conselho Federativo*, editado em 1938 pela FEB, de autoria de Guillon Ribeiro.

Embora internamente ao espiritismo houvesse um fervilhamento que por si só já agitava sobremaneira os ânimos espíritas, fosse através das discussões doutrinárias (entre as obras de Allan Kardec e de J.-B. Roustaing e a criação ou não de escolas de médiuns), fosse na questão da legitimidade federativa, o fato é que no plano externo muitas mudanças começavam a tomar forma no Brasil, contribuindo de maneira intensa para com o andar do movimento espírita. A principal delas foi a Revolução de 1930, que lançou o país em uma fase de instabilidade política. Com esse novo quadro, era praticamente desaconselhável a realização de assembleias, fosse da natureza que fosse, e nesse sentido se pronunciou Guillon Ribeiro, presidente da FEB naquele ano e a quem tinha sido delegada a responsabilidade de promover uma segunda reunião do *Conselho Federativo da FEB* em 1931: “(...) tendo se agravado (...) as crises que nos assoberbam, talvez só as entidades desta capital e uma ou outra, dos estados mais próximos, enviassem representantes (...) para constituírem o Conselho”<sup>58</sup>. A segunda reunião do *Conselho* só seria realizada no ano de 1933.

Nessa época, portanto, presidia a FEB o engenheiro maranhense Guillon Ribeiro (1875-1943), cujo papel à frente da instituição merece destaque. Antes de tornar-se espírita, Guillon seguiu a carreira pública, trabalhando como Secretário do Senado e depois como Diretor Geral da Secretaria do Senado, cargo em que se aposentou em 1921, não sem antes receber elogiosa crítica proferida em discurso por Rui Barbosa<sup>59</sup> sobre seus anos de dedicação à Casa. Começou a frequentar o meio espírita por volta de 1911, tendo o seu maior envolvimento se iniciado uma década depois, quando presidiu a FEB, de 1920 a 1921. Voltou a ocupar o mesmo posto em 1930, de onde só saiu em 1943, quando faleceu. Foram, portanto, quase 15 anos de presidência. Nesse período, esforçou-se, entre outras tarefas, nas atividades organizacionais. Foi o idealizar dos mecanismos de filiação à FEB, tendo sido também o seu principal condutor. Daí seu reconhecimento no meio e o longo tempo de permanência na cabeceira da instituição. Foi igualmente diretor da revista *O Reformador* e nela escreveu alguns artigos. Sua produção autoral conta de mais alguns prefácios, mas para por aí.

---

<sup>58</sup> *Reformador*, 02/01/1932.

<sup>59</sup> O discurso pronunciado pelo Senador Rui Barbosa no Senado Federal pode ser lido na íntegra nos *Anais do Senado Federal*, vol. II (Sessões de 01 de agosto a 31 de outubro de 1903).

A sua contribuição para a formação dos espíritas se deu, na realidade, através de outros tipos de trabalho. Guillon Ribeiro dominava uma série de idiomas (francês, italiano, inglês etc.), competência que lhe possibilitou levar a cabo inúmeras traduções. Entre os autores traduzidos por ele estão Allan Kardec, J.-B. Roustaing, Ernesto Bozzano, Pietro Ubaldi, Gabriel Delanne, entre outros. Qualquer que seja a opinião sobre o seu empreendimento, já que nem todo o meio espírita se afinava com as obras de Roustaing e/ou de Ubaldi – aliás, esses dois autores eram (e ainda são) motivo de muita controvérsia entre os espíritas –, Guillon Ribeiro foi o responsável por formar parte do pensamento espírita ao apresentar-lhes, no vernáculo, obras que complementaríamos, segundo seu ponto de vista, a produção de Kardec. Mas a sua contribuição mais significativa não se deu com as suas traduções. Se desde 1891, sob a presidência do Dr. Dias da Cruz e a vice-presidência do Dr. Bezerra de Menezes, a FEB trabalhava a ideia de montar uma oficina tipográfica própria para a impressão do *Reformador*, bem como de obras espíritas de modo geral, foi somente com Guillon Ribeiro que o velho sonho se realizaria. Em 1939 os espíritas conheceriam a pequena oficina gráfica da FEB, embrião do que viria a se tornar uma das maiores editoras do meio espírita atual. Hoje, sua história de cerca de cento e vinte anos se traduz na publicação de mais de 500 títulos e 45 milhões de exemplares. Além dos 160 autores, o catálogo da instituição possui 88 obras psicografadas por Chico Xavier e mais de 10 milhões de publicações das obras básicas de Allan Kardec<sup>60</sup>.

Naquele momento, a figura do médium Francisco Cândido Xavier (1910-2002), o Chico Xavier, era parcamente conhecida, mas não tardou em chamar a atenção de Guillon Ribeiro. Já desde o seu primeiro livro, *Parnaso de Além-Túmulo*, psicografado em 1932, que a FEB vem editando sem cessar quase todas as obras do médium mineiro. Não é difícil de perceber que essa empreitada rendeu bons frutos para ambos os lados. Chico passaria a ser nacional e internacionalmente conhecido através de suas psicografias, fazendo com que a própria imagem do espiritismo no Brasil cambiasse, dando-lhe, inclusive, maior notoriedade, enquanto à FEB coube mais do que capital econômico com a venda dos livros; coube-lhe também um grande prestígio, interna e externamente ao meio espírita. Tudo se passava como se a FEB recebesse de lambujem todo carisma de que Chico Xavier era portador por deter sob seus cuidados a

---

<sup>60</sup> Informação retirada de <http://www.febnet.org.br/blog/geral/divulgacao/feb-editora-na-22a-bienal-do-livro-de-sao-paulo/>. Acessado em 03/06/2013.

produção de sua obra. Uma manobra extremamente eficaz que Guillon Ribeiro, à época, certamente não havia previsto o grande sucesso que viria a ter depois.

A propósito, cabem aqui algumas palavras sobre a presença de Chico Xavier no elenco espírita, presença que decerto contribuiu para dar um colorido novo ao espiritismo em solo brasileiro.

A literatura acadêmica sobre espiritismo de modo geral não é muito extensa. Mas dentre os poucos trabalhos, há alguns que propõem interpretações do papel e da importância deste personagem que contribui sobremaneira para a expansão da doutrina no Brasil (Stoll, 2003 e Lewgoy, 2004), de tal sorte que aqui vou apenas ressaltar algumas características de sua trajetória, tendo em mente que o objetivo é menos o de analisar, especificamente, a sua biografia do que tentar lançar luz sobre um conjunto de atores em atuação em meados do século XX, atores responsáveis, cada qual segundo seus cargos, competências e habilidades, por defender e colocar *no* e *em* jogo sua concepção de espiritismo.

Chico Xavier nasceu em uma cidadezinha mineira chamada Pedro Leopoldo, no seio de uma família humilde<sup>61</sup>. Filho de um operário e de uma dona de casa, atuou como funcionário público boa parte de sua vida, posto no qual se aposentou. O início da construção de sua liderança no meio espírita se deu entre os anos 1940 e 1950, quando começou a publicar, através da editora da FEB, seus primeiros livros psicografados. A partir daí, só veio a caminhar a passos largos. É interessante notar que até a entrada de Chico Xavier no elenco espírita, raros eram os líderes oriundos das classes populares. A maior parte deles, até então, pertencia a uma camada socialmente privilegiada, de letrados e profissionais liberais, sobretudo. Chico Xavier conseguiu, na verdade, mais

---

<sup>61</sup> Na medida em que Chico Xavier foi se tornando conhecido, principalmente por conta de sua obra mediúnica, sua vida passou a ser tema de estudos entre os próprios espíritas. O interesse despertado contribuiu para a produção de uma extensa bibliografia espírita, de modo que sua trajetória pode ser facilmente perseguida em várias biografias – que mais parecem, a bem dizer, hagiografias. Citei aqui apenas algumas referências no intuito de disponibilizar títulos e autores àqueles que se interessarem pelo assunto: Barbosa, Elias. *No mundo de Chico Xavier* (Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1992); Gama, Ramiro. *Lindos casos de Chico Xavier* (São Paulo: Lake, 1995); Gomes, Saulo (org.). *Pinga-fogo com Chico Xavier* (Catanduva: Intervindas, 2009); Machado, Ubiratan. *Chico Xavier, uma vida de amor* (Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1997); Ramos, Clóvis. *Cinqüenta anos de Parnaso* (Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1982); Ranieri, R. A. *Chico Xavier, um santo para nossos dias* (Rio de Janeiro: Eco, s/d); Schübert, Suely Caldas. *Testemunhos de Chico Xavier* (Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1986); Souto Maior, Marcel. *As Vidas de Chico Xavier* (Rio de Janeiro: Rocco, 1994); Souto Maior, Marcel. *Por trás do véu de Ísis* (São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004); Timponi, Miguel. *A Psicografia Ante os Tribunais* (Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1984); Worm, Fernando. *A ponte, diálogos com Chico Xavier* (São Paulo: Lake, 1993).

do que simplesmente romper a barreira de classe: sob sua liderança, o espiritismo tomou feições particulares, muito embora sua obra não seja unanimidade entre os espíritas. Para parte deles, a inserção que Chico Xavier fez, na prática espírita, de valores que absorveu do catolicismo, religião no seio da qual fora criado, é bastante questionada. No entanto, teria sido justamente a sua atuação nesses moldes a sua grande contribuição ao desenvolvimento de um “espiritismo à brasileira”, segundo a perspectiva da antropóloga Jacqueline Stoll (2003). Chico Xavier teria se baseado nos princípios e práticas do catolicismo, instaurando o que Stoll chamou de uma “ética da santidade”, consolidada em torno da prática da caridade, que exerceu por mais de 70 anos, e em torno de outros valores monásticos, como a pobreza e a castidade. Sua formação religiosa no catolicismo, portanto, não o impediu de caminhar pelas veredas do espiritismo quando adulto, mas não deixou de ser suficientemente significativa a ponto de nada interferir na sua condução no meio espírita. É importante ressaltar que Chico Xavier não criou esse modelo de caso pensado, no claro intuito de dar uma diretriz específica ao espiritismo. Essa construção é o resultado de tensões políticas, doutrinárias e simbólicas que sua história de vida congrega. Ainda que tenha se envolvido em uma série de conflitos com a igreja católica – que não lhe poupou críticas, aliás –, Chico Xavier buscou a legitimação de sua autoridade ao reafirmar exatamente alguns elementos simbólicos da sua identidade religiosa de origem, fortemente marcada por suas experiências de infância, vividas na pequena cidade natal. O resultado dessa reinterpretação causou (e ainda causa, como disse há pouco) certa resistência a alguns grupos espíritas, mas talvez tenha sido esse vínculo com a força da tradição que fez o espiritismo ganhar a expressividade que tem hoje no Brasil, ao menos do ponto de vista de Stoll (2003) e de Lewgoy (2004), pioneiros na análise da trajetória de Chico Xavier.

Mas o que importa destacar aqui não são somente ou propriamente as marcas que o catolicismo impingiu na condução de vida de espírita de Chico Xavier, conquanto seja uma característica considerável para se atinar sobre a sua presença no cenário espírita e no cenário brasileiro. Para os propósitos deste trabalho, interessa perseguir os elementos de autoridade acoplados em torno dessa figura. Seu legado não se resume ao extraordinário volume de obras publicadas – ao total foram 468 títulos<sup>62</sup>, com mais de

---

<sup>62</sup> Relação atualizada das obras de Chico Xavier retirada de <http://www.vinhadeluz.com.br/site/pagina.php?id=6>. Acessado em 02/07/2013.



50 milhões de exemplares vendidos<sup>63</sup> –, muito embora tal legado seja indiscutivelmente importante. Chico Xavier criou também modelos para a prática da caridade *à la espírita*, que servem de padrão de conduta tanto para os adeptos em geral quanto para os médiuns em específico. Sua principal ocupação nos últimos anos – a produção de “cartas” dos mortos endereçadas aos familiares em processo de luto – angariou um sem-número de simpatizantes de outras religiões. Uberaba, cidade do Triângulo Mineiro onde o médium morou por muitos anos e aonde veio a falecer, recebia semanalmente centenas de peregrinos vindos de diferentes partes do país, inclusive do exterior. A maioria não se converteu ao espiritismo, mas de certa forma ajudou a fazer coro com aqueles que viam em Chico Xavier um “homem santo” (Lewgoy, 2004: 74-89).

A doutrina espírita, que até então era formada quase que exclusivamente pelas obras de Allan Kardec, começava a atingir um público mais amplo a partir da década de 1950, quando Chico Xavier encetou a publicação de seus livros. Foi nesse mesmo momento que a produção intelectual espírita também começou a despontar em suas várias vertentes. A principal marca da obra de Chico, embora não venha “assinada” por ele – de acordo com a concepção espírita, Chico Xavier teria sido tão somente um intermediário, um médium entre os vivos e os mortos, um escrevente para os “autores espirituais” –, consistia na transfiguração do conteúdo da doutrina espírita, sobretudo o conteúdo moral, em romances cuja linguagem, mais simples e mais acessível, certamente contribuiu para disseminar os princípios espíritas. Ao lado das inúmeras histórias que retratam, em sua grande maioria, a vida de além-túmulo e as relações invisíveis entre os vivos e os mortos, Chico Xavier também publicou uma série de “cartilhas”, espécies de compêndios de orientação moral que ditam, no mais das vezes, padrões de comportamento para os espíritas<sup>64</sup>, além de uma série de livros com interpretações espíritas de passagens bíblicas<sup>65</sup>.

De par com essa imensa obra vem também a sua atuação enquanto uma espécie de “espírita praticante”, se assim pudermos classificar. A imagem que lhe foi sendo associada, exemplo de paciência e bondade, um homem acima de tudo caridoso – lembrando da máxima espírita: “fora da caridade não há salvação” – fortalecia ainda

---

<sup>63</sup> Informação retirada de um artigo publicado por Martha Mendonça intitulado “Chico Xavier e a alma do Brasil”, publicado na *Revista Época*, 1º de março de 2010, p. 86.

<sup>64</sup> *Agenda cristã e Pensamento e vida* são alguns exemplos.

<sup>65</sup> São eles: *Fonte Viva, Vinha de Luz, Pão Nosso e Caminho, Verdade e Vida*.

mais a sua autoridade do meio espírita. Aos pobres oferecia sopas e mantimentos todas as semanas, formando uma extensa fila diante do centro que frequentava. Não aceitou nenhum centavo proveniente da venda dos milhões de exemplares de seus livros, tendo cedido todos os direitos autorais para organizações espíritas, para a FEB e para instituições de caridade (creches, asilos e orfanatos). Sua popularidade, com isso, e, por extensão, a popularidade do espiritismo aumentaram para além do círculo de espíritas, criando assim uma massa de “simpatizantes” da doutrina.

Com Chico Xavier à frente, não apenas um modelo de atuação espírita pautado na caridade era posto em marcha. Como ele, surgiram no cenário outros tantos médiuns psicógrafos, aumentando sobremodo a produção bibliográfica e conseqüentemente os diferentes (e muitas vezes divergentes) pontos de vistas dentro do espiritismo. A escrita e a leitura, que já faziam parte das práticas espíritas desde o seu começo, passariam a se diversificar, diversificando também os tipos de agentes detentores de autoridade no meio. Nessa toada podemos citar, ao lado de Chico Xavier, outro fenômeno editorial: o médium e orador Divaldo Pereira Franco (1927). Em seus 65 anos de atividade como espírita e médium, teve publicados 250 títulos, com mais de oito milhões de exemplares vendidos<sup>66</sup>, muitos deles ocupando lugar de destaque na literatura espírita. Dos autores ainda em produção, Divaldo lidera a lista de livros mais editados (Franzolim, 2008: 17). Nascido em Feira de Santana, na Bahia, Divaldo cursou a Escola Normal Rural onde recebeu o diploma de Professor Primário. Trabalhou como escriturário, em Salvador, aposentando-se em 1980 como funcionário público. Por volta da década de 1940, converteu-se ao espiritismo e a partir de então vem dedicando sua vida à expansão da doutrina. Além da publicação dos seus inúmeros livros, Divaldo fundou em 1947 o Centro Espírita Caminho da Redenção, que administra atualmente uma série de entidades assistenciais<sup>67</sup>. Sua presença no cenário espírita é marcante, embora nunca tenha feito parte especificamente de nenhuma instituição federativa, como a FEB, por

---

<sup>66</sup> Informação retirada de <http://www.divaldofranco.com.br/biografia.php>. Acessado em 12/07/2013.

<sup>67</sup> Dentre elas: Mansão do Caminho (semi-internato para crianças e jovens carentes), fundado em 1952; A Manjedoura (creche para crianças carentes); Escola Jesus Cristo (ensino fundamental), fundada em 1950; Escola Allan Kardec (ensino fundamental), fundada em 1965; Escola de Informática; Escola de Educação Infantil Alvorada Nova, fundada em 1971; Escola de Evangelização (ensino espírita para público infantil); Juventude Espírita Nina Arueira (evangelização e ensino espírita para o público jovem); Caravana Auta de Souza (auxilia idosos e pessoas inválidas portadoras de doenças irrecuperáveis e degenerativas); Casa de Assistência Lourdes Saad (distribuição diária de sopa e pão); Casa da Cordialidade (assiste a famílias carentes); Centro de Saúde J. Carneiro de Campos; Evangelização Nise Moacyr (evangelização de crianças); Grupo Lygia Banhos (esclarecimento e consolo a comunidades carentes); Livraria Espírita Alvorada (editora e gráfica).

exemplo. Além de suas obras psicografadas e de caridade, outro elemento importante ficaria associado à figura de Divaldo Franco: sua oratória. Ao longo de sua trajetória no espiritismo, o médium já proferiu (e ainda vem proferindo) um sem-número de palestras dentro e fora do Brasil. Sua capacidade de falar e expressar-se com desenvoltura, sua eloquência, sua retórica, fez de Divaldo um líder entre os espíritas. E mais que isso, a figura de “orador espírita” ganharia um novo *status* no espiritismo a partir de então.

Como se vê, a diversificação de tipos de personagens e de funções dentro do espiritismo vinha crescendo consideravelmente. Médiuns, oradores, dirigentes, palestrantes começavam a dar corpo a esse segmento religioso. Mas antes de prosseguir com esse processo de adensamento do elenco espírita, proponho voltarmos a atenção, por curtos instantes que sejam, para algumas coordenadas externas, tanto mais porque com elas em mente conseguimos compor com mais detalhes o cenário onde figurantes e protagonistas espíritas passaram a atuar.

## **2.2. Alguns enfrentamentos externos**

O espaço de tempo entre 1930 e 1960 teve especial significação não só na vida social, econômica e política do Brasil, como também – e não poderia ser diferente – na vida institucional das entidades espíritas. Só para começar, foram pelo menos quatro os grandes problemas externos enfrentados pelo movimento espírita e que fizeram seus adeptos, principalmente os seus intelectuais, trabalharem intensamente no sentido de defender e também definir os âmbitos legítimos de atuação do espiritismo no Brasil. Vou enunciá-los aqui não de acordo com sua ordem de importância. Na verdade, serão expostos de forma aleatória com o propósito de irmos calçando desde já algumas das várias coordenadas históricas e sociais que compuseram o cenário no qual se desenrolaram as trajetórias e atuações dos personagens que iremos acompanhar à frente. A partir dessas coordenadas podemos começar a ver como o espiritismo foi se desenvolvendo e tomando as suas feições mais particulares por estas terras.

O primeiro dos quatro enfrentamentos começou entre espiritismo e o campo científico. Se já desde fins do século XIX os espíritas vinham sofrendo acusações de charlatanismo, considerados uma forte ameaça à saúde pública, inclusive tendo suas práticas consideradas crimes pelo Código Penal da Primeira República (1889-1930), foi somente nas primeiras décadas do século XX, com o desenvolvimento da psiquiatria no

Brasil, que eles receberam duras reprimendas (Almeida e Lotufo, 2004 e Almeida, 2007b). “Uma fábrica de loucos”, afirmavam os psiquiatras a respeito do espiritismo. Aliás, este é o título da tese de doutorado de Angélica Aparecida Silva de Almeida: *Uma Fábrica de Loucos: psiquiatria versus espiritismo no Brasil* (2007a). A historiadora aborda de forma bastante interessante e esclarecedora um tema pouco explorado pela historiografia brasileira, embora de alguma forma já estudado nas ciências sociais<sup>68</sup>: as disputas entre psiquiatras e espíritas sobre as explicações do funcionamento e dos tratamentos da mente. Um dos pontos elucidados por Angélica Almeida refere-se às disputas entre psiquiatria e espiritismo pela legitimidade de atuação num espaço científico e institucional na sociedade brasileira. Enquanto o espiritismo procurava se inserir no campo científico para além da sua atuação no campo religioso, a psiquiatria ainda tentava ser reconhecida como ciência. Nessa batalha, ambos os lados estavam dispostos a tornar hegemônica a sua visão particular de questões comuns, como, por exemplo, a relação mente/corpo, a loucura e seus modos de tratamento, as suas formas de prevenção etc.

De modo geral, segundo o ponto de vista espírita, a loucura nada mais seria do que a atuação malévolos, ou melhor, um certo domínio de espíritos moralmente pouco evoluídos agindo sobre os homens encarnados na Terra (Kardec, 1998, cap. XXIII, item 232). A esse processo os espíritas dão o nome de “obsessão”, e a sua cura não pode ter outro senão um caráter marcadamente espiritual – embora os espíritas não dispensem o uso de medicamentos e da medicina tradicional de forma concomitante. O processo de cura recebe, pois, o nome de “desobsessão” (aparecendo também como “doutrinação”) e consiste basicamente na “conscientização”, através do diálogo, do espírito agressor. Esse diálogo se daria entre o doutrinador e o espírito, que se manifestaria por meio de um médium, mas o doente também não deixa de receber os devidos “esclarecimentos” e orientações para um comportamento moral mais elevado. Como se vê, é um processo que pressupõe de uma só vez (1) a crença nos espíritos e a sua capacidade de interferência na vida dos homens, (2) a adoção de um tipo de conduta baseada em uma moral determinada e (3) a necessidade do transe mediúnico – prática comum nas religiões afro-brasileiras, por exemplo. E é exatamente nesse ponto onde residia a

---

<sup>68</sup> Sobre o tema espiritismo e ciência, existe nas ciências sociais um número razoável de obras publicadas, entre teses, artigos e livros. Cito aqui algumas delas: Giumbelli (1997a, 1997b e 2006); Hess (1987a, 1987b); Lewgoy (2006); Vasconcelos (2003) e Warren (1984, 1986). No campo de estudos históricos, Isaia (2006).

resistência psiquiátrica quanto ao modo espírita de pensar e de agir. Parecia claro, para os psiquiatras, tratar-se ou de fraude, ou da manifestação do subconsciente ou de pura loucura, esquizofrenia, alucinação. Tudo, menos a manifestação ou influência de espíritos tanto sobre o “obsedado” (no caso, o doente) quanto sobre o doutrinador e o médium.

Durante esse período, saltam-nos aos olhos a alta produtividade e as várias investigações dos psiquiatras a respeito do espiritismo, num intenso e evidente esforço em combatê-lo. Prescreviam os psiquiatras o fechamento dos centros, a destruição das publicações espíritas; promoviam também campanhas de esclarecimento sobre o perigo do espiritismo, cuja prática, reiteravam, era inclusive condenada pelo Código Penal. As obras de Antônio Xavier de Oliveira, *Espiritismo e Loucura*, e da dupla de psiquiatras Murilo de Campos e Leonídio Ribeiro, intitulada *O Espiritismo no Brasil*, ambas editadas no Rio de Janeiro em 1931, são somente dois dos exemplos de publicações dessa lavra. Afirmava então o Dr. Xavier Oliveira acerca do *Livro dos Médiuns*, de Allan Kardec:

É a cocaína dos debilitados nervosos que se dão à pratica do espiritismo. E com um agravante a mais: é barato, está no alcance de todos, e por isso mesmo, leva mais gente, muito mais aos hospícios, do que a “poeira do diabo”, a “coca maravilhosa” (...) É o tóxico com que se envenenam, todos os dias, os débeis mentais, futuros hóspedes dos asilos de insanos. Leem-no, assimilam-no, incluem a essência diabólica de que é composto, caldeiam os conhecimentos nele adquiridos nas sessões espíritas (Oliveira, 1931: 211).

A historiadora Almeida elucida-nos bem esta disputa. Segundo sua análise, os psiquiatras, no claro intento de fincar de forma legítima e definitiva a sua posição no campo científico, buscaram trabalhar com basicamente quatro argumentos direta e contrariamente voltados às práticas espíritas, todos eles, obviamente, refutados pelo outro lado da contenda. O primeiro argumento foi sem dúvida o de afastar qualquer tipo de explicação dos problemas mentais que tivessem alguma relação ou influência com fatores extra-materiais. Entendiam, assim, que os próprios fenômenos mediúnicos de comunicação com os espíritos não passavam de mera fraude ou, no máximo, da manifestação do subconsciente. Os psiquiatras forneciam, antes de tudo, uma explicação material para a questão. Nesse sentido, o segundo argumento não poderia ser outro senão o de alertar para o fato de que as atividades mediúnicas e a frequência aos centros eram, na verdade, um importante fator de risco para o desencadeamento de transtornos

mentais. A esse segundo argumento juntavam o terceiro e o quarto: o espiritismo não passava de uma religião e, por isso mesmo, não poderia ter pretensões científicas, sendo, portanto, suas atividades de cura puro ato ilegal de exercício da medicina. Mas não só isso. O espiritismo não era apenas uma religião; era uma religião primitiva e mística – quarto argumento –, extremamente próxima ao que de “pior havia na sociedade”: os valores da cultura negra. Isto porque associavam o espiritismo às religiões de matriz africana pelo viés da mediunidade ou do transe, quer dizer, da comunicação entre os vivos e o além – seja este além composto por espíritos, no caso do espiritismo, seja por orixás ou deuses africanos, no caso das religiões afro.

Os espíritas não ficaram quietos. Desenvolveram igualmente quatro estratégias discursivas, começando por relativizar a pretensa autoridade científica da psiquiatria, apontando as suas deficiências no diagnóstico e tratamento da loucura, deficiências decorrentes justamente do fato de ignorarem as causas extra-materiais dos transtornos mentais, problema facilmente sanável com a complementariedade entre a teoria médica e a teoria espírita. O segundo argumento espírita seguia no sentido de invalidar as estatísticas médicas que colocavam o espiritismo como a terceira maior causa de loucura. Eles diziam, ao contrário, que o espiritismo na realidade contribuía para preservar a saúde mental, sobretudo de seus adeptos, por lidar de forma natural com as questões da vida e da morte. A crença na conexão constante entre espíritos e os homens parecia não atemorizar o espírita. Pelo contrário, era encarada como algo que faz parte da própria natureza dos “dois mundos”, o de cá e o de lá. E assim prosseguiram com o diálogo, fazendo uso, agora, de argumentos que ressaltavam a utilidade e os benefícios da doutrina espírita para a sociedade brasileira, uma vez que os espíritas eram responsáveis por manter muitas instituições de caridade que atuavam em áreas deficitárias de atendimento público e médico. Por fim, procuravam negar a qualquer custo a aproximação ou identificação que os psiquiatras – mas não só eles, a igreja católica também – faziam com as demais religiões praticantes do transe mediúnico, em especial as religiões afro-brasileiras.

Como sói acontecer nas disputas pelo poder simbólico, o que estava em jogo aí era o poder legítimo de ditar as normas do conhecimento científico na área da mente e do comportamento, numa relação direta entre saber e poder (Almeida, 2007: 109-110). Como sabemos, o poder, ou certas formas de poder, nada mais é do que a recompensa daqueles que sabem explorar os recursos de uma situação para impor a sua própria

vontade (Weber, 2000: 33), tirando partido das ambiguidades e das tensões que caracterizam o jogo social. E esta disputa bem sabemos quem a ganhou naquela época: os médicos psiquiatras.

Mas isso não significou a desistência dos espíritas pela luta de imposição de uma visão de mundo própria no que concerne à saúde da mente e do corpo. Basta olharmos para as reiteradas tentativas dos espíritas até hoje de associar os estudos espíritas aos estudos científicos e/ou médicos. Darei aqui apenas dois exemplos que ilustram bem a questão. O primeiro deles trata-se da existência de hospitais e sanatórios espíritas que se alastram pelo território nacional<sup>69</sup>. Essa associação entre sanatório e espiritismo parecia impraticável nas primeiras décadas do século XX, dado o momento fortemente marcado pelo domínio da psiquiatria e pela ainda débil institucionalização do movimento espírita. Precisariam de mais algumas décadas, no entanto, para que esse quadro fosse, não digo revertido, mas ao menos alterado. Os espíritas se beneficiam hoje de uma posição diferente na disputa entre ciência e religião sobre o domínio da mente e do comportamento. Têm agora certa voz no campo científico, tendo sido, inclusive, muitas de suas práticas reconhecidas pela medicina tradicional, ainda que rotuladas de “terapias alternativas” – embora os espíritas nunca tenham deixado de lado a complementariedade dos dois tipos de tratamento: o material e o espiritual. E o segundo exemplo vem justamente nessa direção. Com a finalidade de desenvolver e aplicar as propostas do espiritismo no campo da saúde, foi criada, em 1995, a Associação Médico-Espírita do Brasil (AME-Brasil) durante a realização do III Congresso Nacional de Médicos Espíritas, organizado pela Associação Médico-Espírita de São Paulo, instituição pioneira que existe desde 1968. A AME-Brasil, que congrega atualmente as AMEs estaduais, regionais e municipais, nasceu então com o objetivo de difundir e preservar o movimento médico-espírita, e promover eventos culturais e científicos<sup>70</sup>, agora sob uma nova conjuntura histórica, bem diferente da dos anos 1930.

---

<sup>69</sup> A título de curiosidade, há uma lista que contempla não todos, mas boa parte dos hospitais e sanatórios espíritas do Brasil em <http://www.cefamiami.com/sitesespíritas/hospitais/index.html>, acessado em 16/03/2013.

<sup>70</sup> Informações disponíveis em <http://www.amebrasil.org.br/2011/node/3>. Acessado em 07/03/2012. Lemos também neste site o estatuto da AME-Brasil, que resume bem a posição espírita diante da medicina: 1º) Considerando que a Organização Mundial de Saúde (OMS) conceitua saúde como “um estado de bem-estar físico, mental e social”; 2º) Considerando que a Medicina contemporânea tem dificuldade de vivenciar essa visão mais ampla de saúde, em virtude da sua extrema especialização, coadjuvada pelo espírito universitário fundamentado em paradigmas materialistas; 3º) Considerando que o Espiritismo tem uma grande contribuição a oferecer à Medicina, porque compreende o homem como um ser integral, constituído de corpo, perispírito e alma; 4º) Considerando que os processos mórbidos são

E por falar em anos 1930, é sabido que esta década marca uma divisória na história política do Brasil. De 1930 a 1945 viveríamos no que se convencionou chamar de a Era Vargas, período no qual, entre outras características, houve uma reaproximação entre a igreja católica e o Estado brasileiro – tema bastante estudado, aliás<sup>71</sup> –, num movimento que provocou fortes ecos no campo religioso brasileiro, fazendo estremecerem aí os seus ânimos. Afinal, estávamos vivendo numa República laica e assim deveria ser para todas as religiões interessadas em atuar no país, principalmente para aquelas que ainda não contavam com significativas forças. E esses foram o segundo e o terceiro problemas enfrentados pelos espíritas: o Estado varguista e a igreja católica.

Naqueles importantes anos, a Igreja passaria a angariar para si um leque de vantagens nunca antes desfrutado por nenhum dos oponentes do catolicismo. Para fazer frente a tantos inimigos em comum e continuamente assumidos pela igreja católica e pelo Estado varguista (comunistas, socialistas, liberais e todos os que se opunham ao autoritarismo getulista, principalmente após 1937), a aliança parecia perfeita. Sofriam, entretanto, todos os demais: protestantes, kardecistas, umbandistas, nesse combate que era no mínimo bastante desigual. E mesmo que essa reaproximação não tivesse sido a mesma durante os 15 anos do governo Vargas, isto é, “embora a Constituição outorgada em 1937 anulasse as conquistas católicas alcançadas em 1934, o Estado Novo [1937-1945] tendeu a manter e aumentar os favores governamentais à Igreja, baseando-se em um ‘pacto moral’ garantido pela amizade entre o Cardeal Leme e Vargas” (Isaia, 1998: 151).

---

essencialmente mentais e mesmo moléstias endêmicas e ambientais representam o descaso do homem em relação ao próprio planeta, investindo recursos financeiros em guerras fratricidas, ao invés de aplicá-los na melhoria das condições de vida; 5º) Considerando que o Espiritismo vê a criatura humana como um ser bio-psico-sócio-espiritual e apresenta um modelo abrangente de abordagem que pode contribuir de forma efetiva para a ampliação do campo de ação do médico e da própria medicina; 6º) Considerando que para o Espiritismo as atitudes mentais e as técnicas psicológicas são importantes para a prevenção e cura das moléstias, bem como o fluxo da energia vital, presente também como elemento de ligação entre perispírito e alma; 7º) Considerando que a Doutrina Espírita propõe a aplicação da Mediunidade como Terapêutica, fazendo uso da fluidoterapia e do ectoplasma, abrindo um campo novo no estudo da Psicologia e da Medicina, de modo a favorecer a reeducação moral e a responsabilidade individual; 8º) Considerando que o médico espírita tem compromisso no campo de pesquisa e educacional, quer nos seus aspectos teóricos, quer na praxis, os representantes das associações médico-espíritas das unidades federativas, reunidos no III Congresso Nacional da Associação Médico-Espírita de São Paulo (MEDNESP-95), realizado durante os dias 15 e 17 de junho de 1995, no Centro de Convenções do Anhembi, na cidade de São Paulo, resolveram fundar a Associação Médico-Espírita do Brasil - AME-Brasil, com a finalidade de desenvolver e aplicar as propostas do Espiritismo no campo da saúde.

<sup>71</sup> Entre os diversos estudos, lembro aqui os de Azzi (1977; 1978; 1979; 1980; 1986); Alves (1979); Bruneau (1974); Cava (1975); Mainwaring (1989); Pierucci, Camargo e Souza (1984).



Nesse imbróglio armado para as religiões, exceto para a católica, várias foram as formas encontradas para solucionar a questão. E os espíritas, ao que tudo indica, se saíram relativamente bem, respondendo à difícil situação com a criação de um espiritismo carregado de forte apelo cívico e patriótico, em conformidade com o pensamento social dominante das décadas de 1930 e 1940 (Lewgoy, 2004; Miguel, 2009 e 2010).

O caminho escolhido, pelo menos por parte da *Federação Espírita Brasileira*, passou pela divulgação de algumas obras espíritas em específico. Dentre elas a publicação, a partir de 1937, de fragmentos do livro *A Grande Síntese* (de 1935), do italiano Pietro Ubaldi, na revista *O Reformador*. Dois anos mais tarde, o livro seria integralmente vertido para o português por Guillon Ribeiro (presidente da FEB de 1920-1921 e de 1930-1943) e publicado pela editora da FEB. Sua epígrafe, *Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito*, já prometia uma longa divagação sobre os caminhos que o Ser deve percorrer por meio da evolução, desde o “plano da matéria” até o “plano do espírito”, mostrando, assim, a “via de retorno a Deus”, que seria o fenômeno fundamental do universo e objetivo supremo da vida. Nessas suas elucubrações, Pietro Ubaldi dissertava, dentre um sem-número de temas, sobre suas concepções de Estado ideal, na verdade de um Estado orgânico, explicitamente um “Estado corporativista colaboracionista” (Ubaldi, 1937: 394), concepção, a propósito, em fina sintonia com o suporte ideológico do Estado Novo. O poder desse Estado é considerado a “central psíquica e volitiva de uma nação”, donde “o Estado já não é mais um simples poder central dominador, mas é o cérebro de seu povo e *não pode deixar de ser senão a expressão de uma consciência nacional, de uma unidade de espíritos, baseada em uma unidade étnica*” (Ubaldi, 1937: 394-395, grifos do autor). As metáforas organicistas dão o tom de um efeito transcendental às relações de poder e atribuem ao papel do chefe de Estado uma legitimidade oriunda de uma “seleção biológica, (...) superando as convenções sociais” (Ubaldi, 1937: 405). “O chefe olha; o seu povo é o seu corpo; sua aquela alma; seus aquele sofrimento, aquelas esperanças, aquelas vitórias. Chefe e povo: unidade indissolúvel” (Ubaldi, 1937: 409).

Antes de prosseguirmos com o tema do nacionalismo à moda espírita, seria interessante falar algumas linhas a respeito de quem foi Pietro Ubaldi (1886-1972) e o que a sua atuação significou no movimento espírita brasileiro. Ubaldi formou-se em Direito na Itália, sua terra natal. Sua tese de formatura na Universidade de Roma tratou

da expansão colonial e comercial da Itália para o Brasil, tema que já o colocava, desde 1911, em contato com o Brasil. Vindo de um país que fora, a certa altura de sua história, dominado pela corrente fascista, partidária, entre outros ideais, do nacionalismo e do corporativismo, resulta mais compreensível entender as posições de Ubaldi quanto ao papel do Estado e de seu governante. As afinidades ideológicas entre o governo de Vargas e os governos totalitários do nacional-socialismo europeu (Cf. Carneiro, 2001) ajudam a compreender a aproximação de alguns espíritas da época, espíritas tendencialmente mais ajustados ao pensamento varguista, com as posições de Ubaldi. Mas as aproximações dos espíritas com Ubaldi, sobretudo os espíritas da FEB, se deram também por outro viés. Vejamos.

De origem abastada, Pietro Ubaldi, em dado momento de sua vida, decide abandonar os bens e viver praticamente como um franciscano. Aliás, suas raízes católicas estiveram sempre presentes em sua trajetória, embora tenha se afinado com ideias espiritualistas e reencarnacionistas ao longo de sua existência – seu contato com o espiritismo se deu quando ainda jovem, ao ter tido acesso ao *Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec. Sua vasta obra<sup>72</sup> (grande parte traduzida para o português) atesta a teoria da “queda espiritual” do homem de acordo com a qual os homens, ao terem se afastado do “verdadeiro caminho” por caírem em tentação, como repisa o velho simbolismo de Adão e Eva, mergulharam num período de sofrimentos e expiações, experimentados, sobretudo, pelas criaturas “encarnadas”. O corpo passaria, portanto, a sofrer dores por culpa da “queda” original ou do “pecado original”, na terminologia católica, donde a necessidade das várias reencarnações para superá-la. E se assim não fosse, seria difícil acreditar na bondade e justiça divinas, que obrigariam a um ser sem culpa, como foi Jesus, a receber sofrimentos carnis imerecidos por conta da crucificação, sofrimentos destinados somente àqueles que são feitos de carne. Daí a tese de que Jesus não teria tido um corpo carnal como todos os homens – tese igualmente defendida por Jean-Baptiste Roustaing. Embora Pietro Ubaldi desconhecesse a obra de Roustaing<sup>73</sup>, não

---

<sup>72</sup> Dentre as suas publicações, se encontram: *A descida dos ideais*; *A Grande batalha*; *A Grande Síntese*; *A Lei de Deus*; *A nova civilização do terceiro milênio*; *A Técnica funcional da Lei de Deus*; *As Noures*; *Ascensões humanas*; *Ascese Mística*; *Comentários*; *Cristo, Deus e Universo*; *Evolução e Evangelho*; *Fragmentos de Pensamento e de Paixão*; *Grandes Mensagens*; *História de um homem*; *O Sistema*; *Pensamentos*; *Princípios de uma nova ética*; *Problemas atuais*; *Problemas do futuro*; *Profecias*; *Queda e Salvação Um Destino Seguindo Cristo*; *Cristo*.

<sup>73</sup> De acordo com Luciano dos Anjos, autor espírita do livro *Os adeptos de Roustaing*, “é certo que Pietro Ubaldi não leu a obra *Os Quatro Evangelhos*, de J.-B. Roustaing, pois do contrário não teria afirmado, à página 397, de *O Sistema*, que desconhecia qualquer outro trabalho, além do seu, que revelasse a concepção da queda do Espírito, em termos de dimensão. Ora, essa concepção é a espinha dorsal da

deixa de ser interessante analisar que a defesa dessa tese implica, para ambos os autores, na aceitação de vários preceitos católicos. Partindo da teoria da queda, daí a afirmação de que Jesus teria sido um “agêneré”, isto é, um espírito materializado, sem corpo carnal, mantinha-se a crença, de um lado, na virgindade de Maria, e de outro, na concepção de que o corpo seria algo maculado, sujo, o oposto da pureza de Jesus – crenças particularmente católicas. Jesus, nesse sentido, não poderia de forma alguma sofrer dores como os homens comuns, muito menos passar pelas privações e pelas necessidades da carne, esta sim de caráter bastante chão.

Mas para além da origem católica do pensamento de Ubaldi, é interessante atentar para a sua aproximação com o espiritismo. Graças a alguns companheiros, Pietro Ubaldi radicou-se no Brasil na metade do século XX. Desenvolveu sua mediunidade à margem dos ditames espíritas, e não fica claro em sua biografia se ele chegou a estudar as obras de Kardec por completo. Pelo que se pode inferir de seus escritos, Kardec nunca lhe foi verdadeiramente um paradigma. Ubaldi sempre quis voar mais alto, como se diz vulgarmente, no sentido de desenvolver ideias próprias, sem se submeter às obras da “codificação espírita”. Suas preocupações, na verdade, mais pareciam guiar-se no sentido de criar um movimento novo. Em pouco tempo, Ubaldi fez aqui amigos espíritas, alguns destes até muito importantes dentro do meio, parte deles da FEB, o que lhe facilitou o seu percurso no Brasil. Parte do movimento espírita brasileiro se deslumbrou diante da sua obra *A Grande Síntese*. Na década de 1950 chegou também a ser convidado como palestrante por Edgard Armond, presidente da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP), provocando agradados e desagradados, como veremos mais adiante. Ele só viria a cair na malha dos críticos espíritas de modo geral quando se revelou adepto do monismo, doutrina filosófica que entrava em contradição com as ideias básicas de Kardec, daí ter sido preterido anos depois – muito embora existam até hoje seguidores seus no Brasil<sup>74</sup>.

Mas o apelo cívico de parte dos espíritas se consolidaria, de fato, com a publicação de outra obra, responsável por causar maior impacto no meio espírita. Trata-se de *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, livro psicografado, em 1938, pelo

---

revelação coordenada por Roustaing. Todavia, em diversas de suas obras, Pietro Ubaldi nos apresenta Jesus Cristo sem culpa, isento de expiação, vindo à Terra em missão, sem ter-se rebelado, sem ter caído, como se rebelaram e caíram todas as demais criaturas humanas encarnadas” (Anjos, 1993: 185).

<sup>74</sup> Veja-se, por exemplo, o Instituto Pietro Ubaldi ([www.ubaldi.org](http://www.ubaldi.org)) que mantém estudos e encontros constantes que discutem a vida e a obra do autor italiano.

médium Francisco Cândido Xavier. Um dos primeiros, dos mais de quatrocentos títulos psicografados por ele, esta obra relata a “preparação espiritual” do Brasil como terra prometida do cristianismo na América, missão que seria totalmente cumprida com a chegada do espiritismo em seu território. O autor, supostamente o espírito do escritor Humberto de Campos (1886-1934), narra os fatos históricos desde as grandes navegações e a chegada dos portugueses em terras brasileiras, até os acontecimentos no Brasil do século XX, explicando (ou melhor, interpretando) os fatos históricos à luz do espiritismo. Já nos anos subsequentes ao golpe de Estado, portanto, os espíritas consolidavam o lugar do Brasil como “pátria do evangelho”, ligando o espiritismo a um discurso nacionalista, ocupando, desse modo, um lugar nos debates e lutas ideológicas da Era Vargas (Lewgoy, 2004: 112). A propósito, esse nacionalismo *à la espírita* constitui uma das características que perduram até os dias de hoje.

Verdade seja dita, o sentimento nacionalista parece mesmo ter sido uma constante na Era Vargas. E o mais curioso é que o nacionalismo não ficou restrito aos âmbitos políticos, econômicos e/ou culturais. Vemo-lo também atuando no campo religioso, de acordo, evidentemente, com as suas coordenadas próprias. Falei sobre o caso espírita, mas o do catolicismo não nos deixa dúvidas. Um dos seus aspectos cruciais na sociedade brasileira é atribuído consensualmente pelos seus estudiosos à sua qualidade de religião *de facto* do Estado, da nação e das elites dominantes. Com exceção do período da República Velha (1889-1930), o Estado brasileiro aceitou o arranjo com a igreja católica e garantiu a ela um conjunto de privilégios de acordo com um modelo que o historiador Bruneau designou de “neo-cristandade” (Bruneau, 1974). Desses privilégios, a igreja soube bem gozá-los, sobretudo através dos talentos políticos e organizacionais de um dos seus mais famosos prelados: D. Sebastião Leme, arquiteto e construtor do catolicismo brasileiro “neo-cristão”. Já desde arcebispo de Olinda nos idos de 1916, D. Leme expunha todos os seus princípios para a reunião Igreja-Estado, lançando mão de interpretações míticas da “nação católica” tanto nos círculos eclesiásticos quanto nos seculares. Dizia ele que o Brasil, por tradição, história e fé de seu povo é essencialmente católico. Para Leme, tudo se passava como se a República tivesse, de forma nefasta, levado ao poder uma minoria descrente que desrespeitava a vontade da maioria católica. Para inverter essa situação, seria necessário mobilizar uma cruzada de militantes católicos com o fim de reeducar a nação através de seus ensinamentos, numa espécie de “recatolização” de cima para baixo (Cava, 1975: 7-20).

A propósito, é interessante assinalar que D. Sebastião Leme teve a sua elevação ao cardinalato em 1930, quando muitas mudanças vinham se desenrolando no Brasil. A década anterior dá grandes mostras disso: o declínio da aristocracia fundiária, a emergência de uma classe média como contendora política, a Semana de Arte Moderna, a Revolução dos Tenentes, a fundação do Partido Comunista Brasileiro, os primeiros passos da umbanda, a mobilização efetiva dos leigos de classe média como força política para a igreja etc. Não nos esqueçamos do fato de que Leme foi também um grande símbolo da “romanização” do catolicismo brasileiro, o que significa dizer, entre outras coisas, que ele influenciou vários níveis sociais: no plano ideológico, para começar, foi o responsável por enfatizar a sua interpretação mítica da nação Católica (como acabei de falar) e o consequente compromisso de reestabelecer a união Igreja-Estado; no plano eclesiástico, a sua aliança com Roma permitiu a quintuplicação do número de dioceses e seminários entre 1900 e 1940 (Cf. Bruneau, 1974); e por fim, no plano do laicato, a “romanização” teve como resultado a formação de uma *intelligentsia* católica, oriunda das fileiras da classe média alta, capaz de fazer frente ao anticlericalismo, ao ateísmo e à indiferença religiosa das elites republicanas. Veio, portanto, ao encontro dessas exigências o Centro D. Vital, cujo paladino, Jackson Figueiredo, encontrou sua principal inspiração no cristianismo da *Action Française*, em perfeita harmonia com os apelos cada vez mais altissonantes do governo brasileiro em favor da ordem. Aliás, é especialmente a resposta de Leme a este apelo e ao restabelecimento da relação Igreja-Estado que o tornou um dos mais importantes atores políticos da história do Brasil da primeira metade do século XX. E a isso se soma o fato de que foi igualmente sob seus auspícios que se deu a consolidação dos hierarcas episcopais em torno dele. Basta ver que no final dos anos 1920, a Arquidiocese do Rio de Janeiro caminhava na direção de tornar-se o centro de poder nacional da igreja católica, eclipsando, por fim, nos anos 1930, a primazia canônica da Sé da Bahia (Cava, 1974: 13) – momento, vale dizer, no qual se completou em definitivo o deslocamento histórico das forças políticas, econômicas, institucionais e também religiosas do Nordeste para o centro-sul do país, processo que vinha ocorrendo já desde meados do século XIX.

E nessa agitação que teve lugar no centro-sul do país, principalmente na capital brasileira – o Rio de Janeiro –, nascia para o espiritismo mais uma nova vertente de enfrentamento, o quarto e último desta pequena lista apresentada aqui: o espiritismo de

umbanda, ou simplesmente umbanda. A nova religião, tida por muitos intérpretes como a mais nacional, a mais brasileira de todas (Concone, 1981 e 1987; Brown, 1985) – lembrando que estávamos num momento bastante propício para o florescimento da nossa brasilidade –, brotava num contexto urbano inicialmente como um ramo do espiritismo kardecista, ou melhor, como “uma modalidade de espiritismo”, como prefeririam definir parte dos umbandistas da época.

A umbanda se inspirou estruturalmente no espiritismo como também recebeu inspirações de credos e ritos de matriz africana e indígena, num amálgama de várias crenças frequentemente nomeado de “sincretismo”. E reitero: um “ramo” do kardecismo e não um “ramo” das religiões “afro-brasileiras” – classificação mais frequente nos estudos acadêmicos –, porque, por mais que toda uma geração de pesquisadores tenha possibilitado a elaboração de trabalhos cuja virtude está em relativizar, com a ajuda de atentas etnografias, as fronteiras entre umbanda e candomblé (isto é, entre algumas das religiões classificadas de “afro-brasileiras”), entender a umbanda em seu princípio – pelo menos no caso do Sudeste brasileiro – como cisma sectário do movimento kardecista, mais do que como um novo segmento religioso afro-brasileiro, pode trazer consigo uma compreensão mais do que sistemática (deixando de lado uma análise estruturalista); traz consigo uma compreensão dinâmica, voltada à história da formação da umbanda em solo brasileiro. Isso não significa que eu esteja aqui negando a presença de elementos de origem africana ou mesmo indígena, o que seria imprudente e contraproducente de minha parte. O que quero dizer é que esses elementos foram antes acomodados a uma moldura inicialmente kardecista, daí compreendermos inclusive os enfrentamentos diretos entre *espiritismo kardecista* e *espiritismo de umbanda* nas primeiras décadas logo após o surgimento deste último.

Embora tenha nascido internamente ou a partir do espiritismo, optei por colocar a umbanda como um dos quatro enfrentamentos externos a ele. Isso porque, em dado momento, esse segmento religioso se autonomiza do espiritismo dito kardecista e começa a trilhar a sua própria história, uma história que contou com muitas lutas internas à própria umbanda, mas também externas – contra os kardecistas, os candomblecistas, os católicos.

### 2.3. De volta à dinâmica interna

Mas a despeito dos inúmeros enfrentamentos, oriundos dos domínios científico e religioso, ou talvez por causa deles, o fato é que o movimento espírita estava em perceptível ascensão. O número de centros e de seguidores crescia, acompanhado do aumento de edições e da fundação de novos jornais e revistas espíritas. Para se ter uma ideia, o recenseamento oficial de 1940 assinalava a existência de 463.400 espíritas (1,13% da população)<sup>75</sup> que se inscreveram assumidamente como tais na coluna religião. Descontando-se os “católicos” indecisos, digamos, e os que seguiam, como sempre aconteceu, outra religião ao mesmo tempo, é de se supor que este número deveria ser maior, o que demonstrava uma doutrina em vias de crescimento. Aliás, a esse respeito a Liga Espírita do Brasil (LEB), preocupada com o andamento da doutrina no Brasil, havia instalado um posto exclusivo de atendimento em sua sede com o fim de orientar os centros e seus frequentadores no sentido de que não só a condição de espírita figurasse pela primeira vez nos questionários do censo, mas também que os próprios espíritas se declarassem como tais. E desse total de espíritas, 155.037, ou seja, aproximadamente um terço deles residia em São Paulo, o que fazia deste estado um reduto importante do espiritismo, um polo de discussões, ainda que não institucionalmente organizado.

Apesar de números discrepantes rondarem o movimento espírita, muitas vezes, inclusive, números carentes de tino – deparei-me com a informação de que seriam nada mais nada menos do que dez milhões os adeptos do espiritismo na década de 1940, segundo o periódico espírita *A Alvorada* de janeiro/fevereiro de 1943 –, as cifras, quiçá, mais fidedignas podem ser encontradas nos *Anais do Primeiro Congresso Espírita do Estado de São Paulo* de 1947. Se no que tange ao número de adeptos espíritas as cifras continuam elevadas – neles encontramos registrados 771.098 adeptos distribuídos em 50.000 recenseados, 33.333 membros de sociedades organizadas, mas não recenseadas, 592.585 praticantes do “espiritismo doméstico” e 29.629 extraviados do “espiritismo irregular” (para a época, leia-se umbanda) – a quantidade de instituições espíritas, ao menos, parece mais próxima à realidade e é a que nos interessa reter por hora. Importa dizer que essas informações constam de um artigo do professor Émile-Guillaume

---

<sup>75</sup> De acordo com o censo de 1940, disponível no site do IBGE na seção Biblioteca Digital.

<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/CD1940/Censo%20Demografico%201940%20VII%20Brasil.pdf>

Léonard<sup>76</sup> sobre a história do protestantismo no Brasil (Léonard, 1952: 433). E é ele quem nos fornece mais dados a respeito: “O *Diário Oficial* do Estado registra a existência de 634 [sociedades espíritas] de 1936 a 1940; acabamos de ver que em 1947, o Congresso Espírita revela a existência de 733” (Idem). Seja como for, não deixam de ser números muito próximos.

Embora o professor Léonard reconheça precavidamente a possibilidade de falhas ou de superestimação dos dados recenseados – e com ele é prudente concordarmos, já que estamos lidando com cifras divulgadas pelos próprios espíritas, os mais interessados em carregar nas tintas –, o ponto é que fossem 600 ou 700 entidades, o “número [cada vez maior] das sociedades espíritas basta para indicar a importância do movimento” (Idem). Se não basta, pelo menos nos ajuda a entender o papel que o espiritismo começava a ter na sociedade brasileira. Contudo, ainda que eu tenha listado rapidamente uma série de números, buscando cotejar atentamente as diferentes fontes, a questão que considero importante ressaltar é que não podemos medir a importância ou a influência do espiritismo no Brasil *tão somente* através deles, dos números, mesmo a partir dos dados oficiais dos censos decenais, sob pena de perdermos o bonde da história, como se diz por aí. A dificuldade em quantificar o contingente espírita já desde aquela época advém, entre outros fatores, da duplicidade de filiação ou prática religiosa de muitos espíritas que se declaravam católicos aos recenseadores<sup>77</sup>, fosse por razões de preconceito, fosse pelo prestígio social em jogo, fosse ainda porque não consideravam o espiritismo propriamente uma religião.

Exatos ou aproximados, o interessante é destacar que os números *cresciam*, tanto de adeptos quanto de instituições espíritas, principalmente em São Paulo, estado onde o espiritismo começava a robustecer e a estender suas influências em âmbito nacional; e o fez de maneira notória, a ponto de encabeçar, a certa altura da história, o movimento espírita no país. Seus integrantes tornaram-se uma força de mesmo escol diante do movimento espírita fluminense, que já contava com mais tempo de história institucional. E um dos momentos mais significativos dessa nova realidade se deu quando as instituições espíritas paulistas chegaram a bater de frente com a FEB – a

---

<sup>76</sup> O Prof. Émile-Guillaume Léonard ocupou a cadeira de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo entre os anos de 1948 e 1950 e foi o responsável, nesse período, pela publicação de uma das mais importantes obras de eclesiologia e história social do protestantismo no Brasil (Ribeiro, 2007: 121).

<sup>77</sup> Sobre este tema já nos havia alertado Cândido Procópio de Camargo (1973: 24).



então federação que se pretendia única e nacional – na ocasião do que se convencionou chamar pelos espíritas de Pacto Áureo, assinado em 1949, sobre o qual falarei em hora oportuna.

Mas como ocorria em todos os demais estados da federação, os paulistas estavam dispersos, apesar de virem numa crescente de forças e de número. Desde os primeiros agrupamentos espíritas por volta de 1880 até a década de 1910, nenhuma entidade coordenadora do movimento fora criada em São Paulo (Monteiro e D’Oliva, 1997: 32). De repente, num curto espaço de tempo, surgiram pelo menos quatro fortes grupos, todos com o mesmo objetivo: conduzir o espiritismo em terras bandeirantes. Apareceram no cenário paulista a Sinagoga Espírita São Pedro e São Paulo (1916), a Federação Espírita do Estado de São Paulo (fundada em 1926, mas com destaque apenas a partir de 1936), a União Federativa Espírita Paulista (1933) e, por último, a Liga Espírita do Estado de São Paulo (1944). Muitos caciques e poucos índios, diria a sabedoria popular. Em meio a essa disputa, na qual todos se arvoravam o direito de liderança, e onde tudo valia para conseguir a adesão dos centros espíritas, nada mais sensato do que reunir as quatro entidades numa atividade conjunta e favorável ao desenvolvimento do espiritismo em São Paulo. Sem a pretensão de acirrar qualquer confronto entre as partes, mas num claro intuito de liderar, eis que aparece no cenário a figura do Comandante Edgard Armond, então Secretário Geral da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP). Com o apoio dos conselheiros da FEESP, Edgard Armond resolveu deflagrar nos idos de 1940 um movimento para solucionar a questão e promover a tão almejada unificação das sociedades espíritas, pelo menos em São Paulo. Afinal, quem melhor do que um Comandante da Força Pública, atual Polícia Militar do Estado de São Paulo, para colocar ordem e disciplinar o movimento espírita paulista? Foi sua a sugestão de realizar um congresso estadual para discutir os rumos do movimento.

Enquanto isso, a FEB continuava a construir os seus fundamentos e sua legitimidade. Angariou muito do seu reconhecimento social, de um lado, graças à posição social privilegiada de que desfrutavam seus diretores, em sua maioria médicos, jornalistas e advogados, e de outro, graças às suas ações de caráter filantrópico com a “Assistência aos Necessitados”, que além dos serviços prestados na sede, onde distribuía atendimentos médicos, odontológicos, mediúnicos e de cura, também ajudava financeiramente uma centena de pessoas através do pagamento de aluguéis a pessoas

pobres (Giumbelli, 1997a: 247). Vários de seus diretores e líderes participaram ativamente na criação de entidades assistenciais, como asilos, escolas, orfanatos, internatos etc., sobretudo entre as décadas de 1920, 1930 e 1940, embora nem sempre estivessem ligadas diretamente à FEB. A propósito, na década de 1930, em uma estratégia de contraposição à igreja católica, que começava a investir pesadamente na área de ensino, a FEB resolve estimular a criação de escolas pelos grupos espíritas, o que irá ocorrer também em São Paulo. Em função, portanto, de seus serviços assistenciais, em 1934 a FEB recebia da prefeitura do Rio de Janeiro o *status* de “utilidade pública municipal”, o que significou muito para uma doutrina que estava sendo perseguida pelo código penal. Muito provavelmente trouxe benefícios fiscais à instituição, mas o que nos interessa destacar é que certamente este título trouxe um peso legitimador que propiciou à FEB manter-se no topo da hierarquia perante as demais instituições espíritas. Esse reconhecimento estatal e social ofereceu à FEB a oportunidade de investir ainda mais na organização federativa de grupos espíritas do Rio de Janeiro e de todo o país, ajudando a produzir resultados eficazes, como o crescente número de filiações e o reconhecimento como entidade federativa, de um lado, e de outro, a manutenção de certos discursos, crenças e práticas em nome das quais essa organização justificava a sua existência<sup>78</sup>. Para se ter uma ideia, o número de sociedades federadas em 1915 era de 23,

em 1924, [o número de federadas passou para] 47; já em 1925, ano em que o ‘regulamento de adesão’ [proposto pelo presidente Guillon Ribeiro em 1921] começou a vigorar, o número passou para 72. Posteriormente, os anos de 1928 e 1934 assinalaram as taxas mais expressivas de crescimento; em 1941, a FEB tinha 162 sociedades diretamente filiadas e outras 168 estavam-lhe ligadas através de federações estaduais (Giumbelli, 1997a: 256).

Idealizador dos novos mecanismos de federação e seu principal condutor desde a sua instauração, Guillon Ribeiro, presidente da FEB por mais de 15 anos (1930-1947), é um personagem emblemático que sintetiza as preocupações da época. Privilegiou durante a sua presidência as funções e atividades organizacionais no sentido de ampliar o número de sociedades espíritas federadas, atividade que adquiriu naquele momento hegemonia perante as demais. O *Regulamento de Adesão*, contendo as disposições elaboradas originalmente em 1927, reelaboradas em 1938, e que recebeu uma nova

---

<sup>78</sup> Para mais informações a respeito da história da FEB e do peso que essa instituição passou a ter no cenário brasileiro, ver Giumbelli (1997a).

edição em 1947, acrescida de uma sugestão de estatuto legal para os grupos espíritas, com orientações sobre a efetivação de seu registro em cartório, possibilitava à FEB compatibilizar os seus interesses em duas direções. Aproveitando-se da demanda em virtude do código penal, a FEB poderia manter a adesão dos centros como uma forma segura e privilegiada de relação. Por outro lado, ao atribuir ao novo mecanismo a “união de todas as correntes espíritas do país”, ou seja, “a exclusivamente kardecista”, a “umbandista” e a que “adotava Kardec, Roustaing e outros autores”<sup>79</sup>, a FEB, longe de diluir as diferenças doutrinárias, buscava na realidade a normatização e unificação no plano institucional. Claro que a dimensão doutrinária não seria posta totalmente de lado. Com o novo mecanismo de coligação, a dimensão doutrinária chegaria aos centros através do envio de jornais, livros e impressos que conduziriam à aceitação do espiritismo defendido e praticado pela FEB. No entanto, por mais que pudesse haver afinidades entre o espiritismo dito kardecista e a umbanda, em termos numéricos esse sistema de coligação não trouxe os grupos umbandistas para o seio da FEB. A umbanda nesse momento começava a se organizar institucionalmente, criando seus próprios órgãos federativos (Negrão, 1996). E mesmo tendo aumentado o número de filiações, a FEB continuava contando com inimigos ou instituições indiferentes a ela. As forças de oposição mais notórias ao seu projeto unificacionista foram, como já disse, a Liga Espírita Brasileira (LEB), de um lado, e a Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP), de outro.

Além das disputas internas ao movimento, a FEB, como outras instituições espíritas, também teve de lidar com o recrudescimento do governo de Getúlio Vargas.

Em maio de 1941, já existindo a lei que passaria a vigorar em 1942 como o novo código penal, e para coroar uma história de mais de uma década de condução da ação repressiva, a Chefatura de Polícia do Distrito Federal baixa uma portaria que suspende o funcionamento de todos os ‘centros espíritas desta capital’ e condiciona a sua reabertura à aprovação de uma solicitação de registro na 1ª Delegacia Auxiliar que levaria em conta: (a) as finalidades da instituição; (b) os antecedentes político-sociais de seus diretores; (c) os antecedentes criminais dos mesmos. A FEB ficou novamente fechada, dessa vez por uma semana, durante a qual providenciou os documentos necessários para o registro. (...) O furor legislativo da polícia, entretanto, não cessaria aí, pois uma nova portaria é apresentada em 1942 e ratificada por outra em 1943 (Giumbelli, 1997a: 260-261).

---

<sup>79</sup> *Reformador*, julho de 1945.

Um clima de cerceamento, sobretudo mediante portarias do Chefe de Polícia, e as perseguições travadas aos mais diversos grupos sociais não deixariam ilesas as sociedades espíritas. Muitas delas, aliás, tiveram suas portas fechadas. A própria FEB se viu constrangida a fazer fichamentos policiais de todos os seus dirigentes. A solução foi montar, em 1945, uma comissão para dialogar com o Chefe da Polícia, o Ministro João Alberto. O então presidente da FEB, Wantuil de Freitas (1895-1974), foi o porta-voz da comissão e trazia debaixo do braço o argumento de que as instituições espíritas, como quaisquer instituições religiosas, teriam todo o direito de exercer suas atividades, tal como previa a Constituição. A propósito, Wantuil de Freitas não entra nessa história somente como o líder da comissão. De 1936 até 1943 foi o responsável pelas edições do *Reformador*, aumentando a sua tiragem para 40.000 exemplares, e imprimindo através dele as suas apreciações particulares sobre espiritismo. Em 1943 sucedeu Guillon Ribeiro na presidência da FEB, nela permanecendo por vinte e sete anos consecutivos (de 1943 a 1970).

Farmacêutico de formação, após dirigir várias farmácias em Minas Gerais, estado onde nasceu, Wantuil mudou sua residência para o Rio de Janeiro, em 1924, se instalando como farmacêutico-industrial. Leitor assíduo de tudo que dissesse respeito a religiões e filosofias espiritualistas, buscava a doutrina que realmente atendesse aos seus mais recônditos anseios. Em 1932, convidado por um velho amigo para assistir a uma sessão espírita, aí presenciou fatos para ele inexplicáveis, levando-o a estudar o espiritismo. Escreveu vários artigos, livros e notas com os pseudônimos de Mínimus, W., G. Mirim, I. Pequeno, R. G., Jorge Castellini, O Repórter e A. W. F. (Anjos, 1993: 210). Mas o que nos importa reter nessa sua longa trajetória encabeçando a FEB é o fato de ele manter acesa a convicção nas teses de J.-B. Roustaing – na verdade, foi um dos mais ferrenhos defensores do roustaingismo<sup>80</sup> – e de ter sido um dos artífices do

---

<sup>80</sup> Autor do *Resumo Histórico do Espiritismo*, inserido no final do livro *Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita*, de Allan Kardec (Rio de Janeiro: FEB, 1946), Wantuil de Freitas reproduz no capítulo intitulado “Roustaing” alguns trechos de um artigo seu publicado no *Reformador* em novembro de 1945 no qual escreveu: “é a obra [roustainguista] mais completa, no gênero, não tendo sequer uma outra que se lhe compare, mesmo entre as demais religiões”. Em outro artigo publicado no *Reformador* (em junho de 1942), Wantuil já havia afirmado que foi através da leitura de Roustaing, “nessa obra monumental, que aprendi a estudar o Evangelho, conseguindo, finalmente, solidificar a minha fé religiosa e compreender que o Espiritismo não é um ramo do Cristianismo, mas o próprio Cristianismo redivivo. Como veem, foi Roustaing quem me fez assimilar o Evangelho e compreender as obras básicas que os Espíritos transmitiram a Kardec. Se a Kardec devo o conhecimento da Doutrina que me forneceu os princípios filosóficos e científicos, a Roustaing devo a felicidade de crer em Jesus Cristo. Roustaing não só me deu a certeza de haver existido o Divino Mestre como me fez crer na sua qualidade de Ser Supremo”. Wantuil

documento que ficou conhecido como Pacto Áureo, uma manobra de unificação das mais bem sucedidas do movimento espírita. Sua presença no meio espírita, portanto, está indissociavelmente atrelada à sua posição de presidente da FEB, uma das maiores e mais antigas instituições espíritas, instituição pela qual lutaria todos os anos em que foi reeleito quase que por unanimidade. Sua capacidade de trabalho no meio espírita se deu, sobretudo, no âmbito administrativo e organizacional, mas nunca baixou a guarda na luta doutrinária que travou a favor (1) de Roustaing e (2) da liderança federativa da FEB, principalmente contra os personagens do cenário paulista.

---

foi ainda o autor de algumas notas de rodapé colocadas, a partir da 4ª edição de 1954, no livro *Os Quatro Evangelhos*, de Roustaing, traduzido por outro presidente da FEB, Guillon Ribeiro.

### 3. O ESPIRITISMO EM TERRAS BANDEIRANTES

“Observar cada formiga e nunca esquecer o formigueiro”<sup>81</sup>

A escolha de um modelo expositivo é também a escolha de um modo de construção do objeto e de sua interpretação, ou seja, de um modo de conhecimento. Se fosse necessário saber tudo sobre um personagem, desde o seu nascimento até a sua morte (ou mesmo sobre um acontecimento em todos os seus aspectos) para compreendê-lo, o conhecimento científico alcançaria poucos resultados, se é que alcançaria algum. Nesse sentido, o que busco fazer com os dados biográficos de alguns dos atores sociais eleitos para a compreensão da dinâmica que o espiritismo tomou no Brasil não é reproduzir em ideias uma ordem objetiva já dada, mas sim atribuir uma ordem a aspectos selecionados daquilo que se apresenta à experiência como uma multiplicidade de fenômenos. As considerações de Pierre Bourdieu (1986) sobre a ilusão biográfica me parecem pertinentes a esse respeito, uma vez que nos alertam para a ingenuidade, no mínimo desastrosa para a operação científica, de enclausurar as existências dos personagens na procura de uma improvável unidade de sentido. Alertam-nos também para o grande risco de fazer uma sociologia histórica cronológica, ou se preferir, uma história social cronológica, *évènementielle*<sup>82</sup> e pouco problemática. Pois embora todos aqueles que trabalham com trajetórias, história de vida, com fontes

---

<sup>81</sup> “(...) watch the individual ants, and yet never forget the ant-heap” (Namier, 1968: 47, minha tradução).

<sup>82</sup> Esta expressão “*histoire évènementielle*” é oriunda das discussões realizadas no âmbito da historiografia e quer dizer “história dos acontecimentos”. Em oposição ao que se convencionou chamar de “História Tradicional”, para a qual o acontecimento era o fato destacado que merecia ser conservado na memória e registrado por escrito, ou seja, relatado pelos historiadores, a “Escola dos Annales”, que iniciou a renovação da metodologia histórica, desvaloriza o acontecimento, colocando-o no estrato mais baixo de sua proposta, que consiste em três camadas: (1) História dos acontecimentos (em francês: *évènement, histoire évènementielle*), como o nível inferior do tempo histórico de curta duração, formado por “perturbações superficiais, espumas de ondas que a maré da história carrega em suas fortes espáduas” (Braudel, 1969:21), isto é, a parte mais visível, porém menos significativa da história; (2) o nível intermediário da conjuntura; e por fim (3) o nível superior da longa duração. Para mais informações, ver Burke (1997).

biográficas (diários íntimos, correspondências, memórias etc.) saibam o quanto é frustrante uma busca de normalidade, não podem cair na tentação de embotar as especificidades dos destinos pessoais, procurando, de maneira aparentemente inofensiva, encadear um sentido lógico e coerente das ações e experiências individuais, ou ainda limitar, quando não corrigir, os elementos egotistas da biografia.

Pois bem, precisando o nosso olhar na década de 1930, encontraremos um panorama bastante particular. Algumas características marcaram o movimento espírita durante o intervalo que se inicia nesta década e se estende mais ou menos até a década de 1970, período que corresponde a um dos mais fecundos para o espiritismo. É nesse momento que podemos registrar um expressivo *adensamento institucional*, com a fundação e refundação de uma série de entidades espíritas, bem como um *adensamento doutrinal*, com a realização de vários congressos e o surgimento de vários pensadores espíritas. Com um corpo de organizações e de pessoas cada vez mais bem estruturado, tornava-se propício, talvez como consequência, o incremento da produção intelectual espírita, que teve um *boom* a partir de então.

Já mais adiantado na sua marcha de consolidação no Rio de Janeiro, principalmente com a FEB à frente, o espiritismo em terras bandeirantes, apesar de ter centros espíritas em várias de suas cidades, ainda tinha o seu rumo incerto, contando com “dispersão generalizada e sistemática” (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 64). Diagnosticavam na época os seus vários problemas, dentre os quais certos “fatores negativos” que “interpretações e práticas *personalistas* do espiritismo” provocavam na “pureza da Doutrina, que experimentava o dissabor de ver-se confundida com os *cultos afro-católicos*” através da “disseminação de práticas exóticas daqueles que não resistiam ao sincretismo anti-doutrinário” (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 39, grifos meus) – embriões do que viria a ser mais tarde a religião de umbanda. A esse quadro impreciso das práticas e concepções espíritas (que se pretendiam especificamente) *kardecistas* – como mais tarde seriam definidas –, acrescentava-se ainda a questão de várias instituições viverem na clandestinidade, prejudicando o projeto de uniformização e unificação. A pauta das discussões paulistas, semelhante às preocupações no Rio de Janeiro, passou a girar em torno dessas duas questões. Nesse cenário, surgia no ano de 1933 a União Federativa Espírita Paulista (UFEP) com o objetivo de unir baixo sua guarda os centros espíritas de São Paulo. Contudo, ainda que a UFEP tivesse se aliado à

FEB, fato que aconteceu logo após a sua fundação, isso não significou, a seu turno, a imediata e/ou automática filiação dos centros paulistas a ela.

A propósito, para quem observa atentamente a história do espiritismo no Brasil, logo vê que o andamento das suas instituições nunca é ou foi assim tão calmo e linear, como querem nos fazer crer os espíritas. Apenas três anos após a fundação da UFEP, vemos surgir na capital paulista, no ano de 1936, um novo movimento unificacionista cujo propósito era basicamente o mesmo da UFEP: a consolidação de uma (outra) entidade de caráter federativo com a reinauguração da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP). Nesse movimento foram trazidas de volta figuras de destaque que haviam participado da malograda fundação, em 1926, dessa mesma FEESP – a primeira instituição federativa independente surgida no estado. Pedro de Camargo (1878-1966), mais conhecido no meio espírita pelo pseudônimo de Vinícius, comprometido com a UFEP, preferiu ficar à parte desse novo movimento, ainda que, como figura importante nesse cenário, pudesse ter ajudado a FEESP a angariar legitimidade durante os seus primeiros passos a partir de sua refundação em 1936.

Vinícius, como preferia ser chamado, nasceu em Piracicaba, no estado de São Paulo, e fez seus primeiros estudos no colégio metodista de sua cidade. Quando adulto, chegou a ocupar o cargo de vereador na Câmara Municipal e presidiu a Sociedade de Cultura Artística de Piracicaba por algum tempo. Foi importante personagem espírita para São Paulo, participando ativamente no campo assistencial, tendo expandido a sua fé nas tribunas espíritas (conhecido que era pela oratória), na rádio (Rádio Piratininga, a qual fundou), na imprensa e na elaboração de vários livros voltados principalmente para a educação espírita<sup>83</sup>. Mas seu papel para o espiritismo no Brasil seria ainda outro. Antes, porém, quero falar um pouco sobre outros personagens que coloreem igualmente essa história.

Vinícius acreditava que para a unificação, bastava a atuação de uma só entidade, no caso a UFEP, que já existia justamente para cumprir com tal objetivo. Considerava exagero a criação de várias instituições espírita, situação que agravava o quadro de dispersão. Confidenciava sua posição a seu amigo Cairbar Schutel:

---

<sup>83</sup> Vinícius foi assíduo colaborador de numerosos órgãos espíritas, e de sua bibliografia destaco as seguintes obras de divulgação evangélico-doutrinária: *Em torno do Mestre*; *Na Seara do Mestre*; *Nas Pegadas do Mestre*; *Na Escola do Mestre*; *O Mestre na Educação* e *Em Busca do Mestre*.



Você sabe que em São Paulo já fundaram também outra “União” ou “Federação Espírita Paulista”? Sabe que já fundaram também outra sociedade intitulada de “Estudos Psíquicos e Científica”? (...) Não seria melhor e mais eficiente que estivessem reunidos esses elementos? (...) É assim que agem os espíritas, numa dispersão lamentável de elementos que podiam ser aproveitados com resultados positivos para a propaganda, se não fora esse prurido de chefiar, de dirigir, de aparecer! E o que fazer, meu Schutel, velho pioneiro de causa? (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 40).

E pioneiro Schutel era mesmo. Ele entra nessa história através do seu intenso trabalho de expansão do espiritismo nas cidades do interior de São Paulo na virada do século XIX para o século XX, trabalho que lhe rendeu o expressivo apelido de “Bandeirante do espiritismo”. E não só isso. O envolvimento em polêmicas com o clero católico da região, sobretudo por intermédio de seus artigos – lembrando que naquela época havia forte resistência e até um certo temor, imposto pelo meio religioso dominante, de ameaças e excomunhões – lhe proporcionaram igualmente notoriedade.

Cairbar de Souza Schutel (1868-1938) formou-se em Farmácia na sua cidade natal, Rio de Janeiro, e aos 17 anos mudou-se para o estado de São Paulo, morando em Piracicaba, Araraquara e Matão. Foi no povoado de Senhor Bom Jesus das Palmeiras do Matão, mais tarde elevado à categoria de município, passando a se chamar simplesmente Matão, que Schutel viveu 42 anos como o farmacêutico do local. Na verdade, a sua relação com Matão vai muito mais além, pois foi graças aos seus esforços de fundador e como o primeiro prefeito durante dois mandatos, que o vilarejo tornou-se cidade. Coube a ele, aliás, a iniciativa de comprar com seus próprios recursos o prédio para a instalação da Câmara Municipal<sup>84</sup>. Compunha, então, o círculo da elite matonense e nesse meio continuou a praticar esporadicamente o catolicismo, religião na qual foi criado e com a qual mantinha relações cordiais através do convívio com o cura da região. Mas essa relação durou pouco tempo. Schutel, em dado momento, começou a ter sonhos frequentes com os pais já mortos, o que o levou a recorrer a amigos que “evocavam espíritos”. Na ocasião, acabaram lhe caindo nas mãos alguns números da revista *O Reformador* (da FEB), a obra do Dr. Bezerra de Menezes, *Estudos Filosóficos*<sup>85</sup>, bem como os livros da codificação de Allan Kardec. A conversão parece

---

<sup>84</sup> Informações retiradas de: <http://www.espirito.org.br/portal/biografias/cairbar-schutel-2.html>. Acessado em 02/04/2012.

<sup>85</sup> A pena do Dr. Bezerra de Menezes começou a trabalhar em 1886, quando assinou o primeiro artigo a serviço do caráter religioso do espiritismo. Todos os domingos em *O Paiz*, tradicional órgão da imprensa

ter sido rápida e intensa a ponto de Schutel passar a dedicar exclusivamente seus últimos quarenta anos de vida à doutrina espírita, sobretudo à sua expansão.

Já espírita, encarregou-se de legalizar o centro onde frequentava, o Grupo Espírita Amantes da Pobreza. Mesmo vivendo em uma cidadezinha, estava convencido de que sua missão era a de difundir a doutrina pelos quatro cantos do mundo. O “Bandeirante do espiritismo” fundou em 1905 o jornal *O Clarim* e em 1925 a *Revista Internacional do Espiritismo*, periódicos que circulam até hoje. Ministrou algumas conferências radiofônicas pela Rádio Cultura de Araraquara e escreveu inúmeros livros entre o período de 1911 e 1937<sup>86</sup>. Em meio às condições precárias do interior paulista, Schutel não mediu esforços na publicação dos seus e de outros livros: adquiriu máquinas, papel, tinta, cola e outros insumos para impressão, e desse trabalho surgiu a Casa Editora O Clarim, em Matão, que já publicou mais de cem títulos e continua em plena operação. Sua atuação, porém, não se restringiu apenas à elaboração de mecanismos técnico-organizacionais de publicação e distribuição. Tampouco se restringiu às suas atividades mediúnicas – Schutel era conhecido também pelos seus dons de curador. Atuou também na área social, em nome da caridade, quando passou a ser reconhecido em Matão como o “Pai dos pobres”.

Foi nessa época de engajamento espírita marcante, por volta da primeira década do século XX, que Schutel teve então de fazer frente à oposição do novo padre da região, padre de formação ultramontana. A polêmica começou nas colunas do jornal local *O Matão* e se estendeu a um quase confronto físico numa Sexta-Feira Santa, quando os católicos da cidade, de longe os mais numerosos, encabeçados pelo clérigo, decidiram impedir a realização de uma sessão espírita. Em “procissão”, dirigiram-se ao centro de Schutel e o confronto físico só não se efetivou graças à intervenção de um

---

brasileira, Max, pseudônimo de Bezerra de Menezes, demonstrava sua capacidade literária no terreno filosófico e religioso – capacidade disposta em sua trajetória por sua formação. Na série denominada *Estudos Filosóficos*, sob o título *O Espiritismo*, Max “codificava” a doutrina ao mesmo tempo em que respondia à reação católica desencadeada pelo jornal *O Apóstolo*. Nessa série de artigos, a preocupação constante de Max não era somente a de formular e articular um espiritismo religioso, mas também a de lhe dar uma legitimidade calcada na tradição histórico-filosófico-religiosa. Quase um século mais tarde, em 1979, Freitas Nobre reuniu os artigos em uma coletânea e os publicou pela editora Edicel com o nome de *Estudos Filosóficos*.

<sup>86</sup> Dentre eles: *O batismo*; *Cartas a esmo*; *Conferências Radiofônicas*; *Histeria e fenômenos psíquicos*; *O diabo e a igreja*; *Espiritismo e protestantismo*; *O espírito do cristianismo*; *Os fatos espíritas e as forças X...*; *Gênese da alma*; *Interpretação sintética do apocalipse*; *Médiuns e mediunidades*; *Espiritismo e materialismo*; *Parábolas e ensinamentos de Jesus*; *Preces espíritas*; *Vida e atos dos apóstolos*; *A questão religiosa*; *Liberdade e progresso*; *Pureza doutrinária*; *A vida no outro mundo e Espiritismo para crianças*.

político influente, vizinho de Cairbar, que advogou em favor do respeito à liberdade de culto, direito prescrito na Constituição vigente.

Mas Cairbar Schutel não esteve sozinho nesse processo de expansão do espiritismo em terras bandeirantes. Na virada do século XIX para o século XX trabalharam na mesma direção outros personagens importantes. São Paulo contou também com as atividades de Antônio Gonçalves da Silva (1839-1909), mais conhecido como Batuíra, correspondente paulista do *Reformador* e criador de vários centros no interior e em outros estados. Fundou em 1890 o jornal *Verdade e Luz*, destinado à divulgação doutrinária que ele próprio compunha e imprimia, e que alcançava, à época, a notável tiragem média de cinco mil exemplares. Foi o responsável também por proferir uma série de conferências espíritas em diversas cidades paulistas, fluminenses e mineiras.

Minas Gerais, aliás, contou também com a participação de personagens importantes para a expansão da fé espírita. A região do Triângulo Mineiro, talvez pela proximidade, esteve sempre muito conectada às discussões que ocorriam no estado de São Paulo e nela vemos surgir a atuação, entre outros, do autodidata, jornalista e vereador da Câmara Municipal de Sacramento, Eurípedes Barsanulfo (1880-1918). O seu primeiro contato com a doutrina ocorreu em 1903, por intermédio de um tio seu que lhe teria emprestado o livro *Depois da Morte*, de Léon Denis. Convidado, então, a assistir a uma reunião mediúnica, recebera nessa mesma noite as boas vindas de ninguém menos do que o “espírito” Bezerra de Menezes. Mais que isso: o Dr. Bezerra revelaria na ocasião a missão espírita de Eurípedes e prometia ajuda particular e exclusiva para a realização de sua nobre tarefa. A partir daí, Eurípedes decidiria abandonar o catolicismo e passaria a dedicar-se inteiramente ao espiritismo. Na sua empreitada espírita, ele teria desenvolvido seus dons mediúnicos de cura e por conta deles ficou conhecido no meio, “auxiliado” sempre pelo espírito do Dr. Bezerra.

Se antes de tornar-se espírita, Eurípedes já havia montado uma pequena farmácia de homeopatia, depois de sua conversão, ele só viria a ampliá-la e estender o tratamento aos necessitados, passando a ser também reconhecido por suas atividades nessa área. Fundou o Grupo Espírita Esperança e Caridade, em 1905, onde realizava reuniões mediúnicas e doutrinárias, além de prestar auxílio médico, farmacêutico e social aos mais carentes. Em 1907, criou o primeiro educandário brasileiro de orientação espírita, o Colégio Allan Kardec. Além de exercer a direção do colégio,

ministrava também aulas de Matemática, Geometria, Aritmética, Trigonometria, Ciências Naturais, Botânica, Zoologia, Geologia e Paleontologia, Português, Francês, Astronomia, Inglês e Castelhana. Foi ainda Diretor do Sanatório Espírita de Uberaba.

E nessa onda de investimentos em educação, outro personagem merece destaque: Anália Franco (1856-1919), educadora e escritora, figura de destaque na causa da instrução pública no estado de São Paulo. Sua importância no cenário paulista vai para além de suas atividades espíritas. Fundadora de uma série de instituições de ensino pelo interior do estado, Anália Franco contribuiu sobremodo na formação de professores e de escolas também em outros estados do país. Diplomou-se em 1872, um ano após a aprovação da Lei do Ventre Livre. Como via que os filhos recém-nascidos das escravas estavam quase que todos indo parar nas tais “rodas dos expostos”, mobilizou ajuda com alguns grupos abolicionistas e republicanos, e com o seu talento de escritora, redigiu cartas às esposas dos fazendeiros no intento de arrecadar fundos. Mudou seu cargo da capital para o interior, quando fundou a primeira “Casa Maternal”, onde recebia crianças desamparadas, oferecendo-lhes abrigo e educação. Ao longo do tempo, Anália Franco implantou uma série de “Escolas Maternais” e “Escolas Elementares” no interior do estado, ainda com o apoio de grupos abolicionistas e republicanos. Quando finalmente foram decretadas a abolição da escravidão (1888) e a República (1889), o seu prestígio no seio do professorado já era relevante. A sua preocupação com as crianças deserdadas levou-a a fundar uma revista própria intitulada *Álbum das Meninas*, cujo primeiro número veio a público em 1898. Poucos anos depois fundou o instituto educacional Associação Feminina Beneficente e Instrutiva, na capital, e o Liceu Feminino, destinado a instruir e preparar professoras para a direção das escolas maternais e elementares.

No curso de sua atuação, publicou numerosos folhetos, opúsculos e tratados sobre a infância relacionados aos cursos ministrados em suas escolas, nos quais as professoras encontravam meios de desenvolver as faculdades afetivas e morais das crianças como parte do processo pedagógico. Também passou a publicar *A Voz Maternal*, uma revista mensal. A sua produção literária compreendeu ainda três romances: *A Égide Materna*, *A Filha do Artista* e *A Filha Adotiva*, além de peças teatrais, diálogos e vários poemas. É importante destacar que ela foi a primeira mulher que conseguiu se inscrever nos anais do movimento espírita por meio de sua obra intelectual e de sua ação sociocultural, diferentemente do que sói suceder com as

mulheres espíritas, reconhecidas frequentemente pelos seus dons mediúnicos, quer dizer, pelas funções iminentemente religiosas. Não só foi a primeira mulher a ser chancelada intelectualmente, mas também a primeira mulher a ser reconhecida de modo geral no meio espírita. Somente a partir da década de 1950, com o florescimento dos romances mediúnicos, outras mulheres passaram a fazer nome no espiritismo. Dentre elas, posso citar as mais prolíficas: Yvonne do Amaral Pereira (1900-1984), Zíbia Gasparetto (1926) e Marilusa Vasconcellos (1942).

As atividades assistenciais, espíritas e educacionais levadas a cabo por Anália Franco também contaram com o apoio de outros nomes do espiritismo. Foi o caso do taubateano Silvino Cantuto de Abreu (1892-1980), farmacêutico, advogado, médico e intelectual espírita. Tornou-se colaborador, em 1934, de uma das mais antigas instituições de assistência à infância em São Paulo fundada por Anália, a Associação Feminina Beneficente e Instrutiva, além de ter trabalhado na construção de internatos para meninos e meninas em São Paulo e no Rio de Janeiro. Ao longo de sua vida, Canuto de Abreu realizou várias viagens ao exterior, amealhando livros e documentos para a formação de sua biblioteca especializada em metapsíquica, parapsicologia e temas correlatos. Ficou conhecido no meio espírita pelos seus conhecimentos históricos da doutrina e pelos interesses em metapsiquismo. Foi dele a iniciativa de fundar a Sociedade Metapsíquica de São Paulo – entidade que posteriormente se fundiria à Federação Espírita do Estado de São Paulo – e a *Revista Metapsíquica*, de 1936, para a qual escreveu inúmeros textos. Na década de 1950 também foi o autor de uma série de artigos sob o título *O Livro dos Espíritos e sua tradição histórica e lendária*, reunidos e publicados em livro, com o mesmo título, pelo Instituto de Cultura Espírita de São Paulo.

As iniciativas desses e de outros espíritas nas primeiríssimas décadas do século XX, olhando para São Paulo em específico, ainda contavam com muitos esforços pessoais. Pioneiros da causa espírita, eles não podiam apoiar-se em instituições, inexistentes ou exíguas à época. Mas foram os responsáveis, por sua vez, pela criação dos embriões da malha doutrinário-institucional espírita que se formaria depois. Criando escolas aqui, jornais, revistas e rádios ali, centros espíritas e casas editoriais acolá, esse grupo de pessoas (o que não quer dizer que estivessem agindo em conjunto; são antes pessoas com características sociais e interesses semelhantes) só o fez, em grande medida, porque sua condição socioeconômica o permitia. Oriundos de uma camada

socialmente privilegiada – e posso dizer, sem medo de errar, que até hoje a maior parte dos espíritas também o são –, eles tinham à disposição um cabedal de forças, um capital social e econômico agregado em sua trajetória – de médicos, farmacêuticos, advogados, jornalistas, escritores – propício para o desenvolvimento institucional do espiritismo em solo paulista.

As décadas seguintes, de 1930 e 1940, passariam a demonstrar consideráveis avanços na direção do adensamento organizacional, tendo sido os anos 1930, a propósito, recheados de conflitos institucionais. Voltando ao que coloquei parágrafos acima, a Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP), com ou sem o apoio de Vinícius – pelo menos por enquanto –, reabre as portas em 1936, tendo como primeiro presidente o médico e um dos pioneiros da homeopatia no Brasil, o Dr. Augusto Militão Pacheco. Inspetor sanitário do estado de São Paulo, o Dr. Pacheco tinha a oportunidade de viajar com grande frequência pelo interior paulista, situações em que aproveitava para expandir sua fé espírita, fomentando e participando da fundação de centros e de sociedades beneficentes. Médico reconhecido em sua atuação, acabou servindo de escudo para o espiritismo nas inúmeras ocasiões em que este foi atacado pelo campo médico, ataques provindos, sobretudo, de seus colegas psiquiatras, que viam na doutrina um perigo para a saúde mental, como disse anteriormente.

Dois anos depois de reabertas as portas, em 1938, sob a direção do advogado João Batista Pereira, a sede foi ampliada e fundiram-se à FEESP a Associação Espírita São Pedro e São Paulo e a Sociedade Metapsíquica de São Paulo, dando origem ao que se chamou na época de *A Casa dos Espíritas do Brasil*, ou a “nova FEESP”. Com a inauguração dessa sede, a instituição acabou ganhando destaque, atingindo de uma só vez tanto os interesses da UFEP quanto dos espíritas cariocas da FEB. Conclusão: mais dissensões e prejuízos para a concretização do tão almejado ideal de unificação. E nessa nova onda de rearticulações e remanejamentos institucionais, até Vinícius, que havia se mudado para a cidade de São Paulo há pouco tempo, se rendia e começava, em 1939, a proferir as suas “Tertúlias Evangélicas” nas manhãs de domingo no prédio da FEESP, mantendo-se, contudo, sempre atento ao sonho espírita de união.

A década de 1940 então começava e com ela veio a crise da UFEP que se manifestou com o seu esvaziamento e a consequente ida de vários de seus líderes, a exemplo de Vinícius, para a FEESP. Mas isso não significou, no entanto, que a própria FEESP estivesse ela mesma mais fortalecida. A verdade é que a FEESP, embora viesse

crescendo relativamente, se encontrava em situação delicada financeiramente falando, e os seus objetivos de congregar os centros e tornar-se o polo regional demandavam muitos esforços que estavam além do que os seus atuais dirigentes podiam despender. E a esse panorama somavam-se ainda outros “fatores preocupantes”, fatores que foram reunidos em um “comunicado oficial”<sup>87</sup>, de 1947, elaborado tanto para o público espírita quanto para a imprensa leiga. Numa espécie de retrato refletido da situação espírita em terra bandeirante, encontramos nesse comunicado uma lista que discriminava oito pontos problemáticos para a unificação do movimento. Destaco aqui apenas quatro, suficientes para nos dar a ideia de como se encontrava o cenário espírita paulista. O primeiro deles, já comentado anteriormente, discorria sobre a

Disseminação de práticas exóticas, misto de magia e superstição, com a introdução de ritos de outros credos, e cerimônias religiosas de estranho aspecto e significação, enfim tudo o que está designado como “baixo espiritismo”, mas que realmente não passa de “falso espiritismo” (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 64-65).

O segundo, de caráter completamente diferente, falava sobre a “infiltração nas fileiras espíritas de ideologias estranhas, ligadas a movimentos político-revolucionários e tentativas reiteradas de dominação político-partidária”. Aliás, cabe dizer que desde 1945 crescia a expectativa de um razoável segmento de espíritas em se fundar um partido político espírita (Miguel, 2009: 51-52)<sup>88</sup>.

O terceiro denunciava o “*arbítrio* e o *personalismo*, imperantes na maioria das instituições, transformando-as muitas vezes em propriedades particulares de uns e

---

<sup>87</sup> O comunicado se encontra na íntegra nas páginas 64 e 65 do livro de Monteiro e D’Oliveira (1997).

<sup>88</sup> A ideia de um partido espírita na verdade não é tão “recente” assim. Vasculhando a *Revista Espírita*, fundada em 1858 e dirigida durante mais de dez anos por Allan Kardec, em julho/agosto da edição de 1868, encontramos uma discussão a esse respeito. Por mais que Kardec nunca tenha mobilizado esforços nessa direção, ele não rejeitou de todo a ideia, uma vez que entendia que a concepção de partido nem sempre está relacionada com luta e divisão, podendo ser entendida como força de uma opinião que merece ser examinada. Para Kardec estava claro que o espiritismo tinha totais condições e capacidade de emitir pontos de vista respeitáveis quanto aos fatos que interferem na vida humana, inclusive na vida pública. Mesmo que a grande maioria dos espíritas de hoje não discuta mais a questão da criação de um partido político – exceto um ou outro, como é o caso, por exemplo, do escritor espírita cearense Luiz Gonzaga Pinheiro no livro *Espiritismo e justiça social* (São Paulo: EME, 2004) –, a discussão sobre justiça social e desigualdade inspirou por algum tempo alguns autores espíritas. Foi o caso, por exemplo, de José Herculano Pires no seu livro *O Reino* (São Paulo: Paideia, 2002), que longe de discutir a criação de um partido (aliás, ele era expressamente avesso à ideia), aproximou-se muito mais de Kardec, expondo assim o seu ponto de vista a respeito de uma sociedade mais justa e igualitária. A propósito, seu livro é uma edição ampliada de sua tese apresentada no *I Congresso Espírita da Alta Paulista*, de 1947, aprovada por unanimidade. Pode-se, pois, considerar o lançamento deste ensaio, originalmente de 1946, justamente como uma resposta contrária às tentativas de partidarizar o espiritismo.

outros” (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 64-65, grifos meus). E por último, o quarto ponto constatava o

Desconhecimento completo que se tinha do vulto e da extensão do movimento espírita e do perigo que representava para a própria Doutrina a expansão desordenada, *sem diretrizes uniformes, sem disciplina e sem subordinação a um organismo central e coordenador* (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 64-65, grifos meus).

A bem da verdade, o que se pode notar é que o problema da unificação não era uma simples questão de centralização institucional apenas, e isso serve para entender não somente o caso paulista, mas o brasileiro de modo geral. Envolviam outras questões muito mais candentes e nada fáceis de solucionar. O espiritismo assim desconjuntado, (1) sem uma *diretriz prática*, (2) *sem uniformidade* e (3) *sem disciplina*, como queriam os que hoje conhecemos como “espíritas kardecistas” (lembrando que essa designação só apareceria após o surgimento da umbanda, justamente para marcar a distinção – já que até então eram todos apenas “espíritas”), dava (1) margem à introdução de práticas “exóticas e estranhas” à doutrina, notadamente as mediúnicas (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 63), (2) margem a concepções que fugiam do âmbito puramente religioso, numa tentativa de entrelaçamento com ideais “político-partidários”, (3) além de contribuir com o avanço de práticas personalistas arbitrarias. Mais do que unificar, subordinando os centros a essa ou àquela instituição federativa, era necessário *disciplinar* a massa espírita, *organizando* e *uniformizando* em definitivo as suas *práticas* e criando um *sentimento de pertencimento* à doutrina. Em outras palavras, o que carecia aos espíritas kardecistas naquele momento não era propriamente uma diretriz mínima de orientação doutrinária-institucional, a qual, aliás, já havia sido elaborada pela FEB alguns anos antes (1904) com a aprovação daquele documento já mencionado aqui, “Bases da Organização Espírita”, ainda que contasse com opositores. Decerto, o que faltava era *rotinizar* um conjunto de *práticas* devidamente qualificadas de *espíritas kardecistas*, e aplicá-las metodicamente na “formação” de novos espíritas, médiuns ou não. Esse era o ponto.

Esse movimento abriu um vasto campo de ação – um campo praticamente virgem – para a atuação de personagens que até hoje (e por causa disso) são conhecidos e tidos como referência no meio espírita. A possibilidade de sistematizar mais do que as concepções, as práticas espíritas, teve o seu período mais fértil nas décadas que mediarão o século XX. E isso se evidencia através de dois grandes eixos. O primeiro



deles trata-se da realização dos vários *congressos espíritas*, que nunca deixaram de ser tentativas de unificar o movimento, mas foram, antes de tudo, oportunidades singulares para discutir, diagnosticar e prescrever os rumos, as práticas e as crenças espíritas – oportunidades, aliás, que possibilitaram o nascimento em seu seio dos “grandes pensadores do espiritismo”, como ficaram conhecidos. O segundo eixo está na criação e consolidação de uma *malha editorial* própria – com gráficas, editoras, distribuidoras, jornais, revistas, livros, jornalistas, escritores, médiuns etc. – toda ela cada vez mais espírita, ou ainda, cada vez mais “puramente” espírita. A aposta na *padronização* (ou pelo menos na tentativa de padronização) das *práticas espíritas*, de um lado, e a aposta no *livro espírita*, de outro, como estratégias de expansão e unificação do movimento, mais do que tornar público ou conhecido esse ou aquele personagem – intelectual espírita, médium ou não –, teve consequências importantes para a construção da imagem que se tem hoje do espiritismo: um espiritismo que se apresenta, ao menos aparentemente falando, uno e sistematizado, como se ele fosse um conjunto coeso e solidificado de crenças e práticas – bem diferente se compararmos com a imagem da umbanda, por exemplo, muito mais plural, diversificada e com fronteiras menos nítidas ou mais borradas, como preferir<sup>89</sup>. É bom repisar que esse trabalho de centralização, por mais que não tenha alcançado êxito completo, conseguiu ser mais eficiente, quando comparado à umbanda da mesma época, justamente por conta de um elemento bastante particular: a padronização das práticas espíritas através do investimento e da criação de escolas, cursos, técnicas etc., todas elas devidamente adjetivadas de *espíritas kardecistas*, como falarei em seguida.

E tudo isso vinha à tona justo numa (ou por causa da) fase particular por que passava o campo religioso brasileiro: numa efervescência, consequência do efeito de refração da sociedade brasileira de forma geral, sobretudo nos idos de 1950 e 1960. Era um momento de pluralização não só religiosa, mas também de ideais políticos e sociais, de avanços tecnológicos, científicos, culturais e comportamentais – eram os tais “anos dourados”, como se convencionou chamar. As diferentes concepções de mundo, dentre elas as religiosas, apareciam com características bem importantes: buscavam assumir conscientemente (ou refletidamente) um determinado comportamento e, no mesmo

---

<sup>89</sup> Essa imagem do espiritismo também tem sua explicação em outra característica que não pode ser ignorada. Por mais que haja uma série de interpretações díspares, ficou estabelecido que em qualquer instância de discussão, seja nas federações, centros espíritas ou agrupamentos de adeptos, a base do espiritismo, no limite, seria sempre aquilo que podemos chamar de “mínimo denominador comum”: as cinco obras básicas de Allan Kardec, base inexistente na umbanda.

movimento, distinguir-se em oposição ao que era tido como tradicional. O espiritismo, nessa toada, não só viu a possibilidade aberta (e bastante fecunda) de discussões sobre si mesmo e sobre seus próprios rumos – daí o número cada vez maior de congressos espíritas –, como fez uso dela ao aproveitar o momento para (1) elaborar suas práticas, (2) delimitar seu campo de atuação, e (3) definir os seus “inimigos”, atividades que resultaram no surgimento dos seus mais diferentes intelectuais e pensadores.

São Paulo, em particular, passava por profundas mudanças. A transformação urbana, por exemplo, se dava em ritmo bastante acelerado, convivendo ainda com alguns signos do passado: o crescimento dos bairros, a verticalização do centro com novos edifícios e a expansão dos subúrbios. Ao longo das ferrovias apareciam novas cidades, e os trens, bondes, eletricidade, telefone, automóveis, rodovias, avenidas e arranha-céus se inseriam definitivamente na capital paulistana. Com seu costumeiro olhar perquiridor, registrava o antropólogo Claude Lévi-Strauss, entre 1935 e 1937, quando foi trabalhar na recém-criada Universidade de São Paulo, as suas impressões sobre uma cidade em metamorfose:

O encanto da cidade e o interesse que ela suscitava vinham primeiro de sua diversidade. Ruas provincianas onde o gado retardava a marcha dos bondes; bairros deteriorados que sucediam sem transição às mais ricas residências; perspectivas imprevistas sobre vastas paisagens urbanas; o relevo acidentado da cidade e as defasagens no tempo, que tornavam perceptíveis os estilos arquitetônicos, cumulavam seus efeitos para criar dia após dia espetáculos novos<sup>90</sup>.

Na década de 1930, São Paulo contava com um milhão de pessoas. Em 1950, esse número simplesmente dobraria, e três anos depois, a cidade se tornaria a primeira em população no Brasil com 2,7 milhões de habitantes. Em 1960, as cifras atingiriam a casa dos 3,7 milhões<sup>91</sup>. O intenso fluxo que passou a agitar a cidade se deu, entre outros fatores relevantes, por causa da construção de novas estradas, como a Via Dutra e a Via Anchieta, que proporcionaram a formação de núcleos urbanos e industriais, como Guarulhos e São Bernardo do Campo. A Rodovia dos Tamoios, por exemplo, que ligou pela primeira vez o litoral norte a São Paulo, e que teve importante papel no

---

<sup>90</sup> In: [http://www.aprenda450anos.com.br/450anos/vila\\_metropole/2-4\\_cidade\\_moderna.asp#](http://www.aprenda450anos.com.br/450anos/vila_metropole/2-4_cidade_moderna.asp#). Acessado em 06/04/2012.

<sup>91</sup> Idem.

desenvolvimento econômico e turístico dessa região litorânea, foi iniciada em 1931, por iniciativa do Coronel Edgard Armond, um dos nossos protagonistas.

São Paulo se tornava o palco de intensas agitações políticas e militares nessa época. A Revolta Paulista de 1924, também chamada de Revolução Esquecida, foi um dos conflitos bélicos ocorridos na capital paulista. Vencidos pelas tropas do governo federal, os revoltosos marcharam rumo ao sul, onde, na cidade de Foz do Iguaçu, no Paraná, uniram-se aos oficiais gaúchos comandados por Luís Carlos Prestes, no que veio a ser o maior feito guerrilheiro no Brasil até então: a Coluna Prestes. Esse movimento político-militar que durou de 1925 a 1927 tinha na insatisfação com a República Velha o seu mote principal. Em sua marcha pelo país, o movimento liderado por Prestes contribuiu para disseminar os problemas do poder concentrador oligárquico, culminando na Revolução de 1930.

Como é sabido, em 1929 lideranças de São Paulo romperam a aliança com os mineiros, conhecida como política do café-com-leite, e indicaram o paulista Júlio Prestes como candidato à presidência da República. Em reação, o Presidente de Minas Gerais, Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, apoiou a candidatura oposicionista do gaúcho Getúlio Vargas. Em março de 1930, foram realizadas as eleições para presidente da República, eleições que deram a vitória ao candidato governista, o presidente do estado de São Paulo, Júlio Prestes. Ele, porém, não chegou a tomar posse em virtude do golpe de estado conhecido como Revolução de 1930, movimento armado, liderado pelos estados de Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul, que depôs o Presidente da República e pôs fim à República Velha. Getúlio Vargas ficou incumbido então de assumir a chefia do “Governo Provisório”, e acabou se estendendo no poder durante quinze anos, no que se convencionou denominar de a Era Vargas (1930-1945).

Mas os paulistas não ficaram quietos. A resposta à Revolução de 1930 veio um ano e meio depois, com a Revolução Constitucionalista de 1932. O objetivo era claro: derrubar o Governo Provisório de Getúlio Vargas e promulgar uma nova constituição para o país. Foi a primeira revolta contra o governo de Vargas e o último grande conflito armado ocorrido no Brasil. O resultado: embora o movimento tenha sido derrotado, forçou a convocação da Assembleia Constituinte em 1933, e em 1934 a nova Constituição foi promulgada.

A esse cenário de agitações políticas e militares que caracterizava São Paulo daquela época, somava-se a possibilidade de abertura ao desenvolvimento econômico, cultural e científico. O investimento nessas duas últimas áreas, por exemplo, se evidencia com a fundação, por um grupo de empresários, da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), em 1933, e com a criação, por iniciativa do interventor Armando Sales, da Universidade de São Paulo, em 1934, ambas tentativas de formar uma nova elite brasileira. Como disse Sergio Milliet, “de São Paulo não sairão mais guerras civis anárquicas”, e sim “uma revolução intelectual e científica suscetível de mudar as concepções econômicas e sociais dos brasileiros”<sup>92</sup>. A busca de conhecimentos aplicáveis à vida do país vinha reforçar a crítica à cultura bacharelesca e à formação deficiente das escolas de direito.

A criação de novas formas de organização social, política e, claro, religiosa assegurava também aos espíritas a possibilidade de se reunirem, de discutirem, de pensarem sobre si mesmos. E isso num momento em que internamente ao próprio espiritismo se fazia necessário, como diagnosticavam. Mas onde há a possibilidade de sistematização de ideais, de crenças e de práticas, há também dissenções, jogos e disputas de posição, de imposição de concepções, de defesa de pontos de vista, de estratégias de ação, de classificação, de hierarquização, enfim: lutas. E com isso a sociologia sabe muito bem lidar, ao tentar estabelecer as verdades dessa luta pela verdade e apreender a lógica subjetiva segundo a qual se determinam as apostas, as estratégias e as vitórias. Relacionar as representações e os instrumentos de pensamento que se pensam como incondicionados às condições sociais de sua produção e de sua utilização parece ser um caminho pertinente para uma análise que se pretende além de sociológica, histórica. Levar na devida conta a atuação e a trajetória de determinados personagens e entender como sua visão de espiritismo conduziu a essa luta, nos ajudará a compreender a própria luta e as suas consequências: a produção de práticas, crenças e concepções espíritas. Historicizar os bens simbólicos, neste caso, os bens de salvação, não é apenas, como se crê, relativizá-los, lembrando que apenas têm sentido por referência a um estado determinado do campo de lutas; “é também restituir-lhes sua necessidade arrancando-os à indeterminação que resulta de uma falsa eternização e relacionando-os às condições sociais de sua gênese” (Bourdieu, 1996: 333).

---

<sup>92</sup> Citação retirada de <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/RevConstitucionalista32/USP>. Acessado em 06/02/2014.

Nesse sentido, voltemos a acompanhar a rota da FEESP a partir de 1940. Nessa mesma época, começava a crise na UFEP, com a debandada de vários líderes seus para a FEESP, cuja nova sede ainda carecia de um comando, com a presença, durante o dia, de responsáveis fixos. Seus diretores estavam muito mais voltados para os seus trabalhos profissionais cotidianos do que preocupados com a administração da instituição. Para resumir, a situação era a seguinte: a casa precisava de um dirigente permanente; ocorre que, por ironia do destino, o dirigente que a encabeçou precisava de uma casa (como veremos em seguida). Foi desse encontro quase que miraculoso que surgia no cenário espírita a figura do Coronel Edgard Armond. Afinal, quem melhor do que um Comandante da Força Pública, atual Polícia Militar do Estado de São Paulo, para colocar ordem e disciplinar o movimento espírita paulista? Ainda mais nesse momento de valorização da força paulista contra o restante do país?

### **3.1. Edgard Armond**

O Cel. Edgard Armond (1894-1982), comandante da Força Pública do Estado de São Paulo (atual Polícia Militar do Estado de São Paulo), na sua vocação militar, não contribuiu com a história do estado paulista somente com a construção da Rodovia Tamoios, como vimos linhas acima, adepto que era da utilização de soldados na construção de obras públicas<sup>93</sup>. A história de São Paulo, e do Brasil, conta com outros feitos seus, dentre os quais, e cronologicamente falando: a liderança que exerceu, no estado, na Revolução de 1922, que culminou na rendição dos “18 do Forte de Copacabana”, no Rio de Janeiro; a participação na Revolução de 1924, onde combateu como 1º Tenente na capital, no Paraná e em Santa Catarina; durante a Revolução de 1930, na posição de Capitão no Estado Maior do Exército; e em 1932, lutando pela causa paulista, participou da Revolução Constitucionalista, ocupando Caraguatatuba e Ubatuba, regiões do litoral norte paulista bem conhecidas pelo Comandante (Silva Jr., 2010: 26-57).

Sua vocação, no entanto, não se limitava ao militarismo somente. Dedicou-se também ao magistério a partir de 1922, tendo sido professor de cursos de formação de oficiais, nas cadeiras de Legislação e Administração, Organização Policial, Português,

---

<sup>93</sup> Por conta disso, o Cel. Edgard Armond recebeu uma homenagem do 20º Batalhão da Polícia Militar de São Sebastião, que leva o seu nome.

História e Geografia (Silva Jr., 2010: 27 e 71). Dizia ele, na condição de paraninfo da turma de Aspirantes de 1931 da Força Pública, na cerimônia de entrega da espada aos formandos:

(...) meus amigos, que a recebeis [a espada] no regime universal do direito, sob a égide da lei e da liberdade, para nós que ela seja a *Ordem*, que simbolize o *Dever* que representa a justiça (...). O regime militar é ótimo como processo *educacional* e de *organização* (...). Somos, no Brasil, um povo pacífico, mas precisamos militarizar a juventude patricia para dar-lhe *disciplina, método, iniciativa*, respeito ao dever e responsabilidade pessoal (Silva Jr. 2010: 38-41, grifos meus).

O discurso, obviamente, é muito mais extenso e conta com passagens importantes a respeito de suas concepções políticas e filosóficas, além de carregar uma forte conotação moralizante. Mas o recorte que fiz de forma proposital foi mesmo para realçar, na sua personalidade, algumas qualidades – ordeiro, metódico e disciplinador, qualidades típicas de um militar – que em muito contribuiriam para a feição que o espiritismo passaria a ter depois da conversão do Comandante.

Educador, instrutor, aglutinador, unificador, polêmico, orientalista, iniciado, mestre, maçom, empreendedor, rigoroso, metódico, ordeiro e, principalmente, disciplinador: esses são alguns dos adjetivos associados à figura de Edgard Armond, qualidades ressaltadas não só nas biografias dedicadas a ele<sup>94</sup>, mas em todas as fontes que tocam sobre os assuntos pelos quais ele ficou conhecido tanto no meio espírita quanto nas suas atividades profissionais.

Seu primeiro contato com o espiritismo se deu por volta do ano de 1936. Segundo um dos seus principais biógrafos, Edelson da Silva Junior, Edgard Armond fora convidado pelo espírita Canuto de Abreu “para integrar-se a um grupo de estudos e práticas espirituais em sua própria casa” (Silva Jr., 2010: 129). Mas isso não significou a sua pronta adesão ao movimento espírita. A verdade é que seu interesse em participar dessas reuniões era muito mais de ordem metafísica, se assim puder denominá-lo, do que de um envolvimento específico com a causa espírita propriamente falando.

---

<sup>94</sup> Além das minhas pesquisas em arquivos, revistas, jornais e inúmeros sites, utilizo ao longo deste estudo as principais biografias de Edgard Armond: duas delas de autoria de seu próprio filho (Ismael Armond, 2001 e 2002) e outra do espírita Edelson da Silva Jr. (2010).

Afeito ao estudo comparado das religiões e de filosofias de vida orientalistas, Armond começou cedo, aos 16 anos, a sentir-se atraído pelas religiões do Oriente (Silva Jr., 2010: 87), atração, aliás, marcante na sua trajetória de vida. Contando apenas 25 anos, ele iniciou uma tarefa nada comum para um jovem de sua idade: a tradução do francês de *Os Vedas*, livro composto de quatro textos que formam a base do extenso sistema de escrituras sagradas do hinduísmo (Ismael Armond, 2001: 19). A tendência aos estudos espiritualistas já chamava a sua atenção para questões como reencarnação, karma, a imortalidade da alma e o seu destino *post-mortem*, ideias muito distantes da cultura religiosa predominante no Brasil daquela época, diga-se de passagem. Não foi ao acaso que, em 1921, Armond se iniciaria na “Augusta e Respeitável Loja Simbólica ‘Trabalho’, nº 0238, Grande Oriente de São Paulo, na cidade de Amparo” (Silva Jr., 2010: 81). A sua forte curiosidade sobre os “mistérios” da vida e sua disposição aos conhecimentos esotéricos fizeram com que o Comandante se dedicasse a uma série de provas simbólicas típicas da maçonaria, demonstrando o grau de envolvimento e comprometimento com a Ordem Maçônica. Pelo pouco que se sabe da maçonaria, uma ordem que não direi secreta, mas discreta, há todo um processo de iniciação pelo qual o maçom deve passar, dentre eles pelos graus iniciais de Aprendiz, Companheiro e Mestre, seguidos por graus mais avançados, chamados Filosóficos, chegando até o grau 33, dependendo do rito que se pratica. Não saberia dizer exatamente quando Armond deixou de frequentar a maçonaria – ou como dizem os maçons, quando “adormeceu” –, mas o fato é que enquanto esteve nela, consagrou boa parte de seu tempo aos estudos das leis maçônicas, pois chegou, em apenas três meses, ao grau de Mestre, o que muitos levam alguns anos para conseguir (Silva Jr., 2010: 82)<sup>95</sup>.

Fato intrigante é que Armond não limitava os seus estudos a essa ou àquela corrente esotérica, orientalista ou espiritualista. Anotações suas sobre o zodíaco em seu caderno de estudos maçônicos apontavam para o seu conhecimento inclusive do espiritismo, ou pelo menos do livro *A Gênese*, de Allan Kardec, ao qual fazia referência (Silva Jr., 2010: 89). A Cabala judaica bem como os ensinamentos de origem hinduísta e egípcia de modo geral foram outros tantos objetos de grande interesse e investigação do Comandante. Seu filho nos conta que já desde a década de 1920 Armond mantinha

---

<sup>95</sup> Edgard Armond, a propósito, não foi o único maçom espírita ou espírita maçom. Embora não haja estudos específicos sobre o tema, salvo algumas referências em Machado (1983) e Damazio (1994), é notório o fato de ter havido ligações entre espiritismo e maçonaria no Brasil. A título de curiosidade, o autor da biografia de Armond cita à página 86 a existência de uma Loja Maçônica chamada “Edgard Armond”, que fica no bairro da Lapa, em São Paulo.

“contatos pessoais com líderes esoteristas, ocultistas e espíritas de então; entre outros, com Krishnamurti, Krum Heler, Jenerajadasa, Raul Silva (...) e o famoso médium Mirabelli, com destaque nos trabalhos de efeitos físicos, bastante em evidência naqueles dias” (Ismael Armond, 2001: 27).

Em 1938, vítima de um acidente que foi responsável, um ano depois, por sua reforma por invalidez na Força Pública, Edgard Armond já havia participado, de forma esporádica e sem grande comprometimento, de algumas reuniões de caráter espírita, muito mais a título de curiosidade – prática típica de alguém cujos interesses se imiscuíam em tudo que fosse da ordem do oculto. No ano seguinte, prestes então a se aposentar, escreveu seus dois primeiros livros, *Pensamentos* e *Contos Espiritualistas*, este último recebendo elogiosa crítica do *Diário Popular* de 22 de fevereiro de 1940. Um dos temas abordados por Armond tratava da história dos “elementais” – seres ou forças singulares, multiformes, invisíveis, presentes em todas as atividades da natureza, além do plano físico –, tema que incomodou o meio espírita por fazer referência, segundo diziam, à mitologia e ao paganismo (Silva Jr., 2010: 95).

Fato é que com certa predisposição às concepções espiritualistas, não posso afirmar que seria evidente, mas pelo menos posso dizer que era muito provável que chamassem a sua atenção os dizeres pregados na frente da nova sede da FEESP: “*A Casa dos Espíritas do Brasil*”. Com efeito, a sua vontade de conhecer, pesquisar e perscrutar os “mistérios ocultos” da vida e as mil simbologias ligadas a eles levou-o a entrar no prédio da FEESP com o fito de compreender melhor o que significavam, a que vinham e do que se tratavam aqueles dizeres. Pelo que se pode inferir da trajetória de Armond, ele não entrava ali por causa precisamente da doutrina espírita. Sua ânsia estaria, ao que tudo indica, muito mais voltada para a ampliação do escopo de conhecimentos sobre questões que costumeiramente lhe apeteçiam do que propriamente para uma conversão imediata ou a uma adesão conscientemente almejada às concepções formuladas por Allan Kardec.

Estamos então no ano de 1940, momento de guinada no movimento espírita paulista. Praticamente no mesmo ano em que a crise assomava ambas as instituições – tanto a União Federativa Espírita Paulista (UFEP), que perdia seus líderes, quanto a Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP), necessitada de direção permanente e de dinheiro –, demandando intensos esforços para a defesa das ideias espíritas e para o processo de unificação do movimento, o Comandante Edgard Armond aposentava-se



por invalidez na Força Pública, passando a usufruir de tempo livre, tempo, aliás, que não seria desperdiçado, pelo menos no sentido de aumentar o seu domínio intelectual sobre questões espiritualistas, orientalistas e esotéricas. Pelo contrário, pois se antes Armond já se dedicava aos estudos de tal ordem, foi, sobretudo, ao se reformar, com apenas 46 anos de idade, que seu tempo passaria a ser dedicado quase que exclusivamente a esses estudos, e mais propriamente ainda, aos estudos sobre espiritismo, ou, pelo menos, sobre o que ele entendia ser espiritismo – como prefeririam dizer alguns de seus críticos.

Foi justamente em 1940 que Edgard Armond começou a frequentar a FEESP na qualidade de Secretário Geral, exercendo o cargo a convite do então Presidente, Américo Montagnini. As minhas pesquisas não deixaram muito claro como teria se dado a aproximação entre esses dois personagens. De qualquer forma, é interessante apontar para o fato de que a sua introdução no corpo administrativo da FEESP teve implicações significativas para o andamento do movimento espírita paulista, mas não só para o paulista; sua entrada nas fileiras espíritas teve consequências importantes para o próprio caminhar da doutrina em nível nacional. As fronteiras e definições das práticas espíritas passariam por uma reconfiguração expressiva através de suas mãos, de tal sorte que me levou a olhar para o espiritismo não de forma substancializada, mas sim buscando justamente acompanhar as oscilações pelas quais atravessaram (e ainda atravessam) as práticas e concepções espíritas.

Algo digno de nota e que vale a pena dedicar algumas linhas, porque nos ajudam a compreender um pouco mais a história e o(s) sistema(s) de pensamento espírita, são algumas das estratégias pelas quais se conquista mais ou menos legitimidade nesse meio. Assim que Edgard Armond assumiu seu posto na FEESP, recebeu uma carta- psicografada assinada pelo espírito do Dr. Bezerra de Menezes que dizia o seguinte: “No mundo, o Brasil; no Brasil esta terra que tem o nome do grande Apóstolo [São Paulo]; e aqui, esta casa [a FEESP], que será um farol a iluminar a humanidade”. Nem tanto o seu conteúdo, embora bastante expressivo; o que me chamou a atenção foi, na verdade, a sua assinatura. O nome de Bezerra de Menezes para quem não têm nenhuma familiaridade com o espiritismo, não parece dizer grande coisa. Aliás, não diz nada. Mas para aqueles que já frequentaram, leram ou estabeleceram algum tipo de contato, ao menos uma vez, com a doutrina espírita ou mesmo com a

umbanda, é muito provável que tenha ouvido falar de Bezerra de Menezes, ainda que não saiba ao certo o que esse personagem representa.

Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900) foi um médico, político republicano e abolicionista; nasceu no Ceará, na cidade de Riacho do Sangue, mas morou boa parte de sua vida no Rio de Janeiro, então capital do Império e depois da República. Foi por duas vezes presidente da Federação Espírita Brasileira, tendo exercido o segundo mandato com plenos poderes, de 1895 a 1900. Conhecido como o “apóstolo do espiritismo”, “Kardec brasileiro” e o “médico dos pobres”, foi sob sua direção e seus intensos trabalhos (assistenciais e intelectuais), desenvolvidos em prol da doutrina que o espiritismo começou a ter fôlego para vicejar em solo brasileiro<sup>96</sup>. E se manteve, sobretudo, carregando nas tintas o seu caráter de uma doutrina assumidamente religiosa (como o fará Edgard Armond).

Os esforços de Bezerra foram tão bem reconhecidos pelos seus pares espíritas, que ele acabou ganhando um posto bastante elevado entre os “grandes espíritas do Brasil”. Por conta disso, e até hoje é assim, qualquer espírita que queira ter legitimidade e para tal faça referências a Bezerra de Menezes, já ganhou pontos importantes na sua jogada. Receber uma mensagem assinada pelo “Kardec brasileiro”, nesse sentido, mais do que uma honra, é a ratificação, ou por outra, é a chancela de sua legitimidade. E foi assim que Edgard Armond começou as suas atividades no meio espírita: com o moral bastante elevado. E mais elevado ainda ficou quando recebeu em 1941, ano em que criou o conselho deliberativo da FEESP (cujos nomes ele mesmo aprovou), uma mensagem assinada pelo espírito Ismael, outro “chancelador” espírita. Vejamos.

Com a publicação, em 1938, do livro *Brasil: coração do mundo, pátria do evangelho*, uma das primeiras obras psicografadas por Francisco Cândido Xavier, o espiritismo entra oportunamente numa fase bastante patriótica em busca de reconhecimento num momento em que o pensamento social brasileiro estava fortemente marcado pelo sentimento nacionalista, como dito anteriormente. Tido como um dos livros mais conhecidos de Chico Xavier, nele encontramos o relato da “preparação espiritual” do Brasil como terra prometida do cristianismo, missão que seria cumprida com a chegada da doutrina espírita. O autor, supostamente o espírito do escritor Humberto de Campos (1886-1934), narra os fatos históricos à luz do espiritismo, desde

---

<sup>96</sup> Para mais informações sobre Bezerra de Menezes, consultar as biografias de Abreu (1996), Aquarone (1980) e Gama (2001), e o capítulo II de Arribas (2010).

as grandes navegações e a chegada dos portugueses em terras brasileiras, até os acontecimentos no Brasil do século XX. Conta igualmente sobre a trajetória dos personagens e dos núcleos espíritas anteriores à FEB (mais precisamente dos núcleos que velavam pelo espiritismo *religioso*), bem como a sua fundação e a história dos principais agentes dessa instituição; isso tudo como se a existência tanto da FEB quanto desses agentes – dentre os quais se encontrava obviamente Bezerra de Menezes – tivesse sido providencialmente programada desde os tempos mais remotos. A história do Brasil aparece como uma espécie de epopeia espiritual comandada pelos desígnios dos espíritos<sup>97</sup>. Era dessa forma então que a FEB, a autodenominada “Casa-Máter” do espiritismo no Brasil, passava a ter uma nova natureza: ela estava, agora, consagrada. E consagrada nada mais nada menos do que pelo *Anjo Ismael* que, segundo relata o livro de Chico Xavier, seria o preposto imediato de Jesus Cristo; teria sido incumbida especialmente ao Anjo Ismael a importante tarefa de guiar os rumos do Brasil na qualidade de seu “Anjo Guardião” – espécie de “Santo Padroeiro” *à la* espírita. Ao receber “o lábaro bendito das mãos compassivas do Senhor, (...) o emissário [Ismael] desce à Terra, onde estabelecerá a sua oficina [o Brasil]” (Xavier, 1990: 37). E o fará, providenciando desde a “descoberta” do Brasil em 1500 até a fundação da FEB no Rio de Janeiro, em 1884.

A obra de *Ismael*, no que se referia às luzes sublimes do Consolador, estava definitivamente instalada na Pátria do Cruzeiro, apesar da precariedade do concurso dos homens (...). Os operários espalhavam-se pelo Rio [de Janeiro], cada qual com a sua ferramenta, dentro do grande plano da unificação e da paz, nos ambientes da doutrina, plano esse que eles conseguiram relativamente realizar, mais tarde, organizando o aparelho central de suas diretrizes, que se consolidaria com a *Federação Espírita Brasileira*, onde seria localizada a sede diretora, no plano tangível, dos trabalhos da obra de Ismael no Brasil (Xavier, [1938] 1990: 186, grifos meus).

E para realizar a tarefa de tornar o Brasil o coração do mundo e a pátria do evangelho, o próprio Ismael incumbiu parte significativa de sua “missão” a um de seus

fiéis discípulos [e] falou-lhe assim: descerás às lutas terrestres com o objetivo de concentrar as nossas energias no país do Cruzeiro, dirigindo-as para o alvo sagrado dos nossos esforços (...). Daí a algum tempo, no dia 29 de agosto de 1831, em Riacho do Sangue, no Estado do Ceará, nascia *Adolfo Bezerra de*

---

<sup>97</sup> Para saber mais, ver Luiz da Silva (2005).

*Menezes*, o grande discípulo de Ismael, que vinha cumprir no Brasil uma elevada missão (Xavier, [1938] 1990: 179-180, grifos meus).

Concordando ou não com a posição doutrinária e institucional da FEB, o fato é que receber a orientação do Dr. Bezerra de Menezes ou de Ismael – ou mesmo de Chico Xavier, que também entra no rol dos grandes “chanceladores” do espiritismo – já demonstrava de saída que o espírita em questão era um “missionário” e enquanto tal deveria ser ouvido, respeitado e seguido.

Em uma das reuniões do conselho deliberativo da FEESP, quando Edgard Armond já havia tomado a cabeceira da instituição, recebeu uma mensagem transmitida por ninguém menos que o “Anjo Guardião” do Brasil, Ismael. A sua primeira instrução, ou melhor, o primeiro comando a ele designado foi o de

dirigir a Federação [Espírita do Estado de São Paulo] e estabelecer a prevalência do *Espiritismo Evangélico* (...). Você foi o escolhido e aqui será o chefe; e terá todo o nosso apoio enquanto for fiel ao programa que estabelecemos, *com toda liberdade* para realizá-lo. (...) Aqui será o chefe e esta é a *espada do comando* (Silva Jr., 2010: 148, grifos meus).

O que mais ele precisava para consagrar de vez as suas ainda incipientes atividades no meio espírita? Do ponto de vista espírita, parecia evidente: não restava mais nada. Do ponto de vista sociológico, tudo indica que quase nada também: já dispunha de certa predisposição de interesses, como bom estudioso e apaniguado que era do espiritualismo e das filosofias orientalistas e esotéricas; dispunha também de certas habilidades e competências, que se não são indispensáveis, ao menos são importantes para a criação de diretrizes práticas e institucionais: didática, disciplina, organização, estratégia de ação, respeito à ordem, responsabilidade para com o dever – seja ele qual for –, preocupação com os métodos de aplicação, enfim, qualidades decorrentes, em sua grande maioria, da sua formação profissional; e ademais disso tudo, Armond dispunha também de um elemento fundamental: tempo. Suas condições materiais de vida iriam permitir-lhe as suas inúmeras realizações – na verdade, inovações – no movimento espírita brasileiro. O tempo que isso demandou só podia pertencer a alguém cuja situação econômica estava positivamente assegurada, o que se deu no momento em que foi reformado pela Força Pública. Seu trabalho intelectual e organizacional se proliferou sobremaneira, principalmente através da publicação de inúmeros livros e da criação de vários organismos e práticas.

Como eu havia dito antes, vários fatores ameaçavam a continuidade do espiritismo, especialmente no estado de São Paulo. A dispersão era flagrante e certas práticas e concepções que rondavam o meio espírita preocupavam alguns de seus líderes. Era patente a necessidade de discussão sobre os rumos do espiritismo, e por conta disso, paulistas do interior e da capital se reuniram para preparar a realização do *I Congresso Espírita do Estado de São Paulo*. Na reunião ficou decidido que seria criado (mais) um organismo que trabalhasse para o processo de unificação. Na ocasião (1946), procedeu-se à eleição de uma Comissão Coordenadora que se incumbiria de entrar imediatamente em entendimento com a União Federativa Espírita Paulista, com a Sinagoga Espírita Nova Jerusalém e com a Liga Espírita do Estado de São Paulo (que juntas filiavam 290 centros espíritas), as quais, ao menos no início, demonstraram boa vontade para com a causa. A primeira reunião da Comissão Coordenadora se realizou no prédio da FEESP, e por sugestão de Edgard Armond, ficou decidido que o tal organismo teria o nome de União Social Espírita (USE).

A título de registro, em 1946 havia sido realizado o *I Congresso Espírita da Alta Paulista*, em Marília, e uma das quatorze teses apresentadas recomendava a formação de Conselhos Espíritas Municipais em todas as cidades para a unificação dos movimentos regionais. Antes mesmo da criação da USE, portanto, “já eram organizados os Conselhos Municipais de Marília, de Graça, de Tupã e de outras cidades” (Rizzini, 2001: 54). Ou seja, o que a futura USE pretendia fazer, de certa forma já estava sendo feito em algumas cidades do interior: a organização de Conselhos Municipais que seriam ligados diretamente ao Conselho da Capital<sup>98</sup>.

Seja como for, a movimentação do *I Congresso Espírita do Estado de São Paulo* realizou-se com crescente intensidade e girou em torno de três eixos básicos: (1) a arregimentação de todos os espíritas ao ideal unificacionista; (2) a realização de um

---

<sup>98</sup> Outro fator que merece registro trata-se da visita (quase que inesperada) à Marília, na ocasião do *Congresso da Alta Paulista*, de uma delegação da FEESP que estava integrada, entre outros, por Pedro de Camargo, o Vinícius, justo no auge da reunião. Segundo o *Jornal Correio Fraternal do ABC* (edição de março de 1982), em uma entrevista de Luiz Monteiro de Barros, ex-presidente da USE e da FEESP, “Vinícius teria ido até lá interessado na questão política e pensava obter apoio do interior”. E mais: “a ideia inicial era facilitar ao espírita os meios de entrar na política”. A questão é que de fato parte dos integrantes da FEESP era portadora desse ideal, mas a mensagem não era compartilhada propriamente por Vinícius, nem mesmo por Edgard Armond, que se pronunciou contrariamente – “é necessário que se evite seja o Espiritismo (...) utilizado como força político-partidária” (*Anais do Congresso Brasileiro de Unificação Espírita*: 31). Com efeito, Vinícius chegou, no fim, a ser nomeado delegado do congresso pela plenária para tentar demover a FEESP (ou melhor, alguns de seus membros) dos interesses políticos, objetivo que parece ter sido realizado com sucesso. Isso quem nos afirma é José Herculano Pires no *Jornal Mensagem*, edição de fevereiro de 1975.

recenseamento espírita estadual; (3) e a convocação de um congresso espírita destinado a consolidar os trabalhos preparatórios da USE, com eleições previstas para a formação de uma diretoria própria. Na época fora publicado inclusive um *Manifesto*, com notas bastante esperançosas e confiantes no êxito do empreendimento.

Em fevereiro de 1947, retomando as reuniões de organização, já eram 512 os centros e 47.785 os espíritas recenseados (Monteiro e D’Oliveira, 1997: 63). Às vésperas do *I Congresso*, quando seria instalada oficialmente a USE, a perda de qualquer de suas patrocinadoras federativas causaria grave celeuma, desacreditando as ações a favor da tão almejada unificação.

Não se sabe se a FEB teve papel nesse imbróglio, mas o fato é que a UFEP, que era ligada à FEB, pouquíssimo tempo depois do Congresso se distanciou da USE. Edgard Armond não esperou muito e lançou sua opinião: declarava-se a favor da exclusão definitiva da UFEP. José Herculano Pires, ou simplesmente Professor Herculano – o outro protagonista importante desta história –, então escolhido como Coordenador do Congresso, pedia ponderação. A decisão foi então adiada.

### **3.2. José Herculano Pires**

Listar as qualidades de Herculano Pires, como procurei fazer logo no início a respeito de Edgard Armond, parece ser tarefa mais simples – tendo sempre, evidentemente, como ponto de partida as inúmeras fontes e referências dos próprios espíritas a respeito desses dois personagens. Diria então, e apenas: filósofo, escritor e kardecista – atributos estes que muitos de seus críticos prefeririam nomear de outra forma: ortodoxo.

José Herculano Pires (1914-1979) dedicou boa parte de sua vida à carreira literária e jornalística – desde menino, ainda no interior, até sua estada na capital. Logo que fincou moradia na cidade de São Paulo, trabalhou na *Folha da Manhã*, onde criou a seção “Homens, Fatos e Coisas do Interior”, e no *Jornal de São Paulo*, escrevendo na parte dedicada aos “Problemas do Interior”. Fez parte também do *Diário da Noite* e dos *Diários Associados*, periódico pertencente ao “império” jornalístico criado por Assis Chateaubriand, na época a maior rede de jornais, revistas, emissoras de Rádio e de TV da América do Sul. Nos *Diários Associados*, Herculano era incumbido de fazer a cobertura política da Câmara Municipal de São Paulo. Além de trabalhar nesses jornais,

Herculano foi também o responsável por escrever uma importante coluna sobre espiritismo no *Diário de São Paulo* (Rizzini, 2001: 64-69).

Ao tomar contato com sua biografia e com os comentários feitos a seu respeito, tudo faz crer que suas tendências e preferências pessoais correram, com bastante frequência, no sentido das letras e das humanidades, fosse através do jornalismo, fosse através da literatura, ou fosse ainda, tempos mais tarde, através da filosofia. Fez parte, quando jovem, da Academia Paulista de Jornalistas, ocupando a cadeira cujo patrono – por ele mesmo escolhido – fora Cornélio Pires (escritor e folclorista). Não foi, pois, sem razão que Assis Chateaubriand revelou, em dada ocasião, certo reconhecimento dos trabalhos de Herculano ao registrar que nutria por ele “uma admiração muito especial, além de profundo respeito pela integridade pessoal e intelectual”<sup>99</sup>.

Cedo, portanto, começou a externalizar os seus interesses, e aos 16 anos escreveu o seu primeiro livro, *Contos Azuis*, seguido, dois anos depois, de *Coração*, livro de poemas e sonetos – que lhe rendeu o apelido de “o menino escritor”. Nascido no pequeno município de Avaré, no estado de São Paulo, Herculano parece ter sido um verdadeiro peregrino do interior paulista. Fez seus estudos em sua cidade natal, depois em Itaí e em Cerqueira César. Viveu em Sorocaba, Marília, Araraquara e em São Paulo, e, segundo seu principal biógrafo, o jornalista Jorge Rizzini, após a sua conversão ao espiritismo, viajou seguidas vezes a várias cidades da região interiorana, onde conhecia bem, para dar palestras e cursos, e divulgar seus ideais espíritas (Rizzini, 2001: 17-18 e 39).

Diferentemente de Edgard Armond, Herculano não se enveredou pelos caminhos do militarismo, embora como Armond, demonstrasse vocação para o ensino e para a pedagogia, como veremos mais adiante. Se tivesse idade naquela altura, talvez houvesse cruzado com as tropas do Comandante nos idos de 1925-27 na chamada “Coluna Prestes”, movimento político-militar caracterizado pela insatisfação com a República Velha (1889-1930). Mas suposições à parte – elucubradas com base na trajetória política de seu pai, José Pires Correa, defensor do Partido Republicano Paulista (PRP) e fundador do primeiro jornal de Cerqueira César, *O Porvir*, de cunho assumidamente político –, a questão é que tudo indica que o pai de Herculano exercera forte influência nas escolhas do jovem avareense. Porventura, não teria o Sr. Pires

---

<sup>99</sup> *Diário da Noite*, edição de 10 de março de 1979.

Correa igualmente inspirado Herculano ao prazer da leitura, ao conhecimento tipográfico e aos interesses políticos e sociais, qualidades que marcariam a sua trajetória?

Eu era ainda um menino, com apenas treze anos, mas tinha a certeza absoluta de que, naquele momento, em Cerqueira César, iniciava a minha carreira jornalística. Mais ainda: sabia, também, com a mesma certeza inabalável, que começava ali a minha carreira literária. Com o primeiro número de “O Porvir” nas mãos, saí pela rua de peito enfunado e olhos enublados de sonho (Rizzini, 2001: 19-20).

De todos os modos, o interessante é destacar que Herculano deu seus primeiros passos na vida profissional na imprensa como auxiliar tipográfico de seu pai, e dali em diante seu contato com o meio jornalístico e literário se estenderia por longo tempo – para não dizer até o final de sua vida. Para se ter uma ideia, anos depois da fundação de *O Porvir*, de 1927, Herculano tomava as rédeas do periódico e transformaria o jornal, inicialmente de tendência política, em uma revista literária, dando-lhe o nome de *A Semana*. Foi através dessa iniciativa que Herculano passou a reunir em torno de si um grupo de literatos e escritores do interior de São Paulo, que juntos, fundaram, em 1932, a *União Artística do Interior – UAI*, sigla que fazia referência proposital à interjeição uai!, de natureza caipira. Entre outros, o objetivo da UAI, segundo sua ata de fundação<sup>100</sup>, era o de difundir a cultura artística em geral, amparando e incentivando o desenvolvimento das artes e das letras, inclusive a formação de núcleos nas diversas cidades, consciente do isolamento cultural que sofria o interior. Segundo o próprio Herculano, a UAI também “não se esquecia da luta contra o analfabetismo”<sup>101</sup>, em discussão à época e uma das grandes bandeiras de Herculano durante sua vida. Mesmo depois de ter se tornado espírita, Herculano, ou melhor, o Professor Herculano (como ficou conhecido entre os espíritas) nunca deixou de dar atenção tanto à instrução formal quanto à instrução espírita. Foi, aliás, um dos principais organizadores do *Congresso Educacional Espírita Paulista* (1949). Ainda sobre a sua iniciativa, dizia: o “trabalho [da UAI] foi tão revolucionário e atabalhado quanto o da ‘Semana da Arte Moderna’, podendo-se considerar como um reflexo caboclo desse grande movimento paulistano”

---

<sup>100</sup> Esse e outros documentos e materiais como livros, textos, artigos, palestras, livretos, manuscritos, programas radiofônicos, objetos pessoais etc. se encontram no acervo da Fundação Maria Virgínia e J. Herculano Pires, uma instituição sem fins lucrativos, ligada à memória de José Herculano Pires e de sua esposa Maria Virgínia, conhecidos no meio espírita como grandes defensores e divulgadores da doutrina.

<sup>101</sup> *Folha da Manhã*, novembro de 1947.



(Rizzini, 2001: 29). É provável que essa disposição particular de Herculano à literatura também tenha sido resultado das influências de seu tio, Cornélio Pires (1884-1958), escritor e folclorista que passou a vida dedicando-se à compilação e à divulgação da cultura caipira sertaneja, e que vez por outra visitava Cerqueira César para realizar palestras, hospedando-se, nessas ocasiões, na casa do sobrinho.

De família católica, Herculano permaneceu no catolicismo até os quinze anos de idade, chegando inclusive a ser coroinha. Mas com o passar dos anos, e quiçá por conta da relação de proximidade que tinha com seu primo, adepto da Teosofia, Herculano se aproximou das ideias teosofistas, embora houvesse oscilado, em certa altura de sua trajetória, entre o espiritualismo e o materialismo (Rizzini, 2001: 33). Para além dessa hesitação momentânea, no entanto, Herculano acabou abraçando por fim a teosofia enquanto doutrina capaz de dar sentido ao mundo e à vida, e a partir de então seus interesses nessa direção só tenderam a aumentar e se aprofundar.

A teosofia, pouco desenvolvida no Brasil (embora conte com alguns adeptos), foi elaborada nos Estados Unidos pela russa Helena Blavatsky dezoito anos depois do surgimento, na França, da doutrina espírita de Allan Kardec. Embora as duas doutrinas de cunho espiritualista se autodesinissem como um conjunto de conhecimentos que sintetiza ciência, filosofia e religião, a teosofia trazia, de forma quase que inaugural para o Ocidente (após uma estância de Blavatsky no Tibete), certos elementos originários da tradição religiosa hindu, elementos desconhecidos à altura pelo espiritismo. Donde se segue que na terminologia teosófica são muito comuns certas concepções do idioma sânscrito. Aliás, Helena Blavatsky, ou simplesmente Madame Blavatsky, como ficou mais conhecida, teve papel importante na popularização de conceitos orientais no Ocidente como *Maya* (ilusão), *Dharma* (caminho) e *Mahatmas* (grandes almas), e de concepções fundamentais como *reencarnação* e *karma*. Mas a teosofia não se restringe somente a esses elementos. Nela estão compreendidas também diversas referências de outras culturas e sistemas, como o taoísmo, o budismo, a cabala, o cristianismo, a gnose e o hermetismo.

Seja como for, o ponto ao qual quero chegar é que o interesse de Herculano por questões de ordem, digamos, metafísica, responsáveis pela sua introdução no mundo espiritualista, levou-o a conhecer a doutrina espírita em 1936, aos 22 anos. Por insistência de um amigo, que lhe ofereceu *O Livro dos Espíritos*, de Kardec, para que ampliasse o seu escopo de especulações sobre realidades supra-sensíveis – não se

restringindo, assim, somente à teosofia –, Herculano parece ter aceito o convite da leitura, encarando-a como um desafio intelectual, ou melhor dito, como um desafio existencial. E é ele mesmo quem nos conta, depois de haver lido o livro todo: “tornei-me espírita pelo raciocínio”<sup>102</sup>. O tal livro, formado por perguntas e respostas – perguntas formuladas por Kardec e respondidas pelos “espíritos” –, fascinou o jovem interiorano, a tal ponto que ele acabou dedicando mais de 40 anos da sua vida na defesa e divulgação do espiritismo.

Nunca houve, aliás, um diálogo como este. Jamais um homem se debruçou, com toda segurança do homem moderno, nas bordas do abismo do incognoscível, para interrogá-lo, ouvir as suas vozes misteriosas, contradizê-lo, discutir com ele, e afinal arrancar-lhe os mais íntimos segredos. E nunca, também, o abismo se mostrou tão dócil, e até mesmo desejoso de se revelar ao homem em todos os seus aspectos<sup>103</sup>.

Mas claro está que para uma inteligibilidade mínima das trajetórias sociais com as quais escolhi trabalhar aqui, não podemos tomar os pronunciamentos dos personagens assim de barato, com o risco, sempre grande e perigoso, de tentar “corrigir” os elementos da uma biografia que nunca são tão lineares quanto faz crer uma apreciação idealizada. O certo é que, desde o princípio, Herculano – como também Edgard Armond – usou, como uma espécie de lente ou grade de leitura, parte de seus conhecimentos anteriores à sua conversão espírita para a própria compreensão do espiritismo. Por isso que não fica sem explicação o fato de tanto Herculano quanto Edgard Armond terem cada qual desenvolvido e estabelecido formas distintas de compreender e de atuar dentro do espiritismo, segundo suas disposições sociais e educacionais, frutos de trajetórias específicas. A título de simples exemplo – até porque trabalho este ponto mais à frente –, a primeira palestra de Herculano para o meio espírita continha ainda muito de teosofia e quase nada de espiritismo, segundo apreciação de um dos espíritas da época, conhecido no interior por sua defesa intransigente da “pureza doutrinária”, o senhor Pedro Ammar: “você é inteligente menino, disse Ammar a Herculano. Gostei de sua palestra, mas ela teve muito de Teosofia... Você precisa aprofundar-se mais na doutrina espírita...” (Rizzini, 2001: 37).

---

<sup>102</sup> Trecho da entrevista dada a Everardo Tibiriçá publicada no extinto *Jornal da Manhã*, edição de 17 de agosto de 1975.

<sup>103</sup> Trecho retirado da “Introdução” feita por Herculano Pires à sua própria tradução de *O Livro dos Espíritos* (Kardec, 2002: XVI).

Evidente que seus conhecimentos não viriam de um dia para o outro. Herculano estudou a doutrina de forma bastante intensa, como mostra a sua obra, mas não se restringiu somente a ela. O engajamento com que se dedicou ao tema, escrevendo inúmeros artigos em revistas e jornais espíritas e leigos, panfletos, opúsculos, livros (ao total foram 81 livros), e participando de vários congressos, palestras, discussões, debates, programas radiofônicos e televisivos, frequentemente bastante acalorados, numa defesa acirrada da doutrina, é o que mais me chamou a atenção em sua trajetória. Foi essa dedicação que fez com que Herculano estabelecesse uma intimidade singular com os livros de Kardec<sup>104</sup>, a ponto de ter se tornado conhecido no meio espírita, através dos dizeres de Chico Xavier (ou melhor, do “espírito guia” de Chico Xavier, Emmanuel), como “o metro que melhor mediu Kardec”. E mediu através de uma medida muito particular: a filosofia, sobretudo a filosofia da educação e o existencialismo.

Herculano foi um dos protagonistas dos vários imbróglios que caracterizaram as tantas tentativas de unificação do movimento espírita no Brasil. Participou ativamente de muitas reuniões nesse sentido, sobretudo no interior paulista. Foi um dos coordenadores do *I Congresso Espírita da Alta Paulista*, em 1946, primeira iniciativa realizada no interior de São Paulo, mais precisamente em Marília, que teve como fim reunir os centros espíritas para discutir rumos e diretrizes do espiritismo na região. Dentre as várias teses apresentadas no Congresso, encontrava-se a de Herculano, que apesar de suscitar debates acalorados, foi a única que teve aprovação unânime (Rizzini, 2001: 55). Intitulava-se “O Espiritismo e a construção de um Novo Mundo – Estabelecimento do Reino de Deus na Terra”. Não por acaso enfrentava essa tese um tema por demais envolvente e atual: as pretensões partidárias de alguns espíritas. Mas não só isso. Enfrentava também questões ideológicas muito mais suscetíveis e acirradas. Objetivo, Herculano logo no seu início deixava bem claro a que vinha a tese: tratava-se de uma “sugestão para a organização de um movimento cristão de reforma social, sem caráter sectário ou partidário”<sup>105</sup>. E ainda, de forma resumida, acrescentava que o seu propósito era basicamente “a luta por um mundo realmente cristão – sem o instinto de

---

<sup>104</sup> Entre outras atividades, Herculano Pires foi o responsável pela tradução de quatro, das cinco obras básicas de Allan Kardec (*O livro dos espíritos*; *O livro dos médiuns*, *O evangelho segundo o espiritismo* e parte de *O céu e o inferno*). Às traduções, Herculano acrescentou uma série de notas elucidativas, na tentativa de explicar à luz dos novos tempos, da parapsicologia e da filosofia, os ensinamentos de Kardec.

<sup>105</sup> [http://www.viasantos.com/pense/download/PIRES\\_J\\_Herculano\\_-\\_O\\_Reino\\_1946\\_-\\_PENSE.pdf](http://www.viasantos.com/pense/download/PIRES_J_Herculano_-_O_Reino_1946_-_PENSE.pdf). Acessado em 10/04/2012.

competições em que se estriba a sociedade de hoje, contra a violência e o ódio, contra a demagogia política e a exploração econômica”<sup>106</sup>. Sua tese seria publicada logo em seguida em formato de livro com o nome mais simples e direto: *O Reino*<sup>107</sup>.

O curioso disso é que bem antes do que viríamos a conhecer pelo nome de Teologia da Libertação – movimento interno à Igreja Católica de 1950-1960 que buscava unir ideais cristãos com princípios marxistas, segundo uma teologia política que interpretava os ensinamentos de Jesus Cristo em termos de uma libertação das condições econômicas, políticas e sociais injustas – a tese *O Reino*, de Herculano Pires, já discutia questões semelhantes nos seguintes termos – aliás, com aptidões bastante literárias, diga-se de passagem:

Não vi o começo, mas o fim. O velho Marx arcado para o chão, com sua cabeleira e suas barbas brancas, os olhos cansados tentando em vão abarcar na distancia os contornos do Reino. Sonhara e lutara a vida inteira. Agora, os grossos volumes se amontoavam sobre a mesa (...).

O *Capital!* Dias e noites de pesquisa, de perquirição mental, de análise rigorosa, de cortes impiedosos, com as mãos de cirurgião, no corpo doente de uma sociedade ímpia. Analisara toda sua estrutura injusta, e pensava ter sido fundada e sustentada pelo seu consanguíneo de Nazaré, O Jovem Carpinteiro (...).

Uma grande e velha Bíblia se abriu aos meus olhos. Vi nas suas páginas os profetas de Israel clamando contra as iniquidades do Templo e traçando no espaço os lineamentos do Reino. A Bíblia se fechou de súbito e dela saltou a figura de Marx. Um profeta extemporâneo, diante da Bíblia fechada. Marx subiu sobre ela e tentou esmagá-la com os pés. Mas estava velho demais e a velha capa da Bíblia mal cedia em leves e rápidas inflexões, ao débil impulso de seus pés. O profeta renegava a sua própria origem, mas sonhava os mesmos sonhos dos antepassados. Negação de Deus, negação do Espírito, afirmação da Matéria e do Homem. Mas quando afirmamos o efeito, por acaso negamos a causa? Pelo contrário: a Matéria e o Homem são a prova positiva de Deus e do Espírito.

Marx, porém, não via isso. Queria o Reino, a igualdade dos homens, a sociedade sem classes, sem governos, sem opressões, sem propriedades egoístas, sem riquezas famigeradas. Queria restabelecer o valor do trabalho

---

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> A primeira edição do livro de Herculano Pires, de 1946, pode ser encontrada na íntegra em: [http://www.viasantos.com/pense/download/PIRES\\_J\\_Herculano\\_-\\_O\\_Reino\\_1946\\_-\\_PENSE.pdf](http://www.viasantos.com/pense/download/PIRES_J_Herculano_-_O_Reino_1946_-_PENSE.pdf).

contra o falso, o mentiroso e ímpio valor da moeda. Mas o seu caminho ainda não era um caminho. Era um atalho. Um áspero atalho, cortando violentas rampas na montanha exigindo sacrifícios enormes, lutas sem tréguas, convulsões sociais espantosas, assassinatos em massa, masmorras e algemas, tiranias e fuzilamentos.

Sim, vi o atalho de Marx e vi a sua transformação nas primeiras grandes estruturas sociais (...). Mudavam-se as estruturas, mudavam-se as formas, mas faltava a mudança substancial, aquela pela qual o Jovem Carpinteiro havia começado (Pires, 2002: 69-71).

E acrescentava ainda, como que para fechar o seu raciocínio sobre as relações entre cristianismo, espiritismo e marxismo:

É o princípio da reencarnação a chave do Reino. A grande maioria das criaturas humanas estaria impedida de entrar no Reino se Deus não lhes concedesse a oportunidade do reinício. Então, o Reino não seria de todos, mas de alguns. Deus não seria o Pai do Evangelho, mas o guerreiro da Bíblia. (...) O Reino não está reservado a estes nem àqueles, mas abre sua pequena porta aos homens de todas as raças, de todas as nacionalidades, de todos os quadrantes da Terra (...). O Reino de Deus está acima da sociedade de classes, do mundo injusto de ricos e pobres, das competições políticas e econômicas. O Reino de Deus está dentro de nós, na aspiração divina da Justiça e do Amor (Pires, 2002: 82-83; 93-94).

Herculano, entretanto, embora tivesse mantido seus princípios até o fim de sua vida, não conseguiu controlar as reações que causaram os seus escritos quase 25 anos depois. Apropriadas pelo Movimento Universitário Espírita de Campinas (movimento que mereceu no início o apoio de Herculano), as suas ideias foram debatidas de forma bastante engajada através de seu órgão oficial, *A Fagulha*, mas, por paradoxal que pareça, não receberam os aplausos de Herculano. Pelo contrário, já que segundo seu ponto de vista, as discussões aí veiculadas “traziam inegável sabor marxista (...) desviante da doutrina” (Rizzini, 2001: 57). Herculano, com a facilidade que tinha não só de se expressar através da escrita, mas também de ter acesso aos mais diferentes órgãos de imprensa, fossem eles espíritas ou não – e como não era “homem de negaças”, como chegou a afirmar certa feita (Rizzini, 2001: 58) –, escrevia o seguinte:

Minha posição é uma só: o Espiritismo é uma doutrina dialética por natureza, mas na linha cristã-evangélica e na linha hegeliana-espiritualista. Não na linha marxista, que critiquei e critico, por considerá-la até mesmo antidialética. (...) Minha opinião é a de que o Espiritismo representa a síntese

de todo o conhecimento existente. Dessa maneira, o que há de bom no Marxismo, o que provém do próprio Cristianismo, também está no Espiritismo, mas de maneira mais ampla, numa visão interexistencial do homem e do mundo, que falta inteiramente na visão materialista marxista<sup>108</sup>.

A propósito, é interessante notar que os conhecimentos mobilizados por Herculano nos diversos debates de que participou, não só no meio espírita como também fora dele, nunca ficaram restritos a argumentos “puramente” espíritas. Como tentarei mostrar mais adiante, na ocasião em que tratarei com mais detalhes as diferentes concepções de espiritismo que tiveram Herculano Pires e Edgard Armond, terei a oportunidade de analisar a forma pela qual Herculano buscou concatenar os princípios espíritas com toda uma formação literária e filosófica.

Como havia dito, Herculano Pires foi um dos responsáveis, no interior paulista, pela coordenação e realização do *I Congresso Espírita da Alta Paulista*, em Marília. E foi justamente por conta dessa sua *expertise*, digamos assim, que recebeu o convite dos colegas da capital para coordenar o *I Congresso Espírita do Estado de São Paulo*. Até aquela data, com seus 33 anos de idade e recém-chegado a São Paulo, Herculano ainda não conhecia muito bem os meandros e personagens do movimento espírita paulistano, sobretudo a figura de Edgard Armond, muito menos o grupo que se reunia em torno do Comandante, à exceção de Vinícius (que havia sido o enviado da FEESP ao Congresso de Marília). Por questões de (“des”)afinidades com o movimento reinante na cidade de São Paulo, logo percebidas por Herculano, tensões que analisarei mais adiante e que não tardaram a aflorar já nos primeiros contatos, ele chegou a hesitar, pelo menos no início, em colaborar com seus companheiros da capital:

---

<sup>108</sup> Excerto do artigo intitulado *Meu desencontro com “A Fagulha”*, publicado simultaneamente na *Revista Internacional de Espiritismo e Mundo Espírita*, em 1971, e em *Unificação*, edição de novembro de 1971. Pelas cartas trocadas entre Herculano Pires e seus amigos espíritas de outros países, podemos ver a repercussão que seu artigo atingiu para além das fronteiras brasileiras. Encontrei uma situação que me pareceu particularmente interessante e inusitada. Trata-se de uma carta de Ofélia León Bravo, intelectual cubana foragida em Nova Jersey, nos EUA, que fundou em Cuba a Associação de Médiuns Espiritistas e presidiu a Federação Espírita de Havana. Escrevia ela: “en Cuba fuimos muchos años activos militantes del Espiritismo, hasta dos años después de la llegada del Castro-comunista, en que lenta, pero ininterrumpidamente, fueron desapareciendo instituciones y publicaciones. Hasta el busto en bronce erigido a la memoria de Allan Kardec (...) [fue] retirado por las autoridades militares que gobiernan la isla (...) Seria atrevido por nuestra parte decirle que pensamos con Ud. cuando dice: Mas (sic) entiendo y reafirmo, después de largos años de observación y de estudios, que no precisamos de ninguna complementación marxista para el Espiritismo. Por el contrario, el Espiritismo es él que tiene mucho que dar a todas las filosofías contemporáneas y a todas las Ciencias, complementándolas con su visión integral del hombre y de la vida” (Rizzini, 2001: 59-60).

Procurei ligar-me ao movimento, mas encontrei muitas dificuldades. Afastei-me. Certo dia, Vinícius me procurou e me disse: “precisamos de você na USE em formação. Bezerra de Menezes me incumbiu de procurá-lo. Disse que você tem experiência e pode ajudar-nos”. Fiquei radiante e integrei-me no movimento (Rizzini, 2001: 72-73).

Mas agora, com a chancela do Dr. Bezerra de Menezes, quem não trabalharia em prol do espiritismo? E foi isso que Herculano fez. Aceitou o convite, e para o Congresso lhe foram incumbidos os cargos de Diretor de Propaganda e de Integrante da Comissão de Teses, juntamente com Vinícius e outros companheiros. Leu mais de 34 teses, dentre as quais apenas uma foi a vencedora: a de Edgard Armond, que estabelecia a estrutura e as funções do (mais novo) órgão unificacionista, a União Social Espírita (USE) – fundada então ao final desse Congresso em 1947, já contando de saída com a adesão de 551 instituições<sup>109</sup>. O seu primeiro presidente foi evidentemente o Comandante Edgard Armond, o “pai” da USE; Vinícius, Herculano, entre outros, fizeram parte do primeiro Conselho Deliberativo, e em 1952, Herculano chegou a ser o vice-presidente da entidade. Entretanto, não foram necessários mais do que três anos para que Herculano entendesse definitivamente os jogos que na capital se jogavam, e neles entrasse de cabeça, tornando-se peça importante, criando, assim, uma posição nova. Em 1955 escrevia ele: “diante dos rumos que o movimento começou a tomar, renunciei ao cargo [de vice-presidente da USE]” (Rizzini, 2001: 74), renúncia que exigiu de Herculano, ao fim e ao cabo, pesados esforços no sentido de continuar ativo no movimento espírita, mas longe e independente de Edgard Armond, da USE e da FEESP. Longe, aliás, de qualquer instituição que tolhesse suas ações ou ditasse formas de ser, pensar e agir.

Ocorria que a partir do momento em que Herculano e Edgard começaram a se conhecer melhor, duas formas de encarar o espiritismo passaram a conflitar intensamente, duas formas encarnadas nesses dois personagens. Lembremos que a essa altura o movimento espírita de São Paulo já começava a ser conhecido e reconhecido em outras regiões do país. Armond, no comando da FEESP e com uma “avenida aberta” para fazer livremente as suas jogadas, como se diz no linguajar futebolístico, passou a criar uma série de práticas e de organismos, dentre eles as escolas e cursos de espiritismo e os passes padronizados, além de introduzir elementos até então inusitados

---

<sup>109</sup> Para saber mais sobre o congresso, as diferentes teses e o desenrolar das várias reuniões, consultar o capítulo terceiro de Monteiro e D’Olivo (1997).

no pensamento espírita. Herculano, por sua vez, não perdia tempo em acusar o autoritarismo da USE, ou de Edgard Armond, o que dá no mesmo, e clamar pela pureza da doutrina espírita.

Nenhum Centro e nenhum Grupo Espírita gozam de liberdade se estão sob a autoridade de uma instituição de cúpula. Não há responsabilidade onde prevalece a padronização. O Espiritismo não é fábrica de robôs, de autômatos, mas doutrina de criaturas livres e conscientes (Rizzini, 2001: 74).

E arrematou:

Para evitar o autoritarismo, a USE ficou proibida nos estatutos de possuir qualquer espécie de propriedade (...). Assim não teria a possibilidade de converter-se numa instituição vaticânica. Sua finalidade não era de mandar, padronizar, ditar normas, mas apenas estabelecer o relacionamento fraterno das entidades doutrinárias, para trabalhos em comum (Idem).

As entidades federativas anteriores à USE, é bom lembrar, haviam se comprometido publicamente a não mais filiar centros espíritas. Pois bem, eis que, tempos depois, o acordo é rompido por nada mais, nada menos – e por mais contraditório que isso possa parecer – do que pelo próprio Edgard Armond, o “pai” da USE e Secretário Geral da FEESP. O Departamento Federativo da FEESP não só continuou em pleno funcionamento, como também propôs a sua fusão com a USE, o que representaria a liquidação desta em benefício daquela.

Enquanto isso, no Rio de Janeiro, novos imbróglis se desenrolavam. E é a eles que iremos nos ater agora para entendermos o crescimento do movimento espírita paulista, por paradoxal que possa parecer.

### **3.3. Paulistas *versus* cariocas: o espiritismo entre dois estados**

Tanto o *I Congresso Espírita da Alta Paulista*, de 1946, quanto o *I Congresso Espírita do Estado de São Paulo*, de 1947, foram realizados à revelia da Federação Espírita Brasileira (Rizzini, 2001: 73; Lex, 1996: 127). A FEB, desde o início, se mostrou contrária ao movimento de unificação paulista e nunca fez questão de corroborar com ele, só passando a consenti-lo no ano de 1949, quando já não tinha mais jeito, isto é, quando o movimento espírita de São Paulo começava de fato a ampliar o seu âmbito de influência sobre o território nacional, eclipsando, de certa forma, o papel



da FEB. Mas esse consentimento não significou uma ratificação do movimento de São Paulo. Foi antes uma retificação. Vejamos melhor.

Os congressos pareciam se proliferar em São Paulo. E como disse, é de convir que essas reuniões se constituíam em importantes mecanismos de debates e confrontos entre diferentes concepções e possíveis formas de atuação do espiritismo, ainda que a tão almejada unificação estivesse engatinhando – apesar de o espiritismo já contar, à altura, com mais de 80 anos de existência em solo brasileiro.

Final de 1947, princípio de 1948, o comitê de preparação do *II Congresso Espírita do Estado de São Paulo*, continuação “natural” do *I Congresso*, tinha se organizado inicialmente para restringi-lo em termos ainda regionais, embora apenas um pouco mais ampliado, denominando-o agora de *Congresso Espírita “Centro-Sulino”*. No entanto, por conta da repercussão que passaram a ter as iniciativas de São Paulo (de congregar os centros espíritas para discutir os rumos da doutrina), o comitê viu a possibilidade de ampliar a abrangência do novo congresso, já que, sem o prever, mas tendo que lidar com a nova situação, havia recebido pedidos de inscrição do Norte e do Nordeste do país. Com isso, a USE preferiu convidar a FEB, a quem caberia teoricamente a tarefa de organizar eventos em âmbito nacional, para dirigir o evento, já que o congresso tomava então dimensões nacionais, ao que a FEB respondeu:

Somos forçados a nos abster de quaisquer responsabilidades (...). Não é chegada a hora desse grande empreendimento (...). Ficaremos, assim, à margem do caminho, sem razões imperiosas que nos levem à precipitação do vosso possível empreendimento, porque o julgamos, para nós, deveras inoportuno (Monteiro e D’Oliva, 1997: 95).

Com ou sem a anuência da FEB, o congresso acabou sendo realizado no ano de 1948 sob os comandos da USE mesmo, então presidida por Edgard Armond. Contou com a participação de nada menos do que 16 estados e com a apresentação de nove teses sobre unificação. Mas ele vinha já não mais como fora originalmente chamado, mas sim baixo o nome de *Congresso “Brasileiro” de Unificação Espírita* (as aspas são minhas). Doravante, como ficou evidente na denominação do congresso, o âmbito das discussões se ampliava em nível nacional, conquanto fosse ainda caótica a situação do movimento espírita no país. Havia divergências quanto aos conceitos doutrinários e “grande era a mixórdia na prática mediúcnica em centros espíritas com nomes de santos, anjos e arcanjos. E havia, ainda, instituições com dupla face – nos dias pares, espíritas, e

nos dias ímpares, umbandistas” (Rizzini, 2001: 129) <sup>110</sup>. Mas o foco agora não era mais regional. Na pauta entravam temas que deveriam ser discutidos *nacionalmente*: “(1) Unificação nos Estados; (2) Unificação no País; (3) e Estudo de problemas doutrinários de natureza fundamental e urgente” (Monteiro e D’Oliva, 1997: 114). Entre esses problemas enumeravam-se: “a) a instrução leiga e doutrinária; b) a assistência social; c) o combate, pelo esclarecimento das massas, às atividades perniciosas, às explorações da credulidade pública e às deturpações doutrinárias; d) a questão do livro e da imprensa espírita” (Idem).

O que se pode notar é que dessa vez a preocupação espírita não girava somente em torno de questões de ordem institucional. Ao fato de os espíritas estarem dispersos, sem rumo e sem diretrizes básicas, somava-se um outro e importante fator: aquilo que os espíritas iriam denominar de “sincretismos religiosos”, ou seja, o nascimento das práticas que depois receberiam, ao menos algumas delas, o nome de umbanda. No documento que registra as resoluções finais do congresso, dois pontos são dignos de nota. O primeiro deles pretende deixar clara a marca que registra o espiritismo, ou melhor, o denominador comum que perpassa todas as associações que viessem a se intitular espíritas:

Propomos:

Que se declare o presente *Congresso* firmado único e exclusivamente na Doutrina Espírita codificada por Allan Kardec e, como tal, essencialmente cristã porque resulta dos Evangelhos de Jesus, na sua feição de Espírito Consolador, enunciada naqueles Evangelhos (Monteiro e D’Oliva, 1997: 115).

E continua mais à frente, com o segundo ponto, relativo às (novas) denominações, isto é, à demarcação do que deveria ser ou não ser entendido como espiritismo:

Considerando que o sincretismo religioso tem feito o abastardamento da Doutrina;

Considerando que tal efeito começa a fazer-se sentir na denominação dos Centros, antinômicos, paradoxais e às vezes ridículos,

Indica-se:

---

<sup>110</sup> Lembrando que no Rio de Janeiro já funcionava a União Espiritista de Umbanda e no rio Grande do Sul, a Federação Espírita de Umbanda.

I – Que o Congresso recomende a todas às entidades nele participantes que sejam enviados esforços no sentido de:

Obter dos centros assim denominados a mudança de denominação;

Estudar o assunto pelos jornais e revistas, bem com pela tribuna, no sentido de evitar a multiplicação desses aspectos.

II – Que o ‘Congresso’ recomende às Comissões relacionadas com os temas de Educação e do Livro, o estudo do problema de denominação, a fim de sistematizar as denominações, definindo o emprego específico dos vocábulos Centro, Grupo, União etc.; do mesmo passo que se evitem os termos tenda, igreja, e outros, tudo a bem do maior rendimento, simplicidade e homogeneidade das questões de toda a espécie na secretaria do *futuro Conselho Federativo Nacional* (Monteiro e D’Oliva, 1997: 116, este último grifo é meu).

A criação, aliás, de um *Conselho Federativo Nacional* (CFN), discutido e proposto neste congresso, não frutificou naquele momento, mas nem por isso deixou de existir tempos depois. A questão que estava por detrás do CFN, que pautou um dos grandes celeumas do movimento espírita no Brasil, era a seguinte: muitas organizações, dentre elas a União Espírita Mineira, a Federação Espírita do Rio Grande do Sul e a própria USE, almejavam criar (mais) um (novo) órgão federativo nacional e, dessa forma, com o apoio de várias instituições, o âmbito de atuação da Federação Espírita Brasileira, que continuaria existindo com o mesmo nome, ficaria restrito somente ao Rio de Janeiro. Ou seja, queriam a todo custo que o poder de federar fosse centralizado em uma *nova* instituição, tirando, assim, a FEB da jogada. Obviamente, esse foi mais um dos tanto episódios de tensão com a FEB, que já vinha colecionando um bocado deles. Muito em breve, no entanto, ela iria revidar, dando (ou pelo menos tentando dar) um xeque-mate à situação.

Paralelamente às discussões brasileiras, debates rolavam também em outros países da América Latina<sup>111</sup>. Em 1946, preocupados com a organização do movimento espírita no continente americano<sup>112</sup>, fora realizado em Buenos Aires, na Argentina, o *I*

---

<sup>111</sup> Embora eu tenha vasculhado na literatura acadêmica, não encontrei nenhum trabalho que lidasse mais especificamente com este tema. As referências levantadas aqui vêm, portanto, da própria literatura espírita e das pesquisas em arquivos e periódicos da época.

<sup>112</sup> Tal preocupação era justificada diante de acontecimentos de monta nas primeiras décadas do século XX, entre eles a Guerra Civil Espanhola e a Segunda Guerra Mundial, que afetaram as atividades do Espiritismo na França, seu país de origem, na Espanha e em todos os países da Europa. Isso trouxe como consequência ao espiritismo o desaparecimento da Confederação Espírita Internacional, com sede em

*Congresso Espírita Pan-Americano*, no qual se criou a Confederação Espírita Pan-Americana (CEPA) por iniciativa de um grupo de líderes espíritas argentinos, entre eles, Humberto Mariotti (amigo de Herculano Pires) e Manuel Porteiro. O congresso contou com representantes de vários países, dentre eles da própria Argentina, do Chile, Equador, Brasil, Honduras, Cuba, México, Estados Unidos, Porto Rico e Uruguai. O segundo congresso da CEPA seria realizado três anos depois, no ano de 1949, em terras tupiniquins, mais especificamente na Capital Federal, à revelia da FEB, que mais uma vez não quis participar. A USE fez parte do congresso e levou na bagagem ao Rio de Janeiro a sua tese sobre a “Prevalência do Espiritismo Religioso”, elaborada por Edgard Armond.

Curioso notar que por mais que seja quase que um consenso a identificação do espiritismo com religião, ou melhor, do espiritismo *como* religião, nem sempre a questão foi (ou ainda é) encarada dessa forma. Para se ter uma ideia, a tese nem chegou a ser debatida no congresso por não ter a Mesa Diretora aceito trabalhos do “setor religioso” do espiritismo (Monteiro e D’Oliva, 1997: 126). A propósito, até hoje é frequente encontrar no movimento espírita brasileiro, caracterizado por enfatizar o aspecto religioso do espiritismo, espíritas contrários aos posicionamentos tidos como polêmicos que a CEPA defende, como a desvinculação entre a doutrina espírita e o cristianismo, a desqualificação de religião para a doutrina espírita, a atualização permanente do espiritismo diante das demandas do mundo contemporâneo e a sua difusão sob um caráter livre-pensador, progressista e universalista.

Teses ou concepções à parte, o importante é reter o seguinte: o maior imbróglio que tomaria lugar nessa ocasião se deu com a entrada inusitada e repentina da FEB nas discussões que tinham sido iniciadas no *II Congresso da CEPA*, tomada de posição que certamente dividiu o movimento espírita a partir de então, muito embora a intenção manifestada pela FEB tivesse sido completamente oposta, a de uni-lo. Como já disse, os espíritas de São Paulo, que haviam começado de forma acanhada a sua organização, foram pouco a pouco ganhando destaque entre os pares de outros estados, igualmente desorganizados e/ou igualmente insatisfeitos com a FEB. A repercussão do (e a identificação com o) movimento espírita paulista chegou a tal ponto que os personagens de São Paulo, sobretudo Edgard Armond e Herculano Pires (entre outros, não nos

---

Paris, e o fim dos principais periódicos espíritas de língua espanhola, uma vez que a Espanha era uma das responsáveis por fornecer revistas, livros e material doutrinário para as instituições e comunidades espíritas de língua espanhola da América Latina.

esqueçamos), passaram a se tornar referências nacionais. Claro que não foi um processo linear, mas é mister apontar desde já para o fato de que as heranças legadas ao movimento espírita nacional por esses dois personagens tiveram importância relevante, justamente porque foram eles os responsáveis por construir posições inéditas e sólidas dentro do meio espírita. Em outras palavras, o que quero dizer aqui é que a partir de suas maneiras distintas de enxergar e compreender o espiritismo, esses dois personagens acabaram criando formas particulares de encarar e de praticar a doutrina no Brasil, formas que perduram no tempo e que têm até hoje adeptos e opositores.

Mas voltando ao ponto em questão. O ano era o de 1949; o local: o Teatro João Caetano, no Rio de Janeiro. Era ali que estava sendo então realizado o *II Congresso Espírita Pan-Americano*. Na ocasião, alguns de seus integrantes, encabeçados por Arthur Lins de Vasconcelos Lopes (1891-1952)<sup>113</sup>, presidente da Federação Espírita do Paraná e vice-presidente da Liga Espírita do Brasil, não sabemos se insatisfeitos com os rumos do movimento espírita, promovem uma reunião adrede com o então presidente da FEB, Wantuil de Freitas, que se sentia evidentemente ferido com as críticas endereçadas à sua instituição. Muito provavelmente durante essa conversa, ou pelo menos a partir dela, teriam os seus participantes elaborado um documento que mais tarde seria chamado de Pacto Áureo. Até aí, nenhum problema aparente. Acontece que não só a forma com que ele foi apresentado, mas, sobretudo, o seu conteúdo causaram ferozes discussões entre os mais diversos participantes. A exemplo do que já tinha sido discutido e aprovado no *I Congresso da CEPA* a respeito da criação de uma Confederação Espírita Pan-Americana, o *II Congresso* parece ter fomentado a ideia de criar no Brasil, a partir desse modelo, uma Confederação Espírita Brasileira ou um *Conselho Federativo Nacional* (CFN). Como já falei anteriormente, a FEB não estava

---

<sup>113</sup> Arthur Lins de Vasconcelos Lopes viveu uma infância pobre no Sertão da Região Nordeste do Brasil, onde trabalhou na lavoura e como tropeiro, tendo se deslocado para Recife tempos depois, onde exerceu a atividade de caixeiro, no comércio. Após uma curta passagem pelo Rio de Janeiro, por volta dos vinte e um anos de idade, fixou-se em Curitiba, onde tomou contato com a doutrina espírita, passando a frequentar a Federação Espírita do Paraná (FEP). Na mesma época, em 1912, alistou-se no Exército brasileiro, alcançando em pouco tempo, através de seus estudos e dedicação, o posto de Sargento. Em 1914 propôs a criação de cursos especiais para médiuns. Em 1915, como Secretário Geral da FEP, participou da inauguração do Albergue Noturno daquela entidade, evento que contou com a presença do então Presidente do Estado. Em 1916, com 25 anos incompletos, foi eleito Presidente da FEP, instituição da qual foi Secretário Geral por cinco vezes e Presidente por seis mandatos, num período de dezoito anos. Entre as suas iniciativas no período, destacam-se, ainda naquele ano, a integração da FEP à Liga Brasileira contra o Analfabetismo, a realização do *II Congresso Espírita Paranaense*, além de significativa atuação no campo da assistência social (Wantuil, 2002: 488-497). Lins de Vasconcelos também ficaria conhecido no meio espírita pelos seus esforços de unificação quando se integrou na “Caravana da Fraternidade”, um agrupamento de espíritas que viajou o país todo, passando principalmente pelos estados que ainda não haviam aderido ao Pacto Áureo, de 1949.

participando desse congresso e, por isso, ao menos teoricamente, não teria como saber o que estava sendo discutido nele: nem sobre a intenção de se criar uma confederação ou conselho, nem sobre o fato de que essa confederação serviria principalmente para colocar de escanteio o papel federativo nacional da FEB. Donde se segue que a tal reunião paralela entre alguns integrantes do *II Congresso*, entre eles Arthur Lins de Vasconcelos, e a FEB tenha sido de suma importância para os fatos que se desenrolaram no cenário carioca.

Como vários integrantes do movimento espírita estavam em estância no Rio de Janeiro por conta do *II Congresso*, e como alguns deles se mostravam a favor da FEB a ponto de se reunirem com seu presidente para colocá-lo a par do teor das discussões do CEPA, discussões das quais a FEB estava alijada, tudo indica que as tensões vividas naquele momento chegaram a tal ponto de mal-estar que os líderes espíritas foram obrigados a convocar uma reunião extraordinária e aberta na própria sede da FEB, posto que além de os ânimos estarem bastante exaltados, já não era mais possível manter as discussões às escondidas em grupelhos separados. As tensões, feitas feridas, já estavam abertas e expostas, e agora cabia senão curá-las, ao menos atá-las.

O curioso nessa reunião, marcada para o dia 5 de outubro de 1949, é que Wantuil de Freitas, supostamente ignorante das discussões do *II Congresso da CEPA*, logo ao chegar à reunião, dá a conhecer um documento “redondo”, já bem elaborado, composto por 18 itens que propunham, de forma geral, uma (nova) diretriz para a unificação do movimento espírita nacional. E mais que isso: uma unificação pautada no modelo de um *Conselho Federativo Nacional* (CFN), exatamente o mesmo modelo que vinha sendo discutido naquele momento no *Congresso Espírita Pan-Americano* do qual a FEB não participou, vale novamente lembrar. E esse *Conselho Federativo Nacional* (CFN) teria, *por supuesto*, a sua sede na FEB.

Aos cinco dias do mês de Outubro do ano de mil e novecentos e quarenta e nove (1949), na sede da Federação Espírita Brasileira, à Avenida Passos, n.º 30, na cidade do Rio de Janeiro, Capital da República, Brasil, presentes o Sr. Antônio Wantuil de Freitas, presidente da FEB, e demais signatários desta, após se dirigirem ao Alto, em prece, suplicando bênçãos para todos os obreiros da Seara Espírita do Brasil, bem como para toda a Humanidade, e depois de longo e coordenado estudo do Movimento Espírita Nacional, a que pertencem, acordaram em aprovar os seguintes itens, *ad referendum* das Sociedades que representam:

1º) Cabe aos Espíritas do Brasil porem em prática a exposição contida no livro “Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho”, de maneira a acelerar a marcha evolutiva do Espiritismo; 2º) A FEB criará um *Conselho Federativo Nacional*, permanente, com a finalidade de executar, desenvolver e ampliar os planos da sua atual Organização Federativa; 3º) Cada Sociedade de âmbito estadual indicará um membro de sua diretoria para fazer parte desse Conselho (...); 5º) O Conselho será presidido pelo presidente da Federação Espírita Brasileira, o qual nomeará três secretários, tirados do próprio Conselho, que o auxiliarão e substituirão em seus impedimentos (...); 12º) As Sociedades componentes do Conselho Federativo Nacional são completamente independentes. A ação do Conselho só se verificará, aliás, fraternalmente, no caso de alguma Sociedade passar a adotar programa que colida com a doutrina exposta nas obras: “O Livro dos Espíritos” e “O Livro dos Médiuns”, e isso por ser ele, o Conselho, o orientador do Espiritismo no Brasil; 13º) Deverá ser organizado um quadro de *pregadores espíritas*, composto de sócios das Sociedades adesas, os quais, dentro de suas possibilidades, serão escalados para visitar as Associações que ao Conselho dirijam convites para festividades de caráter puramente Espírita; 14º) Se possível, será criado, também, um grupo de pregadores experimentados e cultos, com a difícil missão de levar a palavra do Evangelho aos grupos que, ainda mal orientados, ofereçam campo à sementeira cristã; 15º) Nenhum membro do Conselho poderá dar publicidade a trabalho seu individual, subscrevendo-o como membro do Conselho Federativo Nacional, salvo se o trabalho for antecipadamente lido e aprovado pelo Conselho; 17º) Sempre que possível, o Conselho designará um dos seus membros para assistir aos trabalhos doutrinários realizados pelas Sociedades; 18º) Se alguma coincidência encontrar, pedirá ele se convoque a diretoria da Sociedade e, então, confidencialmente, exporá o que deverá ser modificado, de acordo com o plano geral estudado pelo Conselho<sup>114</sup>.

E nada mais havendo, como se tudo já tivesse sido escrito nas estrelas, como comumente se fala, cada participante tirou do bolso a sua caneta e juntos assinaram o documento ali apresentado, num ato que ficou conhecido como a *Grande Conferência do Rio de Janeiro*. “Acordo de Cavalheiros”, como alguns preferiram designar, ou “Pacto Áureo”, como ficou mais conhecido (denominação dada por Arthur Lins de Vasconcelos), o fato é que parecia que finalmente – *at last* – a tão sonhada unificação

---

<sup>114</sup> Ata publicada originalmente no *Reformador*, novembro de 1949 e em *O Semeador*, outubro de 1949. É possível encontrá-la também nas edições do *Reformador* de fevereiro de 1997 e de outubro de 1999.

tinha dado o seu último passo, ironicamente na Avenida Passos, sede da FEB, no Rio de Janeiro, capital do Brasil, “coração do mundo, pátria do evangelho”.

*At last but not least*, isso sim. Por último, mas não menos importante, esse documento, que parecia ter definido os rumos do movimento espírita no Brasil, causaria, na verdade, uma série de desconfortos, mal-estar e novas tensões. Uns defendiam que ali, “em ocasião memorável para o movimento espírita”, havia sido realizado o grande acordo em prol da unificação; outros, porém, menos efusivos, viam nesse fato antes um conchavo do que propriamente um acordo que pressupõe a anuências dos partícipes.

O movimento espírita de São Paulo havia sido representado na ocasião por Carlos Jordão da Silva e por Vinícius, ambos da USE, dois dos signatários do Pacto Áureo. Muito provavelmente, se Herculano Pires estivesse presente, não que o rumo das decisões tivesse sido outro, mas certamente o tal pacto não contaria com a sua assinatura. Para se ter uma ideia, escrevia Herculano, anos mais tarde, a sua apreciação sobre o ocorrido, sem papas na língua:

Vinícius, que era uma alma pura, sonhava com a ligação da FEB ao movimento de unificação. Arquitetou e conseguiu realizar essa ligação, mas teve de pagar o preço do pacto áureo. Instalou-se no Rio o Conselho Federativo Nacional (órgão da FEB) e tivemos a primeira eclosão dos instintos vaticânicos. O Conselho começou a baixar bulas papalinas sobre questões doutrinárias, a conceder licenças para realização de concentrações e congressos, a negar aos jovens o direito de deliberar em seus movimentos, etc.

Espiritismo e liberdade são sinônimos, pois a Doutrina considera que sem liberdade não há responsabilidade. Queríamos provar, e provamos, que a violação da liberdade espírita, da autonomia das instituições, ameaçava os próprios fundamentos da Doutrina. Precisávamos de fraternidade, solidariedade, trabalho e tolerância, mas não de sujeição passiva a pretensas autoridades doutrinárias que se arrogavam o direito de dirigir o movimento. (...) o chamado Pacto Áureo matou essa possibilidade. Firmado o pacto com a FEB, a USE submeteu-se ao Conselho Federativo Nacional, órgão da FEB, que através dele começou a baixar bulas papalinas sobre a Doutrina e decretos cardinalícios sobre a organização. Houve atritos sérios da FEB com Federações estaduais, mas o pacto continuou em vigor. Uma contradição flagrante. O movimento livre da USE entregava-se à FEB, voltava ao jugo da carne, segundo expressão do apóstolo Paulo aos hebreus, cristãos judaizantes.



A reforma estrutural da USE suicidava-se num pacto de ouro, entregando-se aos rabinos do Templo<sup>115</sup>.

Tendo em mente que estamos lidando com materiais produzidos pelos próprios espíritas, é importante dizer que o meu esforço é constante no sentido de tentar matizar e cotejar, sempre que possível, as informações aí recolhidas. As tomadas de posições dos diversos espíritas e/ou grupos de espíritas, os confrontos a que estavam expostos, as diversas formas de ação e de reação são sempre analisadas de forma relacional, buscando compor um cenário complexo, mas nem por isso inapreensível. Ora, por mais que os espíritas de São Paulo queiram defender suas conquistas perante o movimento espírita dos demais estados e regiões do país, sobretudo frente à FEB carioca, ao afirmarem que a chama da unificação “foi acesa no local e na hora certas, *Non, Ducor, Duco* (Não sou conduzido, conduzo)” (Monteiro e D’Oliva, 1997: 86), dizeres que compõem a bandeira do estado de São Paulo, isso não significou, no entanto, que todos os objetivos de sua empreitada tivessem sido atingidos. A USE teria se entregado ao domínio da FEB, muito embora muitos espíritas paulistas jamais tenham se rendido. Herculano Pires parece ter sido o mais ferrenho dos ativistas contrários à força que uma só instituição pudesse vir a ter perante o movimento, sobretudo em se tratando da Federação Espírita Brasileira, contra a qual nutria certa ojeriza. E para isso não mediu esforços ao dizer:

Pouco importa que Humberto de Campos e o Anjo Ismael [em “Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho”, livro de Chico Xavier] proclamassem as excelências do sistema federativo. Fatos são fatos e os fatos estão à vista de todos, mostrando que o sistema não servia. Cada grupo metropolitano que criava uma Federação se julgava dono da verdade e procurava impor o seu sistema aos basbaques do interior. A liberdade de ação e de iniciativa, a liberdade espírita, elemento fundamental da Doutrina, era violada pelas autoridades doutrinárias, como se isso pudesse existir no Espiritismo, que não é religião igreja e não dispõe de hierarquia clerical (Deus nos livre!)<sup>116</sup>.

Apesar da oposição, foi criado por fim o *Conselho Federativo Nacional* no ano de 1950 com a presença de conselheiros representantes do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná,

---

<sup>115</sup> *Jornal Mensagem*, edições de fevereiro de 1975 e dezembro de 1976.

<sup>116</sup> *Jornal Mensagem*, dezembro de 1976.

Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Distrito Federal. A necessidade que havia de se contar com a participação a mais ampla possível de todos os estados, sobretudo daqueles que não haviam firmado o Pacto Áureo por não estarem presentes na ocasião, fez com que o trabalho de articulação para a expansão da adesão se desenvolvesse rapidamente. Nesse sentido foi criada no cenário espírita a “Caravana da Fraternidade”, que nada mais era do que um grupo de espíritas integrantes ou afins à FEB, signatários do Pacto Áureo, que se juntaram no intuito de levar às demais regiões do país o “esclarecimento” necessário sobre a importância e as diretrizes do trabalho de união dos espíritas e das instituições. Foram precisamente seis espíritas – Artur Lins de Vasconcelos, Carlos Jordão da Silva, Francisco Spinelli, Ary Casadio, Leopoldo Machado e Luiz Burgos Filho – que, engajados no ideal da unificação e em busca de participantes para o *Conselho Federativo Nacional*, enfrentaram 44 dias de viagem para o Norte e o Nordeste do Brasil (visitaram ao todo 11 capitais). A Caravana se dissolveu após a visita a Chico Xavier, em Pedro Leopoldo, Minas Gerais, em dezembro de 1950, ocasião em que os caravaneiros receberam uma mensagem psicografada pelo médium e assinada por Emmanuel, “guia espiritual” de Chico Xavier. Era a ratificação de que necessitavam para o trabalho empreendido de unificação do movimento espírita, ainda que sem o consenso geral.

A empreitada contou basicamente, de um lado, com visitas a instituições espíritas e aos programas sociais, e, de outro, com a promoção de palestras, reuniões e conferências públicas para “reajustamento” de pontos de vista. O objetivo parecia claro:

- a) Maior aproximação dos espiritistas, visionando o ideal de unificação social da Doutrina; b) Propaganda cultural do Espiritismo no mundo profano; c) Maior estímulo às obras de assistência social inspiradas pela Doutrina; d) Levar ambientação doutrinária aos lares, de vez que os caravaneiros sempre preferiram hospedagem nos lares de irmãos (Federação Espírita Brasileira, 2010: 130).

Incentivaram a criação e posterior participação de instituições ao *Conselho Federativo Nacional*. Nessa onda foram criadas a União Social Espírita da Bahia, que substituiu a União Espírita Bahiana, a Federação Espírita Sergipana, a União Social Espírita de Pernambuco, a União Espírita Cearense, Federação Espírita Piauiense, a Federação Espírita Maranhense e a União Espírita Paraense. A Caravana não ficou restrita ao Norte e Nordeste. Sul e Sudeste também receberam cartas e trocas de informações a respeito da nova movimentação e das novas diretrizes de unificação.

Tendo uns concordado com o Pacto Áureo, outros no ataque constante a ele, a questão é que o espiritismo ainda não havia achado maneira de se definir institucionalmente em solo brasileiro de forma consensual. Olhando para as décadas que mediam o século XX, o modelo corrente e talvez o mais conveniente que os espíritas encontraram para se reunir e discutir seus princípios, crenças e ações teve lugar privilegiado no formato “congresso”. A época, a propósito, parecia ser propícia para isso. Depois de um período de cerceamento das liberdades individuais (1937-1945), viria um posterior, caracterizado pela transição política nacional (1946-1950). Mas ainda que as inúmeras tentativas, disputas e tensões, que culminaram na realização desses vários congressos e na criação de várias entidades, federativas ou não, tenham sido levadas a cabo, o fato é que o processo de adensamento institucional por que passou o espiritismo ao longo da primeira metade do século XX (e arriscaria inclusive a dizer: ao logo do século XX inteiro), não dá conta, sozinho, de explicar a diversidade das formas de apropriação subjetiva que um corpo teórico-doutrinário suscitou em seus mais diferentes adeptos. Claro que esse processo de institucionalização centralizada em uma entidade, ou pelo menos de tentativas de centralização em uma só entidade, não está desatrelado das diversas formas de apropriações que se teve ou se tem da doutrina. Aliás, ele é uma de suas consequências, como nos ensinou Max Weber. Mas o que quero enfatizar aqui é que por sua característica plástica e por sua fraca institucionalização, o espiritismo recebeu diversas sistematizações, adaptações, adequações, transformações, aculturações e/ou compreensões, como preferir, muito embora seus líderes, por paradoxal que pareça, clamassem a todo instante por uma unidade doutrinal e institucional.

Tomando como base esse panorama todo, é de convir que analisar o espiritismo somente pelo viés das fundações, dismantelamentos e recriações das diversas instituições espíritas não parece ser o caminho mais seguro, se quisermos entender as particularidades do seu desenvolvimento por aqui. Certamente que conhecer os vários meandros das lutas e disputas que deram corpo a esse processo de adensamento institucional nos ajuda a compreender parte da concepção espírita de mundo. Mas perderemos muito se ficarmos presos somente a este processo, porque não conseguiremos captar duas das características mais importantes que dão colorido ao movimento espírita brasileiro. A primeira delas se refere à aparente unicidade do pensamento espírita. Não podemos dizer que houve (ou que ainda exista) apenas *uma*

única concepção de espiritismo rondando em solo nacional. Essa aparência de existir “um espiritismo” nos engana facilmente à primeira vista. Olhando mais atentamente, o que vemos, na realidade, são *várias* formas de conceber a doutrina, formas bastante plurais que estão em constante tensão e que propiciaram justamente a formação de inúmeras entidades e instituições espíritas. Além disso – e aqui entra a segunda característica –, ao fitarmos os atores espíritas, chamam-nos a atenção as diversas formas com que se revestem os tipos de autoridade em jogo nesse meio. As fontes de legitimação que se desenvolvem aí variam muito em função do tipo de protagonista em ação. Elas se relacionam e se diferenciam entre si de acordo com a espécie de capital, habilidades e competências que são próprias de cada protagonista. Nesse cenário podemos ver personagens que apresentam um traquejo institucional importante para a condução das organizações espíritas; existem também os médiuns, atores que se destacam por seus “dons” ou pelo seu carisma; e há, ainda, os intelectuais, espécie de agente pensante, engajado na criação, atualização e/ou na manutenção da teoria e das práticas espíritas.

Para entendermos a dinâmica interna do espiritismo, ou melhor, dos *espiritismos*, no plural, talvez seja mais profícuo, depois de havermos passado por parte da sua história institucional, atentarmos agora para alguns aspectos sociologicamente relevantes: quem são os formuladores (ou re-formuladores, se preferir) dessas várias concepções? Como angariam legitimidade nesse meio? Quais são as formas de orientação religiosa que propõem? Orientação para o mundo ou orientação para fora do mundo? Salvação buscada neste mundo ou fora dele? Através de quais mecanismos ou práticas é possível se salvar? Aliás, trata-se mesmo de salvação ou de redenção/remissão de erros de vidas passadas? As verdades são atingidas pela razão ou pela revelação? Etc. Compreender as trajetórias percorridas por personagens relevantes e a orientação religiosa que ofereceram ao longo de suas elucubrações é o mesmo que entender os entraves ou os comportamentos que a religião, no caso o espiritismo, produzem. E será esse o exercício que tentarei fazer nos capítulos seguintes, que constituem a segunda parte deste trabalho.

# **SEGUNDA PARTE: LÍDERES E INTELECTUAIS**

## 4. O “CLERO” ESPÍRITA

Max Weber nos ensinou, no caso particular da religião, a respeito do papel que têm os especialistas e quais são os seus interesses próprios. Suas análises precisamente formuladas focaram muito bem as funções desses agentes, embora não tenham informado grande coisa sobre a estrutura da mensagem religiosa. Bourdieu, por sua vez, mostrou que os universos de especialistas funcionam como microcosmos relativamente autônomos, como espaços estruturados dentro dos quais se dão as diversas relações que estabelecem, as suas tomadas de posição, a concorrência que os opõe, as alianças que realizam, as obras que reproduzem ou que defendem etc. A eficácia dos fatores externos, como crises econômicas, transformações técnicas, revoluções políticas ou, muito simplesmente, demanda social de uma categoria particular de agentes, não pode exercer-se senão por intermédio da ação desses protagonistas, que promovem através de suas ações as diversas transformações na estrutura do campo religioso, ou mais especificamente no nosso caso aqui, do subcampo espírita.

Nos capítulos precedentes, busquei contar um pouco da história do espiritismo, enfatizando a primeira metade do século XX e atentando, sempre que possível, tanto para a formação e o desmantelamento das diversas, e muitas vezes conflitantes, instituições espíritas, quanto para os diferentes tipos de personagens de algum modo envolvidos com a entronização da doutrina no Brasil. Oriundos geralmente de camadas sociais relativamente privilegiadas, esses personagens desenvolveram estratégias importantes no sentido de expandir a fé espírita. Fosse através da criação de periódicos, da publicação de livros, da tradução de obras estrangeiras; fosse através da fundação, manutenção e organização burocrática das instituições espíritas e das redes de filiações/federações; fosse na criação de órgãos assistenciais; fosse, enfim, na prática da caridade e do trabalho mediúnicos, as ações e tomadas de posição dos personagens espíritas relatados aqui tiveram a serventia de nos mostrar que um campo social de atuação estava crescendo e se avolumando de tal sorte que uma espécie de diferenciação não só entre os diversos tipos de instituições como também entre os diversos tipos de

protagonistas começava a tomar corpo. Em contraste com as religiões tradicionais, como é o caso do catolicismo, por exemplo, que conta com um sistema de poder hierarquizado e uma organização institucional ambos bem definidos, o espiritismo surgia e começava, aos poucos, a se adensar de forma bastante particular.

Para compreendermos a natureza, as relações e a função dos diversos tipos de protagonistas espíritas – o meu objetivo agora –, creio seja preciso partir da questão de saber quem são, dentro do espiritismo, as *autoridades portadoras da religião*, quero dizer, quais são as categorias de atores que, no campo espírita, têm um papel essencial na produção do discurso religioso legítimo. Em outras palavras, quais são os atores que, no espiritismo, garantem a autoridade doutrinal, a manutenção institucional e/ou detêm o poder normativo, uma vez que estamos lidando com uma religião não apenas em vias de institucionalização, mas que, por seu sistema de crenças, permite a existência de várias formas de organização, de associação e de práticas, todas elas perfeitamente adjetivadas de “espíritas”.

Quando lançamos um olhar para a dinâmica de formação e estruturação do espiritismo no Brasil, vemos que nesse processo existiram categorias de atores que contribuíram de maneiras distintas e de acordo com o acionamento de dispositivos específicos. Esses especialistas espíritas, como quaisquer outros especialistas ou agentes sociais, existiram num dado momento histórico; também foram eles o produto de processos de socialização. Seus conhecimentos foram adquiridos socialmente, precisaram de amparo social e estiveram conseqüentemente vulneráveis às pressões sociais, de maneira que o exercício da atividade espírita, como o exercício de qualquer outra profissão ou como o exercício de qualquer atividade clerical, necessita de um mínimo de reconhecimento social que lhes assegure alguma autoridade. Chamar a atenção para esse aspecto significa que estamos diante de atores que têm funções, habilidades e *status* distintos dentro do espiritismo. Por essa razão, é interessante atentar para o fato de que há uma pluralidade de tipos de recrutamento, de formação, de escritas, de legitimidade, de posições na estrutura institucional, de ações e de atividades que podem se desenvolver dentro do campo espírita. E é justamente essa diversidade de tipos de atores que compõem o que poderíamos denominar de um “corpo eclesiástico espírita” – designação propositadamente posta entre aspas.

O uso dos termos “sacerdote”, “clero”, “clérigo”, “eclesiástico” e derivações, que pode parecer inconveniente, ao menos à primeira vista, já que não se trata de um

corpo de especialistas dedicados a uma igreja institucionalmente constituída, pode, a seu turno, trazer alguma benesse na hora de examinarmos os diferentes protagonistas espíritas. Estou propensa a pensar que o modelo do “clero” talvez seja exportável a outros segmentos religiosos que não o estritamente católico ou mesmo o protestante, pelo menos enquanto um modelo de *inspiração inicial* para as análises doravante propostas, tanto mais porque a intenção aqui é descentrar ou despregar esses termos, ligados originalmente à memória da instituição eclesiástica, cujo maior expoente no Brasil é sem dúvida a igreja católica, para lhes dar um *ar mais genérico*, mas nem por isso menos preciso, aos protagonistas ou às formas institucionais espíritas mais recentes que foram ocupando seu espaço no campo religioso brasileiro.

#### **4.1. Clérigo: um tipo específico de atividade**

Para levar adiante a proposta de analisar o lado da oferta religiosa, isto é, os protagonistas espíritas do ponto de vista de suas funções e tipos de autoridade que exercem ou detêm, precisamos saber o que é considerado um “clérigo”, afinal. Para responder sociologicamente a essa questão, seria interessante levantarmos algumas definições preliminares que nos ofereçam, pelo menos, um quadro mínimo dessa categoria.

A percepção social mais comum identifica como clérigo alguns personagens singulares, dentre eles o padre, o bispo, o papa, o pastor, o rabino, o imã, todos pertencentes a tradições religiosas tradicionais como o catolicismo, o protestantismo, o judaísmo e o islamismo. Em países pluriconfessionais, a representação certamente é mais diversificada. No entanto, se pensarmos o caso brasileiro, que embora pluralista, teve a religião católica por muito tempo como a religião oficial e atualmente a confissão com mais adeptos, a representação social mais corrente do clérigo é a do padre católico.

Partindo da representação mais frequente, o conceito de clérigo leva imediatamente à associação de um papel social determinado e reconhecido. Na verdade, para o senso comum, tanto o padre, quanto o pastor ou o rabino são parte de uma mesma categoria. Essa particularização espontânea da imagem do clérigo, que se pode constatar na representação social, funciona aqui mais como um convite para interrogarmos sobre a pertinência dessa demarcação, que coloca sob um mesmo conceito – o de clérigo – papéis sociorreligiosos distintos. Se é legítimo conservar o



conceito de clérigo para determinar, em uma dada etapa da análise, um certo tipo de atividade social, é extremamente importante distinguir, por outro lado, as diferentes figuras de clérigos próprias de cada tradição religiosa – e desta caracterização não fugirá o espiritismo.

Se no nível da representação social o conceito de clérigo é pouco elucidativo, o conceito de clero é, por sua vez, mais bem identificado. O padre e o pastor fazem parte de uma corporação que os agrupa em uma instituição específica: a igreja. Membro de um clero, o clérigo aparece ligado à instituição na qual ele atua e da qual ele é um símbolo e um agente legítimo. Desse modo, o padre católico é, juntamente com os edifícios das igrejas, um dos símbolos mais significativos da instituição religiosa católica, um dos elementos importantes da visibilidade social do catolicismo. Não é à toa que por um longo tempo a percepção social do clérigo esteve influenciada pela querela do (anti)*clericalismo*, que nutriu uma dada percepção do clérigo centrada sobre o poder que teriam sobre a sociedade, daí a representação do clero como uma categoria de atores que exercem um determinado poder e que podem intervir no jogo político. Para os propósitos deste trabalho, no entanto, gostaria apenas de mencionar algumas das características sociais do clérigo sem me engajar em uma análise das representações sociais que esse tipo de ator possa ter, lembrando que a ideia é traçar elementos mínimos que nos ajudem a compreender os tipos de autoridades espíritas.

A demarcação do clérigo que coloco a seguir de forma bastante geral, a despeito de sua simplicidade, nos traz algumas informações interessantes: (1) o clérigo é uma pessoa religiosa; (2) ele é o especialista de uma tradição religiosa determinada; (3) ele é membro de um corpo sacerdotal, agente legítimo de uma instituição; (4) ele pode exercer um poder sobre a sociedade. Dentro dessa rápida definição, o importante é reter a atenção para o seguinte: o clérigo é um *expert* em matéria religiosa que exhibe a sua atividade dentro de uma tradição religiosa determinada e que pode agir como agente religioso institucional; um *expert* cujo papel social depende muito do lugar e do valor que se dá à religião na sociedade e também à tradição religiosa particular à qual ele serve.

Com essa demarcação elementar em mente, nos deparamos agora com outro aspecto: a consciência de si do clérigo. Se buscarmos estudar sociologicamente o clérigo, quer dizer, objetivar essa posição e o seu papel social, encontraremos inevitavelmente a autorrepresentação. Portador de uma mensagem religiosa, o clérigo

tem uma missão divina; ele desenvolve frequentemente uma interpretação carismática de seu papel. Em princípio, ninguém se torna um padre ou um pastor para ganhar dinheiro ou por causa do reconhecimento social que isso pode gerar – *em princípio*, como disse; tampouco se torna padre ou pastor somente para exercer uma forma de poder ou porque se deseja realizar algum gosto pessoal (de se tornar um personagem público, por exemplo)<sup>117</sup>. Torna-se padre ou pastor ou rabino etc. por um outro (que é Deus) e pelos outros (os homens). Devotamento, humildade, altruísmo são virtudes frequentemente associadas ao *métier*. No limite, portanto, trata-se de uma vocação. Mas o fundamento transcendental reivindicado pelo clérigo não impede de forma alguma uma análise sociológica do clérigo, e se debruçar sobre uma tal análise não implica uma desvalorização da referência transcendental que está em jogo na sua atividade. Do ponto de vista sociológico, a referência transcendental é simplesmente um elemento de autopercepção que deve ser levado em conta em uma análise que almeja explicar a especificidade irreduzível da atividade do clérigo.

Se começarmos o nosso exame a partir da consciência de si do clérigo, não podemos nos esquecer de que a descrição dessa consciência designada intencionalmente aqui de “clerical” não pode ser aceita assim sem mais, de barato. Isso porque ao ser proclamada, ela sempre o é de uma forma bastante peculiar: mostrando sua face “desinteressada”. O desconhecimento das condições sociais que propiciam maior ou menor legitimidade ao discurso religioso ou mítico tem uma função bem específica: dar ao poder do saber religioso uma pretensão sobrenatural que o torna pretensamente autônomo frente às determinações sociais. Os eclesiásticos dão a impressão de terem entrado para a igreja, ou de terem escolhido esta ou aquela religião, por um apelo de singela vocação. A separação entre saber e poder no sentido específico tratado aqui, isto é, referente ao âmbito do discurso dos agentes religiosos, é uma ilusão da qual busco escapar, sem cair, no entanto, na armadilha que encara esses discursos como puro reflexo das condições econômico-sociais às quais esses agentes estão expostos. Assim, explicar as ações religiosamente orientadas tomando como base essa proposição nos

---

<sup>117</sup> Erving Goffman vai mais além, ao afirmar diretamente que “nos Estados Unidos [os clérigos, ao decidirem entrar na igreja] procuram esconder seu interesse em subir socialmente, e na Inglaterra esconder seu interesse de não baixar demasiadamente. E, ainda, os clérigos querem dar a impressão de terem escolhido a sua atual congregação pelo que lhes podem oferecer espiritualmente, e não, como de fato acontece, porque os presbíteros lhes oferecem uma boa casa ou o pagamento integral de suas despesas correntes” (Goffman, 2005: 50).

leva a enxergar esses atores enquanto trabalhadores de um determinado tipo de saber cuja áurea de lidimidade pauta-se no poder de tornar desconhecida a sua origem.

Uma análise sociológica que queira avançar nesse sentido não pode economizar fôlego na hora da reflexão crítica sobre o que exprime, entre outras coisas, o “eu só sou um instrumento de Deus”, ou “essa é a minha vocação”, ou ainda “essa é a missão que Deus me confiou”, que acompanha a descoberta imprevista da impossível inocência do saber. Essa maneira de encarar a questão corresponde à revelação desencantadora da não separação do *poder* e do *saber*. Digo desencantadora porque ela acaba por desfazer uma visão mítica/sacralizada das ações desses agentes, mas sem se privar, no entanto, de lhes “salvar” da pecha de manipuladores ou corruptores de que frequentemente são vítimas. Pierre Bourdieu diz nesse sentido, transpondo sua análise dos grandes seminários e escolas francesas (que, aliás, foi inspirada pela dinâmica inerente das religiões), que “a eficácia simbólica deve seu caráter mágico de exceção aparente ao fato de que ela não se exerce senão com a colaboração das disposições sobre as quais ela se exerce. É assim que a empresa de consagração, isto é, de confirmação e ratificação, sanciona e santifica a seleção como eleição” (Bourdieu, 1981: 30).

Desse modo, o poder simbólico – que não se limita certamente ao poder religioso – se exerce no domínio religioso mais claramente do que em outros campos de atividade social, provavelmente porque uma boa parte de sua arquitetura conceitual baseia-se no poder quase mágico de enunciação de fazer ver e de fazer crer, de confirmar e de transformar a visão de mundo e, por isso, a própria ação sobre o mundo (Bourdieu, 1985: 259). Esse poder só se exerce enquanto é reconhecido, quer dizer, desconhecido como arbitrário. A religião aparece, nessa perspectiva, como uma atividade essencialmente simbólica, como um conjunto de práticas e de representações cuja eficácia não é de ordem material. O simbólico compreende a linguagem, mas não se reduz a ela; ele designa também a função cognitiva dos signos, linguísticos ou não. O poder do símbolo repousa sobre aquilo que ele não diz explicitamente, naquilo que ele supõe sem explicar abertamente. Ele conduz a uma relação de sentido socialmente fundado, o que significa dizer que o poder simbólico não se constitui fora das relações de forças características da estrutura social em sua totalidade (Bourdieu, 1998).

O “clérigo” se definiria, então, a partir de alguns traços, entre eles: (1) o ato “individual” de “tomada de consciência” de seu papel; e (2) pela sua produção, que

pode ser de ordem organizacional/institucional, elaboração de práticas e rituais ou pode estar voltada majoritariamente para a produção escrita (a mídia como meio de amplificação e aclamação) – esses seriam alguns dos seus meios de consagração. Nesse sentido, o “clericato” seria um modo de exercício de um “poder” religioso a partir de um “saber” específico, e o domínio ou não domínio desse saber consistiria justamente num dos elementos que opõe o clero – competente para manipulá-lo, de acordo com habilidades e funções específicas – ao laicato. O saber geraria, nessa perspectiva, a confiança da qual estão excluídos todos aqueles que não são versados, nomeadamente os improvisadores e/ou os amadores; uma confiança que é tanto mais límpida quanto mais a sua competência se firme ou no conhecimento mundano ou no conhecimento das escrituras ou no conhecimento secreto/místico das coisas. Assim, “clérigo” seria aquele que conseguiria formular e/ou reproduzir explicações ou resoluções existenciais, e “não-clérigo” aqueles que estariam inclinados a recorrer a elas.

A atividade religiosa, seja da espécie que for, é uma atividade específica que em nada autoriza a sua redução ao que ela não é: uma atividade cultural, estética, política, científica etc. – muito embora, como toda atividade social, ela revele aspectos culturais, estéticos, políticos, científicos etc. Que a atividade religiosa se secularize a ponto de se identificar pura e simplesmente a uma atividade sociocultural ou a uma atividade política, não a impede de ser/permanecer uma atividade *religiosa* que deve ser analisada enquanto tal. Essa abordagem epistemológica da religião, que busca analisar sociologicamente o clérigo, nos faz levar a sério o fato de que esse tipo de personagem têm seus interesses próprios, seus interesses religiosos, e que a concorrência e as lutas que atravessam o clero são concorrências e lutas religiosas. É somente com isso em mente que somos capazes de apreciar corretamente os jogos políticos, culturais, econômicos etc. das lutas religiosas.

Em uma situação na qual a religião é socialmente menos relevante, onde a religião não é mais um elemento importante como outrora, a autoridade que a sociedade delega aos clérigos não concerne mais às questões de regulação da dinâmica coletiva ou das relações sociais. Cabe-lhes agora um outro papel. O clérigo aparece como o responsável pelas *coisas religiosas*, como especialista de um domínio particular de conhecimentos e de atividades. Trata-se de uma delegação funcional da autoridade através da qual a sociedade reconhece a competência de uma categoria particular de

agentes de um dado setor – o domínio religioso –, sem produzir necessariamente um juízo de valor sobre os conteúdos dessa área de especialização do conhecimento.

É importante dizer que o papel desempenhado pelo clérigo de modo geral não se encarna propriamente no indivíduo, nem propriamente em uma função (de ensino, ou burocrática, por exemplo), mas em ambos e frequentemente na instituição que ele representa. A mensagem religiosa nesse sentido contaria, socialmente, tanto quanto a sua forma – forma institucional já estabelecida ou que está em vias de estabelecer-se –, forma pela qual está circunscrito um corpo de verdades comumente aceito. Assim se explicaria, por exemplo, que dentro da igreja se lê pouco a Bíblia ou que pelo menos o seu acesso é indireto, ou que no caso do kardecismo se leia pouco Kardec. O contato com o conteúdo bíblico ou com as obras de Kardec geralmente é intermediado por um especialista que tem por atribuição legítima dominar tanto a forma/ritual através do qual se deve passar a mensagem quanto a maneira específica de interpretar o texto.

Nessa perspectiva, se em todas as instituições com funções eclesiásticas (ou com funções análogas às funções eclesiásticas) a semântica é subordinada a uma pragmática (subordinação assegurada geralmente pelas “autoridades” reguladoras do discurso estabelecido), fica incumbido à sociologia dos protagonistas do sagrado buscar uma reflexão sobre a análise complementar dos produtos e suas significações materiais e simbólicas, sem ignorar o fato de que a eficácia do produto oferecido pelos “virtuosos do sentido” aparece, salvo raras exceções, dependente da oferta e/ou das obrigações institucionais. A satisfação de pertencer ou de ocupar esse ou aquele lugar, real ou ideal, dentro da “Eclésia”, ou, no caso, dentro do espiritismo, também aparece como forte candidata à eficácia desses produtos, os bens de salvação.

Definir sociologicamente o clericalato enquanto um tipo de *atividade específica* é apenas um primeiro passo, mesmo porque, e como é sabido, os conceitos de clérigo, clero e derivações cobrem diferentes tipos de atores que agem em função de crenças determinadas. Nesse sentido, o segundo passo que busco perseguir é a seguinte: em que medida cada tradição religiosa produz uma figura bastante específica de clérigo?

#### **4.2. Figuras específicas de clérigos**

Quando regulamos a lente sobre toda uma dinâmica do espiritismo se formando, se estruturando e se expandindo em solo brasileiro, percebemos que por

detrás das diversas instituições espíritas nascentes e por detrás dos diversos segmentos espíritas se proliferando, há na retaguarda desse adensamento um batalhão de trabalhadores com qualificações diversas, logo, com funções e pesos sociais também diversos. Eles agem, interagem e lutam em favor de suas crenças, dogmas e instituições. Defini-los somente como componentes de um “clero espírita” talvez esconda o fato de haver uma série de diferenciações entre eles – às vezes tênues, outras vezes nem tanto – em termos de atributos, competências, habilidades, ou se se preferir, de disposições sociais e de *habitus*. Esses especialistas, como quaisquer outros especialistas ou agentes sociais, existem num meio social. Também são eles o produto de processos de socialização. Seus conhecimentos foram adquiridos socialmente, precisam de amparo social e são conseqüentemente vulneráveis às pressões sociais (Berger, 1973: 22).

Afirmar então que existem diferenciações entre os especialistas do espiritismo significa dizer que eles têm qualificações distintas no manejo das atividades religiosas: uns detêm determinados dons ou graça ou carisma, como preferir; outros são mais hábeis no traquejo institucional; outros, na oratória; e outros, ainda, têm habilidades intelectuais específicas. Há, portanto, uma distribuição desigual de capitais entre os atores. Para compreendermos a natureza e a função desses especialistas, é preciso identificar quem são os atores ou as categorias de atores que, no campo espírita, produzem, mantêm e/ou reproduzem o discurso religioso legítimo, ou que se pretende legítimo, tendo em mente que se trata de uma religião que, embora não tenha um corpo eclesiástico instituído, hierarquizado e organizado institucionalmente, ainda assim tem figuras eminentes que detêm o poder de ditar regras, crenças e comportamentos.

Como vimos nos capítulos anteriores, o processo de adensamento institucional do espiritismo contou com a participação de inúmeros personagens. As disputas que travaram e as alianças que realizaram concorreram para a formação de formas particulares de *agir espírita*. Com efeito, existe uma lógica própria no processo de institucionalização do sistema espírita que deve ser especificada no estudo das interrelações que se desenvolvem entre os diferentes protagonistas. Há todo um trabalho de acumulação que se efetua através do tempo, trabalho pelo qual a tradição religiosa espírita é criada pouco a pouco e por meio de uma dinâmica conflitiva, por vezes de rupturas, por vezes de permanências e continuidades.

Tentar uma apreensão distinta de Weber, no que concerne à sua tipologia clássica (magos, profetas e sacerdotes), mas a partir de Weber, no sentido de entender as

diferentes categorias de protagonistas espíritas, significa dizer, em outras palavras, tentar distinguir os diferentes tipos de liderança religiosa espírita de acordo com as diferentes funções, habilidades e *status*. Isso nos permite visualizar, entre outras coisas, que a magia e o carisma profético, por exemplo, não são apanágios do mágico e do profeta exclusivamente, mas se encontram diluídos no “clero espírita”, com mais ou menos intensidade aqui e ali. Dessa maneira, podemos compreender por que os líderes religiosos espíritas, às vezes independentes de grandes instituições religiosas, podem exercer uma autoridade religiosa tanto do tipo racional-legal quanto do tipo carismática. Nessa perspectiva, o agente espírita que detém alguma legitimidade no meio pode acionar, ao menos, três formas de autoridade: (1) a autoridade carismática, a partir de um carisma pessoal ou a partir de meios ditos mágicos; (2) a autoridade institucional, enquanto agente de uma instituição ou agente em vias de construir uma instituição; e (3) a autoridade intelectual ou ideológica, cujo portador é geralmente o criador ou mantenedor de convicções, práticas e crenças específicas. É importante frisar que esses três tipos de autoridade se mesclam na realidade, compondo um quadro certamente mais complexo, ou por outra, que se tratam de tipos-ideais, de formas que nunca se encontram, ou só muito raramente se encontram, em estado puro na realidade histórica – mas nem por isso deixam de ser categorias sociais duráveis que supõem regularidades. Para fins elucidativos dos tipos de fontes de legitimação no espiritismo, tipificar essas três formas de autoridade me pareceu um primeiro passo para começarmos a entender a dinâmica própria desse segmento religioso, principalmente de seu corpo de especialistas.

Vimos ao longo da trama que existiram vários gêneros de atores espíritas e que esses, por sua vez, abriram postos e caminhos para novos personagens entrarem em ação. No entanto, é necessário deixar claro desde já que o foco principal da análise recairá particularmente sobre um tipo específico de atuação: a do intelectual espírita. Não faz parte do escopo, portanto, focar as atividades nem dos médiuns espíritas, portadores da autoridade carismática, nem dos trabalhadores ou dirigente espíritas, detentores de um traquejo burocrático-institucional (geralmente agentes que ocupam cargos de diretoria e/ou administração das instituições e periódicos espíritas). Posso dizer previamente que o intelectual espírita consiste em uma modalidade de personagem que age especialmente no sentido de criar, recriar e/ou manter a doutrina; são sujeitos autorais que dedicam sua vida ou parte dela à manutenção teórica do espiritismo. Um

tipo de *expert* em matéria de espiritismo, responsável por codificar, sistematizar e racionalizar as crenças e práticas espíritas. Mas para melhor caracterizar o intelectual espírita, seria interessante vermos antes como se dão, no domínio espírita, os outros tipos de autoridade, para aí sim atentarmos para as especificidades do intelectual e de sua produção.

É preciso frisar também que, independentemente do tipo de autoridade que se queira tipificar, para se ter um mínimo de sucesso, ou ter um mínimo de autoridade nesse meio, é imprescindível deter algumas espécies de capital bastante caras ao espiritismo. A melhor propaganda e a melhor fundamentação das ações dos diferentes protagonistas espíritas devem estar calcadas, antes de tudo, na moral cristã, mais precisamente, na moral evangélica apoiada pela prática da *caridade*<sup>118</sup>. A caridade para os espíritas, independentemente das divergências doutrinárias, é um lema basilar, ou por outra, um “imperativo ético” (Giumbelli, 1995: 10). Ela pode se manifestar de diversas formas, de acordo com o conjunto mais geral de crenças espíritas. Alguns exemplos são: (1) obras assistenciais aos necessitados de toda sorte (ou falta de sorte), (2) oferta de alívio ou de cura das dores, material ou espiritual, (3) os passes e (4) a prática da desobsessão<sup>119</sup>. Isso porque, para a doutrina espírita, ainda que haja internamente uma série de formas de apropriação subjetiva, de um modo geral a caridade cumpre uma função central no sistema de crenças. A existência do homem na Terra é tida como uma instância provisória na qual o espírito tende a evoluir progressivamente a estágios morais mais elevados. A trajetória evolutiva constitui-se de aprendizados que estão, entre outros fatores, necessariamente referidos a um “outro”, frequentemente personificado no desvalido, no pobre, no necessitado. Esse outro é visto como um igual, uma criatura de Deus, e são eles, os irmãos, o objeto da caridade enquanto símbolo de uma humanidade ainda imperfeita, mas em direção à perfeição. Qualquer protagonista espírita que queira uma notoriedade, por diminuta que seja e ocupando a função que for, precisa deter este tipo de capital religioso, adquirido exclusivamente pelo exercício da

---

<sup>118</sup> “Deus, Cristo e Caridade” e “Fora da caridade não há salvação” foram as principais divisas alçadas já desde os primeiros adeptos espíritas brasileiros, lá pelos idos do século XIX. Para mais informações, ver Arribas (2010).

<sup>119</sup> A desobsessão significa, no sentido amplo da palavra, a ação de curar alguém da obsessão, espécie de enfermidade do espírito, que levaria frequentemente o obsedado à loucura. A obsessão é, portanto, “o domínio que alguns espíritos logram adquirir sobre certas pessoas. Nunca é praticado senão por espíritos inferiores que procuram dominar” (Kardec, 1998, cap. XXIII, item 232). A cura da obsessão, uma cura de caráter marcadamente espiritual, baseia-se na “conscientização” tanto do enfermo quanto do espírito agressor através da “doutrinação”, que consiste no diálogo que se pretende esclarecedor entre o doutrinador e os envolvidos no processo no sentido de orientá-los à prática do bem e da moral cristã.



caridade. Onde se segue que todos os protagonistas tratados nas páginas anteriores, sem exceção, colocaram em prática algum tipo de ação caridosa ao longo de sua trajetória, o que certamente contribuiu para que angariassem parte de seu reconhecimento. Mas suas trajetórias espíritas não param por aí. Suas habilidades variaram muito, e o reconhecimento de suas ações contou também com outros tipos de capital, como veremos a seguir.

#### **4.2.1. Autoridade institucional**

Nenhum domínio se contenta simplesmente com a obediência que não passar de respeito, oportunidade ou submissão. Para exercê-lo, ou seja, para liderar é necessário também despertar a fé na legitimidade do domínio, ou seja, transformar a adesão em algo justificado, fundamentado, autêntico. As fontes ou o princípio de legitimidade podem variar de acordo com o cabedal acionado. Dentre os tipos de autoridade que rondam o espiritismo, podemos começar com aquela que escolhi nomear de *autoridade institucional*.

A autoridade institucional consiste, de forma geral, em um tipo de autoridade racional-legal que apoia boa parte de sua legitimidade em uma posição ou cargo ou posto institucional ocupado pelo agente. Nesse caso, os portadores são, no mais das vezes, agentes que de algum modo se engajaram na criação ou na manutenção de instituições espíritas e através delas se tornaram conhecidos no meio. Podem ser designados de forma genérica pelos termos de “trabalhadores espíritas”, “divulgadores espíritas” ou, mais frequentemente, “dirigentes espíritas” – terminologias correntes na linguagem êmica. A autoridade institucional baseia-se em geral na ideia de que os pactos ou imposições diretivas e/ou organizacionais elaborados por esses agentes são estatuídos, de um lado, de forma racional, visando ao melhor desempenho da instituição, no sentido de estruturar e expandir a doutrina e as práticas espíritas, e de outro, têm a pretensão de serem respeitados, no caso das federações, entre os centros federados, mas também entre os demais centros e demais espíritas. Os agentes portadores desse tipo de autoridade, enquanto ordenam e, com isso, mandam, obedecem por sua vez à ordem impessoal pela qual orientam suas disposições. Em outras palavras, a sua autoridade tem por fundamento a crença na validade dos regulamentos estabelecidos e na legitimidade do posto de chefia designado nos termos da instituição.

Esses agentes não são donos de seus cargos, tampouco dos meios de administração, embora tenham liberdade, ainda que limitada, para tomar decisões pautadas em crenças particulares. São geralmente protegidos e regulados no exercício de suas funções por um estatuto.

As suas ações diante das instituições que representam ou fundaram muitas vezes vieram (ou vêm) acompanhadas da criação de revistas ou jornais, ou seja, de instrumentos adequados à organização, transmissão e inculcação de um modo determinado de compreender a doutrina. E se é verdade o fato de muitos deles terem dirigido periódicos, publicado livros ou traduzido obras espíritas estrangeiras, o que caracteriza, ao fim e ao cabo e prioritariamente falando, a forma de atuação desses agentes é a sua posição à frente de alguma instituição, sempre no sentido de fazer avançar a fé espírita. Pois, ainda que esse tipo de clérigo desenvolva estratégias pessoais para valorizar a sua situação no meio, lançando mão muitas vezes de habilidades e competências adquiridas ao longo de uma trajetória social relativamente privilegiada e reconhecida, ele continua marcadamente ligado à instituição que lhe oferece a estrutura organizacional, os códigos, o espaço, a legitimação de suas ações. Por outro lado, não podemos negar que suas estratégias pessoais rendem à instituição um pouco de seu prestígio. Tudo se passa como se houvesse uma transmutação, uma espécie de troca de capitais – troca, aliás, importante para a constituição e legitimação do próprio espiritismo em solo brasileiro – entre a posição social que o dirigente espírita se encontra na sociedade e o cargo que ele ocupa na malha de instituições espíritas.

O comerciante Leopoldo Cirne, o advogado e jornalista Aristide Spínola, o político, literato e também advogado Leôncio Correia, o médico Militão Pacheco, o jornalista e engenheiro Guillon Ribeiro e o farmacêutico Wantuil de Freitas são alguns exemplos de dirigentes espíritas que, dotados de certa autoridade institucional, contribuíram para a criação ou para a manutenção das instituições que encabeçaram, não sem antes contar com adversários e cúmplices na tarefa abraçada. Oriundos de camadas socialmente privilegiadas, esses atores puderam conferir à instituição ou às suas tomadas de posição um peso importante. Por outro lado, boa parte das energias que dispensaram no sentido de imprimir sua forma particular de encarar as ideias espíritas só foi realmente reconhecida ou acatada, o que dá no mesmo, principalmente pelo fato de ocuparem um posto diretivo.

Lembro aqui dois casos emblemáticos de personagens que, dotados de autoridade institucional, lançaram mão de sua condição para dar novos rumos ao movimento espírita brasileiro. O primeiro deles tem a ver com a imposição dos estudos da obra do advogado bordelês Jean-Baptiste Roustaing ao lado dos estudos da obra de Allan Kardec, imposição que gerou tensões entre adeptos e opositores; enquanto uns defendiam ferrenhamente as teses roustainguistas, outros nutriam certa ojeriza por elas. O segundo caso trata-se do polêmico episódio em torno do então denominado Pacto Áureo e da conseqüente criação de um *Conselho Federativo Nacional* (CFN). No primeiro caso, presenciamos um conflito doutrinário que colocou em questão as diversas (e divergentes) concepções espíritas, na tentativa de uniformizar as crenças; no segundo, pudemos observar a constituição de um acordo institucional com vistas à centralização do comando espírita. Ambos os casos só foram possíveis porque contaram com a intensa atuação de dirigentes espíritas que sem dúvida souberam valer-se de todo um cabedal de forças e de autoridade de que gozavam para levar a cabo os seus projetos. O princípio da legitimidade de suas ações provinha do posto diretivo que ocupavam.

Os adeptos das ideias roustainguistas se concentraram em sua maioria na direção da FEB. Guillon Ribeiro, por exemplo, que encabeçou a instituição por aproximadamente 13 anos, foi um dos principais tradutores dos quatro volumes escritos por Roustaing, criando, inclusive, toda uma estrutura de índices para facilitar o acesso ao conteúdo da obra. Lembrando que foi dele também a iniciativa de construir uma oficina tipográfica própria, para a impressão do *Reformador* e de obras de propaganda, o que certamente facilitou o processo de expansão das ideias espíritas defendidas particularmente pelos dirigentes da FEB. Wantuil de Freitas, seu sucessor e a quem coube a presidência da FEB por mais de 27 anos consecutivos, defendeu igualmente e por inúmeras vezes as teses roustainguistas, principalmente através das páginas do *Reformador*. A propósito, Wantuil de Freitas também exerceu papel fundamental no imbróglio que resultou na assinatura do Pacto Áureo, como mostrei em capítulo anterior. Os seus críticos, à época, questionaram o modo pelo qual o pacto foi apresentado e aprovado – em reunião de apenas alguns dirigentes, sem que tivessem havido uma maior discussão e uma aprovação pelas bases – na ocasião em que o *II Congresso Pan-americano* reunia as lideranças do movimento espírita na então Capital Federal. Embora criticado por alguns espíritas que consideravam o pacto desviante das

propostas originais, a posição diretiva de Wantuil de Freitas permitiu o acatamento de boa parte dos espíritas, sobretudo em relação à resolução de criar um *Conselho Federativo Nacional* que pretendia exercer, entre outras, a função de dirimir dúvidas, orientar o movimento espírita e recomendar normas e diretrizes para os centros – o CFN, que seria sediado na FEB.

É possível encontrar no cenário espírita outros casos de atuação que giraram em torno da manutenção ou da atualização da doutrina espírita tendo como fonte de legitimidade (sem se esgotar apenas nela, obviamente) a posição institucional ocupada. Autores de uma produção literária relativamente extensa, pelo menos no que diz respeito à quantidade de livros publicados, encontramos exemplos como os do educador Pedro de Camargo (conhecido como Vinícius), o farmacêutico e político Cairbar Schutel, o educador, político e jornalista Eurípedes Barsanulfo, a educadora Anália Franco e o advogado e farmacêutico Canuto de Abreu. A produção desse conjunto de autores, embora extensa, não se tornou relevante ou não teve um grande alcance no meio espírita a ponto de identificar esses autores única ou exclusivamente pela sua produção literária, mas foi suficiente, por outro lado, para agregar a essas figuras um capital importante de legitimidade. O seu reconhecimento, contudo, acabou ficando muito mais atrelado ao comando das instituições a que pertenceram ou criaram. Cairbar Schutel pode ser lembrado aqui como ilustração. Embora tenha escrito uma série de livros, suas atividades em prol da expansão do espiritismo, com a criação de uma estrutura editorial através da fundação da *Editores O Clarim* e da *Revista Internacional do Espiritismo*, e com a fundação do Centro Espírita Amantes da Pobreza, instituição que serviu de referência para o interior de São Paulo, nos ajudam a compreender que sua autoridade não pode ser analisada independentemente da função burocrático-organizacional que exerceu ao longo de sua trajetória espírita. Vinícius, ou Pedro de Camargo, também entra nesse rol. Autor de alguns livros, o seu papel no meio espírita não pode ser lido se ignorarmos as instituições a que pertenceu e os cargos que ocupou. Os arranjos institucionais que ajudou a construir no decurso de sua dedicação ao espiritismo só foram reconhecidos ou acatados em boa medida porque vieram de alguém que ocupava um posto institucional importante.

De modo geral, portanto, muitos dos personagens que são portadores desse tipo de autoridade institucional apresentaram ao longo de sua trajetória um traquejo específico que contribuiu para o adensamento e o fortalecimento da malha institucional

espírita, fosse no sentido de conduzirem um centro espírita ou uma organização burocrática espírita, fosse na articulação de alianças entre as mais diversas instituições espíritas, fosse na luta ou no diálogo com outros domínios sociais (o jurídico, por exemplo), fosse na disputa religiosa contra outras religiões ou contra facções do mesmo segmento, fosse, enfim, no relacionamento com o Estado e com suas forças repressivas. E foi desse traquejo, ou seja, de suas competências específicas que retiraram parte de sua autoridade. A função e o *status* que angariaram, no entanto, puderam naturalmente se mesclar com outras funções ou atividades ao mesmo tempo, mas os cargos ocupados não podem deixar de ser considerados o traço ou a fonte principal de sua autoridade.

#### **4.2.2. Autoridade carismática**

A autoridade do tipo carismática está associada, no caso do espiritismo, a toda uma concepção bastante específica. Independentemente das disputas doutrinárias que se desenrolam nesse meio, há entre os adeptos da doutrina alguns postulados jamais questionados: (1) a crença nos espíritos e na sua imortalidade, (2) a pluralidade das existências e (3) a existência de Deus. O espírito é eterno e evolui através de uma série de vidas, as denominadas encarnações. A passagem pelo mundo material é entendida como uma instância transitória na qual o espírito tem a oportunidade de evoluir intelectual e moralmente, desenvolvendo distintos potenciais. Os espíritos nessas condições são chamados de “encarnados”. A reencarnação é um processo cíclico, porém evolutivo, mediante o qual o espírito, ao abandonar seu corpo material através da morte da matéria (ou seja, a morte do corpo), sendo com isso liberado no mundo espiritual – chamado nesse momento de “desencarnado” –, volta ao mundo material em uma nova existência para continuar seu progresso intelectual e moral. Entre os dois mundos, o material e o espiritual, há interferências contínuas, ou por outra, eles estão em constante conexão. Essa conexão ou esse diálogo se dá através da intermediação de sujeitos denominados “médiums”. Nesse sentido, uma das principais características das “religiões mediúnicas”, dentre as quais se localiza o espiritismo, consiste no exercício da “mediunidade”, prática caracterizada pelo fenômeno da comunicação entre os vivos e os mortos, isto é, entre os médiums, encarnados, ou cavalos, e os espíritos desencarnados, ou guias, entidades, orixás – entidades do mundo espiritual. Segundo o espiritismo, todos os homens seriam médiums, quer dizer, todos possuiriam esta faculdade sensitiva de perceber a presença ou a atuação dos espíritos desencarnados,

servindo-se, assim, de intermediários entre os dois mundos. A mediunidade pode se dar de diversas maneiras, seja através de sonhos, seja através de pressentimentos, seja, enfim, através de algum tipo de sensação física ou mental. Há, porém, uma escala grande de médiuns com graus diversos de desenvolvimento e sensibilidade, o que determina comunicações mais ou menos diretas ou intensas com os espíritos. As formas pelas quais a mediunidade se manifesta são muitas: médiuns que veem os espíritos (videntes), médiuns que os ouvem (auditivos); médiuns que escrevem as mensagens ditadas pelos espíritos (psicógrafos); médiuns que deixam os espíritos falarem através de suas bocas (psicofônicos); entre outras modalidades. Não é à toa que Allan Kardec dedicou um livro inteiro para dissertar especificamente sobre a mediunidade, *O Livro dos Médiuns*.

No espectro mediúnico, portanto, a mediunidade assume funções importantes e de uma só tacada prova a existência dos espíritos, a sua imortalidade, a vida após a morte e a possibilidade de comunicação com o além-túmulo, princípios basilares da doutrina espírita. Trata-se, então, de um fenômeno caro ao e constitutivo do espiritismo. E é justamente através dela – da mediunidade – que muitos personagens do meio espírita ganharam e ainda ganham destaque, sobretudo os médiuns psicógrafos – sobre os quais falarei logo em seguida. Mas embora a mediunidade não seja apanágio desse ou daquele homem, já que em princípio todos seriam médiuns, na prática o lugar de médium só é verdadeiramente reconhecido quando o sujeito apresenta capacidades explícitas e delas faz uso com certa ostensividade e assiduidade. Nesse sentido precisamente ela aparece como uma espécie de dom, de graça, uma qualidade extraordinária; no limite, trata-se de um carisma em virtude do qual se atribuem a uma pessoa qualidades ou poderes sobrenaturais, ou pelo menos, extracotidianos, específicos. Para mim, aqui, importa menos a maneira como essa competência é julgada ética ou esteticamente do que propriamente como ela é avaliada entre os carismaticamente dominados, e como ela se insere dentro de todo um sistema de crenças e práticas.

Todo domínio carismático, portanto, implica na entrega e na crença dos homens à pessoa detentora do carisma, dessa qualidade extraordinária que no espiritismo se chama mediunidade. Seu fundamento é, pois, de caráter emocional, já que toda força de uma tal autoridade repousa na confiança, na fé, na certeza íntima de estar lidando com um vocacionado, um missionário, uma pessoa especial. Por se tratar de

algo extracotidiano, a autoridade do tipo carismática se caracteriza frequentemente pela ruptura da continuidade, põe em dúvida a ordem estabelecida, senão total ao menos parcialmente, para recorrer a uma nova maneira de conceber as relações entre os homens encarnados e os desencarnados. É ao mesmo tempo destruição e construção. E a veneração ou a validade de tal crença é tanto maior quanto maiores forem as provas ou o sucesso dessa atividade. Mas, quando a liderança baseada no carisma deixa de trazer algum bem-estar aos dominados, quando deixa de exercer suas funções básicas, quando, enfim, ela não tem mais resultados práticos, a liderança simplesmente desvanece, perece, morre. Para permanecer como fonte de autoridade no espiritismo, a mediunidade precisa cumprir necessariamente dois papéis: manter-se em constante produtividade e, o principal deles, ser uma atividade benéfica ao próximo, sendo, por isso mesmo, oferecida gratuitamente, sem fins lucrativos. “Dai de graça o que de graça recebestes”: eis o princípio que norteia a autoridade carismática do tipo mediúnica no espiritismo. Dedicção, devotamento, entrega, altruísmo são outras qualidades associadas ao domínio carismático.

Como falei acima, a mediunidade se manifesta de diversas formas dentre as quais podemos destacar a mediunidade de cura e a mediunidade psicográfica, duas das maiores fontes de autoridade carismática entre os espíritas. A mediunidade de cura consiste no dom que certos médiuns teriam de curar ou aliviar os sintomas do doente (física ou espiritualmente falando), seja através da imposição das mãos, do toque, ou por meio de algum gesto, coreografia ou procedimento específico. A ação curadora depende diretamente da ação do espírito desencarnado que, associado às habilidades do espírito encarnado – o médium – realizariam ambos (e em conjunto) a tarefa<sup>120</sup>. Por muito tempo a mediunidade de cura esteve relacionada a outra prática denominada no espiritismo de mediunidade receitista. Nessa modalidade, o médium agiria basicamente como instrumento passivo que recebe as orientações médicas e/ou farmacêuticas do

---

<sup>120</sup> Um caso emblemático no Brasil sobre a mediunidade de cura surgiu na década de 1950, com as histórias que rondaram o mineiro José Pedro de Freitas (1921-1971). Também denominado pelo vulgo de Zé Arigó, o médium ficou conhecido, primeiro em Minas Gerais, depois em todo o país, pelas curas e orientações médicas, afirmando receber instruções de um médico desencarnado chamado Dr. Fritz. Arigó realizava, por intermédio de suas faculdades mediúnicas, “operações espirituais” ou “cirurgias espíritas”. “Incorporado”, isto é, orientado pelo tal espírito, Arigó utilizava-se de facas e canivetes para extrair, em rápidos procedimentos, quistos e tumores. As incisões eram pequenas, se comparadas aos procedimentos cirúrgicos praticados à época, muitas vezes menores que o material por elas extraído. Por vezes, durante a intervenção, Arigó ditava receitas aos pacientes para complementar o “tratamento”. Essas práticas se expandiram tempos depois, havendo outros médiuns que afirmavam ou ainda afirmam igualmente receber orientações desse ou mesmo de outros “médicos do espaço”.

espírito desencarnado e as repassa ao doente, prescrevendo-lhe remédios (geralmente homeopáticos) e/ou algum tipo de tratamento, inclusive tratamentos de passes. Nesse caso, esse tipo de mediunidade pode ser lida também como uma variante da mediunidade de psicografia na medida em que, nas duas, o médium pouco ou nada influi no processo, servindo apenas de intermediário passivo e de instrumento de escrita.

Na mediunidade de psicografia, tudo se passa como se o médium, assumindo a posição de um escrevente ou de um tradutor, transformasse em escrita o que ele “ouve” dos espíritos. Uma ação simultânea de dois sujeitos, portanto. Um deles, o autor espiritual, “dita” o texto, e o outro, o médium, o recebe. Para que essa configuração se realize, o médium deve, por sua vez, assumir oficialmente que funcionou no processo de criação apenas como suporte ou intérprete do espírito. Essa é uma regra fundamental e constitutiva da natureza do discurso mediúnico de forma geral. Dessa maneira, autoria espiritual e autoria psicográfica são categorias distintas, com *status* igualmente distintos.

Chico Xavier sem dúvida pode ser tratado aqui como o exemplo mais bem acabado de médium psicógrafo e de detentor de uma autoridade carismática inigualável. Ao longo dos seus 92 anos de vida, publicou mais de 400 títulos e ultrapassou a marca de 50 milhões de exemplares vendidos. Suas obras nem sempre foram recebidas de maneira consensual entre os espíritas, mas definitivamente contribuíram para a constituição de sua autoridade, fornecendo-lhe capital religioso importante. O seu livro *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, de 1938, talvez tenha sido, de toda a sua lavra, o mais polêmico. É certo que para os agraciados pela história nele narrada, não há nenhuma incongruência nas ideias apresentadas. Mas para os opositores da *Federação Espírita Brasileira*, que aparece no livro como a “Casa Mater” do espiritismo, detentora espiritualmente ratificada para o posto de instituição central, era desconfortável, para dizer o mínimo, que Chico Xavier coadunasse com a história. De qualquer forma, o médium mineiro tornou-se mais do que uma liderança, principalmente por conta dessa sua mediunidade. Seu exemplo de vida simples, dedicada aos mais necessitados, fez dele um modelo de espírita a ser seguido, como já disse em capítulo anterior.

Dos autores vivos, outro importante exemplo pode ser lembrado aqui: Divaldo Pereira Franco. Publicou mais de 250 livros e já vendeu ao menos oito milhões de exemplares. Como Chico Xavier, sua fonte de autoridade no meio espírita não passa



nem por sua posição social – ambos funcionários públicos provenientes de camadas médias-baixa –, nem pela ocupação de postos de poder em instituições espíritas. Aliás, tanto Chico quanto Divaldo nunca ocuparam cargos diretivos ou administrativos, apesar de contarem com o apoio imprescindível de algumas instituições espíritas para a publicação de suas obras. Chico e Divaldo construíram boa parte de sua autoridade por meio da prática da mediunidade, mas também da caridade, duas grandes moedas espíritas, fontes importantes de legitimidade.

Seja como for, o conteúdo das obras desses dois autores (e aqui poderíamos facilmente listar outros tantos) trouxeram para o espiritismo uma série de novas ideias e de novas perspectivas para além do conteúdo básico das cinco obras de Allan Kardec. E suas obras só foram aceitas em grande medida porque se tratavam de *obras mediúnicas*, ditadas por espíritos “evoluídos” e psicografadas por personagens idôneos<sup>121</sup>. As histórias narradas nesse tipo de literatura mostram, no mais das vezes, como é a dinâmica no mundo de além-túmulo e como se dão as mais diversas relações entre o mundo daqui e o de lá. Histórias que contribuem para manter ou atualizar as crenças e práticas espíritas, e precisamente por isso e pelo alcance popular que têm, é quase que impossível entender o espiritismo hoje, ao menos no Brasil, sem levar em conta a vasta literatura psicografada.

Mas, embora a psicografia possa exercer, na prática, a função de produzir, sedimentar ou atualizar a doutrina, assegurando a manutenção do espiritismo, como é igualmente o caso da produção intelectual espírita (que me interessa mais particularmente), há entre ambas uma diferença importante que deve ser realçada. Se no plano prático-legal, alguém precisa assumir a responsabilidade pela produção bibliográfica – para fins de direitos autorais, por exemplo –, essa responsabilidade recai obviamente sobre o médium e não sobre o espírito. Nesse sentido, o médium é tratado como o autor. No entanto, este personagem se diferencia do intelectual espírita por uma característica essencial: o intelectual espírita é um sujeito que *assina* de fato a sua produção. Ele até pode lançar mão do argumento de que fora “inspirado” ou recebera algum tipo de “influência” dos espíritos na hora de compor o seu texto, mas ainda assim

---

<sup>121</sup> Bernardo Lewgoy chega a caracterizar Chico Xavier como “santo” e “caxias”. Santo, porque “se pauta pelos princípios do ‘outro mundo’, que combina renúncia e caridade cristã”. Caxias, porque cumpre com extremo rigor suas obrigações e responsabilidades profissionais e sociais, um “cidadão obediente e honesto”, um “ideal espírita de homem público modelar” (Lewgoy, 2004: 62).

é ele quem detém explicitamente a responsabilidade sobre o fruto do seu trabalho; é ele quem o origina; é ele o responsável pela sua criação; é ele, enfim, o seu *autor*.

Com essa importante diferenciação autoral em mente, é possível visualizar claramente dois tipos de produtores espíritas: o *médium psicógrafo* e o *intelectual espírita*. Essa diferenciação serve não somente, mas, sobretudo, como base para distinguir o tipo de personagem que irei perseguir adiante. Atento para o fato de que a produção psicográfica de modo geral, ainda que detenha a função, como mencionei, de promover a manutenção/atualização da doutrina espírita, ela o faz no mais das vezes utilizando-se como fonte de legitimação os “dons mediúnicos”, essa espécie de habilidade carismática específica e bastante cara ao domínio espírita. É como se o que fora escrito detivesse uma áurea quase que sagrada porque vinda do além, dos espíritos, dificilmente passível de recusa. Sua lidimidade e autenticidade se constroem principalmente a partir dessa característica.

Embora extremamente importante do ponto de vista dos símbolos, das crenças e dos tipos de atores que rondam e compõem o clero espírita, a produção mediúnica será preterida neste trabalho em detrimento da produção autoral. A diferenciação entre ambos os gêneros de escrita nos ajudam a melhor compreender o próprio recorte do objeto de análise. O interesse aqui perseguido é o de analisar a produção religiosa segundo o que ela tem de mais relevante sociologicamente falando: enquanto produção atrelada às condições sociais e históricas específicas de seus produtores. Chamar a atenção para esse aspecto significa dizer, no fundo, que a intenção é lidar com um processo importante de refração das coordenadas sociais, ou em outras palavras, com uma operação de reconversão, de transmutação de capitais culturais e sociais em capital espiritual ou religioso. Não que o processo de transmutação de capitais não ocorra no caso das obras psicografadas, mas a ideia é abandonar um tipo de personagem e de produção que tenha como fonte mais importante de legitimação o dom mediúnico. Pois aqui se trata de analisar como determinados capitais sociais se transmutam em capital religioso, e não como um capital religioso – no caso a mediunidade – se transmuta em capital social ou econômico ou cultural etc. Essa é, portanto, a principal diferença entre a autoridade carismática e a autoridade intelectual.

### 4.2.3. Autoridade intelectual

O terceiro tipo de autoridade, e o que me interessa mais particularmente, é a autoridade intelectual, ou também nomeada de autoridade ideológica. Essa autoridade vem do exercício de um tipo de saber que não consiste simplesmente em pura gratuidade intelectual. Não se trata de um intelectualismo puro, como o seria entre os filósofos, por exemplo. Trata-se, na verdade, de um intelectualismo como meio para atingir a experimentação com o divino, com a fé, com o transcendente; de chegar ao sentido da existência e do mundo; um intelectualismo que se pauta por uma espécie de relação de ajuda aos problemas da vida, sejam eles espirituais ou materiais. Essa relação de ajuda, que pode ser encarada como um dos traços básicos, senão o traço básico, para determinar o intelectual espírita, emerge frequentemente sobre um fundo de probabilidade, isto é, de afinidade eletiva entre mensagem religiosa e situação social de classe ou de *status*. Nesse sentido, a mensagem se torna tanto mais reconfortante quanto mais esse saber é garantido por alguma instituição ou garantido pelo devotamento ou pela bagagem intelectual do seu porta-voz. Esse saber integraria, ao mesmo tempo, uma dimensão impessoal e pessoal, dimensões necessárias para a sua consagração e que são parcialmente independentes das qualidades morais dos seus portadores. O intelectual espírita não seria avaliado única ou primeiramente pelas suas qualidades morais, como o seria o “profeta”, ou aquele que traz uma mensagem nova, contrária ou muito distinta da mensagem já consagrada; ele não é propriamente um modelo de vida a imitar, embora suas qualidades religiosas sejam apreciadas também a partir de suas qualidades morais. A questão é que podemos até fazer graça com alguns de seus defeitos, desde que o intelectual espírita esteja sempre disposto a responder às demandas religiosas.

Segundo o escopo de análise que proponho, qual seja, o de compreender, para além da tipologia dos protagonistas espíritas – isto é, os tipos de autoridade deste meio –, o tipo designado aqui de intelectual espírita e como ele interfere no processo de consolidação do espiritismo dentro do quadro do pluralismo religioso brasileiro, parece interessante observar, ao menos, dois passos que caracterizam esse personagem: (1) a produção da crença e (2) a legitimação da crença – respectivamente: *saber* e *poder*. Ao contrário do que se possa imaginar, não se trata de entrar na psicologia, na mente desses protagonistas, de entender o indivíduo e suas aspirações mais íntimas. A questão que me toca de forma particular é tentar entender sociologicamente as suas ações, os seus comportamentos, sejam esses comportamentos por eles relatados, sejam por nós,

pesquisadores, observados. O sentido subjetivo não é aqui buscado no sentido psicológico e sim a partir de uma “conexão de sentido”, como diria Max Weber (2000: 6) – expressão que seria melhor traduzida por “contexto de sentido” segundo o original alemão *Sinnzusammenhanges*. Eis a questão da sociologia compreensiva e da sociologia histórica: trata-se de um exercício de reconstrução histórica entre subjetividade e objetividade das experiências – o que as motivam e quais são suas consequências –, exercício que tende a conduzir paulatinamente a uma construção causal adequada e pertinente entre atividade simbólica e atividade material.

Considerar as formas mais antigas da constituição do saber (espécie de poder simbólico) – nomeadamente as formas eclesiásticas – ajuda-nos a ver mais facilmente como, de maneira aparentemente espontânea, o saber está a serviço do poder, sobretudo o de normatização da vida cotidiana. É de convir que a questão se mostra quase que insolúvel: o saber serve o poder ou o poder se serve do saber? Parece em curso aí uma espécie de transubstanciação que se dá graças a uma operação de transfiguração simbólica de um *ethos*, resultante de uma formação educacional e social, em uma aptidão, ou, propositadamente, em uma vocação. Por isso que a análise sociológica dos detentores de autoridade no espiritismo, os seus protagonistas, e mais particularmente falando, os seus intelectuais, deve então levar em conta não só as metamorfoses de postos e função pelas quais esses agentes estiveram sujeitos a passar ao longo das distintas fases de um mesmo campo religioso, mas também as diferentes atividades exercidas segundo as posições ocupadas no espaço social. Talvez assim se evite tanto quanto possível um nivelamento das diversas categorias de trabalhadores e de autoridades dentro do espiritismo.

Para ir pavimentando desde já o caminho analítico que construo à frente, citarei aqui apenas alguns exemplos de intelectuais espíritas. Não é preciso conhecer muito a respeito da doutrina para identificar como exemplo mor de intelectual a sua principal figura, Allan Kardec. Como já diz a própria insígnia a ele atribuída pelos espíritas, o “codificador” foi o responsável por reunir, organizar e coligir em cinco volumes todo um corpo teórico-doutrinário que disserta “sobre a imortalidade da alma, a natureza dos espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da humanidade – segundo os ensinamentos dados por espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns”, princípios “recebidos e coordenados” por Kardec, como ele mesmo diz logo na introdução do *Livro dos Espíritos*. Embora tenha dito ter sido tão

somente o organizador da doutrina, ou em melhores palavras, o seu codificador, Kardec contribuiu sobremaneira, através de sua própria pena, com a construção teórica da doutrina. Além de haver tecido vários comentários ao longo dos cinco livros (esses assumidamente assinados por ele), Kardec também escreveu inúmeros artigos na *Revue Spirite*, da qual foi fundador e editor-chefe durante 11 anos. É evidente que o codificador serviu de modelo aos demais espíritas que vieram depois dele, não só na França, como também em outros países, dentre os quais o Brasil. E como o meu foco é justamente o movimento espírita brasileiro, vamos então lembrar exemplos nacionais de intelectuais espíritas antes de entrar propriamente na análise da produção de alguns deles em especial.

É interessante notar que parte dos personagens portadores da autoridade intelectual tinha consciência do papel que exerciam dentro do espiritismo. Um exemplo disso pode ser visto na chamada ao *II Congresso de Jornalistas e Escritores Espíritas* realizado em São Paulo no ano de 1958. Organizado pelo Clube dos Jornalistas Espíritas, o congresso vinha para homenagear dois importantes centenários que ocorriam naquele ano: o da publicação da *Revue Spirite*, de Allan Kardec – que assinalava o advento da imprensa espírita –, e o da fundação da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, primeira instituição do gênero. Além dessa finalidade comemorativa, o Clube dos Jornalistas buscava dar prosseguimento aos trabalhos do *I Congresso de Jornalistas e Escritores Espíritas* realizado no Rio de Janeiro havia quase 20 anos (em 1939 para ser mais exata). Os objetivos eram claros:

- a) maior aproximação entre os jornalistas e *intelectuais espíritas brasileiros* em geral, com oportunidades para contatos em âmbito internacional; b) maior unidade de vistas entre os *intelectuais espíritas*, a respeito dos problemas doutrinários; c) melhores condições para o aperfeiçoamento da imprensa espírita e o maior desenvolvimento da literatura espírita no país.

Tendo em vista o fato de nos encontrarmos no limiar do segundo século da Era Espírita, os jornalistas e escritores espíritas de São Paulo entendem que é necessário maior união de todos os que trabalham na construção da cultura espírita, para que esta possa consolidar-se no correr do novo século e cumprir a sua missão de base da nova civilização terrena. Reunidos, portanto, em sua entidade representativa, conclamam os seus colegas de todo o Brasil para esse *encontro intelectual*, que consideram de urgente necessidade e de mais alta importância e significação.

Hoje, mais do que nunca, ante o progresso assombroso da técnica no domínio material, o avanço da ciência em todos os campos e a conseqüente desagregação das concepções espiritualistas desprovidas de bases e orientação científicas, o Espiritismo se impõe ao mundo como a única solução para o problema de reorientação espiritual da inteligência moderna. Diante disso, *cabe aos intelectuais espíritas* esmagadora responsabilidade no trato e na divulgação dos princípios doutrinários do Espiritismo, bem como na colocação dos problemas do movimento espírita, em relação a todos os ramos das atividades humanas.

O II Congresso Brasileiro de Jornalistas e Escritores Espíritas marcará o início de uma nova fase na luta dos *intelectuais espíritas* do Brasil contra as incompreensões e as deformações da doutrina por parte dos seus adversários e no esforço constante que desenvolvem, nos meios doutrinários, pela integração dos espíritas brasileiros nos verdadeiros princípios do Espiritismo, contidos na codificação kardeciana (...) (Rizzini, 2001: 120-121, grifos meus).

Confiantes na presença dos colegas de todo o país, os organizadores do congresso estendem a sua convocação aos *intelectuais espíritas* na intenção de renovar as bases culturais da vida moderna; de reconstruir a unidade espiritual do homem, num plano racional; e de trazer o entendimento e a união de todos os que lutavam em favor da unificação do espiritismo. Lutar contra as “deformações” e “incompreensões”, e a favor da divulgação dos “verdadeiros princípios” espíritas eram, portanto, os principais objetivos desse encontro.

Envolvidos de alguma forma com os ideais do Clube dos Jornalistas Espíritas, encontramos intelectuais nacionais e estrangeiros que fizeram nome no espiritismo: Carlos Imbassahy (editor do *Reformador*); Deolindo Amorim (fundador do Instituto de Cultura Espírita do Brasil); Antônio Pereira Guedes (diretor do jornal *Almenara*, do Rio de Janeiro); Ítalo Ferreira (diretor da *Revista Internacional de Espiritismo*, fundada por Cairbar Schutel); Lauro Scheleder (diretor do jornal *Mundo Espírita*, do Paraná); Isidoro Duarte dos Santos (diretor da revista *Estudos Psíquicos* e presidente da Federação Espírita Portuguesa); Humberto Mariotti (presidente da Federação Espírita da Argentina); Luiz Postiglioni (presidente da Federação Espírita Internacional), e Jorge Rizzini, todos eles encabeçados por José Herculano Pires, o ideólogo do Clube.

Ainda que muitos desses personagens tenham publicado uma série de livros e de artigos, contribuindo com a estruturação, defesa e divulgação da doutrina, apenas

alguns deles se tornaram conhecidos, detentores de maior notoriedade. É o caso, por exemplo, do Professor Herculano Pires, autor de mais de 80 livros, produtor de programas de rádio e TV, fundador e editor de revistas e jornais espíritas, organizador e conferencista de vários congressos e criador do Clube dos Jornalistas Espíritas. Herculano, como já vimos em capítulo precedente e veremos um pouco mais no próximo capítulo, foi o responsável por desenvolver no espiritismo a sua veia filosófica, sem deixar de lado as preocupações com os aspectos científicos e religiosos da doutrina. E nesse seu empreendimento, contou tanto com cúmplices quanto com adversários, num acirrado confronto de ideias e perspectivas.

Do outro lado da contenda, entre outros, encontramos o Comandante Edgard Armond – digo “do outro lado da contenda”, porque os dois personagens rivalizaram em certa altura da história do espiritismo. Também autor de uma série de livros e artigos, editor de periódicos, criador de instituições e idealizador de um conjunto de organismos, a Armond coube principalmente o trabalho de elaborar um espiritismo de colorido esotérico, concatenando crenças e práticas de origem orientalista com ideias e concepções espíritas.

Se é fato que esses dois atores – e muitos dos portadores de autoridade intelectual – ocuparam cargos administrativos ou foram responsáveis por dirigir ou criar instituições espíritas; se é fato que promoveram obras assistenciais em momentos diversos de suas trajetórias; se é fato que admitiram receber “instruções” ou “inspiração” do além, servindo por vezes de médiuns, para a produção de sua obra; se é fato tudo isso, a legitimidade que angariaram no meio espírita e entre os pares, entretanto, não pode ser encontrada nessas atividades tão somente. Os seus esforços mais genuínos, mais aceitos, mais reconhecidos, enfim, vieram, na verdade, de todo um trabalho de sistematização e inculcação de um conjunto de ideias, princípios e práticas, trabalho de que foram artífices renomados.

Somando-se os 81 livros do Professor Herculano com os 33 do Comandante Armond, temos somente com esses dois autores o total nada módico de 114 títulos publicados ao longo de aproximadamente 40 anos (de 1930 a 1970, mais ou menos). Certamente que nesse período outros tantos personagens, mais precisamente, intelectuais espíritas, atuaram no meio. Mas é forçoso reconhecer, sobretudo quando olhamos para as mais variadas disputas ideológicas que se desenrolaram na época, que

esses dois atores roubaram a cena ao terem encabeçado, cada qual a seu modo, uma corrente de pensamento dentro do espiritismo.

A propósito, a produção literária espírita é algo que chama bastante a atenção, sobretudo em se tratando de um país onde a prática da leitura, pouco estimulada, não é uma de suas características mais marcantes<sup>122</sup>. Como entender que ao espiritismo se atribuem tantas publicações, e isso desde os seus primeiros passos no Brasil? Ou por outra, como explicar o fenômeno do livro espírita?<sup>123</sup> Quando olhamos para a dinâmica do espiritismo, tudo levar a crer que a elevada produção de livros, revistas e jornais tem a ver com a própria maneira pela qual a doutrina é apropriada, compreendida, aceita. Com a ausência de uma instituição hierarquicamente formada, detentora de um corpo de especialistas voltados especialmente para a manutenção da tradição, como é o caso, por exemplo, da igreja católica, o que ocorre no espiritismo é que a compreensão intelectual do adepto, seja ela qual for, passa a constituir formalmente a base da fé. As “verdades” da doutrina estão nos livros, não somente nos da codificação. E mais do que isso: o espiritismo faz da experiência e da capacidade interpretativa de sua doutrina os critérios finais de adesão religiosa. Isso possibilita um vasto campo de atuação para os mais variados intelectuais espíritas e para a prática da leitura. O livro espírita, ao lado das sessões mediúnicas e das reuniões de estudo, serve nesse sentido para avivar as certezas fundamentais do crente, e tanto a sua escrita quanto a sua leitura propiciam o relacionamento da experiência pessoal com as verdades da doutrina. Por isso que entender o intelectual espírita e o tipo de autoridade de que é portador é fundamental para a própria compreensão histórica e sociológica do espiritismo.

---

<sup>122</sup> Segundo a terceira edição da pesquisa realizada pelo Instituto Pró-Livro, intitulada *Retratos da Leitura no Brasil* (2012), 50% dos brasileiros são considerados “leitores” (lembrando que a definição de “leitor”, de acordo com os critérios da pesquisa, é aquele indivíduo que leu, inteiro ou em partes, pelo menos um livro nos últimos três meses). É interessante notar que entre os leitores, 48% deles são estudantes, o que significa dizer que parte da leitura se trata de livros didáticos indicados pela escola. Dos leitores, apenas 26% chegaram a ler um livro inteiro nesse período. A Bíblia aparece como o livro mais lido. Em seguida vêm os gêneros: livros didáticos, romances e livros religiosos. A pesquisa nos informa que entre os escritores brasileiros mais admirados, para além de somente literatos, estão os médiuns Zíbia Gasparetto, ocupando a nona posição no ranking, e Chico Xavier, na décima terceira posição. In: [http://www.prolivro.org.br/ipl/publier4.0/dados/anexos/2834\\_10.pdf](http://www.prolivro.org.br/ipl/publier4.0/dados/anexos/2834_10.pdf). Acessado em 20/03/2014.

<sup>123</sup> Infelizmente constatei apenas um livro que reúne dados sobre o mercado editorial espírita com base somente no ano de 2006. Ainda assim, se tomarmos por referência a sua análise, veremos resultados surpreendentes. O mercado editorial brasileiro publicou 46 mil títulos nesse ano. Desconsiderando os livros didáticos, na sua maioria vendidos ao governo, chegamos a 28 mil títulos. O subsetor religioso (o terceiro em produção e vendas) apresentou 4.383 títulos. Desses, 4.330 eram livros espíritas. Segundo o levantamento do autor, o mercado editorial espírita possuía, em 2006, 250 editoras, 998 autores, cerca de 6,5 milhões de livros vendidos e faturou 93 milhões de reais (Franzolim, 2008: 15). Dos autores já falecidos com mais livros editados, José Herculano Pires aparece em quarto lugar, depois de Chico Xavier, Roque Jacintho e João Nunes Maia. Edgard Armond ocupa a sexta colocação.



## 5. O “INTELECTUAL ESPÍRITA” COMO TIPO PARTICULAR DE CLÉRIGO ESPÍRITA

Na intenção de definir o que entendo por intelectual espírita como tipo particular de clérigo, proponho partirmos das reflexões da Sociologia da Religião de Max Weber, principalmente da sua elaboração dos três tipos ideais de protagonistas religiosos: o profeta, o mago e o sacerdote. De forma bastante rica e dinâmica, Weber listou para cada um desses protagonistas uma série de características. Em linhas bem gerais, o profeta é aquele indivíduo que, dotado de um carisma puramente pessoal e socialmente reconhecido, surge nos momentos de crise e deles se aproveita para propor novas soluções ou novas formas religiosas (Weber, 2000: 303). Assim como o mago, não pertence a nenhuma instituição, mas diferentemente do mago, ele não domina um saber específico, tampouco possui o domínio da magia como meio de interação com sua clientela. O sacerdote, por sua vez, em oposição ao mago e ao profeta, é necessariamente um funcionário permanente de uma empresa religiosa organizada e sua atividade principal visa à influência sobre os deuses, mas não de forma individual e/ou ocasional, como no caso dos serviços do mago (Weber, 2000: 294).

Para o estudo realizado aqui, embora ao longo da exposição seja forçoso reconhecer que algumas das características particulares ao mago ou ao profeta possam aparecer no exercício das funções do intelectual espírita, o tipo religioso que mais se assemelha a este último, para fins de definição sociológica, é, sem dúvida, o do sacerdote. Suas principais características e seu *modus operandi* são encarados como o ponto de partida para a compreensão do intelectual espírita; mas notar bem: *somente* o ponto de partida, o pontapé inicial, uma inspiração apenas, para atingirmos as especificidades do tipo de protagonista em questão.

Weber começa a sua definição dizendo que uma das funções do que ele nomeou de sacerdote consiste na administração do culto (Weber, 2000: 294-295). O sacerdote é, pois, (1) o funcionário do culto. Como havia frisado Durkheim, não há

religião sem culto; do contrário, os deuses morreriam se não fossem cultuados (Durkheim, 1996: 472). Entretanto, definir o sacerdote como funcionário do culto não significa determinar uma forma específica de culto. Na verdade, a atividade do culto pode variar, desde que permaneça como um dispositivo regular realizado por uma organização religiosa para aceder o transcendente. Pode ser uma reunião, um espetáculo, uma missa, uma sessão, uma festa, um encontro, uma palestra, uma gira etc. Mas embora fundamental para a grande maioria das religiões, essa definição inicial, pensada para o caso do espiritismo, ou melhor, para o caso do intelectual espírita, não se encaixa muito bem. É certo que no espiritismo existem várias modalidades de reuniões que poderiam ser caracterizadas como cultos, a exemplo das palestras ou das sessões de passe ou de desobsessão. Mas ainda assim não seriam necessariamente conduzidas por intelectuais, ainda que os responsáveis pela sua condução tenham de deter certos conhecimentos práticos e doutrinários. Nesse sentido em específico, essa parte da definição do sacerdote parece não se aproximar direito com as tarefas e características inerentes ao intelectual. Por isso, passemos adiante.

A análise sociológica weberiana vai além e afirma que o tipo de clérigo denominado sacerdote tem ainda mais algumas outras funções. Uma delas consiste em (2) um trabalho de racionalização das representações metafísicas e de formação de uma ética religiosa própria. E não só isso. Ele também se interessa pela (3) educação dos leigos, o que significa dizer que ele busca promover certas regras de conduta. Sob essa ótica, a liderança religiosa exercida por esse tipo de clérigo se traduz por todo um trabalho de sistematização e de racionalização que contribui para melhor fixar as crenças e as práticas: determinação das escrituras canônicas, fixação dos dogmas, condenação das heresias, tudo o que reforce a estabilidade do sistema de crenças em questão. São eles que dominam os critérios distintivos e as diferentes doutrinas para reagir contra o indiferentismo de alguns leigos, e para responder e sistematizar as necessidades de racionalização de outros leigos.

Por último, Weber lista outra atividade importante deste tipo de clérigo: sua função de (4) doutor, de guardião da crença, de defensor face às outras doutrinas ou visões de mundo. Com efeito, o sacerdote aparece não somente como o funcionário do culto, mas frequentemente como agente de uma instituição que exerce uma função intelectual e normativa tanto no nível das crenças quanto no nível dos comportamentos.

Oficial do culto, conselheiro, educador, sentinela, doutor são todas funções que compõem a atividade religiosa do sacerdote. Mas, em que medida os *intelectuais espíritas* cumprem essas funções? Certamente que cabe a eles produzir e/ou reproduzir um sentido de existência aos leigos e assegurar a sua pertinência em um dado contexto sociocultural. Mas como eles o fazem? No caso do intelectual espírita, o trabalho de racionalização e sistematização das crenças e a sua defesa frente às doutrinas concorrentes, bem como a função normativa dos comportamentos e a educação dos leigos são características evidentes de suas principais atribuições. No entanto, ele não precisa estar necessariamente ligado a ou ser funcionário de uma instituição religiosa organizada para poder exercer suas atividades e angariar reconhecimento. Tampouco precisa ser um oficial do culto, como já disse.

Nesse sentido, para uma sociologia formal dos protagonistas espíritas, em especial do intelectual espírita, dois caminhos me parecem necessários se quisermos atingir uma compreensão balizada. Por certo, é importante, de um lado, definirmos quais são as principais atividades e funções que caracterizam esse tipo de personagem; mas elas só são realmente compreendidas se considerarmos, por outro lado, a tradição particular à qual se referem, isto é, o sistema simbólico que esse tipo de clérigo espírita produz/reproduz. Se cada sistema religioso se caracteriza pela figura de Deus por ele criada, cada sistema religioso se caracteriza também pelo tipo particular de clero que ele produz. Então, em que medida, por exemplo, o padre católico se difere do pastor protestante e esse último do intelectual espírita?

No caso do sistema religioso católico, a supervalorização da instituição é evidente e repousa sobre um modo de presentificação do divino atestada no rito do sacrifício da missa. Embora haja prédica como parte da missa, a missa não se restringe somente à prédica. O sentimento religioso se encontra plenamente satisfeito na transformação dos elementos sagrados e pela presença real do Cristo no momento da comunhão. Se há prédica, ela não serve propriamente ao objetivo religioso, pois não pode operar a transubstanciação. O predicador encoraja, exorta, critica, interpreta os eventos à luz das concepções católicas. Mas um culto sem prédica é, ainda assim, um culto integral. Por essa razão, o clérigo católico aparece mais como um agente institucional intercambiável. Sua função parece mais impessoal, já que a qualidade do serviço prestado quase que independe do agente. O clérigo católico é, portanto, o

portador do que Weber denominou de carisma de função, diferente do carisma pessoal, atribuído frequentemente à figura do profeta<sup>124</sup>.

No protestantismo, de modo geral, o processo de presentificação de Deus é distinto. Ele se faz muito mais através de um discurso do que através de um rito, o que acaba por demandar da parte do clérigo protestante um certo engajamento pessoal. Claro que há uma variedade de gêneros de prédicas. Mas seja qual for o tipo de pregação, não deixa de se tratar de uma presentificação de Deus que mobiliza o carisma pessoal, isto é, as habilidades e competências do clérigo. Contrariamente aos textos litúrgicos e aos ritos que são codificados, fixados em fórmulas e gestos repetidos a cada cerimônia católica, a pregação protestante é, em princípio, a *criação* de um discurso original.

No espiritismo, a presentificação de Deus toma formas bastante específicas. As sessões de passes representam um dos exemplos. Fazendo as vezes do culto ou rito espírita, elas são, geralmente, precedidas de palestras de caráter moral e doutrinário, e contam na maioria dos casos com as competências pessoais do palestrante – que no linguajar êmico recebe amiúde o nome de “orador espírita”. O sucesso de sua pregação vem de suas habilidades oratórias, certamente, mas também do domínio de toda uma literatura espírita. E é esse tipo de domínio que nos faz lembrar outro exemplo de presentificação no espiritismo: a literatura. O agente responsável pelo sermão não se restringe apenas a presidir uma palestra ou uma sessão de passes. Ele também pode transmitir a sua pregação através de uma outra forma: a atividade literária. Os livros espíritas, dentre outras funções, servem de base para as palestras, é verdade. Mas não só isso. Eles são um meio indispensável para manter, propagar e recriar a doutrina. São neles que encontramos as mais variadas maneiras de apresentar as crenças e as práticas espíritas, e é por detrás deles que habita o nosso personagem principal: a figura do intelectual espírita, o seu autor. O intelectual espírita não é necessariamente agente de uma instituição, como no caso do catolicismo ou do protestantismo, mas não escapa da responsabilidade de ser um conhecedor das obras espíritas fundamentais (no caso do catolicismo e do protestantismo, o clero não escapa ao conhecimento da teologia). O sistema religioso espírita o leva a ser um estudioso que, a partir dos livros da codificação kardecista, deve fazer surgir, criar, dar um sentido a essas verdades.

---

<sup>124</sup> Apesar de Weber opor fortemente *carisma de função* a *carisma pessoal* a ponto de, no limite, um carisma pessoal ser incompatível com o exercício de um carisma de função, é necessário admitir que, na realidade, carisma pessoal e qualificação ritual se apoiam reciprocamente.

Sob esse aspecto, duas soluções típico-ideais de intelectual espírita são possíveis (na realidade, na maior parte do tempo encontramos um misto dessas duas soluções): a solução *ortodoxa*, que consiste no intelectual que busca estar o mais próximo possível da doutrina tal qual elaborada por Allan Kardec; ele tem seus esforços gastos no sentido de assegurar, ao máximo, o mínimo de alterações, mantendo-se fiel à tradição, digamos assim. Seu trabalho de interpretação é o de, no limite, atualizar à luz do espiritismo os acontecimentos socioculturais hodiernos. A outra solução, a solução *heterodoxa*, consiste num tipo de intelectual que atua muito mais no sentido de criar, ele mesmo, novas interpretações através de uma leitura pessoal. Um trabalho de sistematização é igualmente posto em marcha, porém marcado pela introdução de elementos exógenos ao miolo doutrinal das obras de Kardec. Encontramos nesses dois tipos de intelectual espírita porta-vozes de uma doutrina que ambos pretendem oficial, verdadeira e legítima, embora, na realidade, cada um esteja construindo um sistema de crenças singular, à sua maneira, criando com isso uma dinâmica conflituosa em torno da primazia do discurso espírita. O intelectual espírita, independentemente do tipo-ideal em que se encaixe, não deixa de trabalhar no desenvolvimento de uma espécie de teologia espírita, articulada com os problemas da vida cotidiana. Nos dois casos, no entanto, o intelectual não escapa da responsabilidade de ser praticamente um *pensador*.

\*\*\*

Se quisermos realmente entender formas distintas de se compreender uma mesma religião, não só a partir de quem as articula, mas também levando em conta o momento no qual foram pensadas e formuladas, o grupo ao qual se dirigem e a forma com que as interpretações e os intérpretes se relacionam, talvez o caminho mais interessante seja ir além das intenções declaradas dos atores analisados. Como vimos em capítulo precedente, dois personagens em especial protagonizaram em certa altura da história do movimento espírita duas formas de enxergar a doutrina. Foram eles: o Professor José Herculano Pires e o Comandante Edgard Armond. Ambos criaram, com muito esforço e dedicação, posições inéditas dentro do espiritismo, posições que certamente, se não foram ocupadas posteriormente por novos personagens (espécies de herdeiros), abriram ao menos a possibilidade para a criação de outras tantas (e, por vezes, novas) posições. Se o papel do intelectual espírita é incontestavelmente o de um *pensador*, decerto é o de um pensador que detém um poder. Esse poder se exerce de acordo com um dado universo simbólico e dentro de uma dinâmica integrativa que

coloca os atores religiosos, de uma parte, em contato entre si e, de outra parte, em contato com a herança de uma tradição – tradição que eles próprios mantêm ou ajudam a construir. É nesse sentido que esses dois protagonistas roubam a cena neste capítulo. Suas ações, interações e comportamentos são o objeto de análise que empreendo doravante. Suas trajetórias de vida dentro e fora do espiritismo nos guiam na direção de compreender não só o tipo de autoridade em jogo – autoridade intelectual –, mas também formas distintas de apropriação subjetiva de uma mesma doutrina.

As referências manifestas, as preferências, a maneira de escrever, os interesses e o jeito específico de olhar e compreender o espiritismo tanto de Herculano Pires quanto de Edgard Armond (mas não só deles, uma vez que se trata, no fundo, de propor uma forma específica de analisar os protagonistas do sagrado) são encarados aqui como um sintoma de sua identidade e como alusão inconsciente ou velada a sistemas de representação situados muito além do âmbito religioso, conectados ao contexto e à posição na estrutura do espaço social em que se desenvolveram.

E por “contexto” – é importante esclarecer –, ele é entendido aqui de uma forma muito diferente do que se entende habitualmente por “cultura” ou qualquer hipotético reservatório de representações ordenadas que preexista às práticas e lhes dê *a priori* sentido. A questão não é a de referir uma tomada de posição ou, se preferir, uma ação ou uma prática ao seu contexto e dessa operação tirar conclusões ou explicações, que por serem forjadas, não deixam de ser muitas vezes plausíveis. Ressaltar que o contexto ou a cultura não podem ser confundidos com um quadro de referências restritas e determinadas, ou mesmo, ao contrário, irrestritas, me parece um bom caminho a seguir. Compreendo-o, portanto, como uma espécie de fornecedor de um conjunto de atitudes e pensamentos dotados de uma lógica própria, um horizonte de possibilidades latentes, ou como diria Carlo Ginzburg, e neste aspecto concordaria Pierre Bourdieu, “uma jaula flexível e invisível onde exercer sua própria liberdade condicional” (Ginzburg, 1987: 27). A ação social é vista como o resultado de uma negociação individual constante, de uma manipulação, de escolhas e de decisões diante de uma realidade normativa que, embora onipresente, nem por isso deixa de oferecer possibilidades às interpretações e às liberdades pessoais<sup>125</sup>. Por esse motivo elegi as noções de trajetórias e de estratégias que me ajudam a reconstituir a margem de

---

<sup>125</sup> Sobre pontos de vista semelhantes, ver entre outros, Bourdieu (2009), Goffman (2005), Elias (1996) e Levi (1992).

manobra dos atores, permitindo reconstruir o seu sentido. Pois se os comportamentos e as jogadas parecem se elaborar inteiramente no lance-a-lance do jogo das interações que caracterizam cada situação particular, a estratégia é, contudo, limitada pelo *habitus*. As habilidades de construção e de simbolização estão sujeitas a regras que se impõem aos atores como heranças parcialmente independentes de cada conteúdo relacional concreto. É uma questão teórica essencial para as ciências sociais determinar a natureza dessa autoridade invisível e avaliar em que medida ela pode influir sobre conjunturas diferentes.

A partir de uma base comum – o enlace com as ideias espíritas –, a formação profissional, a aquisição de capitais e as relações sociais foram cruciais para que cada um – Edgard Armond e Herculano Pires – elaborasse estratégias diferentes: um joga seus esforços na criação de um espiritismo místico-orientalista-ocultista; outro, na elaboração de um espiritismo carregado de princípios filosóficos com decorrências morais e sociais. O meu interesse neste estudo vem do fato de que, através da análise desses personagens, podemos reconstruir os possíveis oferecidos a eles e como eles, por sua vez, acabaram construindo novas formas de entender o espiritismo a partir desses possíveis. E não só isso. Com a construção de posições inéditas dentro do espiritismo, novos personagens foram entrando nessa história, senão criando outras tantas novas posições, ao menos ocupando as posições criadas pelo Comandante ou pelo Professor. As ações ou tomadas de posição engendradas tanto por Armond quanto por Herculano só podem ser explicadas com a condição de relacionarmos as condições sociais nas quais se constituiu o *habitus* que as gerou e as condições sociais nas quais ele foi posto em ação, ou seja, com a condição de operar pelo trabalho científico a relação desses dois estados do mundo social que o *habitus* efetua, ao ocultá-lo, *na* e *pela* prática (Bourdieu, 2009: 86-107).

### **5.1. O Comandante Orientalista**

Eu posso dizer que em 1940, verificando-se a necessidade da organização da Federação [Espírita do Estado de São Paulo], exigia alguma coisa muito mais importante do que uma simples opinião pessoal. Eu tive que promover reuniões e fazer ligações bastante estreitas com o plano espiritual maior, para poder receber instruções. Como soldado que gosta de tudo muito

positivamente explicado, eu tive que perguntar qual era a missão que tinha – se é que tinha alguma – e com o que contava para realizar a tarefa. Esse é o ponto, então, que eu iniciei as minhas atividades, recebendo então da direção nacional, que é representada por Ismael, a missão de organizar no país as bases para a prevalência do espiritismo religioso. Essas bases foram organizadas depois. A Escola de Aprendizes do Evangelho é uma delas. Aliás, é a principal<sup>126</sup>.

É comum ouvirmos ainda hoje dos seguidores de Edgard Armond, ou pelo menos daqueles que nutrem certa afinidade com o seu pensamento e sua obra, que antes da entrada do comandante, os espíritas não sabiam o que fazer com o espiritismo nas mãos, tamanho desgoverno em que se encontrava<sup>127</sup>. Se é fato que os espíritas vêm lutando pela sua unificação através de um processo constante de criações, recriações e desmantelamentos de várias entidades e instituições espíritas, não podemos, no entanto, resumir a sua história a esse ângulo somente, com o risco de perdermos as singularidades do movimento espírita brasileiro. Seria interessante olharmos também para determinados aspectos da sua história que mais parecem verdadeiros divisores de águas, como é o caso, por exemplo, da entrada em cena de alguns (e importantes) atores. Um desses divisores de água foi certamente a presença de Edgard Armond no comando da Federação Espírita do Estado São Paulo (FEESP).

Como eu havia dito anteriormente, Armond cultivava forte interesse pelos temas de ordem esotérica, mística e espiritualista, interesse, aliás, que ele nunca escondeu. Muito pelo contrário. Ele sempre fez questão de publicizar, aprimorar e compartilhar seus interesses e conhecimentos junto a seus companheiros da FEESP e, posteriormente, da Aliança Espírita Evangélica, tendo sido essa justamente uma das características que o definia (e ainda o define) no meio espírita: a de ter sido um grande estudioso esotérico da ordem do cosmo.

Eu estudei desde pequeno o espiritualismo em geral. Mas nunca me dediquei assim a nenhum setor dessa atividade. Até que viesse para o espiritismo. De

---

<sup>126</sup> Transcrição da fala de Edgard Armond do documentário “A influência de Edgard Armond no Movimento Espírita” (Produção: Vídeo Spirite Memória Audiovisual, Imagem Viva, Editora Aliança e Fraternidade dos Discípulos de Jesus. Distribuição: Versátil Home Vídeo, 2004).

<sup>127</sup> Dentre os diversos materiais produzidos pelos espíritas, encontramos muitos jornais, revistas, sites, blogs, programas e entrevistas na Internet. O que me pareceu particularmente interessante foi a entrevista dada no dia 23/10/2010 pelo biógrafo de Edgard Armond, Edelson da Silva Junior, ao programa “Ramatis” da TV Mundo Maior, uma emissora da Fundação Espírita André Luiz. In: <http://www.tvmundomaior.com.br/ramatis/>. Acessado em 02/04/2012.



modo que, eu vim, de fato, com uma bagagem grande de conhecimento espiritualista, mas sem nenhuma praticagem (sic), em nenhum deles, a não ser estudo, reforçamento (sic) de conhecimento teórico com fatos<sup>128</sup>.

Militar de profissão, Edgard sempre foi muito afeito aos estudos metódicos, precisos, minuciosos que o próprio *ethos* profissional ensina e exige. Seus inúmeros relatórios militares, bem como seu caderno de anotações da maçonaria parecem ser bons exemplos disso. Mas para além dessa dedicação sistemática a tudo quanto lhe interessava, o que mais chama a atenção é a maneira pela qual Armond se aproximou do espiritismo. Tudo indica que seu contato com a doutrina espírita se tratava de mais um, dentre tantos outros, com teorias e doutrinas de ordem espiritualista de um modo geral. Por meio de seus estudos comparados das religiões, Armond foi solidificando um conjunto de conhecimentos que serviram como uma espécie de grade analítica através da qual ele conseguiu compreender o espiritismo, ou mais propriamente falando, as obras de Allan Kardec. Muitos dos seus conhecimentos e pensamentos prévios ao contato com a doutrina espírita corroboraram a própria doutrina dos espíritos, ou melhor, muitos dos seus conhecimentos ele fez corroborar com os postulados da doutrina. Tudo se passava como se para ele, as diversas doutrinas espiritualistas talvez se distinguíssem na forma, mas não no seu conteúdo. Um exemplo que pode ser bastante elucidativo a esse respeito são suas anotações pessoais, mais precisamente falando as “Regras escritas nas paredes da *Câmara de Estudos*” (Silva Jr., 2010: 91). Não saberia dizer exatamente o que é uma “câmara de estudos”, mas posso supor que seja ou (1) o que numa Loja Maçônica se chama “câmara das reflexões”, local onde o iniciado é conduzido a uma reflexão sobre o seu desejo de entrar na Ordem; ou (2) a “câmara de estudos” que existia nos templos egípcios da Antiguidade. Seja como for, coloco abaixo trechos seus, lembrando que a parte em itálico são suas próprias anotações:

Os 30 axiomas da Sabedoria. As sete leis absolutas.

- 1- Mata a ambição. *De bens materiais.*
- 2- Mata o desejo de viver. *Encara a vida como provação.*
- 3- Mata o desejo do bem estar. *Que sensualiza e materializa o corpo.*
- 4- Mata todo o sentimento de separatividade. *Unidade humana dentro do absoluto.*

---

<sup>128</sup> Transcrição da fala de Edgard Armond do documentário “A influência de Edgard Armond no Movimento Espírita” (Produção: Video Spirite Memória Audiovisual, Imagem Viva, Editora Aliança e Fraternidade dos Discípulos de Jesus. Distribuição: Versátil Home Vídeo, 2004).

- 5- Mata o desejo de sensação. *Sensações materiais.*
- 6- Mata a sede de crescimento. *Obedece o Carma que já fizeste (...).*
- 10- Deseja ardentemente o poder. *Poder espiritual sobre Maya (...).*
- 16- Mantém-te alheio à batalha que comesças; e, ainda que combata, não sejas tu o guerreiro. *Põe tua alma no torvelinho da luta. Fecha-te e não te mescles com Maya; não.*
- 17- Procura ao guerreiro e deixa-o combater em ti. *O espírito.*
- 18- Receba as tuas ordens para a batalha e cumpra-as. *Segue as suas privações (...).*
- 23- Aprenda a perscrutar de uma maneira inteligente o coração dos homens. *Cada um é um espelho vivo das vidas passadas, seguindo o Carma.*
- 27- Pede ao infinito, ao Uno, ao íntimo, o segredo final que reserva para ti no decorrer das idades. *Realização espiritual (...).*
- Estes axiomas têm sete significações diferentes e distintas, sobrepostas umas às outras. Feliz o que ao menos uma das sete compreende.

Obs.: Maya para os hindus significa ilusão (Silva Jr., 2010: 91-93).

E as suas anotações não param por aí. Também de origem orientalista, trago mais alguns exemplos:

- 1- A alma humana é imortal e o seu futuro é o futuro de algo cujo crescimento e esplendor não têm limites.
- 2- O princípio que dá vida, reside em nós e fora de nós, é imortal e eternamente beneficente; não se pode ouvi-lo nem vê-lo, nem senti-lo, mas, quem deseja percepção, percebe-o.
- 3- Cada ente humano é seu absoluto legislador, o dispensador de glória ou de obscuridade a si mesmo, o mesmo, determinador de sua vida, sua recompensa, sua punição.

Estas três verdades, que são tão grandes como a vida mesma, são tão simples como a mais simples mentalidade humana.

Alimenta com elas os que têm sede e os que têm fome (Silva Jr., 2010: 93).

Coincidência ou não com os princípios espíritas, isso pode ser questionado. Mas o inegável é que essa sua predisposição fez da sua adesão ao espiritismo, sobretudo porque usufruía de um cargo de dirigente, uma espécie de laboratório para a aplicação prática de seus conhecimentos. Para se ter uma ideia melhor da situação, quando Armond chegou ao espiritismo, as práticas espíritas se resumiam a basicamente dois tipos de reuniões: (1) as palestras (ou tribunas) que podiam ser dadas em salões,

auditórios ou até mesmo em clubes, o que equivale a dizer que elas não eram realizadas necessariamente em centros ou entidades espíritas; a participação era livre e sem comprometimento algum, e os temas podiam variar entre os de caráter mais doutrinário, passando por questões comportamentais, chegando a temas filosóficos ou históricos, interpretados à luz do espiritismo. E havia também (2) as reuniões mediúnicas de desobsessão ou de efeitos físicos, bastante correntes à época, práticas que os espíritas em seus mais diversos congressos denominaram de “mediunismo sem nenhum vínculo doutrinário” e que por isso mesmo abriam brechas para os mais diversos tipos de sincretismos. Cada chefe de casa espírita tinha o seu *modus operandi* (mais ou menos como ocorre no caso da umbanda), o que dificultava a preservação e unificação do espiritismo em solo brasileiro, principalmente porque não havia uma preocupação no sentido de “formar” os (possíveis/futuros) espíritas, de desenvolver neles um sentimento de vínculo, de pertença e de comprometimento com a doutrina. Tampouco havia uma preocupação no sentido de instruir e orientar os (possíveis/futuros) médiuns que frequentavam as reuniões, muitos, aliás, participavam a título de curiosidade ou entretenimento. Até aquele momento praticamente não existia qualquer movimentação que pensasse ou formulasse as bases de um estudo sistemático das obras espíritas, ou em outras palavras, não existia uma *diretriz básica das práticas espíritas*, ou do que deveriam ser consideradas (ou não) como práticas espíritas. Era preciso, pois,

arrancar o espiritismo daquela rotina antiga de sentar à mesa, como diziam, e doutrinar sofredor. É isso mesmo... e contar casos. Para fazer o que era preciso fazer, no Brasil, quer dizer, um espiritismo aberto, de grandes avançamentos, isso não era fácil. Abrir cursos e escolas? Muita gente, até mesmo líderes espíritas conhecidos, diziam que não era necessário nada disso, porque tinha ali um médium, o espírito falava e acabou, não é mesmo? Era assim, fanatismo. Mas então a gente veio mostrar que não é assim não! Que é preciso a gente fazer também a nossa parte; fazer o acultramento doutrinário, e fazer um organismo que eles possam contar com apoio<sup>129</sup>.

A entrada de Armond na FEESP, portanto, iria mudar definitivamente esse quadro ao propor “um espiritismo de vivos”, isto é, um espiritismo que deixasse, por um tempo, os “espíritos” de escanteio e fizesse com que os espíritas, eles sim, passassem a agir mais ativamente no mundo, fosse através das obras de caridade, fosse na participação individual, consciente e mais engajada de cada um com a doutrina. Ocorre

---

<sup>129</sup> Trecho transcrito da fala de Edgard Armond a respeito das escolas e cursos que criou. In: Documentário “A influência de Edgard Armond no Movimento Espírita”.

que nem sempre as suas ideias e atitudes agradavam a todos. O que ele propunha naquela ocasião – criação de escolas e cursos – era visto pelos mais “ortodoxos” da época como algo desnecessário, um disparate – posição de José Herculano Pires, por exemplo. Na verdade, todas as suas inovações foram vistas de soslaio pelos “ortodoxos” a quem Edgard Armond e seus seguidores não deixaram de responder:

À ortodoxia. Finalmente, discorremos sobre os confrades que, não reconhecendo o caráter evolucionista da Doutrina, conforme afirmara o próprio Kardec, passam a ver nas inovações necessárias decorrentes do progresso, autênticos ataques à pureza da Doutrina, contribuindo, dessa forma, para uma poluição diferente e curiosa, não pela introdução de poluentes, mas pela omissão de nutrientes renovadores responsáveis pelo avanço (Armond, 1988: 22).

E “nutrientes renovadores” não faltaram na produção do Comandante. Na reserva da Força Pública desde 1939, Armond, agora dispondo de tempo livre – importante elemento a ser levado em consideração –, ocupou seu primeiro cargo em instituições espíritas em 1940, quando foi convidado à chefia da Secretaria Geral da FEESP. Segundo um de seus companheiros espíritas, Ary Lex (1920-2001) – conselheiro da FEESP desde 1942, da União das Sociedades Espíritas (USE) desde 1947, ex-presidente do Instituto Espírita de Educação (IEE) e da Associação Médico-Espírita de São Paulo (AME-SP) –, Edgard Armond havia chegado à Federação num momento bastante oportuno e soube muito bem aplicar suas qualidades de homem “metódico, enérgico, trabalhador, inteligente e (...) [com] alto espírito de liderança” (Lex, 1996: 101), qualidades típicas, aliás, de um militar, na arregimentação dos seus quadros e no cumprimento dos seus “deveres”. “Foi extremamente assíduo, permanecendo diariamente na sede, das 13 às 17 horas, o que nenhuma outra pessoa poderia fazer. Assim, ele garantiu a estabilidade da Federação e o bom funcionamento dos seus setores” (Idem).

A propósito, foi através de uma mensagem psicografada pelo “espírito” de Bezerra de Menezes – “No mundo, o Brasil; no Brasil esta terra que tem o nome do grande Apóstolo [São Paulo]; e aqui, esta casa, que será um farol a iluminar a humanidade” (Silva Jr., 2010: 145) – que o Comandante paulista começava as suas tarefas numa São Paulo que já havia passado pelas agitações da Revolução Constitucionalista, responsável pelo destaque em âmbito nacional que o estado de São Paulo passou a usufruir a partir de então. A figura, portanto, de um Comandante da

Força Pública do Estado de São Paulo dava ao movimento espírita paulista uma legitimidade importante, além de proporcionar aos próprios espíritas uma segurança significativa na hora de aceitar as inúmeras inovações que Armond propunha, ou melhor, que o Comandante Edgard Armond punha em marcha. É interessante notar que ele conservou (e justamente por conta disso ficou reconhecido) a sua insígnia de “Comandante”, só que agora dos espíritas. O respeito e a autoridade que exercia entre os adeptos do espiritismo (que pareciam estar carentes de uma direção firme – vejam-se as inúmeras tentativas de unificação) talvez sejam alguns dos fatores responsáveis pela subordinação por parte dos espíritas paulistas, ou pelo menos de grande parte deles, à sua personalidade, muitas vezes caracterizada como austera, sisuda, de pouco riso e pouca conversa, mas de muito trabalho<sup>130</sup>.

Sua primeira atitude na direção da FEESP foi a criação, no ano de 1942, do que ele mesmo denominou de “Grupo Razin”, uma espécie de “regimento” composto por médiuns de sua confiança. O objetivo do grupo era o de fazer conexões as mais seguras possíveis com os “espíritos mentores” da FEESP, já que, como Armond diagnosticava, havia uma carência no movimento espírita tanto de diretrizes quanto de “médiuns preparados”. Razin, só para explicar melhor, era o nome de um dos “espíritos protetores” de Armond. Sua descrição física, ou seja, sua aparência (segundo os “médiuns videntes”, que são médiuns dotados da capacidade de ver os espíritos) é a de um espírito com feições e vestes orientais, espírito com o qual Edgard Armond, em vidas passadas no Oriente, teria tido relações muito próximas (Silva Jr., 2010: 265). E foi através do “Grupo Razin” que Armond recebeu uma mensagem transmitida pelo Anjo Ismael – sobre o qual já falei – dando as primeiras instruções ao Comandante: “Dirigir a Federação e estabelecer a prevalência do Espiritismo Evangélico (...). Aqui serás o chefe e esta é a espada do comando”. E encerrou dizendo: “para te auxiliar nos primeiros dias, como conselheiros e elementos de ligação conosco, colocaremos junto de ti três companheiros valorosos. Este chamarás Lorenense, este chamarás Lusitano e o terceiro chamarás Britânico” (Silva Jr., 2010: 148). Não por acaso escreve o biógrafo de Armond que “essa multidão de guerreiros pertencia à *Fraternidade dos Cruzados* e [Fraternidade] *do Santo Sepulcro*”, grupos de espíritos que iriam ajudar o Comandante a

---

<sup>130</sup> “Personalidade incomum e insubstituível, criatura intuitiva e enigmática, homem austero e honesto, que impunha respeito e admiração a um só tempo, sisudo, de pouco riso, mas de atitudes nobres e prestativas, moral incorruptível, inteligência lúcida e aguda, caráter íntegro e definido, enfim, um autêntico espírita cristão. Sua capacidade de trabalho foi simplesmente invejável e insuperável” (Relato de Teodoro Lausi Sacco. In: *O Semeador*, janeiro de 1983).

proteger “a FEESP dos ataques dos Espíritos das trevas, garantindo, assim, com seu ‘exército’, a realização das atividades doutrinárias” (Idem, grifos meus). Outro espírito que também fazia parte da tal Fraternidade do Santo Sepulcro era o Papa Inocêncio III, tio do Papa Gregório IX, espíritos que teriam ligações pretéritas com Edgard Armond, segundo os médiuns do Grupo Razin.

Com efeito, foi através dos médiuns desse grupo, responsáveis por apoiar os estudos e as pesquisas de Armond sobre o mundo de além-túmulo, que o Comandante fez uma das suas mais importantes “descobertas”: ele percebeu que os espíritos desencarnados no espaço (é assim que alguns espíritas denominam o além-túmulo) se organizam em regimentos segundo os tipos de tarefas a que são escalados. E cada batalhão, por assim dizer, recebe o nome de “Fraternidade”. As “Fraternidades do Espaço” são, portanto, agrupamentos de espíritos cujo desígnio principal é o de auxiliar os espíritos encarnados. Por meio de suas investigações, Armond anotava o nome de cada Fraternidade, do seu dirigente, a sua finalidade e o número de espíritos a ela ligados. Depois, colocava esses dados num envelope fechado e pedia a confirmação para o grupo de médiuns. Somente quando um número superior a seis médiuns emitia o mesmo parecer, era quando Armond trazia a público a existência efetiva da Fraternidade. A título de curiosidade, cito os seguintes agrupamentos<sup>131</sup>:

| Nome                               | Dirigente                      | Objetivo   | Número de colanaradores |
|------------------------------------|--------------------------------|--|-------------------------|
| Fraternidade dos Cruzados          | Ismael, Anjo Tutelar do Brasil | Proteger os trabalhos da FEESP, na década de 40          | 10.000                  |
| Fraternidade do Trevo              | Razin                          | Auxiliar na organização e direção da FEESP.              | 20.000                  |
| Fraternidade dos humildes          | Dr. Bezerra de Menezes         | Orientação dos trabalhos de cura na FEESP.               | Numeroso                |
| Fraternidade dos Essênios          | Hilarion                       | Esclarecimento evangélico para auxiliar a Reforma Íntima | 5.000                   |
| Fraternidade dos Egípcios          | Sémulo                         | Fortalecer o psiquismo dos Médiuns                       | 3.000                   |
| Fraternidade dos Hindus            | Krishna                        | Elucidar o desenvolvimento Mediúnico                     | 5.000                   |
| Fraternidade do Cálice             | Maria Madalena                 | Apoio aos doentes  | Numeroso                |
| Fraternidade do Santo Sepulcro     | Ricardo Coração de Leão        | -  | -                       |
| Fraternidade dos Chineses          | Ling Fo                        | -  | -                       |
| Corrente Índia (Brasileira) 1ª     | Itaporã                        | -  | -                       |
| Corrente Índia (Brasileira) 2ª     | Brogotá                        | -  | -                       |
| Fraternidade do Triângulo da Cruz  | Ramatis                        | -  | -                       |
| Fraternidade dos Filhos do Deserto | Swami Hia                      | -  | -                       |
| Fraternidade da Lei Áurea          | Ismael, Anjo Tutelar do Brasil | -  | -                       |
| Legião de Joana D'Arc              | Joana D'Arc                    | -  | -                       |

Mas a inovação mais significativa e que mais marcaria a figura de Edgard Armond ainda estava por vir: as “escolas” ou cursos espíritas. Na realidade, a história

<sup>131</sup> Informações retiradas do site <http://www.ceismael.com.br/tema/fraternidades-do-espaco.htm>. (Acessado em 25/04/2012) e complementadas pelos dados de Silva Jr. (2010: 155).

do espiritismo pode ser dividida em pelo menos duas etapas: antes das escolas e depois delas. Claro que, ao longo do século XX, os cursos propostos por Armond se ampliaram ou se modificaram, a depender da instituição que os fornece. Mas o fundamental é reter que essa iniciativa, esse formato de cursos ou de “escola” começou com o Comandante. Antes de pensar o relativo sucesso do espiritismo em termos da relevância que teve o sistema de federações de que foi pródigo o kardecismo – sobretudo quando comparada com a história da umbanda, que também teve inúmeras federações, mas sem o mesmo sucesso (Negrão, 1996) –, foram as escolas uma das grandes responsáveis em promover, de uma só tacada, (1) um envolvimento mais assíduo com as instituições espíritas, (2) um comprometimento maior com a expansão doutrina e (3) uma certa uniformização das práticas, por verter as bases doutrinárias de ênfase religiosa em práticas espíritas determinadas. E mais que isso. Elas também contribuíram sobremaneira ao (4) fomentar um sentimento de pertencimento ao espiritismo, algo novo no movimento espírita daquela época.

Armond, “orientado” pelo “espírito” Razin, que teria pedido a ele que criasse um organismo em que as pessoas pudessem não só conhecer a história de Jesus, mas viver a mensagem do Cristo, criou então, em 1950, a *Escola de Aprendizés do Evangelho*. Mas Razin (ou Armond, dá no mesmo), ainda não satisfeito, porque sabia que após a formatura dos alunos, eles seriam “tragados” pela sociedade, incentivou Armond a criar um outro organismo que os retivesse, ao menos os melhores alunos, para que eles pudessem colocar em prática todos os ensinamentos dados na escola. Foi quando patrocinou, em 1952, a fundação do grupo *Fraternidade dos Discípulos de Jesus* (FDJ), à imagem e semelhança da *Fraternidade do Trevo* (liderada pelo “espírito” Razin). Só que essa Fraternidade surgia com uma novidade: a FDJ seria composta *também* por “espíritos encarnados”, isto é, pelos ex-alunos da *Escola de Aprendizés do Evangelho* – já que em princípio, como ensinara o Comandante, uma Fraternidade se constituía *apenas* por “espíritos desencarnados”.

A Fraternidade não é um organismo comum, que agrega pessoas movidas pelos mesmos interesses e objetivos, mas sim adeptos que cultivam o mesmo ideal, a mesma crença e o mesmo anseio de se devotarem ao bem comum. É, a Fraternidade, uma unidade integral que expressa em si mesma os motivos e as finalidades da doutrina espiritual que representa. E onde quer que exista uma imagem sua, um desdobramento seu, ali estará também representado o organismo todo, não se admitindo, portanto, nenhuma modificação que afete

sua integridade existencial. No espiritismo, a *Escola* e a *Fraternidade* significam união para a redenção. O Discípulo sabe o que dele se exige e dele se espera de sacrifício, de renúncia e de fé. E assim se devota à sua santificante tarefa, fazendo-se um arauto, um exemplo vivo dos ensinamentos, certo de que, ao termo de seu esforço humilde e sincero, será digno de aproximar-se um pouco mais do Cristo Redentor Espiritual da humanidade<sup>132</sup>.

E para identificar o espírita pertencente à *Fraternidade dos Discípulos de Jesus* nada mais apropriado do que o uso de insígnias:

Devemos esclarecer que o distintivo de lapela usado pelos servidores e discípulos tem por finalidade a identificação de irmãos de ideal. É, aliás, comovente quando encontramos na cidade entre as correrias, no meio do populacho, alguém que apresente em sua lapela o trevo (Armond, 1988: 26).

Com a *Escola de Aprendizes do Evangelho*, da qual o primeiro matriculado foi o próprio Edgard Armond – atitude exemplar para demonstrar que todos deveriam cursá-la, desde aqueles que nada sabiam a respeito da doutrina até os que já eram líderes ou dirigentes –, o espírita passava agora a se voltar propriamente para a “causa espírita”; começava a se sentir parte integrante do espiritismo, e de um espiritismo bastante evangelizado, diga-se de passagem. A *Escola de Aprendizes* servia, além do mais, para acentuar a intersubjetividade, a interação, onde as mediações concretas pudessem tomar corpo.

A Escola de Aprendizes foi um desses organismos de encaminhamento. E aí está, provando que deu bons resultados. Então da criação de cursos, que estava sendo procedida, que foi um dos itens de renovação e da organização da casa [e por extensão, do espiritismo], houve um interesse enorme por essa Escola de Aprendizes. Foi o organismo que mais interesse despertou, porque perceberam logo o quanto se podia obter de resultados individuais para todo mundo, seja um que já era líder, seja um que não sabia nada<sup>133</sup>.

A *Escola de Aprendizes do Evangelho*, apesar do nome “escola”, que nos remete, ao menos em princípio, à ideia de uma instituição de ensino coletivo com bases racionalistas, mais parecia seguir critérios próximos aos das doutrinas tidas como esotéricas. Para entender o que quero dizer com “esotéricas”, tenhamos em mente o

---

<sup>132</sup> Transcrição de uma entrevista dada por Armond a respeito das escolas e Fraternidades no documentário “A influência de Edgard Armond no Movimento Espírita” de 2004 (grifos meus).

<sup>133</sup> Idem.



seguinte: o sentido restrito do termo “esoterismo” se fundamenta sobre a etimologia grega *eso-thodos*, método ou caminho para o interior, para dentro. Por se tratar de um movimento visando ao entrar em si mesmo, é por vezes chamado de “interiorismo”. Esse movimento passa necessariamente por uma gnose para alcançar uma forma de iluminação e de salvação individuais. Este conhecimento ou gnose das relações que unem o homem a Deus ou ao mundo sagrado é também um conhecimento dos mistérios. Para alcançá-lo, o indivíduo deve entrar em si mesmo, não em uma modalidade unicamente intimista que negligencie o entrar ao mesmo tempo em ressonância com o mundo e Deus além da pura introspecção. Este entrar em si mesmo segue um processo “iniciático” cujos passos são balizados por intermediários, sejam estes estados do ser, sejam entidades angélicas, que podem ser mais ou menos numerosas, ou mais ou menos personalizadas, mas que nos são de algum modo conaturais.

Não se trata de um curso como habitualmente se entende a partir da palavra ‘escola’, mas sim de um processo de *Iniciação Espiritual* baseado no evangelho de Jesus, entendido como a forma mais pura de vivenciar a proposta religiosa do Espiritismo para o Bem da Humanidade.

As Escolas de Aprendizes do Evangelho preparam e purificam os Espíritos para o ingresso em vidas mais perfeitas, na comunhão de todos os dias com Deus, despertando a consciência interna para que vibre em sintonia com os planos espirituais mais elevados.

*Não é um curso de preparação teórica*, mas a oportunidade que o aprendiz tem de adestrar suas forças, sem temor e represálias, terçar armas contra si mesmo e provar a si próprio que está combatendo por decisão própria sem engodos ou forçamentos, visando seu próprio engrandecimento espiritual (Armond, 1988: 13, grifos meus).

Edgard Armond, feito um mistagogo, parece ser portador, por assim dizer, de um racionalismo místico e, por outro lado, do ideal da “ordem” e tranquilidade disciplinadas como padrão de valor absoluto. Nessa linha, quando o tipo de religiosidade em questão tende a se tornar de massa, popularizada, modificada em sentido mágico-soteriológico e adaptada às necessidades dos leigos, a tendência é o nascimento de uma doutrina esotérica, ou pelo menos com forte disposição ao esoterismo. Curioso notar que para além do fato de Armond ter desenvolvido todo um sistema metódico e bastante pedagógico que conta com um número determinado de aulas, divididas em blocos, em anos de curso, com temas e tópicos específicos para serem trabalhados em sala de aula, exercícios, tarefas de casa e, inclusive, provas ao

final de cada etapa<sup>134</sup>, ele elucubrou também todo um sistema de hierarquização dos adeptos, sistema parelho ao que já existe, por exemplo, na maçonaria. Os graus ou patentes que os espíritas recebem dependem do nível de envolvimento com a e de entendimento da doutrina. Para se ter uma ideia, na maçonaria há o Aprendiz, o Companheiro e o Mestre. No espiritismo de Edgard Armond ficou assim: Aprendiz, Servidor e Discípulo.

Quem vive cumprindo unicamente os seus deveres para com o mundo e devota-se firmemente à sua renovação espiritual, este está nos primeiros degraus da escala difícil que leva aos mundos superiores. *É 'aprendiz' do Evangelho.*

Aquele que já sentiu despertar em seu coração o interesse pelo próximo e suas necessidades; o desejo de *servir* e a isso se empenha com sinceridade, renunciando ao seu próprio repouso e comodidades, este subiu mais alguns degraus na longa ascensão. *É um 'servidor'.*

Mas aquele que vive no mundo e dele se desprende, ligando-se fortemente a Deus e devotando-se ao Bem, sem exclusivismos; que se esforça por viver o Evangelho em tudo que pode, esquecendo-se de si mesmo, este subiu muitos degraus e à hora da morte estará mais próximo do Senhor; atravessará a *Porta Estreita*, e entrará no Caminho do Reino. *É 'discípulo'* (Armond, 188: 43, grifos do autor).

E atrelada à *Escola de Aprendizizes do Evangelho*, Armond criou também, através de “inspiração” mediúnicamente que recebera – este seria o verbo de que lançaria mão – um sistema de avaliação moral chamado *Caderneta Pessoal*, na qual o “iniciado” (termo utilizado em detrimento de aluno) registraria as suas descobertas no “complexo terreno interior”. Deveria, pois, identificar, listar e analisar em pormenores os resultados de suas reflexões para, em seguida, “armar-se contra as ameaçadoras feras que habitam o mundo íntimo” (Armond, 1988: 56). E o que era registrado na tal *Caderneta* passaria ao final de cada ano letivo por um exame aplicado pelos dirigentes de cada turma.

(...) a caderneta deve ser a testemunha silenciosa dos esforços feitos em prol da reforma íntima; elemento de comparação das mudanças que se operarão, troféu de uma batalha que o aprendiz venceu contra si próprio e contra as ilusórias atrações do mundo (Armond, 1988: 64).

---

<sup>134</sup> Em seu livro intitulado *Vivência do Espiritismo religioso* (São Paulo: Ed. Aliança, 1988), é possível encontrar páginas e mais páginas com várias explicações, as mais detalhadas possíveis, de como deve se estruturar os diferentes cursos espíritas. Em *O Semeador*, outubro de 1950, também podemos encontrar um “programa-calendário” da *Escola de Aprendizizes do Evangelho*.

E sobre a origem dessa ideia, é o próprio Armond quem nos relata:

“Como estas águas de Deus lavam teu corpo, seja igualmente purificada a tua alma pelo arrependimento, porque Nosso Senhor não tarda”.

Eram essas as palavras pronunciadas durante a cerimônia que, nos albores da humanidade espiritualista, neófitos eram consagrados, passando a integrar o discipulato da Fraternidade Essênica, estando implícito o compromisso de uma vida purificada.

Para ser o neófito elevado a discípulo, era necessário fosse submetido a sete dias de recolhimento, nos quais passava em revista a sua vida pregressa registrada em documentos diversos, oportunidade em que media as suas forças para a nova etapa a empreender, o mesmo se dando por ocasião de promoções para os outros graus (que eram três) existentes entre os Essênios.

Foi inspirado nessa prática utilizada pelos descendentes de Essen que a *Caderneta Pessoal* foi implantada em 1950 na Escola de Aprendizizes com a aprovação global do Plano Superior (Armond, 1988: 55-56, grifos do autor).

Preocupado, portanto, com a formação dos espíritas e dos médiuns, Edgard Armond deu origem em 1949 (um ano antes da *Escola de Aprendizizes do Evangelho*) ao *Curso de Médiuns*, iniciativa que rondava há tempos o meio espírita, mas sem grande sucesso<sup>135</sup>. Como efeito, antes de Armond, até existia certa preocupação com o desenvolvimento mediúnico, mas após Armond, a ênfase passou a ser, de fato, dada à educação mediúnica e ao estudo sistemático da mediunidade. Não mais o método de o médium sentar-se à mesa e deixar “acontecer”. Era necessário preparar o recurso humano. Por essa razão, Armond decidiu estruturar o curso, organizando a publicação do primeiro livro sistematizado que saiu pela editora da FEESP e recebeu o nome de *Pontos da Escola de Médiuns*.

O seu curso, dividido em fases, visava dar ao médium as ferramentas para que ele pudesse “adestrar” as suas faculdades mediúnicas e pudesse também “entender” os fenômenos e sentimentos que se passavam com ele, entendendo, de lambujem, os próprios princípios espíritas. Mas não só isso. Como ocorria com a *Escola de Aprendizizes*, era mais uma vez a tentativa de criar no espírita, só que no caso, no espírita médium, um sentimento de pertencimento, um envolvimento maior com a doutrina, com o seu futuro e com a sua expansão em solo brasileiro. Tanto é assim que depois dos

---

<sup>135</sup> A ideia de instituir uma escola para o esclarecimento e o desenvolvimento dos médiuns aparece pela primeira vez no movimento espírita com Bezerra de Menezes, lá no final do século XIX (Arribas, 2010: 258).

anos de curso, muitos dos que realmente assumiam a posição de médium espírita, ou de iniciados no espiritismo, por assim dizer, saíram da FEESP e foram reforçar, criar ou dar apoio a inúmeras casas espíritas. Para se ter uma ideia do alcance dessas iniciativas, a título de curiosidade, dois dos maiores centros espíritas hoje da cidade de São Paulo, o Centro Espírita Perseverança, na Chácara Mafalda, Zona Leste, e o Grupo Noel, na Vila Mariana, Zona Sul, foram fundados por ex-alunas de Edgard Armond, Guiomar de Oliveira Albanesi e Martha Gallego Thomaz, respectivamente.

Embora o *Curso de Médiuns* tenha sido estruturado no ano de 1949, o seu interesse com os mecanismos da mediunidade já vinha rondando as suas preocupações desde antes. Foi por conta disso que em 1947 publicou, após algum tempo pensando e analisando o assunto, o livro *Mediunidade*, no qual estudou

o problema mediúnicico em seus aspectos gerais, avançando conhecimentos que por alguns foram julgados *inovações ou intromissões de esoterismo* na seara espírita. Nesse livro propusemos regras e normas para um desenvolvimento racional da mediunidade, apresentando-as sob forma teórica e escolástica ou *didática* e, por isso mesmo, *rigorosamente metodizadas* (Armond, 2006: 11, grifos meus).

Efetivamente, Edgard Armond não parou por aqui. Foram várias as inovações e estratégias de ação que colocou em prática ao longo de seu comando. Quem olha para a sua biografia e para a sua gestão tanto à frente da FEESP quanto, mais tarde, à frente da Aliança Espírita Evangélica (instituição criada por ele), pode facilmente enumerar uma série delas, dentre as quais destaco: o (1) o *Grupo de Vibrações*, desenvolvido após suas “pesquisas” sobre as Fraternidades, cuja finalidade era a de “emitir vibrações energéticas” aos necessitados de toda ordem, vibrações que seriam transmitidas com o concurso dos “Espíritos Socorristas”; são várias as casas espíritas que adotam essa prática até hoje (Silva Jr., 2010: 212). As (2) *Preces Cantadas*, que deveriam ser realizadas no início dos trabalhos<sup>136</sup>. A (3) fundação do jornal *O Semeador*, órgão oficial da FEESP e veículo de muitos dos artigos do Comandante e de outros espíritas paulistas importantes. A (4) própria criação, quando da saída de Armond da FEESP, da

---

<sup>136</sup> “Ao se ouvir a *prece cantada* é que consideramos o trabalho iniciado e, no momento em que vossas almas se elevam junto à melodia, caem sobre vós, em abundância, elementos curadores e confortadores que o irmão encarnado retém em maior ou menor quantidade, conforme a sua receptividade. Iniciam-se, então, as *vibrações* que possuem, como já sabeis, cor, perfume e densidade e que são recolhidas em receptáculos distribuídos pelo salão” (Armond, 1999: 64, grifos meus).

Aliança Espírita Evangélica (AEE)<sup>137</sup>, uma instituição senão concorrente da FEESP e da USE, pelo menos com o mesmo objetivo de congregar centros espíritas<sup>138</sup>, cujo órgão principal, o jornal *O Trevo*, também fora criado por ele. O (5) CVV – *Centro de Valorização da Vida*<sup>139</sup>, que atualmente é uma instituição não-religiosa, funciona como franquia social, possui vários postos em diferentes cidades do Brasil e tem cerca de dois mil voluntários que realizam muitos atendimentos por ano<sup>140</sup>. A introdução no campo da assistência espiritual da FEESP (6) da *cromoterapia*<sup>141</sup> e de (7) práticas que hoje se convencionaram chamar de *apometria* (Silva Jr., 2010: 315). E por fim, (8) a introdução dos *Passes Padronizados*.

Dessas iniciativas todas, porém, uma delas merece destaque: a introdução dos *Passes Padronizados*. Vale frisar que a FEESP, antes de Armond no comando, era apenas um local de reuniões, ainda cerrado a apenas alguns participantes e não contava com muita expressão no meio espírita. Mas com suas ações, esse quadro se transformaria. Seu ponto de vista era claro: para ele era preciso abrir as portas do espiritismo. E isso tanto no sentido estrito quanto no sentido lato do termo. A ideia era que o público de forma geral – e aqui ele queria dizer espíritas e não espíritas – frequentasse a FEESP ou outras instituições espíritas, daí a criação das escolas ou o

---

<sup>137</sup> “A ALIANÇA ESPÍRITA EVANGÉLICA não é uma instituição comum, de rotina; foi criada para efetivar com segurança, sinceridade e desprendimento a tarefa de evangelizar, espiritualizar, pela reforma íntima, os seus alunos que desejam se tornar, futuramente, verdadeiros Discípulos do Divino Mestre, integrando-se na Fraternidade dos Discípulos de Jesus – FDJ, campo aberto e livre para as exemplificações, na Terra, dos ensinamentos do Cristo. Visa formar trabalhadores espiritualizados, libertos da cegueira e do fanatismo científico ou religioso, aptos, portanto, a difundir, em espírito e verdade, os esclarecimentos herdados e a orientação espiritual redentora dos que habitam esse predestinado País que é o nosso imenso Brasil” (Armond, 1988: 15).

<sup>138</sup> “Todo centro espírita que busca o Ideal da Aliança, através da adoção de seus programas, torna-se um Grupo Integrado. Os Grupos Integrados, conforme suas necessidades de aplicação e desenvolvimento do programa, agrupam-se em Regionais, de maneira a se apoiarem mutuamente. O acompanhamento e o aperfeiçoamento do programa é realizado constantemente pelo Conselho de Grupos Integrados. Os programas da Aliança Espírita Evangélica – AEE adotados por seus Grupos Integrados são constituídos por Escolas de Aprendizes do Evangelho, Cursos de Médiuns, Assistência Espiritual, Mocidades Espíritas e Evangelização Infantil” (Armond, 1988 [2006]: 20).

<sup>139</sup> O CVV foi uma iniciativa de Edgard Armond quando da leitura de uma reportagem sobre os Samaritanos de Londres, um grupo de voluntários que oferecia apoio psicológico e emocional. Segundo seu biógrafo e companheiros espíritas, Armond teria encaminhado o recorte ao jovem colega Jacques Conchon com um bilhete que dizia: “Para quem está disposto a servir, eis um boa oportunidade”. E foi assim que os seguidores de Armond começaram a organizar o CVV, por volta de 1962 (Silva Jr., 2010: 436).

<sup>140</sup> In: [http://observadorespirita.blogspot.com.br/2012\\_02\\_01\\_archive.html](http://observadorespirita.blogspot.com.br/2012_02_01_archive.html). Acessado em 29/04/2012.

<sup>141</sup> “As cores possuem qualidades específicas e agem produzindo efeitos diferentes: calmantes, repousantes, apaziguadores, refrescantes ou, ao contrário: excitantes, irritantes, comburentes, gerando mal-estar, beneficiando ou maleficiando o doente, aumentando ou diminuindo emoções e desequilíbrios, provocando alterações fisiológicas ou psíquicas” (Armond, 2002: 73).

oferecimento dos passes. Mas queria também que fossem abertas as próprias portas da compreensão da doutrina. Como seu próprio biógrafo diz:

Quanto à questão de o Espiritismo ter se desenvolvido na alta sociedade brasileira, bem como na França, é compreensível, pois os livros de Allan Kardec não são de leitura fácil, primeiramente em um país onde a leitura não é difundida como deveria, onde a cultura foi ofertada a poucos. Há muita gente envaidecida pelo fato de o Espiritismo comportar pessoas de nível escolar superior, com um bom desenvolvimento intelectual.

Isso para nós não é nada positivo [e também não o era para Armond], pois como proposta de renovação para a humanidade, ele necessita atingir todas as classes (Silva Jr., 2010: 143).

Abrir as portas à compreensão de todas as classes significava transformar os princípios e a linguagem espíritas em algo mais acessível. Mas para além disso, Armond entendia que o espiritismo de Kardec merecia ter seu escopo ampliado, diversificado e cotejado com verdades e práticas de cunho orientalista ou esotérico, e foi isso o que ele fez. Os seus 33 livros atestam muito bem essa sua posição.

Vale lembrar que a literatura espírita, se comparada com o que vemos hoje, era ainda escassa na época em que Edgard Armond começou a publicar. Existiam os livros de Kardec e um ou outro livro de intelectuais espíritas. A promissora obra de Chico Xavier, ou mesmo de outros médiuns conhecidos (e desconhecidos), estava por vir. Juntando, como se diz vulgarmente, a fome com a vontade de comer, Armond, que havia constatado a carência de uma literatura didática (ou mesmo proselitista), de um lado, e interessado em ampliar o acesso à doutrina, de outro, não tardou em verter seus esforços na produção de livros mais simples, próprios para iniciantes, porém importantes para a expansão e/ou manutenção da doutrina.

A seu modo, é claro, Armond se transformou em um dos artífices da popularização do espiritismo. E como vimos até aqui, não só por meio das escolas e dos livros, mas também criando uma *padronização* de algumas práticas, dentre elas – e a principal – da “assistência espiritual”, que tinha como objetivo “atender o maior número possível de pessoas em tempo hábil e com objetividade”, segundo suas próprias palavras. Nesse ponto, como diz seu biógrafo, “ele teve coragem de adotar métodos que eram utilizados no antigo Egito, como a Cromoterapia” (Silva Jr., 2010: 162), além de ter elaborado toda uma *sistematização* para a aplicação dos passes. Com a publicação, em 1950, de *Passes e Radiações* e com a criação do *Departamento de Assistência*

*Espiritual* (DEPASSE) na FEESP, em 1952, Armond apresentava ao público espírita e não espírita técnicas de aplicação de passes elaboradas especialmente para cada tipo de necessidade do “paciente” – técnicas desenvolvidas, segundo ele, depois de efetuar pesquisas no campo do magnetismo, com a leitura de Franz Mesmer, François Deleuze, entre outros. Os passes padronizados receberam o nome de *Série Pasteur*, em homenagem ao médico e cientista francês Louis Pasteur, espírito que o teria “inspirado” em seus diversos momentos de estudo (Silva Jr., 2010: 163).

Ainda não estamos entrando no mérito da aceitação ou não de suas inúmeras iniciativas, mas já é possível atinar para o fato de que nem tudo o que o Comandante punha em marcha era pronta e pacificamente aceito. Mas apesar disso, muito do que ele trouxe para o espiritismo ficou, e ficou de tal forma que aqueles que olham para o espiritismo hoje, sejam acadêmicos ou não, mal se dão conta de que a doutrina espírita, como qualquer outra religião, também recebeu uma série de alterações, ressignificações, modificações etc., a depender do tempo e das pessoas envolvidas (e não quero – tampouco devo – entrar no mérito se essas inovações são positivas ou deturpadoras dos “princípios originais” do espiritismo). A questão que me toca particularmente é a de alertar para este fato e tentar explicitá-lo e explicá-lo de modo a colocar no jogo a atuação de personagens importantes. No caso específico da padronização dos passes, embora nem todos os centros tenham adotado exatamente a proposta de Armond (a *Série Pasteur*), nem por isso deixaram de, alguma maneira, elaborar suas próprias padronizações. A ideia permaneceu, ainda que a forma varie um pouco de centro para centro.

Um exemplo que ilustra bem o sucesso da introdução, por parte de Edgard Armond, de elementos que hoje são considerados por muitos como parte integrante da doutrina espírita (parece que “desde sempre” foi assim) são os termos ou conceitos tais como: *karma*, *chacras*, *aura*, *plexo solar*, *energia kundalini* e *duplo etéreo*. Por mais que vasculhemos as obras de Allan Kardec, não encontraríamos nada semelhante, pelo menos não nesses precisos termos. E todos eles, e mais alguns, se não foram implementados por Edgard Armond quando do processo de elaboração teórica da *padronização dos passes* – basta ler o seu livro *Passes e Radiações* para se dar conta disso –, vieram depois de a estrada ter sido aberta pelo Comandante. Os seus mais de 42 anos de dedicação exclusiva ao espiritismo, ou pelo menos em nome do que ele entendia por espiritismo – como prefeririam definir alguns de seus adversários – foram

importantes não só para a introdução como também, e principalmente, para a manutenção das suas inovações.

Ocorria que para Armond, o modo de aplicar passes era muito à moda da casa. Havia várias coreografias diferentes: cada um dava o passe que bem entendia, com seus movimentos e suas técnicas. Com o apoio do “espírito” Louis Pasteur, os passes foram metodizados e adquiriram uma uniformidade. Com isso saía de cena, ou pelo menos a sua atuação era minimizada, a figura do médium de cura, aquele médium “forte”, que supostamente tinha mais eficácia no seu passe, para entrar a uniformização dos médiuns e a valorização do grupo. Individualizou a aplicação, mas não o aplicador do passe. E as noções de chacras, plexo solar, energia kundalini etc. foram então utilizadas para explicar, entre outros fenômenos, a eficácia e os mecanismos do (ou de como deveria ser o) passe espírita.

No perispírito, o sistema nervoso liga-se através dos plexos e gânglios, a uma série de *centros de força*, denominados *chacras* na literatura oriental, sobre os quais devemos aqui dizer mais algumas palavras, tendo em vista sua importância para o trabalho dos passes, apesar de não terem sido citados por Kardec na Codificação, por conveniência de programação. Antes, porém, estudemos alguns rápidos conceitos doutrinários a respeito da Energia.

Há energias de diversos aspectos que circulam no Cosmo, alimentando a vida de todos os seres, as quais têm várias origens: a Terra, o Sol, o espaço infinito, os seres espirituais... Todas elas têm características, vibrações, ondulações e cores diferentes. As que vêm do Sol são sete e correspondem às cores do espectro solar, que o arco-íris reflete nas suas deslumbrantes e poéticas apresentações. As da Terra são primárias, violentas; vêm do centro do globo e têm o nome, na literatura oriental, de fogo serpentino, *kundalini*, e as chamaremos aqui de *Força Primária*. As que vêm dos espaços infinitos são inúmeras, dentre as quais se podem citar o “*prana*” [segundo os *Upanishad*, antigas escrituras indianas, é a energia vital universal que permeia o cosmo, absorvida pelos seres vivos através do ar que respiram], a eletricidade, os raios cósmicos o magnetismo etc., energias estas que o homem absorve pela alimentação, pela respiração e pelos centros de força. Na alimentação, destacam-se os vegetais, nos quais, além dos sais minerais e das energias solares fixadas pela fotossíntese nos carboidratos, existem as vitaminas (aminas da vida) que a ciência já conseguiu descobrir e classificar em grande número. Todas essas formas de energia fluem através dos corpos vivos, alimentando suas atividades individuais. Portanto, resumindo, verificamos que o homem encarnado se nutre: a) de alimentos sólidos e



líquidos, que absorve pelo sistema digestório; b) de ar atmosférico, que absorve pelo sistema respiratório e pela pele; c) de energias espirituais (fluidos e raios cósmicos) que absorve pelos centros de força. *Centros de Força* ou *Rodas* são acumuladores e distribuidores de força espiritual, situados no *corpo etéreo* pelos quais transitam os fluidos energéticos de uns para outros dos envoltórios exteriores do Espírito encarnado (Armond, 1999: 15, grifos meus).

A padronização dos trabalhos de assistência espiritual garantiu, dessa maneira, uma estabilidade no formato e na qualidade dos atendimentos, tanto mais porque eliminava toda e qualquer tentativa de ação pessoal por parte dos trabalhadores espíritas que realizavam as tarefas. É estratégia de comando e logística espiritual. E funciona até hoje.

Outra manobra posta em marcha pelo Comandante e que muito chamou a atenção do meio espírita foi a publicação, em 1951, de seu *best-seller: Os Exilados da Capela*, obra que projetou definitivamente o nome de Edgard Armond no cenário espírita e que acabou se desdobrando em uma trilogia, juntamente com *Na Cortina do Tempo* (1962) e *Almas Afins* (1978). Retratando a pré-história do nosso planeta, que estaria desde sempre em plena integração cósmica, Armond fala em seu livro da existência de uma civilização bastante desenvolvida, moral e intelectualmente, que teria habitado o quarto planeta em órbita de Capela, estrela da constelação do Cocheiro.

Nos mapas zodiacais, que os astrônomos terrestres compulsam em seus estudos, observa-se, desenhada, uma grande estrela na Constelação do Cocheiro que recebeu, na Terra, o nome de Cabra ou Capela (Armond, 2005: 15).

Parte dessa civilização de “capelinos”, por não ter correspondido à evolução moral desejada, foi banida para o planeta Terra há cerca de 5.000 anos, dando início, assim, à jornada civilizacional humana por meio de sucessivas encarnações.

Muitas vezes, em momentos de meditação, vieram-nos à mente interrogações referentes às permutas e migrações periódicas de populações entre os orbes e, no que diz respeito à Terra, às ligações que, porventura, teria tido uma dessas imigrações – a os habitantes da Capela – com a crença universal planetária do Messias, bem como com seu advento, ocorrido na Palestina.

A resposta a estas perguntas íntimas aqui está, em parte, contida, segundo um dado ponto de vista.

É o argumento central desta obra, escrita sem nenhuma pretensão subalterna, mas unicamente para satisfazer o desejo, tão natural, de quem investiga a Verdade, de auxiliar a tarefa daqueles que se esforçaram no mesmo sentido. (Armond, 2005: 13).

Devido ao alto grau de conhecimentos que os “capelinos” possuíam, puderam se destacar na matemática, astronomia, arquitetura, agricultura e navegação, deixando obras como os jardins suspensos da Babilônia, as edificações maias e astecas, as pirâmides do Egito, entre outras. O livro trata também do afundamento dos lendários continentes da Lemúria e Atlântida, da existência dos diferentes povos bem como da transferência (1) ao longo do tempo e (2) do Oriente para o Ocidente dos diversos conhecimentos e tradições religiosas e filosóficas<sup>142</sup>.

Por último, quanto aos habitantes sobreviventes desses dois cataclismos [o afundamento da pequena e da grande Atlântida], resta dizer que parte se refugiou na América sobrelevada, vindo a formar os povos astecas, maias, incas e peles-vermelhas em geral, ainda hoje existentes; parte alcançou as costas norte-africanas, vindo a trazer novo contingente de progresso aos povos ali existentes, principalmente aos egípcios; e uma última parte, finalmente, a de importância mais considerável para a evolução espiritual do planeta, ganhou as costas do continente Hiperbóreo, para leste, onde já existiam colônias da mesma raça, para ali emigradas anteriormente (...) (Armond, 2005: 103-105).

De maneira geral, a história da Terra estaria dividida em três fases, segundo o livro de Armond e suas próprias expressões: a primeira fase é a pré-história, quando os Arquitetos Siderais concluíram os estudos e experimentos para fazer a migração do mundo animal para os seres humanos. Depois disso, com a chegada dos Exilados de Capela (Raça Adâmica) e a corrupção moral, que se instalou na civilização Atlante, houve os cataclismos que exterminaram essa civilização. Veio então a segunda fase, que conta com os sobreviventes desses cataclismos e termina com a vinda do Messias, o maior médium do Cristo Planetário que por aqui passou – Jesus. A terceira fase começa com o ato de Sacrifício do Divino Mestre e termina com o Exílio Planetário que os habitantes da Terra terão de passar, caso não se ajustem aos padrões morais que guiarão a civilização terrestre no Terceiro Milênio – Era de Aquário (Armond, 2005: 21-22).

---

<sup>142</sup> “É um livro pioneiro na utilização didático-doutrinária desses conhecimentos, incluídos pelo autor nos programas da Escola de Aprendizes do Evangelho, da Iniciação Espírita, fundada em 1950, destinada a promover a aculturação de todos aqueles que desejam realizar sua espiritualização na *linha iniciática cristã*, nos moldes estabelecidos pela Doutrina dos Espíritos” (Nota da Editora, 2005: 12, grifos meus).

A publicação deste livro, em específico, bem como a chegada ao meio espírita de novas ideias trazidas por um “espírito” também de origem oriental chamado Ramatís – “espírito” que se manifestava através da mediunidade do paranaense Hercílio Maes, que a partir da década de 1950 começou a publicar inúmeros livros – são episódios bastante emblemáticos que dividiram definitivamente as opiniões e os adeptos espíritas. Foram, pois, as maiores “heresias” que o movimento espírita jamais havia flagrado, segundo os “ortodoxos”, claro. Edgard Armond não teve dúvida, dada toda a sua predisposição para o assunto, em defender prontamente as obras de Ramatís e suas concepções inovadoras. O meio espírita, a propósito, vinha aos poucos – e depois como uma enxurrada – recebendo uma série de ideias e concepções de teor mais orientalista e se acostumando a elas justamente por conta dos trabalhos iniciados pelo Comandante, responsável por abrir o caminho, ou melhor, uma larga rodovia para a circulação dessas concepções. Por isso que Armond não pouparia esforços ao dar a sua opinião sobre o assunto, e mais especificamente, sobre um dos livros de Hercílio Maes (ou de Ramatís, dá no mesmo):

*A Vida no Planeta Marte – Ramatís – Psicografia de Hercílio Maes: sobre este livro, bem como sobre outras mensagens desse Espírito, temos ouvido opiniões discordantes, e até mesmo reprovativas. Consideram-no alguns como narrações fantasiosas, não dignas de crédito; julgam outros que Ramatís pode representar, de certa forma, uma ameaça da doutrina dos Espíritos, por desviamento das massas espíritas dos verdadeiros rumos apontados pela Codificação Kardeciana.*

*De nossa parte, não pensamos assim e julgamos que qualquer ensinamento novo do campo espiritual, venha de onde vier, deve ser bem acolhido sem ‘parti-prix’ e, após o devido exame, incluído no rol daqueles que já possuímos, como integrantes da sólida e já vitoriosa estrutura codificada pelo insigne missionário Kardec (...). O livro contém ensinamentos elevados, de evidente utilidade para todos nós, e aponta para nossas meditações no esforço de melhoria íntima, que é o escopo principal do Espiritismo (...).*

*Para os espíritas, sua obra é de evidente valor doutrinário, porque esclarece muitos pontos controvertidos, como também porque demonstra os inconvenientes de uma ortodoxia sistemática (...). Nada encontramos neste livro que represente discordância ou desvios doutrinários em relação ao Espiritismo. O que ele contém são confirmações, ampliações complementares, antecipações (...). Antes de criticar, devemos agradecer*

quando luzes maiores, como essa, se derramem sobre as sombras espessas das esferas vibratórias em que vivemos<sup>143</sup>.

A questão que permeava a querela é que Ramatís trazia mais outras tantas inovações de ordem esotérica, valorizava a influência dos astros sobre os comportamentos humanos e concorria com novas contribuições orientalistas, dissonantes com as obras de Allan Kardec, segundo seus críticos. Mas apesar disso, ou justamente por causa disso, chamaram muito atenção dos espíritas de então, já que

Os livros de Ramatís passaram a ser muito vendidos e lotaram as livrarias e bibliotecas espíritas praticamente do Brasil inteiro. Em muitos Centros Espíritas e Federações, vendia-se mais Ramatís do que o total dos livros da Codificação! Diziam: ‘Kardec está superado, pois temos, agora, as novas revelações de Ramatís’. (...) Realmente. ‘Perigoso não é o expositor ou autor que só diz tolices, vazadas em linguagem obscura, pobre, cheia de erros gramaticais e ideias pueris. Perigoso, sim, é o que expõe certo número de noções exatas, que usa argumentação brilhante, mas introduz, de permeio, ideias erradas e perigosas. Assim, tais ideias têm grande probabilidade de aceitação. É o que acontece com Ramatís (Lex, 1988: 63).

Para se ter uma noção de quem teria sido Ramatís e o porquê de suas ideias terem causado tanto celeuma entre os espíritas da época, basta lançar vistas sobre o teor das descrições e pormenores da história desse “espírito”:

Ramatís é um Mestre espiritual, proveniente do sistema estelar de Sírius, onde logrou a libertação do ciclo reencarnatório, vindo para a Terra há mais de 40 mil anos atrás, trazendo consigo conhecimentos ocultos que compuseram a milenar Aumbandhã, em transmigração missionária, acompanhando um grupo de espíritos aqui exilados [de Capela, diga-se de passagem] à época das extintas civilizações da Lemúria e da Atlântida, cuja evolução assumiu o compromisso de acompanhar, e, desde então, vem contribuindo ininterruptamente para a evolução e a conscientização crítica da humanidade terrena (...).

Ramatís viveu depois encarnado na Atlântida há 28 mil anos, ao tempo de Antúlio de Maha-Ethel, quando pertenceu à classe sacerdotal, na figura do grande filósofo Shy Ramat, integrante de um dos santuários da época, o Templo do Sol e da Paz, onde foi contemporâneo do Espírito que mais tarde seria conhecido sob o pseudônimo de Allan Kardec (...).

---

<sup>143</sup> *O Semeador*, junho de 1956.

Foi então um iniciado nos conhecimentos ocultos da Aumbandhã, a Lei Maior Divina, Sabedoria Secreta ou Conhecimento Integral, sistema religioso-filosófico-científico setenário esotérico, cultuado nos Templos da Luz atlantes, trazido de outras constelações do infinito cósmico para contribuir com a evolução da humanidade terrena, e que embasou as filosofias espiritualistas posteriormente formadas, principalmente as filosofias herméticas.

No século XIV a.C., no antigo Egito, Ramatís foi o grão-sacerdote Merí Rá, no reinado do faraó Amenhotep IV (1372 a.C. – 1354 a.C.), promotor de uma grande reforma religiosa, substituindo as antigas divindades do panteão egípcio pelo culto monoteísta a Aton, o disco solar, tendo mudado seu próprio nome para Akhenaton. Nessa ocasião, Merí Rá teve a oportunidade de salvar da execução sumária um modesto aguadeiro, que, inadvertidamente, respingou água nas sandálias de uma dama da nobreza egípcia, assumindo para si a sua tutela perante o faraó, e que, mais tarde, reencarnou na figura de seu médium Hercílio Maes<sup>144</sup>.

Hercílio Maes, a propósito, agradeceu epistolarmente Armond pela defesa de Ramatís, e como que num ato de união entre as mais diversas trajetórias (reencarnações, no linguajar espírita) por que passaram tanto Armond quanto Maes e Ramatís, finalizou a carta dizendo:

Não lhe conheço pessoalmente, mas conheci seu Espírito embora no Egito, no tempo da invasão dos hititas, quando num elevadíssimo cargo, tinha de decidir entre a minha vida e morte, contrariou regras tradicionais e libertou-me, permitindo que me exilasse para lugares seguros. E a entidade que interveio, conseguindo o feliz desiderato, é a mesma que na Indo-China veio a chamar-se Ramatís (Silva Jr., 2010: 368).

Essas e tantas outras experiências, fossem de Edgard Armond, fossem de Razin, fossem de Hercílio Maes, fossem de Ramatís, eram “místicas” demais para os espíritas que não se afinavam com as inúmeras alterações por que passava a doutrina espírita a partir de então. Tidas como “sacrilégio”, “profanação”, “heresia”, essas novas concepções “formaram escola”, ou sociologicamente falando, criaram uma posição dentro de um espaço de disputas. E um dos ferrenhos opositores da “escola orientalista”

---

<sup>144</sup> Informações retiradas do site da *Fraternidade Ramatís de Curitiba*, autodefinida “grupo espiritualista de caráter universalista dedicado ao estudo, divulgação e conservação das obras de Ramatís”. In: <http://www.fraternidaderamatis.org/novo/sobre-ramatis/35-conteudo-geral/53-quemehramatis.html>. Acessado em 02/05/2012.

– se assim eu puder denominá-la – foi José Herculano Pires, mais conhecido como Professor Herculano.

Quando surgiram os primeiros livros confusos e dogmáticos de Ramatís, mesclando verdades com fantasias que fascinavam de norte a sul grande parte de leitores e até mesmo de líderes espíritas – inclusive Edgard Armond, que fez colocar na livraria da Federação Espírita de São Paulo o “retrato” daquele Espírito, que considerava “competente e renomado instrutor espiritual”, conforme asseverou no jornal “O Semeador”, edição de agosto de 1964 – Herculano Pires, imediatamente, organizou um *plano de defesa da pureza doutrinária* (Rizzini, 2001: 95, grifos meus).

E Herculano parece não ter poupado esforços nesse e em outros sentidos, quando se tratava de defender a sua visão “purista” de espiritismo. Em carta ao Comandante, Hercílio Maes relata, em 1965, as atitudes de Herculano frente às obras de Ramatís:

Imagine a que ponto vai a ignorância espiritual de certos confrades, caro amigo Armond, que em virtude do sucesso de Ramatís na América do Sul, em espanhol, inclusive no México, Irmão Saulo [pseudônimo de Herculano Pires] mandou traduzir um artigo feroz contra Ramatís e publicou na Argentina, num jornal lá!... Assim pôs umas minhocas na cabeça de espíritas argentinos, que se assustaram. Agora fez o mesmo para Portugal, conforme carta recebida. Não me perturbo por isso, nem discuto; estou quase próximo de um milhão de exemplares e multidões de pessoas felizes!... Oxalá todos os espíritos ruins fossem como Ramatís, que onde passa deixa esperança e conforto! Chego a rir de tanta tolice num homem que se afirma culto, professor, parapsicólogo, sempre pondo farpas no que faço, mesmo sem me conhecer (Silva Jr., 2010: 388).

Vejamos, pois, um pouco mais sobre quem foi José Herculano Pires a fim de entendermos melhor as contendas vividas por esses dois personagens, bem como as diferentes posições que ambos criaram internamente ao espiritismo: uma com tendências mais heterodoxas, outra com tendências mais ortodoxas.

## 5.2. O Professor Filósofo

Foi o raciocínio que me levou ao Espiritismo. (...) A Doutrina dos Espíritos aborda desde logo os mais altos problemas de filosofia que agitaram o século XIX e lançou em terreno firme as bases de uma interpretação e de uma nova concepção da vida e do mundo. (...) O Espiritismo é uma doutrina que desloca o problema do espírito do terreno nebuloso do dogmatismo religioso, abrindo-lhe as perspectivas da análise e da investigação científicas e ao mesmo tempo renova a questão religiosa, oferecendo-lhe a possibilidade de fé racional. (...) Não dispondo de nenhum sistema litúrgico, não possuindo cerimoniais, sacramentos ou qualquer espécie de regras e simbolismos para o culto externo, o Espiritismo se firma apenas no coração e na consciência dos adeptos<sup>145</sup>.

Se as modificações por que passou o espiritismo através dos trabalhos incessantes, não só, mas principalmente, de Edgard Armond, e com elas a abertura para novos personagens de visão semelhante, concorreram para que hoje existisse um espiritismo meio esotérico, meio orientalista, com noções batente vulgarizadas como as de chacras e karma, ou práticas como apometria e cromoterapia, essas inovações, por outro lado, nunca foram prontas e pacificamente aceitas pelos espíritas de então – e da atualidade também. Quando lançamos vistas para as ações de alguns dos agentes que participaram naquele momento das disputas em torno da definição das diretrizes práticas e teóricas do espiritismo, é notório o fato de haver posições dissidentes nesse diálogo. E uma das vozes que mais contribuiu na contrabalança dessas inovações foi a do Professor José Herculano Pires.

Como havia falado antes, Herculano Pires teve participação ativa no meio espírita a partir da década de 1940, participação que se estendeu até a sua morte, em 1979. Mas diferentemente de Armond, Herculano não dispunha de tempo livre, porém remunerado, para agir em prol exclusivamente do (que ele considerava) espiritismo. Sem deixar de lado as suas convicções e práticas espíritas, o Professor teve que lidar ao mesmo tempo com todas as suas atividades profissionais. Ocorre que, ao que tudo indica, ele soube bem aproximar uma da outra, fazendo uso de suas habilidades,

---

<sup>145</sup> Herculano fala sobre sua conversão ao Espiritismo em reportagem escrita por ele no *Diário de São Paulo*, edição de junho de 1952.

decorrentes de um *ethos* profissional específico, na construção e defesa de seu espiritismo (como também havia feito, a seu modo, Edgard Armond com seus conhecimentos esotéricos e militares).

Jornalista de profissão e afeito às letras e humanidades de forma geral, Herculano trabalhou em vários órgãos de imprensa em São Paulo, paralelamente às atividades que o movimento espírita lhe demandava, entre palestras, debates, produção bibliográfica e cursos. Por conta justamente da intensidade dessas atividades, Herculano se viu obrigado, em 1948, a deixar a *Folha da Manhã* e o *Jornal de São Paulo*, ficando apenas no *Diário da Noite*, onde foi o responsável durante oito anos pela crítica literária, e nos *Diários Associados* (embora tenha atuado por certo tempo como secretário do jornal *A Última Hora* e do *Jornal Notícias*). Foi precisamente trabalhando como jornalista que ele pôde melhor se expressar de modo a levar ao público espírita e não espírita as suas mais íntimas convicções. Só para se ter uma ideia, através do pseudônimo de “Irmão Saulo”, Herculano assinou por mais de 22 anos consecutivos, agora já atuando no *Diário de São Paulo* (do qual foi redator), uma coluna especial sobre espiritismo. Alguns desses artigos foram publicados em coletâneas dando origem aos livros: *Os três caminhos de Hécate*, *O homem novo*, *O infinito e o finito*, *Visão espírita da Bíblia* e *O mistério do bem e do mal*. Outro trabalho seu no *Diário de São Paulo* teve a ver com o famoso programa Pinga-Fogo da TV Tupi. A sua primeira edição, levada ao ar no dia 28 de julho de 1971, contou com a presença do médium Chico Xavier, que respondeu a uma série de perguntas durante mais de quatro horas (um dos entrevistadores havia sido Herculano). O programa teve tamanha repercussão que o *Diário de S. Paulo* resolveu transcrever a entrevista inteira e a TV Tupi, dias depois, reprisou-o, obtendo audiência recorde. Em 22 de agosto do mesmo ano, nessa onda de notoriedade em que o programa entrou, o *Diário de S. Paulo* decidiu criar a coluna dominical *Chico Xavier pede licença*, que logo ficou famosa por divulgar mensagens recebidas do “além” pelo médium de Uberaba e comentadas por Herculano Pires, que passou a utilizar então o pseudônimo Irmão Saulo. A parceria entre Herculano Pires e Chico Xavier no *Diário de S. Paulo* resultou em mais quatro obras da literatura espírita: *Chico Xavier pede licença*, *Na era do espírito*, *Astronautas no além* e *Diálogo dos vivos*.

Herculano, desde a sua conversão, se preocupou com a imprensa, sobretudo com a imprensa espírita. Para ele, o espiritismo precisava ser divulgado através dos



mais diversos órgãos e jamais poderia ficar restrito a discussões internas somente. Em uma entrevista dada em 1975 ao *Anuário Allan Kardec*, da Editora Lake, Herculano fazia a sua análise sobre o “jornalismo doutrinário”:

Encaro a imprensa espírita como uma necessidade natural da divulgação doutrinária, da interligação dos grupos, centros e demais instituições, da movimentação de opiniões e discussão de temas para a boa orientação do movimento doutrinário. É a isso que ela se propõe, desde o lançamento da *Revista Espírita*, de Allan Kardec, primeiro órgão da imprensa espírita no mundo, e em nosso país desde o aparecimento de *O Eco de Além Túmulo*, o admirável jornal de Luiz Olímpio Teles de Menezes, que circulou em Salvador, na Bahia, a partir de julho de 1869 (...).

Sendo o Espiritismo uma doutrina de vivência social, destinada a influir na transformação do mundo, não se pode conceber uma imprensa espírita alheia ao mundo, engolfada em si mesma. Jornais e revistas espíritas não podem ser apenas boletins doutrinários afastados da realidade social, mas também não devem ultrapassar os limites dos interesses doutrinários e imiscuir-se em debates políticos ou disputas de grupos. Sua função principal é esclarecer e orientar os rumos da doutrina.

Não há dúvida que temos uma imprensa espírita atuante, com numerosos órgãos, alguns de longa tradição. Apesar disso, falta-lhe maturidade. (...) Temem a discussão, o debate, a agitação de ideias. Com o movimento de unificação estabeleceu-se um clima de autocensura que vai reduzindo nossa imprensa espírita a uma apatia medrosa, como se estivesse submetida a uma orientação eclesiástica (...). A palavra *crítica* virou sinônimo de pecado (...). Não é fácil conseguir-se correções imediatas dessa situação. Ela resulta, em primeiro lugar, da falta generalizada de cultura em que vivemos e especialmente da falta de cultura espírita. (...)

Os resíduos desse populismo espírita continuam dominando a nossa gente. E na proporção em que o número de adeptos crescia, surgiam os chamados líderes espíritas, que podemos classificar, grosso modo, em dois tipos dominantes: os místicos ignorantes, gente de boa fé, mas incapazes de compreender a doutrina, e os pastores, de nível cultural mediano, que apascentavam os rebanhos com suas cantilenas românticas. Desses dois tipos nasceram os criadores da imprensa espírita, cujos rebentos são hoje os amadores e as vedetes. Os primeiros, os amadores, são criaturas boas e bem intencionadas, que sustentam jornais e revistas com dedicação, mas sem espírito jornalístico. Os segundos, as vedetes, são criaturas ativas e inquietas que pretendem brilhar nas folhas espíritas, tratando a doutrina com

superficialidade e exibindo uma cultura de empréstimo. De um lado e de outro desfiguraram o Espiritismo acreditando que o servem.

Embora extenso esse excerto, achei por bem colocá-lo para termos ideia do tom sempre crítico, e muitas vezes pouco condescendente, com as “novidades” espíritas e com aqueles que buscavam “aparecer” fazendo uso do espiritismo. Herculano com seus inúmeros textos sempre clamou por discussões e debates, porque via neles possibilidades reais de afastar os “mal-entendidos”, as “inovações”, as “alterações” ou qualquer modificação na apreensão e divulgação da doutrina espírita. A todo instante demonstrava seu desejo para que se elevasse o nível de conhecimentos e de cultura entre os espíritas, conhecimentos não somente relacionados ao conteúdo doutrinal estritamente falando, mas que tivesse também a ver com história, filosofia, literatura. Era basicamente nesse tom e defendendo esse ponto de vista que o jornalista de Avaré se expressou nas mais ferrenhas disputas em que entrou e ativamente participou ao longo de sua vida.

E como dominava certo traquejo do meio jornalístico, Herculano, que já era integrante do Sindicato dos Jornalistas do Estado de São Paulo, reuniu-se na sede desse sindicato com mais alguns companheiros e fundou em 1948 o Clube dos Jornalistas Espíritas do Estado de São Paulo, instituição que durou 22 anos e que passaria a desempenhar o papel de “preservação da pureza doutrinária” (Rizzini, 2001: 87) – seu órgão oficial, *O Kardecista*, fora dirigido exclusivamente por ele. “Nesse esforço de preservação estava incluída a defesa da liberdade do movimento espírita, pois o Clube só admitia a unificação do movimento no plano da colaboração permanente entre as entidades, sem autoritarismo” (Idem). Por isso que Herculano adotara para o Clube uma estrutura organizacional bastante distinta da que vinha sendo praticada nas demais instituições espíritas. Coerente com a forma de pensar de Herculano e de seus colegas, que não viam com bons olhos a construção de uma instituição centralizadora e autoritária, o Clube tinha uma diretoria que funcionava como um organismo executivo, e as suas deliberações eram tomadas segundo as discussões realizadas a partir do que eles chamaram de “mesa-redonda” (Rizzini, 2001: 86-87). Era, portanto, através do diálogo e do debate, nunca da imposição, que Herculano elaborava as ideias e práticas espíritas. Bem diferente, portanto, da FEESP e da FEB, alvos contra os quais travou inúmeras pelepas.

Dentre as várias críticas, algumas delas chamam a atenção. Desde o Pacto Áureo, a FEB vinha incomodando sobretudo Herculano, mormente sua posição “autoritária” e sua defesa da obra de Jean-Baptiste Roustaing, “mística” demais para o Professor. Com a assinatura desse pacto, era como se uma cortina de silêncio caísse sobre a questão, agora que a FEB assumia uma posição de mando, ou pretensamente de mando, já que nem sempre contou com total anuência de toda a comunidade espírita. Não se discutia abertamente a pertinência da obra; parecia algo dado, muito embora incomodasse os seus opositores. Mas foi a própria FEB, num paradoxo das consequências, que acabou por rasgar essa cortina ao iniciar, em 1971, no *Reformador*, uma campanha de revivescência do roustainguismo, lançando também uma nova edição de *Os Quatro Evangelhos*, de Roustaing.

O prestígio da FEB e a sua insistência na divulgação e sustentação do Roustainguismo dá certo vigor a este, particularmente no centro e norte do país. Mas, ao mesmo tempo, a repulsa a Roustaing é maciça em São Paulo, cuja tradição kardecista se estende a todo o sul, com exceção de um grupo numeroso em território gaúcho, compensado, no outro extremo, pela firme posição kardecista do Estado do Rio. Entretanto, mesmo na Guanabara, em toda a região fluminense e no Norte e Nordeste não se pode falar de um maciço roustainguismo, pois há numerosos grupos de vigorosas instituições que repelem a “revelação da revelação”. Vemos assim que o problema é grave e exige um esforço de esclarecimento (Pires, 2003e: 11).

Herculano já vinha escrevendo uma série de artigos sobre a questão, mas foi nesse momento que se viu obrigado a esclarecer de modo mais enfático as “confusões” que estavam sendo rearmadas e decidiu publicar em 1973, junto com Júlio de Abreu Filho, *O Verbo e a Carne*, livro que marcaria definitivamente a sua posição e as suas críticas frente às ideias roustainguistas.

E como todos somos naturalmente vaidosos, facilmente nos entusiasmos com a suposta possibilidade de nos tornarmos *renovadores doutrinários*. Nasce daí as *mistificações* como a de Roustaing, tristemente ridículas, a que muitas pessoas se apegam emocionalmente, o que as torna fanáticas e incapazes de perceber os enormes absurdos nelas contidos. Até mesmo pessoas cultas, respeitáveis, deixam-se levar por essas *mistificações*, por falta de humildade intelectual e de critério científico. Espíritos opiniáticos ou sectários de religiões obscurantistas aproveitam-se disso para introduzir essas *mistificações* em organizações doutrinárias prestigiosas, com a finalidade de ridicularizar o Espiritismo e afastar dele as pessoas sensatas que sabem

*subordinar a emoção à razão* e que muito poderiam contribuir para o *verdadeiro* desenvolvimento da doutrina (Pires, 1995: 188, grifos meus).

Na realidade, ele nunca foi propriamente contrário à FEB, demonstrando até certo apreço por ela. Sabia reconhecer, como um bom espírita, o trabalho de proteção da doutrina que alguns dos seus dirigentes levaram a cabo.

As atitudes da atual direção da Casa de Ismael, a Federação Espírita Brasileira, célula-máter do Espiritismo no Brasil, herdeira das tradições de abnegação e de trabalho de Bezerra de Menezes, são de molde a causar espanto aos mais tolerantes confrades. Nada se poderia esperar de mais antiespírita, de mais condenável do ponto de vista evangélico, do que a maneira pela qual vêm procedendo os responsáveis pela entidade que devia ser a orientadora suprema do movimento espírita brasileiro. E não pensem os leitores que somos contra a Federação. Muito pelo contrário, somos velhos admiradores da casa que simboliza o primeiro marco da doutrina em nossa pátria, e justamente por isso não podemos calar a nossa crítica a todos aqueles que procuram desviá-la do verdadeiro rumo (Rizzini, 2001: 97).

Mas não pôde se conter quando “os lobos vestidos de cordeiro invadiram a seara, em todos os sentidos; as *deturpações doutrinárias* floresceram sob as vistas complacentes dos pseudo ‘espíritas-evangélicos’; o roustanguismo abafou, como o espinheiro da parábola, a boa semente lançada por Kardec” (Rizzini, 2001: 99, grifos meus).

E não só o roustanguismo praticado e defendido pela FEB o estorvava. Causava-lhe incômodo também a sua atitude impositiva – ou “igrejeira” e “eclesiástica”, nas suas palavras – diante do movimento de unificação. À FEB caberia ser apenas uma entidade orientadora dos centros, estabelecendo e mantendo o contato entre eles, ao promover debates e discussões, jamais impondo práticas ou “novidades” teóricas.

Através de livros, cartas, telegramas e principalmente através de artigos em jornais e revistas espíritas e não espíritas – seu meio favorito –, Herculano demonstrava a sua insatisfação com tanta “ignorância” rondando o meio espírita. Uma dentre tantas para ele, árduo defensor do purismo kardecista, veio de novo da própria FEB, dessa vez de seu presidente Wantuil de Freitas, quem a dirigiu de 1943 a 1970. Foi no ano de 1953, quando Wantuil, em entrevista ao programa radiofônico *Hora Espiritualista João Pinto de Souza*, da *Rádio Clube do Brasil*, afirmou, após narrar suas experiências e

estudos em terreiros de umbanda, que existia sim um “Espiritismo de Umbanda”. E fez mais: anos após essa declaração, e ainda no comando da FEB, Wantuil de Freitas fez com que o *Conselho Federativo Nacional* (CFN), também presidido por ele, divulgasse nos centros espíritas de todo o Brasil que “fenômeno mediúnicos com ou sem doutrina é Espiritismo”. Acrescentou: “doutrinariamente, toda a prática mediúnicas é espírita”. E arrematou dizendo: “Umbanda é Espiritismo, mas não é Doutrina Espírita”<sup>146</sup>.

Uma estranha preocupação com definições doutrinárias manifesta-se nos organismos diretores do movimento de unificação [CFN, da FEB]. Quem lê os pronunciamentos de suas comissões de doutrina chega à conclusão de que, na verdade, não possuímos uma doutrina codificada, definida e clara.

Já é tempo de lembrarmos a esses irmãos, bem intencionados, mas, evidentemente, equivocados, que a Doutrina Espírita é clara e precisa em todos os seus pontos. Por acaso não foi ela ditada pelo Espírito de Verdade e organizada na codificação pelo bom-senso inigualável de Allan Kardec?

Ainda agora o Conselho Federativo Nacional constituiu uma comissão de doutrina para opinar sobre as conclusões dos Simpósios de Curitiba, Salvador, Pará e Goiânia. O resultado foi o lançamento de uma nova “bula papalina” do CFN com alarmantes e absurdas conclusões.

Afirmar que fenômeno é doutrina é simplesmente ignorar o sentido desses dois termos. (...) Se os conselheiros federais, em vez de decidirem pela própria cabeça, lessem a “Introdução à Doutrina Espírita” [de Allan Kardec], encontrariam todas as graves questões que os preocuparam já suficientemente esclarecidas pelo Codificador. E não cometeriam os erros palmares que cometeram.

Outra afirmação do Conselho é a que “todo umbandista é espírita, mas nem todo espírita é umbandista”. Como se vê, uma *confusão primária, que nenhum estudante de Kardec pode aceitar* (Rizzini, 2001: 101, grifos meus).

---

<sup>146</sup> Ver edição de *O Reformador*, maio de 1966. Não só, mas também a partir de alguns episódios semelhantes a este, estou propensa a estudar a umbanda não como um ramo das religiões afro-brasileiras, senão como uma *modalidade* do espiritismo, pelo menos até meados da década de 1960. Esta é uma hipótese com a qual quero trabalhar em um futuro estudo, hipótese ainda em forma de semente e que, portanto, precisa germinar. A ideia é ter sempre em mente pelo menos três fatores com os quais já me deparei em pesquisa prévia: (1) o aparecimento de intelectuais umbandistas partidários do “empretecimento” da umbanda; (2) a produção acadêmica, sobretudo a partir de Roger Bastide, que enaltece as características negras como elementos de pureza, logo, mais legítimos (*Cf.* Dantas, 1988); e (3) a atuação do Movimento Negro em nova fase, na qual passa a valorizar sobremaneira traços da cultura negra, ou pelo menos tidos como negros: o samba, a capoeira e as religiões de matriz africana – Movimento Negro que caminhava junto a uma mentalidade de esquerda (do Partido Comunista, sobretudo) que buscava exaltar tudo que fosse bem brasileiro, nacional, bem nosso.

Talvez fosse vã a intervenção do ponto de vista que Herculano estava falando. Porque se os antigos diretores da FEB, ao invés de lerem somente as obras de Allan Kardec, como gostaria e clamava Herculano, liam também as de Jean-Baptiste Roustaing, era de se esperar que haveria “deficiências da compreensão da doutrina”.

A presença no cenário espírita de uma entidade central, ou melhor, centralizadora, como a FEB e que, além disso, adotava concepções muito distintas das de Kardec, fizeram Herculano nunca baixar a guarda. E não só contra ela o Professor lutou.

Além das confusões habituais entre Umbanda e Espiritismo, Esoterismo, Teosofia, Ocultismo e Espiritismo, há outras formas de confusão que vêm sendo amplamente espalhadas no meio espírita. São as confusões de origem mediúnica, oriundas de comunicações de espíritos que se apresentam como grandes instrutores, dando sempre respostas e informações sobre todas as questões que lhes forem propostas. Um exemplo marcante é o de Ramatis, cujas mensagens vêm sendo fartamente distribuídas (Pires, 2008b: 142).

E umas dessas lutas implacáveis pela “pureza doutrinária”, que não media esforços em defender as obras de Allan Kardec, somente as de Kardec, contou com mais um episódio: as críticas às publicações do “espírito” Ramatis. A postura do Clube dos Jornalistas Espíritas do Estado de São Paulo, cujo slogan bem poderia ser “fora de Kardec não há salvação”, mostrava de forma exemplar as convicções de Herculano frente ao movimento espírita. Arredio a qualquer tipo de inovação, invenção ou de muita “imaginação”, nas suas palavras, Herculano diagnosticava que os espíritas careciam, na verdade, de estudos sistemáticos do conteúdo doutrinal. Foram inúmeras as suas manifestações de descontentamento com as “heresias” e com a “falta de conhecimento das obras de Kardec”. Uma das críticas elaboradas por Herculano a respeito de Ramatis pode ser ouvida em uma das emissões do programa radiofônico *No limiar do amanhã*, que ele dirigiu durante quase quatro anos na *Rádio Mulher* de São Paulo na década de 1970 (lembrando que as obras de Ramatis começaram a ser publicadas nos anos 1950, o que significa dizer que desde então elas reverberavam no meio espírita). Vemos aí a sua tomada de posição bastante enfática com relação ao tema. O programa, que era ao vivo, estruturado em perguntas e respostas – perguntas feitas pelo auditório ou pelos ouvintes através de cartas e/ou telefonemas, e respondidas pelo Professor – conta na edição de número 100 com o seguinte diálogo:

**Auditório** – Professor Herculano Pires, há pouco nós vimos nos jornais aí do ABC uma notícia sobre Ramatís. Nós espíritas, até que ponto nós podemos dar crédito a essas notícias da transformação que vai passar o homem terreno, até com precisão de datas e tudo?

**J. Herculano Pires** – Eu já tenho dito neste programa numerosas vezes que Ramatís é um espírito pseudo-sábio. Ramatís não tem autoridade doutrinária nenhuma. É um espírito pseudo-sábio classificado por Kardec no *Livro dos Espíritos*. Tem lá na classificação espírita, no *Livro dos Espíritos*, a oitava ordem, oitava ordem de espíritos: chamam-se espíritos pseudo-sábios. São falsos sábios, como as pessoas imaginosas que nós encontramos aqui na Terra. Pessoas imaginosas, dotadas de muita imaginação, mas com indisciplina mental! Não são capazes, realmente, de tratar de problemas científicos de maneira séria, porque eles não têm condições para isso. O que eles têm é muita imaginação. Ramatís seria excelente se se dedicasse à ficção científica. Escrever romances de tipo científico no sentido apenas de contar aventuras e peripécias na era espacial, essa coisa... Ele tem grande imaginação para isso, mas não tem disciplina nenhuma do ponto de vista espiritual. Os seus livros iludem muita gente, porque há muita gente desejosa de novidades. Muita gente que quer saber, têm uma curiosidade imensa de querer saber tudo que se passa no mundo espiritual, quando nós não estamos em condições de fazer isso. Então, eles se deixam levar por Ramatís, porque Ramatís conta tudo, explica tudo, trata de tudo. Não tem aquele critério dos espíritos sábios, dos espíritos prudentes que procuram nos dar apenas aquilo de que realmente nós precisamos e não aquilo que queremos.

Nós todos podemos querer muita fantasia. Um espírito sábio, elevado, não vem nos trazer fantasia; ele vem nos trazer ensinamento. Então, se nós queremos fantasia, terminamos indo procurar Ramatís, e nos afundamos nele.

É como a mesma história de Roustaing, o roustainguismo, *Os Quatro Evangelhos* de Roustaing. É um livro também dessa forma. Enquanto Kardec se limitou no *Evangelho segundo o Espiritismo* a tratar do ensino moral de Jesus, mostrando que era possível nos atermos a esta parte do evangelho que é essencial para nós podermos realmente nos melhorar; enquanto ele fez isso, Roustaing escreve quatro volumes de quase quinhentas páginas cada um para explicar minuciosamente item por item os evangelhos e contar toda história de Jesus.

É claro que aquilo tudo está cheio de fantasia, de absurdos de toda espécie, absurdos que a gente não pode admitir de maneira alguma numa obra que se diz espírita. (...) De maneira que de Ramatís, infelizmente, a obra de Ramatís

é uma obra que não é espírita. É uma obra à margem do espiritismo, obra de um espírito pseudo-sábio<sup>147</sup>.

Quando surgiram os primeiros livros de Ramatís, inovando com uma série de conhecimentos e informações, Edgard Armond, como disse anteriormente, se sentiu prontamente atraído por ele, fazendo, inclusive, com que se colocasse na livraria da FEESP o “retrato” daquele Espírito, que considerava “competente e renomado instrutor espiritual”<sup>148</sup>. Grande patrocinador de suas obras, o Comandante não ficaria ileso das críticas do Professor.

Novos líderes surgiram ansiosos por impor-se no panorama espírita, excitados por novidades e desprovidos de bases sólidas no tocante ao conhecimento doutrinário. Teorias antigas, como folhas secas sopradas pelos ventos do mundo desvairado, vinham das catacumbas de múmias do Egito, das vastidões da Índia e da Mesopotâmia, renovar a mentalidade espírita mal formada e pior informada. As instituições doutrinárias, mal dirigidas por líderes vaidosos e convencidos de sua sabedoria eclética, assistidos por sub-líderes subservientes, não dispunham mais, em suas raízes secas, da seiva necessária para uma reação defensiva. Caminhamos assim, de deturpação em deturpação, através de disparatadas acusações de erros de Kardec, para os mistifórios mais absurdos<sup>149</sup>.

A introdução por Armond de práticas e concepções orientalistas e sua posição de comando frente à FEESP causaram grande incômodo ao Professor: “introduzir na doutrina práticas provenientes de correntes espiritualistas anteriores a ela seria o mesmo que introduzir na Química as superadas práticas da Alquimia” (Pires, 1995: 187). Seu biógrafo e amigo, o jornalista Jorge Rizzini, é quem nos conta:

A Federação Espírita do Estado de São Paulo, em cuja presidência, devido à renúncia de João Batista Pereira, encontrava-se Américo Montagnini, mas na condição de testa-de-ferro, porque na verdade era a instituição dirigida pelo secretário-geral, o comandante Edgard Armond, homem sincero, culto e de forte personalidade. Coronel aposentado pela Força Pública do Estado de São Paulo (atual Polícia Militar), nada se fazia na Federação sem sua autorização. O fato era público e notório. Realizou, é inegável, grandes coisas, mas, fascinado por ideias místicas do Oriente, introduziu-as em seus livros e nos

---

<sup>147</sup> Transcrição do diálogo radiofônico do programa *No limiar do Amanhã* disponível em <http://www.herculanopires.org.br/nolimiardoamanha/programa100> . Acessado em 04/05/2012.

<sup>148</sup> *O Semeador*, agosto de 1964.

<sup>149</sup> <http://www.espirito.org.br/portal/download/pdf/na-hora-do-testemunho.pdf> . Acessado em 08/03/2014.



cursos da Federação criados por ele mesmo. E esse foi, senão o seu único erro, no entanto o mais grave de quantos cometeu (Rizzini, 2001: 70).

Ainda que como Edgard Armond, Herculano achasse que o espiritismo estava sendo feito muito à moda da casa, e igualmente a Armond, clamasse por mais estudos, ambos, no entanto, diferiam, e muito, nas suas prescrições. Enquanto para Armond a *Escola de Aprendizes do Evangelho* e a *Escola de Médiuns* eram suficientes para instruir os espíritas e criar neles um sentimento de pertencimento à doutrina, Herculano via a necessidade de se estudar a fundo as obras de Kardec, mas não só. Também incentivava a aquisição de cultura de forma geral. E porque sempre se referia às obras de Kardec em quaisquer que fossem as discussões em que pelejava, e por ser intransigente com as inúmeras “novidades”, sobretudo de ordem mística e esotérica encetadas principalmente por Armond, acabou recebendo de seus opositores a pecha de “ortodoxo”, qualidade que seria apreciada de outra forma por seus seguidores, que prefeririam classificá-lo simplesmente de “kardecista”. Não é à toa que seu biógrafo escolhera propositadamente como subtítulo de sua biografia: “Herculano Pires: o apóstolo de Kardec”; e o próprio Chico Xavier, confrade e parceiro de Herculano nos artigos escritos para o *Diário de São Paulo*, definira Herculano como “o metro que melhor mediu Kardec”.

Fomos acusado de ortodoxo. Mas ortodoxia quer dizer “doutrina certa” e a heterodoxia, largamente pregada em nosso meio em nome de uma falsa tolerância, quer dizer “mistura de doutrinas, confusão de princípios, colcha de retalhos”<sup>150</sup>.

O Professor acreditava piamente que sem o estudo das obras de Allan Kardec, não só das cinco obras da codificação, mas também dos 12 volumes da *Revista Espírita*, editados por Kardec, e de seus demais livros, entre eles: *O que é Espiritismo* (1858), *Iniciação Espírita* (1859), *Viagem Espírita de 1862* (1863), *O Espiritismo em sua mais simples expressão* (1862) e *Obras Póstumas* (1890), não haveria a possibilidade de compreensão fiel da doutrina. “Precisamos nos convencer desta realidade que nem todos alcançam: *Espiritismo é Kardec*” (Pires, 1995: 186, grifos meus).

O Professor, por paradoxal que possa parecer, jamais concordou com os modelos de “escolas” desenvolvidos por Armond, tampouco com as padronizações da “assistência espiritual” levadas a cabo pelo Comandante. Em relação às *Fraternidades*,

---

<sup>150</sup> <http://www.espirito.org.br/portal/download/pdf/na-hora-do-testemunho.pdf> Acessado em 03/08/2014.

à *Escola de Aprendizés do Evangelho* e seus graus de evolução, e à *Caderneta Pessoal*, que segundo o Herculano, mais parecia um confessionário, uma espécie de tribunal de penitência onde os alunos confessavam seus pecados, o Professor não se conteve e disse:

As almas frágeis precisam ser constantemente vigiadas e orientadas no Centro Espírita, pois se entregam facilmente a um *misticismo* inferior, tentando alcançar a angelitude através da submissão interesseira de espíritos mistificadores, dirigentes de vista curta e médiuns pretenciosos. Gostam de *Ordens, Fraternidades, Escolas Evangélicas*, de sacristia e coisas semelhantes, onde possam usar distintivos, insígnias e serem classificados em graus de evolução. Todas essas modalidades de agrupamentos exclusivistas, separatistas e pretenciosas servem para protegê-las na sua fragilidade. Não gostam de atitudes positivas e enérgicas e fariam do movimento espírita uma Irmandade do Senhor Morto (...). Todas as formas de resquícios do passado igrejeiro agradam a essas almas traumatizadas, que são atraídas ao Espiritismo precisamente para se curarem nele e não para prejudicá-lo (Pires, 2001: 45, grifos meus).

Para os ouvidos de um “ortodoxo”, de um “purista”, ou se preferir, de um “kardecista”, as novidades ou o excesso de “criatividade” e “imaginação” a que o espiritismo estava exposto eram-lhe a prova cabal da falta de conhecimento das obras de Kardec. Implacável contra as “deturpações” e o “mau uso” que andavam fazendo do espiritismo, o Professor chegou, inclusive, a organizar uma espécie de conselho – tipo conselho escolar – formado por jornalistas, cujo objetivo era avaliar e desmascarar fraudes a fim de evitar ridicularizações à doutrina. Fundado em 1949, esse grupo ficou conhecido popularmente como *Comando Jornalístico do ‘Diário da Noite’*. A proposta dele e de seus companheiros consistia em realizar visitas de supetão a centros espíritas na intenção de flagrar embustes de pessoas que, utilizando-se do espiritismo, agiam de má-fé, sobretudo nas tais “sessões de materialização” ou “sessões de efeitos físicos”<sup>151</sup>. As visitas eram seguidas de reportagens que detalhavam os engodos e denunciavam os centros.

Todo médium que fosse surpreendido em manobras fraudulentas, que fosse apanhado, para me servir de uma expressão um pouco trivial, com a mão na

---

<sup>151</sup> A materialização, segundo os adeptos da doutrina espírita, é o fenômeno mediúnic no qual um espírito desencarnado ou um objeto qualquer, não proveniente do mundo físico, torna-se visível e tangível. É, portanto, segundo a classificação desenvolvida por Allan Kardec, uma manifestação de efeitos físicos. Mas é importante frisar que na obra de Kardec não existe o termo “materialização”. Kardec se limitou a chamar esses fenômenos de aparições tangíveis, palpáveis.

botija, mereceria ser posto de lado por todos os espiritualistas ou espíritas do mundo, para os quais constitui um dever rigoroso desmascará-lo e execrá-lo (Rizzini, 2001: 104).

Enquanto durou o Clube dos Jornalistas Espíritas (1948-1970), e mesmo depois de seu fim, Herculano não cessou de erguer a sua voz e de revolver a sua pena em defesa dos dois grandes pilares que sustentavam a sua visão: a pureza doutrinária e a liberdade institucional. Fosse através de jornais (leigos ou espíritas), fosse através da participação na rádio ou na TV<sup>152</sup>, fosse ainda com a publicação de livros e opúsculos<sup>153</sup>, esclarecendo espíritas e não espíritas, o Professor não cansava de ensinar o que para ele consistia o espiritismo e de combater o que para ele não consistia o espiritismo. Bastava simplesmente o estudo sério da doutrina para que os “erros” e as “confusões” fossem dissipados naturalmente pelo uso da razão e do bom senso. Nada de misticismo, fórmulas, superstições, sessões de materialização ou provocações de fenômenos. O espiritismo era muito mais que isso.

*Um sólido conhecimento espírita* não permite a mais leve discrepância nesse sentido. Porque o Espiritismo é uma doutrina espiritual de bases científicas, de estrutura filosófica bem definida e de consequências morais ou religiosas enquadradas nas exigências da razão. Uma doutrina, portanto, que não

---

<sup>152</sup> Além da participação de Herculano Pires no Programa Pinga-Fogo (sobre o qual falei em nota anterior – para mais detalhes, ver o link do programa, mais especificamente a sua participação em [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:yIIghT4DMNgJ:www.herculanopires.org.br/chico\\_oxavier/pinga-fogo+herculano+pinga+fogo&cd=3&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:yIIghT4DMNgJ:www.herculanopires.org.br/chico_oxavier/pinga-fogo+herculano+pinga+fogo&cd=3&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br)), e da sua participação semanal no programa da TV Cultura, canal 2, chamado “Em Busca da Verdade”, participou também, entre outros, de um programa de debates na TV Bandeirantes, canal 13, sobre o qual ele mesmo nos deixou um depoimento: “Um ninho de cobras me esperava lá. Não pela maldade, que não havia, mas pela estupidez que era em excesso. O programa me exauriu e me atordoou. (...) Havia o Alberto Lira, que dessa vez se apresentou como livre-pensador (é presidente da Sociedade Teosófica no Brasil, membro da Associação Médico-Espírita, frequentador das sessões mediúnicas do Espártaco); havia o Tagliari (Pedro Guita de pseudônimo, autor do livro *Schopenhauer e Kardec*, uma moxinifada); havia um rapaz de Pirituba, assistente social não sei de que serviço público, que se propunha a criticar o Espiritismo sem nada conhecer a respeito; e havia ainda um estudante de sociologia que se pôs a defender a teoria cretina do *continuum* mediúnic do prof. Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Cheguei a duvidar do meu equilíbrio. Tive a impressão de estar num hospício e de ser mais louco do que a turma que me cercava. Perdi a paciência e dei um show de falta de educação. Nunca ouvi tanta tolice junta. Saí de lá com os nervos em alta tensão. Só de madrugada comecei a achar graça na coisa. Estou ansioso para ver o espetáculo na TV. Não me arrependi de ter ido porque imaginei o que teria sido o programa, no tocante às informações sobre o Espiritismo, se eu não estivesse presente. Não é pretensão, é uma constatação dolorosa” (Rizzini, 2001: 212).

<sup>153</sup> Segundo o site da *Fundação Maria Virgínia e Herculano Pires*, Herculano foi “autor de 81 livros de filosofia, ensaios, histórias, psicologia, pedagogia, parapsicologia, romances e espiritismo, vários em parceria com Chico Xavier, sendo a maioria inteiramente dedicada ao estudo e divulgação da Doutrina Espírita”. Herculano chegou inclusive a alegar que sofria de grafomania, o que o fazia escrever dia e noite. In: <http://www.herculanopires.org.br/herculanopires/biografia>. Acessado em 02/02/2012.

comporta superstições, resíduos do irracionalismo primitivo, ou apegos místicos a fórmulas rituais e sacramentais<sup>154</sup>.

(...) O *Espiritismo é uma doutrina que existe nos livros e precisa ser estudada*. Trata-se, pois, não de fazer sessões, provocar fenômenos, procurar médiuns, mas de debruçar o pensamento sobre si mesmo, examinar a concepção espírita do mundo e reajustar a ela a conduta através da moral espírita (...). O Espiritismo é uma doutrina sobre o mundo, dá-nos a sua interpretação e nos mostra como nos devemos conduzir nele. (Pires, 2005a: 19, grifos meus).

Mas Herculano não ficou somente na defensiva, rebatendo ações e tomadas de posição de seus adversários, chegando a ser muitas vezes bastante implacável contra Armond, a FEB, Ramatís etc. Ele também atuou ativamente em favor de algumas questões que lhe pareciam fundamentais, não só para a compreensão e expansão dos princípios espíritas, mas para a própria evolução intelectual do homem – ambas as posições caminhavam juntas para ele. Fora do âmbito religioso, Herculano dispendeu esforços, dentre outras iniciativas, (1) na defesa de uma escola pública, gratuita e de qualidade; (2) na promoção da alfabetização da população brasileira; e (3) na ampliação da cultura, promovendo, inclusive, campanhas do livro (Rizzini, 2001: 84-128). Mas também lutou muito dentro do espiritismo e por conta disso foi um dos responsáveis por fazer “escola”. Mas dessa vez não uma “escola mística”, como a de Armond, por exemplo. Criava, com seus trabalhos, uma “escola filosófica”, ou até mesmo “racionalista”, se assim puder denominá-la. Vejamos melhor.

É certo que o seu reconhecimento no meio espírita veio de suas inúmeras palestras, da sua atuação contumaz frente às entidades espíritas, dos seus vários artigos em jornais e revistas, dos programas radiofônicos e televisivos de que participou (e muitas vezes dirigiu), e dos mais de 80 livros que escreveu. Mas esse reconhecimento, por outro lado, não está desatrelado das suas várias qualidades e habilidades provenientes de sua trajetória social e educacional.

Herculano começou a desenvolver o seu traquejo na escrita logo que ingressou na adolescência, ao escrever seus dois primeiros livros (um de contos e outro de poemas e sonetos). Participou de atividades literárias no interior de São Paulo, de onde veio, em função da convivência familiar propícia. Na imprensa redigiu crônicas parlamentares,

---

<sup>154</sup> Artigo inserido na obra *Os três caminhos de Hécate*, de Herculano Pires. Foi primeiramente estampado no *Diário de São Paulo* com o título “Sincretismo Religioso”. Os grifos são meus.

quando responsável pela cobertura jornalística da Câmara Municipal de São Paulo, mas também trabalhou por um bom tempo em seções de crítica literária. Escreveu alguns romances, dentre os quais *Barrabás*, em 1953, que recebeu comentários no jornal *O Estado de São Paulo* e um prêmio do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo – e que junto de *Lázaro* (1971) e *Madalena* (1979), três figuras bíblicas, dariam título aos volumes de sua trilogia chamada “A conversão do mundo”. Em 1954 apresentaria na TV Paulista, canal 5, o livro *Barrabás* em forma de teleteatro<sup>155</sup>. Outros romances seus também receberiam elogios e críticas nos jornais, como foi o caso de *O caminho do meio* (1946) e de *Daga Moriga* (1954). Sua empreitada no mundo da poesia também lhe renderia críticas quando da publicação, em 1955, do opúsculo *África*, sobre o qual teceu comentários a redatora do suplemento literário da *Folha da Manhã* e *Folha de São Paulo*. *África*, aliás, foi apresentada no Teatro João Caetano com atores do Teatro Experimental Negro, e treze anos depois o livro foi reeditado, acrescido de estudos poéticos sobre os continentes africano e americano, com o nome de *Murais*.

Quando Herculano se aproximou do espiritismo e começou a ler não somente as cinco obras de Kardec, mas também os 12 volumes da *Revista Espírita*, inicialmente dirigida por Kardec (de 1858 até a sua morte em 1869), ao que tudo indica, o Professor sentiu-se mais sensibilizado pelo seu conteúdo de ordem filosófica, que, para ele, era inseparável das decorrências morais e sociais que trazia. Já casado e pai de quatro filhos, Herculano resolveu, então, matricular-se na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo adquirindo conhecimento e um título que o fizeram não só se aprofundar no horizonte filosófico, como lhe renderiam um *status* importante no meio espírita. No ano seguinte de sua formação, Herculano assumiria o cargo de Professor da Cadeira de Filosofia da Educação da Faculdade de Filosofia de Araraquara, cargo que exerceu até 1962, quando retornou a São Paulo convidado para ser membro titular do Instituto Brasileiro de Filosofia, fundado e presidido por Miguel Reale. Na verdade, a partir de sua formatura é como se Herculano, em princípio jornalista e escritor, passasse a usufruir de uma autoridade tal a ponto de seu reconhecimento entre os espíritas ficar doravante inseparável da insígnia de “Professor”. E mais que isso: na

---

<sup>155</sup> A título de curiosidade, Herculano assessorou a roteirista Ivani Ribeiro quando da produção da telenovela *A Viagem* (exibida inicialmente pela TV Tupi em 1976), escrevendo posteriormente o enredo em forma de livro, assinado tanto por ele quanto por Ivani. Trabalharam novamente juntos na produção de outra telenovela de enredo espírita chamada *O Profeta*, também transmitida pela TV Tupi em 1978. (Rizzini, 2001: 231-232). Ambas as novelas foram regravadas pela Rede Globo, a primeira em 1994 e a segunda em 2006.

mesma proporção em que as suas interpretações das obras de Kardec recebiam um aprofundamento mais elaborado de cunho filosófico, cresciam também o seu prestígio e a sua legitimidade no meio e entre os pares. Através de suas inúmeras publicações, a “via filosófica” do espiritismo, atrelada à religiosa, seria desenvolvida em terras tupiniquins, criando assim uma nova posição dentro do espiritismo. Herculano, como bom professor, não cansava de esclarecer espíritas e não espíritas:

Qual o motivo por que os próprios adeptos do Espiritismo, ainda hoje, divergem no tocante a questões doutrinárias de importância? E qual o motivo por que os não espíritas continuam a tratar o Espiritismo com a maior incompreensão? (...) Em primeiro lugar há o problema da posição da doutrina. Uns a encaram como sistematização de velhas superstições; outros, como tentativa frustrada de elaboração científica; outros, como ciência infusa, não organizada; outros, ainda, como esboço impreciso de filosofia religiosa; outros, como mais uma seita, entre as muitas seitas religiosas do mundo. Para a maioria dos adeptos e não adeptos, o Espiritismo se apresenta como simples “crença”, espécie de religião e superstição ao mesmo tempo, eivada de resíduos mágicos.

Ao contrário de tudo isso, porém, o Espiritismo constitui *a última fase do processo do conhecimento*. Última, não no sentido da fase final, mas da que o homem pôde atingir até agora na sua lenta evolução através do tempo. (...) Basta-nos, no momento, esta colocação do problema para justificar a nossa tentativa de oferecer uma visão histórica do desenvolvimento espiritual do homem, como a forma mais apropriada de introdução ao estudo da doutrina<sup>156</sup>.

E foi desse ponto de vista, o de que o espiritismo é uma decorrência do desenvolvimento do conhecimento humano, integrado, portanto, na história das descobertas do homem, ou se preferir, que o espiritismo se insere no bojo da cultura como última fase do processo de conhecimento, que Herculano escreveu vários livros – desde a sua tese, *O Ser e a Serenidade*, passando pelos livros *Espírito e o Tempo*, *Introdução à Filosofia Espírita* (publicada postumamente), *Os Filósofos*, *Concepção Existencial de Deus*, *Evolução Espiritual do Homem*, *Relação Espírito-Corpo*, *Revisão do Cristianismo*, *Agonia das Religiões*, entre outros.

---

<sup>156</sup> *Diário de São Paulo*, edição de 05 de fevereiro de 1961 (grifos meus). Três anos depois, o autor incluiria esse mesmo trecho no prefácio de seu livro intitulado *O Espírito e o Tempo*.

O Espiritismo é (...) “a síntese essencial dos conhecimentos humanos aplicada à investigação da verdade”. É o pensamento debruçado sobre si mesmo para reajustar-se à realidade (Pires, 2005a: 19).

Para se ter uma ideia do teor das formulações do Professor, ou do Filósofo, vemos, por exemplo, em *O Espírito e o Tempo*, título que faz alusão à obra do filósofo Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, um livro que mescla antropologia cultural, história das religiões e mitologia comparada. O seu objetivo era o de explicar a mediunidade ao longo do tempo, através da história dos vários povos e civilizações, mostrando as suas diversas implicações na evolução espiritual do homem. A intenção por detrás da obra era a de afastar qualquer confusão, corrente à época, que pudesse existir entre mediunismo e espiritismo. A mediunidade enquanto fenômeno ou habilidade “natural” de comunicação entre o mundo material e o mundo espiritual não poderia ser confundida com espiritismo, uma doutrina de bases científicas e filosóficas.

A sua verve filosófica, porém, seria mais bem desenvolvida em outra obra: em sua tese intitulada *O Ser e a Serenidade*. Nela, Herculano analisa o Existencialismo através de uma perspectiva espiritual, num sentido de paralelismo complementar do ontologismo de Martin Heidegger. Partindo de uma reflexão romântica sobre a serenidade, mergulha na problemática ontológica-existencial, para abrir uma nova frente de batalha existencialista: o que ele denominou de “existencialismo interexistencial”. Segundo seu amigo, o filósofo argentino Huberto Mariotti,

(...) a busca da serenidade na obra de Herculano não apresenta uma evasão da realidade nem tampouco um escapismo ético do homem ante os grandes problemas sociais. O tema da serenidade representa, pois, uma atitude frente ao mundo, ou seja, um estado de consciência superior para resistir às forças negativas circundantes, as quais violentam contrariamente o estar-no-mundo do Espírito encarnado. (...) Este livro, *O Ser e a Serenidade*, do conceituado pensador brasileiro, representa uma abertura para as novas especulações gnosiológicas, baseadas no Espiritismo. Mostra-nos como a Doutrina Espírita encara a criação de um novo humanismo dentro do qual se acham os autênticos valores ontológicos para superar as diversas aporias (caminhos metafísicos sem saída) que seguem dando origem aos chamados enigmas existenciais. J. Herculano Pires vai para o Ser não só pelo existencial, como pelo interexistencial (...). Penetra no Ser a fim de enfrentar as numerosas fases psíquicas e morais que constituem e se relacionam com todos os seres. Pode dizer-se que dentro da metapsíquica elaborada na América Latina, Herculano é o primeiro a reconhecer dois seres dentro do ser existencial. (...)

Ademais, sua concepção religiosa do Ser está exposta com clareza escatológica em seu livro *O Ser e a Serenidade*, volume que traça novas orientações à filosofia ibero-americana (Rizzini, 2001: 192).

Sua produção não parou por aí. Em *Agonia das Religiões* o Professor sustenta a hipótese de que as religiões atuais estão em agonia e vão morrer como as antigas morreram:

As Religiões estão morrendo. Este é um dos fatos marcantes do nosso tempo, mais precisamente do Século XX. O poder das Religiões não é mais religioso, mas simplesmente econômico, político e social. As igrejas se esvaziam, os seminários se fecham, a vocação sacerdotal desaparece, o clero de todas elas recorre no mundo inteiro aos mais variados expedientes para manter seus rebanhos, fazendo-lhes concessões perigosas. Mas todos os expedientes mostram-se incapazes de restabelecer o prestígio e o poder religiosos, servindo apenas de remendos, de pano novo em roupa velha, segundo a expressão evangélica (Pires, 1976: 1).

Contudo, a extinção das religiões não levará necessariamente ao ateísmo ou ao materialismo, mas sim a um novo surto religioso, de natureza superior, através de um processo dialético em que o problema das revelações é encarado na perspectiva da Teoria do Conhecimento (Pires, 1976: XI-XV). Lemos o seguinte na contracapa, assinada por Herculano com o pseudônimo de Octavio Araújo (Rizzini, 2001: 194):

O problema religioso é colocado neste ensaio em termos de desenvolvimento cultural. As religiões aparecem como criações humanas que nascem do esforço do homem para compreender o mundo. Ao conceituar as religiões como fatos-sociais o autor lhes nega a origem divina que todas elas se arrogam. Apesar disso, admite as revelações como ocorrências naturais do processo de desenvolvimento do homem na Terra. Tem-se a impressão de uma interpretação materialista do fenômeno religioso. Mas não é.

O que mais agrada neste livro é o jogo de contradições aparentes que vão se diluindo em fusões naturais dos opostos, não no sentido dialético de luta, mas no sentido (segundo a dialética de Hammeleim) de conjunção complementar dos opostos. Por exemplo: magia e misticismo fundem-se na Mitologia. E, por sua vez, mitologia e mística fundem-se nas religiões cristãs.

Nessa sequência histórica, o autor sustenta que as religiões atuais estão em agonia (...). As contradições entre espiritualismo e materialismo, deísmo e ateísmo, positivismo e misticismo desaparecem na sequência desse estudo como simples ângulos visuais de uma realidade única, fundamentada na dialética natural do espírito e da matéria (...).



Se Herculano lutava então para colocar o espiritismo dentro do processo mais geral do desenvolvimento da cultura, lançando mão de seus conhecimentos de filosofia, antropologia, sociologia e história, sem dúvida a escola deveria cumprir para ele uma função fundamental. Mas não as escolas de caráter iniciático, como pensou e estruturou Edgard Armond. O Professor Herculano, um dos criadores do que ficou conhecido como “Pedagogia Espírita”, no *IV Congresso de Jornalistas e Escritores Espíritas*, em 1968, já catedrático em História e Filosofia da Educação, apresenta sua tese “Escola de Espiritismo”, aprovada, na ocasião, por unanimidade.

As Escolas de Espiritismo devem ser organizadas como verdadeiras unidades do ensino superior, com todas as suas características. Poderão mesmo dividir-se, no seu desenvolvimento, em cursos especializados, como os das nossas atuais Faculdades de Filosofia. (...) Os professores terão de ser forçosamente, obrigatoriamente, de nível universitário. Os alunos terão de apresentar certificados de conclusão do ensino secundário ou equivalente ou superior. As matérias e os processos de ensino terão tratamento universitário. Porque, sem essas condições, não seria possível dar ao ensino a eficiência necessária, nem fazer que as Escolas de Espiritismo atinjam o seu alto objetivo no plano cultural. O regime escolar terá todas as exigências do regime universitário, acrescidas ainda do mais absoluto rigor nas avaliações de aproveitamento, pois a finalidade do ensino não é utilitário no sentido comum, mas num sentido mais elevado, referente à formação espiritual do homem. (...) Os compêndios básicos de estudo são os livros da Codificação, mas secundados por todas as obras necessárias, espíritas ou não, relacionadas com o assunto especial de cada cadeira. Por exemplo: a Cadeira de Filosofia Espírita terá por compêndio básico *O Livro dos Espíritos* de Allan Kardec, mas disporá também de toda a bibliografia doutrinária. A Cadeira de Psicologia Espírita se firmará em *O Livro dos Espíritos* e *O Livro dos Médiuns*, mas necessitará da bibliografia metapsíquica, da parapsicológica e mesmo da psicológica. A Cadeira de Sociologia Espírita abrangerá os livros básicos citados e mais a bibliografia sociológica geral. E assim por diante (Rizzini, 2001: 234-235).

Embora a sua ideia nunca tenha saído do papel, nem por isso deixou de fomentar as suas ações e de sustentar ideologicamente as concepções de seus seguidores. Seu empenho em fazer do espiritismo uma nova etapa do pensamento, inscrevendo-o na tradição filosófica, durou enquanto Herculano esteve vivo. O espiritismo serviria de base para o desenvolvimento de um novo ciclo da filosofia e de um novo ciclo da ciência. As mais diferentes áreas do conhecimento e da pesquisa seriam doravante embasadas pelos avanços da filosofia espírita. A título de exemplo,

podemos lembrar os seus esforços em elaborar uma filosofia da educação. Em 1970, ano internacional da educação organizado pela ONU, o Professor fundava a *Revista Educação Espírita*, “um instrumento permanente de ligação entre os núcleos educacionais espíritas, um instrumento de trabalho para a elaboração das coordenadas da pedagogia espírita e uma livre tribuna para o debate de toda a problemática educacional”<sup>157</sup>. Se para o espiritismo, o espírito ao reencarnar traz consigo experiências e reminiscências de vidas passadas, não sendo, portanto, uma “tábula rasa” ou uma folha em branco, Herculano via, nesse sentido, que as implicações pedagógicas da doutrina exigiam uma Pedagogia específica, ou melhor, uma Pedagogia Espírita:

O educando não é mais apenas uma consciência imatura que atende ao chamado de uma consciência madura, não é apenas um ser em potencialidades perfectíveis limitadas pela condição humana na Terra. O educando, perante a Doutrina Espírita, é o *pro-jeto* das concepções existenciais contemporâneas, mas um *pro-jeto* que não se frustra na morte, como pretende Sartre, nem apenas se completa na morte, como pretende Heidegger.

O educando, à luz da Doutrina Espírita, é a *alma viajora* de Plotino que se projeta na matéria como a semente no solo, para voltar enriquecida pela experiência ao mundo espiritual. Assim o processo educacional espírita deve sintetizar a técnica socrática da *maieutica*, a teoria platônica da *reminiscência*, a tese geleyana da *evolução psico-dinâmica* e suas corolárias mais recentes na problemática espírita da reencarnação. As implicações pedagógicas da Doutrina Espírita exigem uma Pedagogia realista no campo da realidade palingenésica. Essa Pedagogia deve apoiar-se em técnicas e métodos desenvolvidos na experiência educacional à luz dos princípios doutrinários do Espiritismo.

O esforço que nos cabe neste momento é no sentido de esclarecer as implicações referidas e ordená-las para a formação dos princípios e métodos ativos da Pedagogia Espírita<sup>158</sup>.

Educar, para o Professor, de maneira semelhante a Kant, significava desenvolver as perfectibilidades do homem, só que através de um processo que duraria séculos, encarnação trás encarnação. A educação visaria, assim, aflorar todas as virtudes do indivíduo e atenuar as suas tendências viciosas, trazidas do passado. Mas ele só atingiria a sua transformação quando em relação com os demais indivíduos, daí a

---

<sup>157</sup> <http://www.herculanopires.org.br/acervo/educacaoespirita> Acessado em 11/03/2014.

<sup>158</sup> *Revista Educação Espírita*, edição de dezembro de 1970, p. 55.

necessidade de agir no mundo, pelo mundo e pelos outros, e de dominar todo conhecimento já alcançado pela humanidade. E o espiritismo surgia, então, como síntese do processo de conhecimento, exigindo um novo método educacional capaz de refletir a compreensão do mundo e do homem. É por isso que a filosofia espírita teria como objetivo a educação, cuja finalidade seria a de situar o homem no Universo. A reencarnação, a nova visão da morte e tantas outras concepções espíritas exigiriam, portanto, novos processos educacionais, agora que o espiritismo viria para superar o agnosticismo kantiano, ao mostrar que o homem dispõe de condições mentais para conhecer além dos limites do sensorial.

É na tradição filosófica, portanto, que Herculano iria encontrar um vasto terreno em que fincaria as raízes do espiritismo, ou melhor, da filosofia espírita. Essa convergência, no entanto, não estava dada; demandaria do Professor certo empenho intelectual, do qual ele certamente não fugiu. Muito pelo contrário, foi com essa intenção que ele escreveu boa parte de seus livros. Em *Introdução à filosofia espírita* lemos o seguinte:

A Filosofia Espírita se apresenta naturalmente integrada na tradição filosófica. Foi por isso que Kardec colocou, sob o título de “O LIVRO DOS ESPÍRITOS”, a indicação: “Filosofia Espiritualista”. Em “O EVANGELHO SEGUNDO O ESPIRITISMO” ele indica Sócrates e Platão como precursores do Cristianismo e do Espiritismo, sendo este o desenvolvimento histórico daquele. Mas podemos ir mais longe, demonstrando as múltiplas relações da Filosofia Espírita com as mais significativas escolas filosóficas do passado. Na verdade, a Filosofia Espírita se apresenta, para o investigador imparcial, como o delta natural em que desemboca no presente toda a tradição filosófica.

Dos pitagóricos (com sua simbiose espiritual traduzida na doutrina da metempsicose) aos jônicos (com sua busca da origem única, da substância originária), aos eleatas (com a procura do Ser em seu sentido absoluto), até Plotino (o neoplatonismo investigando a alma viajora), passando pela contribuição da doutrina de forma e matéria, de Aristóteles (antecipação da teoria espírita do perispírito), chegamos ao Renascimento. E é nesta fase que a confluência se define: primeiro com a rebelião de Abelardo, preparando o advento de Descartes; depois, com este, o pai do pensamento moderno, que escreveu o “DISCURSO DO MÉTODO” sob inspiração do Espírito da Verdade; a seguir com Espinosa, que fez da “ÉTICA” um livro precursor (em

estrutura, substância e ligações históricas) de “O LIVRO DOS ESPÍRITOS” (Pires, 2005a: 23-24).

O arranjo teórico das concepções espíritas de Herculano dialogava com a corrente filosófica em desenvolvimento naquela época. Ele partia do paralelismo entre o espiritismo e o Existencialismo, paralelismo, para ele, tanto mais evidente quanto se apresentava igualmente (1) no tempo e no espaço (contemporaneidade), (2) no método de abordagem dos problemas filosóficos (o enfoque ontológico existencial) e (3) na procura da compreensão racional (humana e não teológica) da problemática da existência. Em outras palavras, ele buscava o diálogo com a corrente das Filosofias da Existência que surgira na mesma época e local (Europa) do espiritismo, na mesma posição assistemática (Kierkegaard e sua aversão aos sistemas), com o mesmo processo de abordagem do problema do Ser (através do ser humano na existência) e a mesma busca de transcendência na interpretação da natureza humana ou essência do Ser.

Ocorre que esse paralelismo tinha um limite: a conceituação da existência. Depois desse limite, o espiritismo prosseguiria sozinho, investigando e aprofundando o problema das relações “interexistenciais”, o que abriria possibilidades de comprovação das “antigas intuições” sobre as existências múltiplas do ser. Como asseverou Herculano, no espiritismo essas intuições, que desde a antiga metempsicose egípcia, adotada pelos pitagóricos, até a ressurreição judaica e a teoria católica de ressurreição da carne se mantiveram no plano sobrenatural, se transformariam em conceitos racionais comprovados pela experiência e a investigação científicas dos fenômenos espíritas. É nesse ponto que o Professor estabelecia contato entre a filosofia espírita e o panteísmo de Espinosa no que tange à negação do sobrenatural. É certo que a filosofia espírita de forma alguma é panteísta – o que se pode ver explicitamente em *O livro dos espíritos*. Mas isso não impediu que Herculano estabelecesse entre Espinosa e Kardec a concordância no tocante ao sobrenatural. Para a filosofia espírita, segundo Herculano, o sobrenatural é apenas “o natural ainda não conhecido” (Pires, 2005a: 26), pois tudo quanto existe pertence à Natureza e tudo quanto estiver além da Natureza não é acessível ao nosso conhecimento (posição paralela à do criticismo kantiano).

Esse conceito de Natureza no espiritismo seria um dos pontos mais significativos da filosofia espírita e o responsável por colocá-la, de acordo com Herculano, numa posição de vanguarda perante o pensamento contemporâneo – a filosofia espírita como um momento de “confluência de todas as conquistas culturais do

homem para um delta comum” (Pires, 2005a: 26). É na investigação da natureza que entraria em cena a ciência espírita, responsável por analisar os seus mais diversos fenômenos. O “sobrenatural” como o “natural ainda não conhecido” é justamente o que impulsionaria as novas descobertas do homem. E mais que isso. Seria o elo entre a filosofia, a ciência e a religião espíritas.

Kardec partiu da pesquisa científica, originando-se desta a Ciência Espírita; desenvolveu a seguir a interpretação dos resultados da pesquisa, que resultou na Filosofia Espírita; tirou, depois, as conclusões morais da concepção filosófica, que levaram naturalmente à Religião Espírita. É por isso que o Espiritismo se apresenta como doutrina de tríplice aspecto. A Ciência Espírita é o fundamento da Doutrina. Sobre ela se ergue a Filosofia Espírita. E desta resulta naturalmente a Religião Espírita (Pires, 2005a: 21).

A partir das investigações científicas e da interpretação de seus resultados, o homem atingiria um novo patamar do pensamento filosófico e dele irromperiam decorrências morais e sociais orientadoras de formas espíritas de ser, agir e estar no mundo. O entendimento dos fenômenos psíquicos, por exemplo, muitos deles ainda desconhecidos, não se daria via explicações de ordem sobrenatural; eles seriam, do ponto de vista de Herculano, fenômenos naturais, e enquanto tais, passíveis de compreensão e análise. É nessa direção que surgia a parapsicologia, que nada mais era do que

o processo científico de investigação dos fenômenos inabituais, de ordem psíquica e psicofisiológica. É uma disciplina científica, mas não propriamente uma ciência, pois o seu lugar científico é nos quadros da Psicologia. (...) Colocando as coisas em seu devido lugar, podemos dizer que a Parapsicologia é uma nova forma de desenvolvimento das pesquisas psicológicas. A ambição dos parapsicólogos, dos primeiros momentos até agora, tem sido uma só: conquistar para a Psicologia uma área de fenômenos psíquicos ainda desconhecidos. Não quiseram e não querem transformá-la numa ciência independente. O objeto da Parapsicologia são os fenômenos psíquicos não-habituais, mas apesar disso naturais, comuns a toda a espécie humana (Pires, 2004c, 19).

O Professor entendia a parapsicologia como um meio de investigação científica dos “fenômenos psíquicos não-habituais” – leia-se “fenômenos mediúnicos” –, porém naturais, ou seja, comuns à toda espécie humana. E nesse sentido ele não pouparia, mais uma vez, nenhum esforço na defesa de suas convicções, debruçando-se agora na

promoção da parapsicologia, outra vertente de atuação de Herculano. Publicou, em 1965, *Parapsicologia hoje e amanhã*, livro em que expunha os princípios desse novo ramo da ciência e as discussões que ela suscitou por parte de seus colaboradores.

Embora situada no campo científico da Psicologia, a Parapsicologia liga-se naturalmente a outras áreas das Ciências. Porque os fenômenos parapsicológicos são de ordem vital, psíquica e física. Sua complexidade é a mesma de todas as formas de manifestações vitais. Por isso, eles podem ser estudados e interpretados de várias maneiras, a partir de diferentes posições. Por exemplo: os parapsicólogos norte-americanos e europeus, da escola de Rhine, encaram os fenômenos como de natureza psicológica; e os parapsicólogos russos, da escola soviética, encaram os fenômenos como de natureza fisiológica. Os primeiros afirmam, atualmente, a natureza extrafísica, ou tipicamente psíquica, desses fenômenos, que nada teriam de material; os segundos sustentam a sua natureza fisiológica, e portanto material.

Essa e outras discrepâncias não invalidam nem prejudicam o desenvolvimento da Parapsicologia, que se processa com a mesma rapidez nos dois campos ideológicos em que se divide o nosso mundo. Porque, cientificamente, pouco importam as interpretações. O que interessa é o desenvolvimento da investigação, a descoberta progressiva, através de pesquisas científicas bem dirigidas, rigorosamente controladas e criteriosamente avaliadas nos seus resultados, da natureza dos fenômenos parapsicológicos. Somente isso poderá levar a Parapsicologia à conquista efetiva da área ou zona de fenômenos psíquicos e psicofísicos até há pouco inteiramente desconhecida, mas já agora bem demarcada nos mapas (Pires, 2004c: 20).

E não se limitou somente à publicação desse livro. Foi também professor do primeiro curso regular de Introdução à Parapsicologia e segundo vice-presidente e diretor do Departamento Teórico do Instituto Paulista de Parapsicologia, fundado em 1963, cujo primeiro presidente fora o Professor Aníbal Silveira da Universidade de São Paulo (professor de psicologia clínica da Faculdade de Medicina), e o primeiro vice-presidente, o Professor Cândido Procópio Ferreira de Camargo, do Cebrap e da PUC-SP (Rizzini, 2001: 206). Entre os diretores e professores desse instituto figuraram católicos, livre pensadores, protestantes, positivistas e espíritas. A parapsicologia no Brasil, ao

menos em seus começos, não se ligava a nenhuma corrente religiosa, muito embora viesse a se transformar num terreno de batalhas entre católicos e espíritas<sup>159</sup>.

Apesar das disputas internas às discussões da parapsicologia, uma coisa era certa para ele: a fenomenologia paranormal não se reduzia a manifestações de faculdades humanas; ela era sempre o resultado de intervenções de entidades espirituais. Os espíritos, em conexão com os encarnados, provocariam as mais diversas formas de fenômenos psíquicos e, nesse sentido, o espiritismo vinha para explicar, dialogando com os conhecimentos já alcançados na psicologia e na psiquiatria, os casos de perturbações mentais e os fenômenos tidos como sobrenaturais.

O trabalho de concatenação das ideias e concepções espíritas certamente não parou por aqui. Conselheiro, educador, doutor, sentinela, bedel, professor, comandante, seja(m) qual(is) tenha(m) sido o(s) papel(eis) de Herculano Pires ou de Edgard Armond, os dois não se cansaram de defender seu ponto de vista, de elaborar práticas e de arrogar para si a primazia do discurso espírita. A apropriação subjetiva da doutrina diferiu muito entre o Professor e o Comandante, é verdade. Um trazia tendências ao espírito iluminista e propunha o domínio e o desenvolvimento da filosofia e da ciência como via de transcendência; o outro tendia ao misticismo, apresentando uma gnose, ou melhor, o conhecimento de conteúdos esotéricos, como forma de atingir a iluminação individual. Ambos, no entanto, se diziam espíritas; ambas fizeram escola; ambas, enfim, promoveram formas espíritas de ser e de agir no mundo.

Embora evidentemente não se resumam ao que vim expondo até aqui, o que quis demonstrar, entre outras coisas, nas duas maneiras de apreender o espiritismo é o quanto há de social em práticas aparentemente individuais. A partir de agora, valem os esforços em tentar mostrar como formas de compreender o mundo, isto é, como sistemas de crenças trazem em si a possibilidade de pautar formas específicas de agir religiosamente no mundo.

---

<sup>159</sup> Sobre esse tema sugiro a leitura da tese de doutorado de David Hess (1987).

## 6. DA AUTORIDADE INTELECTUAL À AÇÃO NO MUNDO: DOIS TIPOS DE ESPIRITISMO

Em uma situação na qual a religião é socialmente menos relevante, onde a religião não é mais um elemento importante como outrora, a autoridade que a sociedade delega aos clérigos – protagonistas do sagrado – não concerne mais às questões de regulação da dinâmica coletiva ou das relações sociais. Cabe-lhes agora um outro papel. O clérigo aparece como o responsável pelas *coisas religiosas*, como especialista de um domínio particular de conhecimentos e de atividades. Trata-se de uma delegação funcional da autoridade através da qual a sociedade reconhece a competência de uma categoria particular de agentes de um dado setor – o domínio religioso –, sem produzir necessariamente um juízo de valor sobre os conteúdos dessa área de especialização do conhecimento.

É importante dizer que o papel desempenhado pelo clérigo de modo geral não se encarna propriamente no indivíduo, nem propriamente em uma função (de ensino, ou burocrática, por exemplo), mas em ambos e frequentemente na instituição que ele representa. A mensagem religiosa nesse sentido contaria, socialmente, tanto quanto a sua forma – forma institucional já estabelecida ou em vias de estabelecer-se –, forma pela qual está circunscrito um corpo de verdades comumente aceito. Assim se explicaria, por exemplo, que dentro da igreja se lê pouco a Bíblia ou que pelo menos o seu acesso é indireto, ou que no caso do espiritismo se leia pouco Kardec. O contato com o conteúdo bíblico ou com as obras de Kardec geralmente é intermediado por um especialista que tem por atribuição legítima dominar tanto a forma/ritual através do qual se deve passar a mensagem quanto a maneira específica de interpretar o texto. Dentro do espiritismo, os especialistas que têm por atribuição intermediar o acesso às obras da codificação se resumem basicamente em dois tipos: o orador ou palestrante, que tem geralmente um papel ocasional nas reuniões ou sessões espíritas, e o intelectual espírita, cuja leitura, mais rebuscada, se espraia para além das reuniões. Ambos, no entanto, não constituem um clero institucionalizado.



Mas não é somente a ausência no espiritismo de um corpo eclesiástico institucionalizado que difere o clérigo católico ou protestante do espírita. O intelectual espírita não tem o mesmo *status* que o clero católico. Ele não faz parte de uma igreja (como no catolicismo), tampouco tem uma significação funcional (como no protestantismo<sup>160</sup>). Diferente do padre católico, o intelectual espírita não se distingue do leigo por um *status* ontológico particular. Ser, na igreja católica, é *ser-ordenado*. Por essa razão, ocupar um lugar na ordem hierárquica, que não é uma ordem de mérito, pessoal ou funcional, mas sim uma ordem de *status*, tem um significado muito particular para esse segmento religioso. O intelectual espírita continua sendo, segundo o espiritismo, um leigo, só que um leigo que exerce uma atividade *pensante* e atuante entre os demais adeptos. Essa é uma característica importante a ser levada em conta já que ela nos lembra de que no espiritismo não há funcionários. Os protagonistas espíritas estão dispendendo suas energias não propriamente em nome de uma instituição, mas em nome de uma verdade religiosa. Tanto assim que eles podem mudar de instituição ou fazer parte de várias delas ao mesmo tempo, sem prejuízo para as suas atividades. Trata-se, portanto, de uma religião de leigos que recusa todo tipo de mediação clerical-funcional-institucional para o acesso aos bens de salvação. É uma das consequências em nome dessa contestação levou, ou melhor, propiciou o desenvolvimento de uma dinâmica específica de multiplicação incessante de métodos, técnicas, concepções e práticas espíritas; uma pulverização de círculos, instituições, adeptos e líderes.

É, pois, enquanto *pensador* que o intelectual espírita se legitima. Isso quer dizer que é em virtude de um *saber* que esse tipo de agente é instituído, em virtude de um saber que permite desenvolver a leitura, ortodoxa ou heterodoxa, dos livros da codificação de Allan Kardec. Essa forma de *estudioso/pensador* que encarna a figura do intelectual espírita pode então aparecer sob a forma de “doutor” (solução *ortodoxa*) ou sob a forma de “inovador” (solução *heterodoxa*). Sua prédica escrita é um tipo de discurso que oscila precisamente entre um ensinamento que se pretende oficial e um testemunho pessoal, entre o discurso de uma tradição e uma interpelação profética. Mas sendo ortodoxo ou heterodoxo, o intelectual espírita não escapa a uma aproximação: ele

---

<sup>160</sup> André Birmelé resume dessa forma a concepção do ministério protestante: “O ministério tem um caráter funcional. Sua única finalidade é a de estar a serviço dos meios da graça: a Palavra e os Sacramentos (...). O ministério não tem dimensão ontológica ou institucional independente. Ele não é um ‘estado’ (...). Visto a sua função de servidor, o ministério não é constitutivo da Igreja, mas ele é necessário para a Igreja porque Palavra e Sacramentos necessitam desse serviço instituído por Deus para agir no meio dos homens” (Birmelé, 1981: 197, tradução minha).

traz consigo um pouco das características do profeta de Weber. O carisma (leia-se as qualidades, habilidades e competências reconhecidas pelos adeptos e pares) é fundamental para o seu reconhecimento social. Nesse sentido é que podemos entender que o carisma é pessoal e um elemento importante para a própria manutenção das instituições a que esse intelectual pertenceu, criou e/ou geriu. O seu carisma juntamente com o seu prestígio social e profissional são espécies de capitais investidos na rentabilidade e na aceitação das ideias, práticas e organismos de que foram artífices. A outra mão da via também é possível, embora o fluxo, em comparação, seja menor: o reconhecimento da instituição (enquanto detentora de certa autoridade) também pode conferir maior legitimidade ao intelectual a ela ligado. Mas seja como for, o valor e a autoridade estão muito mais na mensagem religiosa sistematizada e organizada pelos intelectuais do que propriamente na instituição a que eles pertencem. Na maioria dos casos, elas se valem da autoridade de seus líderes, interferência que se explica pela natureza mesma do intelectual espírita dentro do espiritismo.

A função de “doutor” não é a de repetir, muito menos o é a do “inovador”, por isso mesmo exige um trabalho permanente de *recriação/atualização*. O intelectual espírita não reproduz servilmente uma tradição. O simples fato de assegurar uma herança doutrinal em contextos socioculturais cambiantes e diante de públicos variados obriga ao menos um trabalho de reinterpretação, um *trabalho intelectual ativo* que o impede de ser um mero reproduzidor. Suas prédicas/textos são um discurso de um sujeito: mesmo se o intelectual tende mais para o lado ortodoxo, seu discurso não pode ser inteiramente didático, tampouco inteiramente ortodoxo, pois a clientela espera algo mais que uma simples repetição das obras básicas de Kardec. Ela espera um discurso que a interpele. O intelectual não escapa, portanto, a um mínimo de racionalização e de sistematização pessoais que o aproxima do tipo ideal do profeta, que cria novas configurações de sentido. Dito de outra forma, no espiritismo é muito mais o carisma da mensagem que conta do que o carisma de uma função ou instituição, carisma da mensagem que é inseparável da pessoa (e de toda a sua trajetória). O material intelectual que desenvolvem, o exercício de magistério que realizam é fortemente personalizado, extremamente ligado a uma *performance* específica desse ou daquele ator, que nunca deixa de ser autor. É um tipo de autoridade que tem um viés pessoal incontestável.

Ocorre que a legitimidade do intelectual espírita pode ser por vezes muito frágil e vulnerável, justamente pelo fato de ser pouco despregada de um carisma

peçoal. A objetividade da verdade servida por ele se testifica em sua pregação da palavra escrita e não em uma hierarquia eclesiástica ou nos ritos que ela encerra. No caso do catolicismo, em contraposição, o carisma de função pode se apoiar sobre uma objetividade sólida que é assegurada pelos sacramentos (em particular o sacrifício da missa) e pela hierarquia. É por isso que o espiritismo não se afina com o tipo “igreja” de Weber, já que a verdade se atesta não através da instituição eclesiástica, mas através da convicção dos membros do grupo, mesmo porque o grupo espírita é, no limite, uma associação voluntária e não uma instituição.

Quando digo que o intelectual espírita, do ponto de vista típico-ideal – que pode corresponder em seus extremos à figura do “doutor” e do “inovador” –, não se assemelha ao clero católico ordenado pela igreja, é porque a doutrina espírita tende a dessacralizar a instituição religiosa de tipo racional-legal, fazendo da igreja uma realidade sem importância em relação à mensagem religiosa transmitida. Apesar dos esforços despendidos ao longo da história terem sido para buscar a unificação ou a centralização institucional, as tentativas foram em vão. As inúmeras federações, ligas, uniões, associações, agremiações, institutos, centros etc. estão aí como testemunhos. Não é, portanto, o fato de ser um agente legal de uma instituição portadora de um carisma de função que legitima o intelectual espírita, mas o fato de conformar seu ensinamento e sua prática a uma mensagem. E essa mensagem pode percorrer um gradiente que vai desde um conteúdo mais próximo, tanto quanto possível, dos escritos originais de Kardec, até um outro extremo que conta com a introdução de concepções exógenas à sua “codificação”. De todas as formas, o intelectual espírita, se não quiser cair no esquecimento, se não quiser ver seus ensinamentos no ostracismo, se não quiser, enfim, que a sua autoridade desvaneça, precisa a todo o momento produzir; produzir sem interrupção, constantemente; precisa estar ativo, mostrar seu ponto de vista, tomar posição nos debates, servir de porta-voz, ter iniciativa, interpelar os adversários, instruir os leigos, combater a oposição, participar de congressos, reuniões etc.

O que se vê, pois, é que o tipo de engajamento que dispensam está muito mais voltado em produzir uma sistematização constante em favor da verdade abraçada do que em manter ativa uma instituição do tipo burocrática. É como se no espiritismo, quanto maior a convicção na necessidade de salvaguardar uma dada verdade e a sua existência no mundo, maior o grau de envolvimento que é dispensado pelo intelectual. O que muitas vezes difere do clérigo católico que está a serviço da sua instituição: quanto

maior o grau de inserção na hierarquia sacerdotal, maior é a adaptação de comportamentos orientados pelas circunstâncias, comportamentos frequentemente ditados pela autoridade superior, pela cúria da igreja.

As duas formas típico-ideias de intelectual espírita, a do “doutor” e a do “inovador”, exercem uma sorte de liderança ideológica. Como disse, são agentes que oferecem uma sistematização de sentido e uma ética. A concepção de um comportamento ou de uma ação racional segundo valores, como nos ensinou Weber, talvez nos ajude a compreender melhor o tipo de autoridade em jogo. A ação racional segundo valores determinada pela crença consciente no valor absoluto das verdades espíritas conduz a uma ideia de legitimidade e de organização. Nesse tipo de autoridade, a obediência não é somente a uma pessoa, o porta-voz, mas o é, também, a uma ideologia. Dito de outro modo, a autoridade reside na combinação de um tipo de leitura do sistema de crenças espírita e de todo um jogo de capitais sociais que está envolvido na sustentação dessas crenças e dessa leitura. Na autoridade ideológica (ou intelectual) está em atuação a autoridade de um *expert*. Mesmo se na autoridade racional-legal também atue a autoridade de um *expert*, a ideológica difere da burocrática-legal por se tratar não de obediência a leis, estatutos ou a essa ou àquela instituição. São as competências específicas, que não estão alocadas ou associadas a uma burocracia ou instituição legitimada, associadas à sustentação de todo um sistema de crenças que asseguram o reconhecimento desse tipo de *expert* que é o intelectual espírita.

Essa especificação do intelectual espírita o leva frequentemente a contestar não somente a autoridade do tipo racional-legal, mas também a autoridade do tipo carismática (mediúnica). Sua crítica surge a partir de sua concepção espírita de mundo, calcada numa interpretação dos textos doutrinários, e não na posição ou cargo institucional do indivíduo (no caso do dirigente), ou na revelação pessoal (no caso do médium). Há, certamente, na atuação do intelectual, um aspecto de iluminação, isto é, ele até admite receber em certos momentos “inspiração” vinda do mais-além, mas esse aspecto dura pouco em favor de um trabalho de elaboração doutrinária *autoral*. Sua produção intelectual é um bom exemplo de uma racionalização segundo valores, porque representa uma elaboração racional a partir de uma crença absoluta nos princípios espíritas fundamentais – tais como a existência de espíritos, a pluralidade das vidas e a existência de Deus. É em nome dessa racionalidade segundo valores que os espíritas contestam, por exemplo, a instituição católica e não a partir de uma contestação anti-

institucional do tipo profética. Por tudo isso, arrisco a dizer aqui que os intelectuais espíritas instituem uma *nova* figura de autoridade religiosa no campo religioso brasileiro. No fundo, é como se eles não convidassem os leigos (espíritas ou não) a se voltarem à autoridade carismática desse ou daquele intelectual (o que é diferente no caso dos médiuns); eles os convidam à prática de uma racionalidade segundo valores, ao propor o estudo, também de sua própria obra, e ao propor formas de conduta segundo os seus ensinamentos.

Sucedem que todo poder ideológico no sentido em que estou trabalhando pode levar a inúmeras formas de racionalizações sobre a base de um mesmo valor, ou a uma outra hierarquização desses mesmos valores. O poder ideológico, em contraposição ao institucional, está *sempre em discussão*, porque é característica desse tipo de poder estar constantemente atravessado por conflitos e tensões. Daí ser plural, disseminado. São vários atores que buscam atuar nesse papel, mas somente alguns chegam a protagonistas.

Seja como for, encontramos aqui um ponto essencial da especificidade do intelectual espírita, especificidade que está inteiramente relacionada com a economia particular do sistema religioso no qual ele se situa, notadamente a forma particular que se reveste, na doutrina, o papel do *estudo*. E isso em dois sentidos. É por se dedicar ao estudo, à investigação, à observação, à escrita e ao ensino – tarefa a que ele dispõe boa parte de suas energias – que o intelectual obtém reconhecimento. E é por meio do estudo, isto é, da inculcação e rotinização de concepções, crenças e práticas que o ponto de vista desse ou daquele intelectual vai sendo assimilado, incorporado e difundido pelos adeptos.

Uma visão do senso comum, pouco treinada a perceber as diversas nuances, de fato enxerga o espiritismo como algo uno, sistematizado, sem grandes variações. No entanto, as formas de orientação religiosa, as direções da ação no mundo, os mecanismos de legitimação, as maneiras de atingir a salvação, tudo isso varia sensivelmente dentro do espectro religioso a que se convencionou chamar de espiritismo kardecista. À medida que vamos nos embrenhando na história e na análise dos personagens que compõem essa trama, nas minúcias de suas ações e de suas relações, percebemos quão diversificados podem ser os tipos de apropriação subjetiva de que o espiritismo foi objeto. Tratarei logo abaixo de falar sobre apenas duas formas possíveis de espiritismo, dois extremos, digamos assim. E a virtude em examiná-los

reside justamente no fato de que, por estarem em pontos significativamente afastados um do outro (quase que opostos, diria), ainda que dentro de um mesmo gradiente, a sua caracterização se torna mais fácil (mas nem por isso menos complexa), porque as diferenças aparecem de forma mais evidente.

O exercício que proponho doravante é o de aproximar o Professor Herculano Pires ao tipo-ideal do “doutor” e o Comandante Edgard Armond ao do “inovador”. Pensando primeiramente no papel do estudo, as escolas de formação intelectual que Herculano propunha e as escolas de espiritismo desenhadas por Armond, embora ambas demandassem estudo, embora ambas fossem escolas, ambas apontavam, entretanto, para sentidos bastante distintos.

A explicação, ou melhor, a salvação que o tipo “doutor” busca é, no mais das vezes, uma salvação de “aflição íntima” e, por isso, de caráter mais profundo e sistemático (no sentido de dar uma “unidade”) do que a salvação propriamente mística ou ocultista. Esse tipo de intelectualismo tende a reprimir a magia, desencantando assim os fenômenos do mundo, que perdem o sentido mágico. E quanto mais tal perspectiva é abraçada, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da “condução da vida”, como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenadas segundo um sentido. Daí também a insistência de Herculano, por exemplo, na direção de atuar no mundo, de dar o seu parecer sobre o mundo, de discorrer sobre questões sociais, econômicas e culturais, todas elas entrelaçadas na sua forma de pensar; e de entender o espiritismo como decorrência “natural”, isto é, como a última fase ou a fase mais atual do desenvolvimento cultural da humanidade – o espiritismo situado no bojo das descobertas do conhecimento. Conquanto bastante longa (e desde já peço perdão), a citação abaixo tem a capacidade de ilustrar de forma emblemática um tipo de concepção espírita cujas decorrências sociais e morais são um imperativo ético para a atuação no mundo. Não é à toa o título do artigo, escolhido a dedo por Herculano: “Somos os construtores do mundo. Uma tomada de consciência”.

O apego ao contingente, ao imediato, apaga na consciência dos nossos dias o senso da responsabilidade espiritual. Nem mesmo a ronda constante da morte consegue arrancar o homem atual da embriaguez do presente (...). Todos buscam os caminhos do espírito para a solução de questões imediatistas ou para garantirem a si mesmos uma situação melhor depois da morte. A maioria absoluta dos espiritualistas está sempre disposta a investir (este é o termo exato) em obras assistenciais, mas revela o maior desinteresse pelas

obras culturais. Apegam-se os religiosos de todos os matizes à tábua de salvação da caridade material, aplicando grandes doações em hospitais, orfanatos e creches, mas esquecendo-se dos interesses básicos da cultura. Garantem os juro da caridade no após-morte, mas contraem pesadas dívidas no tocante à divulgação, sustentação e defesa de princípios fundamentais da renovação da cultura planetária.

A imprensa, a literatura, o ensaio, o estudo, a fixação das linhas mestras da nova cultura terrena ficam ao deus-dará. Falta uma tomada de consciência, particularmente no meio espírita, da responsabilidade de todos na construção e na elaboração da Nova Era, que é trabalho dos homens na Terra. Ninguém ou quase ninguém compreende que sem uma estruturação cultural elevada, sem estudos aprofundados no plano cultural, que revelem as novas dimensões do mundo e do homem na perspectiva espírita, o espiritismo não passará de uma seita religiosa de fundo egoísta, buscando a salvação pessoal de seus adeptos, precisamente aquilo que Kardec lutou para evitar. A finalidade do espiritismo, como Kardec acentuou, não é a salvação individual, mas a transformação total do mundo, num vasto processo de redenção coletiva. (...) Temos de dar às novas gerações a possibilidade de afirmarem, diante do desenvolvimento das ciências e do avanço geral da cultura, como disse Denis Bradley: “Eu não creio, eu sei!” Porque é pelo saber, e não pela crença, pela fé racional e não pela fé cega, pelo conhecimento e não pelas teorias indemonstráveis, que o espiritismo, como revelação espiritual, terá de modelar a nova realidade terrena, apoiado na confirmação científica, pela pesquisa, dos seus postulados fundamentais. A revelação humana confirma e comprova a revelação divina (...).

Chega de pieguice religiosa, de palestras sem fim sobre a fraternidade impossível no meio de lobos vestidos de ovelhas. Chega de caridade interesseira, de imprensa condicionada à crença simplória, de falações emotivas que não passam de formas de chantagem emocional. Precisamos da caridade real que não se traduz em esmola, mas na efetivação da fraternidade humana (...). Temos de acordar os dorminhocos da preguiça mental e convocar a todos para as trincheiras da guerra incruenta da sabedoria contra a ignorância (...).

Arquivemos para sempre as pregações de sacristão, os cursinhos de miniaturas de anjos (...). Enfrentemos os problemas doutrinários na perspectiva exata da liberdade e da responsabilidade de seres imortais. (...) Somos artesãos, artistas, operários, construtores do mundo e temos de construí-lo segundo o modelo dos mundos superiores que esplendem nas constelações. Estudemos a doutrina aprofundando-lhe os princípios.

Remontemos o nosso pensamento às lições viris do Cristo, restabelecendo na Terra as dimensões perdidas do seu Evangelho. Essa é a nossa tarefa<sup>161</sup>.

Já o entendimento de uma religiosidade mais mística, abraçada por Armond, não obstante tenha igualmente suas exigências éticas, tende a um caráter substancialmente mágico-sacramental, tendo a progressão hierárquica entre os adeptos e dentro da doutrina um papel importante. O respeito às insígnias e o domínio dos simbolismos fazem parte do processo de aperfeiçoamento do “Aprendiz” que, à medida que se aprofunda na doutrina, se torna “Servidor” e mais tarde “Discípulo” (como mencionei no capítulo anterior). O conhecimento adquirido nas escolas presta mais ao caráter de reforma íntima do indivíduo do que ao seu aprimoramento intelectual ou ao aprimoramento da sociedade como um todo.

(...) o tempo passa, escoo-se a encarnação e o espírita, na maior parte das vezes, atinge o termo de sua jornada terrena sem ter nem mesmo iniciado, de forma decisiva e corajosa, o maior objetivo da encarnação que é justamente o aprimoramento, a purificação de seu espírito, a reforma, enfim.

Por isso o aprendiz desta Escola [de Aprendizes do Evangelho] não será um simples ouvinte que ali se instrui teoricamente, mas um cristão verdadeiro, disposto a regenerar-se, edificando-se nas luzes do ensino sagrado; disposto aos testemunhos necessários, que assume o compromisso formal de lutar pela sua elevação e apto a transformar-se, nos limites de suas próprias possibilidades internas, em autêntico discípulo do Divino Mestre.

Criando esta Escola a Federação põe à disposição de seus frequentadores e sócios mais um poderoso elemento de progresso espiritual e espera que nela se inscrevam todos aqueles que anseiam por sua própria elevação (...)<sup>162</sup>.

A educação espírita visaria, pois, a espiritualizar os homens e essa espiritualização dependeria, em grande parte, do esforço individual de renovação moral. Esse seria o objetivo do espiritismo, a sua “missão cósmica” (Armond, 1988: 41). Nesse sentido, a iniciação espírita nas escolas teria por fim:

a) a conquista do conhecimento espiritual verdadeiro fora de qualquer limitação sectária ou exclusivista (...). A ortodoxia, sempre útil quando dentro dos limites justos, não deverá tornar-se um entrave à expansão doutrinária, respeitada a estrutura fundamental estabelecida na Codificação, o exame sensato e rigoroso do subsídio doutrinário que veio depois e continua

---

<sup>161</sup> *Jornal Mensagem*, setembro de 1975.

<sup>162</sup> *O Semeador*, abril de 1950.



a vir pela revelação mediúnica progressiva e que deve ser aceito e incorporado ao corpo da Doutrina num trabalho discreto e prudente, porém liberal, de atualização.

b) a reforma íntima e a conquista de virtudes evangélicas, como preparação individual para as testemunhações públicas que a expansão da doutrina exige (...).

O que se refere à letra “a” desta síntese é conhecimento teórico indispensável, mas não fundamental e, muito menos, eliminatório; ao passo que em relação à letra “b” a falta de aproveitamento por parte do aprendiz é fator impossibilitante de prosseguimento, eliminatório, portanto; quem não demonstrar progresso na reforma íntima, mesmo que o demonstre em relação à parte teórica, não compreendeu as finalidades da Escola e inútil será prosseguir, pelo menos enquanto assim proceder (Armond, 1988: 41).

De nada adiantaria a exposição de “terminologia empolada ou pedante com tiradas literárias e filosóficas de difícil entendimento, que muitas vezes somente servem para evidenciar a vaidade de seus autores” (Armond, 1988: 42). As escolas não surgiam como um curso de aprimoramento cultural, histórico e filosófico; tampouco servia para introduzir os alunos aos conteúdos doutrinários somente. Valiam, antes de tudo, para “adestrar as forças, sem temor e represálias, terçar armas contra si mesmo e provar a *si próprio* que está combatendo por decisão *própria* sem engodos ou forçamentos, visando seu *próprio* engrandecimento espiritual” (Armond, 1988: 13, grifos meus).

Para a leitura do Professor, entretanto, a educação, o saber, o aprimoramento intelectual eram justamente o objetivo principal das escolas; apareciam com significados diferentes, se revestindo de um caráter outro, embora também salvacionista na sua perspectiva. Tudo se passa como se pela instrução e pelo desenvolvimento da cultura o homem adquirisse uma iluminação tal capaz de oferecer a ele e aos demais uma redenção coletiva. Dito de outro modo, o projeto, que podemos dizer iluminista do Professor, que propagava a superação de uma visão ingênua e mística do mundo, traz com ele a consagração do estudo e a ideia de renovação e esclarecimento para uma sociedade que não pode mais se refugiar numa fé cega como elemento para a salvação. Representando os anseios típicos de um professor, propõe uma nova forma de apreender as realidades e embasa a credibilidade nas grandes possibilidades da razão e da ciência, oferecendo aos indivíduos a possibilidade de promoverem o desenvolvimento econômico e social na direção de uma existência mais igualitária e elevada culturalmente. Essa pretensão erigiu um cenário especial para a educação, pois a escola,

apoiada na Pedagogia Espírita, despontaria como o espaço onde os indivíduos se construiriam: a proposta do conhecimento e da educação disponível a todas as camadas sociais era o meio ideal para melhorar a sociedade, favorecendo a justiça, a compreensão e a dignidade. Desse ponto de vista, não há a negação do mundo no sentido de isolamento. Pelo contrário, o mundo é visto como um meio imprescindível para a atuação do homem, porque é através das vidas sucessivas nele que a evolução do espírito se realiza. O mundo não é o fim em si mesmo, não são exaltados ou estimulados os gozos materiais como finalidade da existência. Não é aqui que a salvação se completa; não é aqui que os bens de salvação estão localizados. O mundo é, na realidade, uma instância transitória, mas necessária, na qual o aprimoramento espiritual é adquirido através do convívio social.

A trajetória evolutiva, portanto, constitui-se de aprendizados que estão, entre outros fatores, necessariamente referidos a um “outro” – com frequência personificado no desvalido, no pobre, no necessitado. Esse outro é visto como um igual, uma criatura de Deus, e são eles, os irmãos, o objeto da ação no mundo enquanto símbolo de uma humanidade ainda imperfeita, num estágio evolutivo que permite as disparidades de todas as sortes (social, econômica, cultural etc.), mas que caminha rumo à perfeição. Para cumprir com os deveres, é preciso auxiliar os irmãos em sofrimento (material ou espiritual), sobretudo através do esclarecimento, da instrução. É, pois, pela “tomada de consciência de que o homem é artesão, artista, operário, construtor do mundo”<sup>163</sup> que ele pode se salvar e salvar os demais; é ele o responsável pelas mazelas ou pela salvação do mundo. E para isso é indispensável o conhecimento, de um lado, e a prática da caridade, de outro, prática que tem papel fundamental no sistema de crenças espíritas.

Assim também o é para a concepção, digamos, mais mística da doutrina. O mundo entendido como uma instância provisória na qual o espírito tende a evoluir progressivamente a estágios morais mais elevados exige da condução do homem a prática da caridade. A ação positivamente reconhecida aqui passa pelo auxílio ao próximo, auxílio calcado na moral cristã, mais precisamente, na moral evangélica. É sob esse prisma que podemos compreender que no espiritismo as *boas obras* religiosamente qualificadas e socialmente orientadas são consideradas meios de salvação. A caridade para os espíritas, independentemente das divergências doutrinárias, é, pois, um imperativo ético. Entretanto, os sentidos que ela toma são sensivelmente distintos.

---

<sup>163</sup> *Jornal Mensagem*, setembro de 1975.

Enquanto de um lado o sentido da caridade aponta para a mudança das relações sociais e econômicas, e prega o desenvolvimento da cultura e das ciências como forma de atingir uma sociedade mais justa, e dessa forma a redenção aparece como algo a ser coletivamente atingido, do outro lado a salvação é tendencialmente individual, tendo a caridade um caráter assistencial. Ponderadas numa contabilidade exata entre a culpa e o mérito de cada ação, as boas obras, de acordo com o resultado desse cálculo de conta corrente, atribuem ao indivíduo seu destino religioso. A progressão espiritual em graus, que se alinha à ordem e tranquilidade disciplinadas, segundo a perspectiva do Comandante, exige do indivíduo uma condução de vida religiosamente orientada para o sucesso no âmbito individual e para a sua espiritualização. O “outro” realmente é visto como um necessitado, um desvalido, que merece amparo. Porém a caridade surge, não para transformar as relações sociais, daí seu caráter assistencialista, mas como um dos meios de atingir essa progressão espiritual. Para o Comandante, a salvação aparece como algo a ser atingido pelos próprios esforços, através das próprias lutas, de uma guerra íntima contra os próprios vícios e defeitos, sem estar necessariamente conectada à ideia de uma mudança da estrutura social – estrutura que na perspectiva do Professor seria a responsável pelas desigualdades.

E as diferenças, embora sensíveis, não param por aí. No que toca à busca da verdade, do sentido da vida e do mundo, dois meios, ou melhor, duas fontes de legitimação são igualmente possíveis, e a partir delas duas formas de agir no mundo se desenrolam. Pensando, primeiramente, pelo lado de uma apropriação mais mística, mais espiritualista da doutrina, os ensinamentos e as verdades são atingidas, no mais das vezes, pela *revelação*. Isso quer dizer, em outras palavras, que é através das vozes dos espíritos, transmitidas via processo mediúnic, que as verdades são ditas, são alcançadas; são reveladas, enfim. Depois dessa revelação vem todo um trabalho de sistematização. As verdades surgem através de dados particulares, isto é, dos fenômenos mediúnicos, e por meio de uma sequência de operações cognitivas, o intelectual – neste caso, o Comandante – chega a leis ou conceitos mais gerais, indo dos efeitos à causa, das consequências ao princípio, da experiência à teoria. Em última instância, portanto, é a conexão com o além-túmulo e a sua palavra final, ou a ordem de comando, que garante e confirma as verdades, verdades que recebem *a posteriori* um trabalho de raciocínio indutivo o qual se serve de indícios para chegar a uma causa por esses indícios tornada patente. Tanto mais as mensagens vêm do além, mais íntima,

necessária e frequente deve ser a relação entre os espíritas e os espíritos. Daí os esforços despendidos na criação de escolas de espiritismo (de Aprendizes e de Médiuns, por exemplo), que têm como uma de suas funções garantir a formação constante de espíritas e de médiuns, responsáveis por manter sempre acesa essa intercomunicação entre o mundo material e o mundo espiritual.

Do outro lado do gradiente, onde está situada uma apropriação mais racionalista, o movimento de busca da verdade caminha em sentido diverso. A chave para o seu acesso não está na revelação; está na *razão*. Não por acaso o meio de atingir a verdade se dá pelo aprimoramento intelectual, pelo desenvolvimento do estudo, das pesquisas e da ciência. E é a razão, essa faculdade de apreender, de compreender, ponderar e julgar, que conduziria ao sentido da vida e do mundo. Por detrás dela tende a operar o raciocínio dedutivo, tão caro a Kardec. Seu funcionamento consiste, basicamente, em partir de princípios gerais, de premissas aceitas como verdadeiras, passando por várias outras premissas intermediárias, até chegar a conclusões particulares, necessárias e evidentes. As verdades seriam, então, extraídas com frequência de um processo mediato ou indireto, isto é, intermediado por várias áreas do conhecimento. E a razão aparece como meio, como habilidade responsável por levar à compreensão do sentido da vida e das coisas.

De modo sintético, podemos visualizar então: um espiritismo místico e um espiritismo racionalista, duas soluções que fizeram “escola”. A primeira delas, encarnada na figura do inovador, tem como principal objetivo a *espiritualização* do homem. As verdades são trazidas, no mais das vezes, por meio das revelações dos espíritos e apontam para a reforma íntima do indivíduo. A caridade surge nesse contexto como um dos meios de atingir a progressão espiritual, ao lado do estudo da doutrina e dos vários ensinamentos de outras tradições espiritualistas. A condução da vida faz com que o homem, em uma relação intimista, porém em ressonância com o mundo e com Deus, se volte para si mesmo e trabalhe o seu desenvolvimento espiritual, a sua reforma íntima. A outra solução, cuja figura do doutor é o seu emblema, tende a levar à *intelectualização* do homem, que atinge o seu progresso através da instrução, do acesso e do desenvolvimento das diferentes áreas do conhecimento. A razão surge como uma faculdade imprescindível para a compreensão das verdades do mundo e das coisas. A salvação que se anseia leva à ação no mundo no sentido de transformá-lo, de mudar suas estruturas desiguais para que a redenção coletiva se realize; está por detrás a ideia de

uma reforma social e é nesse sentido que a caridade material é posta em prática. Um e outro, porém, não deixam de arrogar para si o rótulo de espiritismo; um e outro não deixam de ser visões espíritas de mundo.

É curioso notar que se a tensão que existiu no espiritismo em certa altura de sua história entre uma concepção que o encarava como uma ciência e outra que o encarava como uma religião dominou por um período os ânimos dos intelectuais espíritas, com o passar do tempo o duelo tomaria novos rumos<sup>164</sup>. Hoje essa tensão não se resume mais à divisão entre *espíritas científicos* e *espíritas religiosos*, mas entre uma religião com traços místico-esotéricos e uma outra de tipo mais racionalista, desencantada, que usa os conhecimentos científicos e filosóficos para explicar ou dar legitimidade às crenças. É claro que há variações entre esses dois extremos, mas é importante atinar para o fato de que a partir delas foi possível o surgimento de novas formas de apreensão no cenário espírita.

Embora a doutrina espírita, a Teosofia, o Mesmerismo e certos elementos do que se convencionou chamar de Nova Era possuam referências históricas de origem similares, marcados pela onda do Espiritualismo Moderno do século XIX, isso não significa dizer que na doutrina espírita, ou pelo menos nos livros de Allan Kardec, contivesse elementos de tradições esotéricas ou orientalistas daquelas do tipo que foram trazidas por Edgard Armond. A tendência de uma religiosidade de traços místicos própria do Comandante inaugurou um espaço para práticas até então inusitadas no espiritismo, e com elas vieram as ramificações. As noções de karma, chacras, kundaliní e outras de origem oriental ou esotérica abraçadas por ele, juntamente com práticas como a cromoterapia e a apometria, abriram o caminho para grupos alternativos. O

---

<sup>164</sup> Sobre este tema, sugiro a leitura de um trabalho anterior meu: “O panorama do espiritismo brasileiro no final do século XIX se mostrava bastante rico, pelo menos no que diz respeito à quantidade de grupos que o seguiam. Muitos espíritas defendiam a posição de que se deveria estudar apenas *O livro dos espíritos*, sendo o espiritismo encarado apenas como ciência. Os estudiosos dos demais livros de Allan Kardec eram chamados de *kardecistas*. Assim, o grupo dos *científicos*, também chamado de *Espiritismo Científico*, que abrangia subgrupos, tendo destaque os *Psiquistas* e os *Ocultistas*, estava exclusivamente preocupado com o que chamavam de experiência fenomenológica. Sua atenção estava voltada para os ‘fenômenos’ espíritas, ou seja, para as aparições dos espíritos e seus efeitos (materialização, sonambulismo, hipnotismo). Desprezavam a filosofia espírita e principalmente o seu aspecto religioso. O grupo dos *místicos* ou *religiosos* era o mais numeroso, abrangendo os subgrupos que estavam mais preocupados com o lado religioso do espiritismo, atendo-se à moral cristã. Dentre os subgrupos, destacavam-se os *roustainguistas*, os *ismaelinos*, os *kardecistas*, os *teosofistas* e os *swedenborguistas*. *Espiritismo Puro* significava que nem era científico, nem místico ou religioso. O grupo se encontrava no centro das duas definições, mas com tendências ao olhar mais filosófico; foi o que menos força teve na disputa simbólica da definição do que era (ou não) espiritismo. Talvez por ser o mais tolerante, não investiu pesadamente nesse jogo assim como o fizeram os *científicos* e os *místicos* (Arribas, 2010: 95-96).

Ramatisismo (seguidores do “espírito” Ramatís) e a Conscienciologia<sup>165</sup> podem ser encarados como alguns exemplos. Não estou dizendo com isso que esses grupos sigam conscientemente as pegadas de Edgard Armond ou que sejam seus herdeiros assumidos. A ideia é antes apontar para a abertura, ou ao menos para a fresta, que a visão de espiritismo do Comandante, que apareceu de forma inaugural no cenário, possibilitou aos que vieram depois dele<sup>166</sup>. É como se o caminho tivesse sido desbravado inicialmente por Armond e depois alastrado e pavimentado por vários personagens posteriores. Podemos ver que, mais tarde, com a fragmentação cada vez maior da doutrina, acabou por crescer numa franja do espiritismo um número de simpatizantes de práticas estilo Nova Era com o uso de cristais, tarô, Reiki, florais de Bach, fitoterapia, numerologia, acupuntura etc.<sup>167</sup>.

Claro que há diferenças importantes para se ponderar a respeito das afinidades entre espiritismo e Nova Era. Apesar de se mostrar plural, ou pelo menos com tendência à pluralidade de formas de apropriação subjetiva, a referência às obras da codificação implica num limite de flexibilidade de interpretação do espiritismo, o que não ocorre no caso da Nova Era, para a qual inexistente qualquer amarra à criatividade individual. O lema *no blame, no shame* sintetiza bem essa posição. Seja a tendência do adepto espiritualista ou racionalista, as restrições ético-morais da doutrina codificada impõem outros limites, como as demandas por sucesso e fruição que são vinculadas, na Nova Era, às possibilidades ilimitadas do poder da mente e não, como na doutrina espírita, ao grau de

---

<sup>165</sup> Decorrente da Projeciologia, de 1986, sistematizada pelo médico e médium Waldo Vieira no seu tratado de mais de novecentas páginas intitulado *Projeciologia: panorama dos experimentos científicos da consciência fora do corpo humano*, a Conscienciologia foi fundada em 1994 e formalizada no livro *700 experimentos de conscienciologia*. Waldo Vieira define a Conscienciologia como o “estudo da consciência em uma abordagem integral, holossomática, multidimensional, bioenergética, projetiva, autoconsciente e cosmoética” (Vieira, 1994:11). Em 1988 foi fundado no Rio de Janeiro o Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia (IIPC), “uma organização que visa à pesquisa e ao ensino da projeciologia e da conscienciologia. Como descrito por um de seus fundadores, em artigo publicado em revista *new age* norte-americana: ‘The IIPC is an independent, private, nonprofit organization founded by individuals who decided to formalize their experiences and discoveries in the parapsychic fiels’” (D’Andrea, 2000: 164).

<sup>166</sup> Não ignoro que na literatura acadêmica existam estudos sobre a relação entre espiritismo e espiritualismo (Stoll, 2003) ou espiritismo e Nova Era (D’Andrea, 2000). Ocorre que em nenhum desses estudos a figura de Edgard Armond é mencionada como uma espécie de precursor, seja de uma visão com tendências ao espiritualismo/esoterismo/orientalismo, seja de uma visão propícia à aproximação de elementos estilo de Nova Era.

<sup>167</sup> Em seu livro sobre o Movimento *New Age*, o sociólogo Anthony D’Andrea (2000) afirma existir um processo de “novaerização” do espiritismo ou mesmo um “pós-espiritismo”, que se caracteriza justamente pela introdução de elementos estilo Nova Era às práticas espíritas. Ele é explícito ao dizer que a entrada da *New Age* no Brasil se fez por meio do contato com as tradições do espiritismo e do psicologismo, “transformando-se” em Nova Era. O autor toma o desenvolvimento da Conscienciologia como um exemplo de “novaerização” do espiritismo.

merecimento subordinado às exigências da evolução moral. O “interior” do indivíduo se transforma no *locus* supremo da verdade, alcançado pela meditação, técnicas de introspecção, bebidas sagradas etc., e a mediunidade é reinterpretada como comunicação com o plano espiritual, decerto, mas também com universos intergalácticos, extraterrestres e seres dos mais variados tipos e espécies.

Já a partir de uma apropriação mais racionalista, os herdeiros ou simpatizantes desse tipo de visão do espiritismo trabalharam, ou trabalham ainda, no sentido de introduzi-lo nas discussões científicas ou acadêmicas. Mais uma vez quero reforçar, com exceção de um ou outro, que não se tratam de seguidores declarados do Professor. São antes pessoas ou instituições tendencialmente voltadas para uma apropriação mais racionalista da doutrina e que buscam, por isso mesmo, construir uma posição para o espiritismo dentro das discussões científicas ou filosóficas. Podemos ver iniciativas, por exemplo, no âmbito da medicina, com Associação Médico-Espírita (AME-Brasil)<sup>168</sup>, da psicologia, com a Associação Brasileira de Psicólogos Espíritas<sup>169</sup>, da pedagogia, com a Associação Brasileira de Pedagogia Espírita<sup>170</sup> e os escritos da Professora Dora Incontri<sup>171</sup>, da filosofia, com o Instituto Espírita de Estudos Filosóficos<sup>172</sup> e os trabalhos de Astrid Sayegh – ambas, aliás, e cada uma a seu modo, declaradamente seguidoras do Professor Herculano.

---

<sup>168</sup> Para mais informações: <http://www.amebrasil.org.br/2011/>

<sup>169</sup> Para mais informações: <http://abrape.org.br/>

<sup>170</sup> Para mais informações: <http://pedagogiaespirita.org.br/tiki-index.php>

<sup>171</sup> Dora Incontri é educadora, com pós-doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo, e autora de vários livros, dentre eles: *Pedagogia espírita: um projeto brasileiro e suas raízes*; *A Educação segundo o Espiritismo*; *Pestalozzi, Educação e Ética*; *Para Entender Allan Kardec*; *A Educação da Nova Era*, e *Vivências na Escola*. Para mais informações, ver o site <http://doraincontri.com/>

<sup>172</sup> Para mais informações: <http://www.ieef.org.br/>

## REFLEXÕES FINAIS

### **Sobre os materiais e fontes**

Ainda que eu tenha conseguido coligir uma quantidade razoável de documentos e de dados decorrentes de pesquisas e de leituras, acabei ao fim e ao cabo não me referindo (1) nem a todas as ações postas em prática tanto por parte do Comandante quanto por parte do Professor, (2) nem a todas as reações entre um e outro (juntamente com seus adversários e cúmplices), (3) nem, por fim, relacionei todas as suas tomadas de posição, tanto quanto gostaria, aos elementos mais externos, digamos assim, à própria disputa espírita, isto é, às diversas coordenadas históricas e sociais que se desenrolaram em paralelo aos duelos e que acabaram de, uma forma ou de outra, interferindo na própria lógica do duelo. Porém, apoiada em situações particularmente reveladoras que apontam para a diversidade das formas de apreensão do espiritismo, o que pretendia por ora era mesmo demonstrar que cada um dos atores sob exame tinha o seu ponto de vista sobre o espiritismo, bem como princípios de ação social que lhe são específicos e que são mobilizados para a defesa deste seu ponto de vista. As ações e os valores que motivaram os dois protagonistas são, pois, as duas faces de um mesmo conjunto. Elas estão inextricavelmente unidas e se inscrevem numa relação que podemos dizer de necessidade lógica: os valores e ações se fundem reciprocamente.

Os enunciados dos protagonistas em questão, de modo geral, não podem ser confinados apenas dentro das posições ou trajetórias dos locutores. É patente que eles também abrem, ao entrar em comunicação uns com os outros, espaços semânticos, e, portanto, sociais. Sem dúvida, a continuidade do espiritismo ao longo das décadas do século XX é assegurada também por atos de linguagem – escrita ou falada –, mas é justamente porque nunca são garantidos, porque detêm a capacidade de se autodispor de várias maneiras diferentes que esses atos guardam possibilidades de desenvolvimento e de transformação. As funções dos atos de linguagem – novamente: sejam escritos ou falados – revelam-se diversas: ora as declarações feitas não fazem nada mais que validar os estatutos sociais dos locutores, como tentei mostrar no caso do Comandante Armond



e do Professor Herculano; ora elas alteram o curso dos acontecimentos, exercendo uma influência tal que, convencidos pelo discurso, as pessoas modificam seu ponto de vista, suas atitudes e mesmo as referências que tinham até então, fazendo com que no espiritismo surjam, portanto, os vários seguidores e as várias “escolas”. Podemos ver como as palavras e as ideias caminham dentro de um espaço de aceitabilidade e são capazes de engendrar posições em regressão ou expansão; como ela refaz, faz ou desfaz o mundo, ou melhor, a visão espírita de mundo.

Nessa perspectiva, as disposições e os meios de expressão são faces de uma mesma moeda que podem ser observados, por exemplo, na “invenção sem intenção da improvisação regulada” (Bourdieu, 2009: 94). Tudo pode ser criado, inventado, desenvolvido, alterado, consciente ou inconscientemente, desde que tenha como base um mínimo denominador comum. Continuamente deixados para trás por suas próprias palavras, com as quais mantêm a relação de “levar” e de “ser levado”, percebemos que os dois intelectuais – Armond e Herculano – são os encadeadores dos seus discursos que progridem como se fossem trens levando seus próprios trilhos (Idem). Por isso que estudar os principais agentes que encabeçaram o meio espírita, tanto quanto a sua produção, é ao mesmo tempo estudar o produto do trabalho de inculcação e de apropriação que é necessário para que esses produtos consigam se reproduzir sob formas de disposições duráveis e ajustadas nos adeptos.

Os diferentes enunciados, as diferentes concepções espíritas são, portanto, tanto fruto de uma disposição quanto veiculados por meio de diversos materiais, produtos não só de Armond e Herculano, mas de vários espíritas engajados nesse *métier*. É notório, nesse sentido, o fato de haver inúmeros sites, livros, periódicos, jornais, revistas, editoras, associações, institutos e centros preocupados com a preservação da memória e dos personagens espíritas. A facilidade de encontrar farto material me levou à seguinte questão: por que os espíritas se preocupam tanto com sua própria história, sobretudo escrevendo e promovendo as biografias dos “grandes espíritas do Brasil”<sup>173</sup>? Isso quer dizer muito de uma doutrina que se impõe e se

---

<sup>173</sup> Lancei mão aqui do título de um dos livros espíritas de relevância para os adeptos que veicula uma série de biografias de personagens que atuaram na instauração e preservação do espiritismo em solo brasileiro. Trata-se de *Os grandes espíritas do Brasil*, de Zêus Wantuil (2002). Nele foram registradas as vidas de 54 espíritas, escolhidos com base em um recorte político e ideológico. Sem entrar detalhadamente na questão, só quero registrar aqui que estamos lidando com uma publicação da FEB, instituição que tem, evidentemente, uma posição a zelar no meio e que defende uma visão espírita de mundo.

legítima não através de instituições somente, mas, sobretudo, através do capital social de seus adeptos, principalmente de seus grandes líderes e intelectuais. A vontade incessante de manter viva a lembrança do trabalho dos “grandes espíritas” é uma forma de engrandecer a própria doutrina, de elevar o seu *status*.

As possibilidades que se abrem ao tratamento sistemático desses materiais devem-se à força dos interesses sociais e religiosos neles investidos, contribuindo precisamente para o trabalho científico de apuração. Mas não basta constatar a existência de uma farta literatura – de serventia prosopográfica, por exemplo – para transformá-la em uma alternativa de investigação e de análise dos grupos espíritas. Parece-me necessário também prosseguir com um cuidado metodológico trivial, que consiste em tentar explicar as condições de produção das fontes com que lidamos, no intuito de indagar em que medida as características do material coligido remetem a propriedades sociais pertinentes dos grupos sob exame. Isso significa dizer que a história dos grupos espíritas (isto é, a história dos processos de acumulação e reprodução responsáveis pela sua existência social) está na raiz da constituição das fontes documentais. As fontes impressas (e até mesmo as manuscritas) retêm a marca dos interesses, dos valores e das estratégias dos grupos sociais a que se referem. Elas são o produto de uma atividade de simbolização mediante a qual esses grupos manifestam a sua existência material, política e intelectual. Antes de passar por um processo de transformação em provas e argumentos – processo levado a cabo pelo pesquisador –, os materiais e dados neles contidos são parte integral do repertório de imagens com que o grupo veicula e gere a sua própria identidade. Por essa razão, poderia asseverar que essas fontes documentais têm duas grandes serventias: de um lado, elas buscam exprimir certas demandas por significado dos grupos e, por outro lado, lhes dão forma, força e sentido.

Só gostaria de registrar mais um traço sobre o material coligido: o tipo de relação existente entre o produtor das biografias e o seu objeto. Pode parecer evidente, mas considero importante frisar que entre eles há uma proximidade bastante estreita, seja fisicamente (parentes, amigos), seja ideologicamente (a mesma visão espírita de mundo – são, no mais das vezes, integrantes que compõem as mesmas instituições ou a mesma “escola espírita” do biografado). Em geral, trata-se de pessoas que, por uma série de circunstâncias, são as mais motivadas em cultuar a contribuição desses protagonistas ao movimento espírita, o que não deixa de ser uma estratégia de enfatizar

o capital compartilhado disponível. São obras, portanto, realizadas pelos maiores interessados em tornar público, convertendo em crédito a ser resgatado, o legado dos serviços prestados tanto por Herculano quanto por Armond.

### **Sobre os achados**

O universo religioso é, sem dúvida, um universo de crenças, ou melhor, de *produção de crenças*. Analisar, portanto, a produção religiosa, ou mais especificamente falando, os produtores – o lado da *oferta* –, me levou a enxergar, entre outras coisas, que as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de *reinvenção* e *rearticulação*, resultado de frequentes e intensos diálogos, a depender do momento histórico, dos personagens envolvidos ou do *status* social em que se encontram na sociedade.

Tendo como pano de fundo o pluralismo religioso, o que me parece importante destacar é que o pluralismo propicia a constituição de um campo competitivo, um *campo religioso competitivo* no qual as crenças e religiões estão situadas dentro de um espaço de posições. Nesse espaço, elas são interlocutoras num acirrado debate, submetendo-se a um processo cognitivo de validade da argumentação que têm por fim produzir plausibilidade e confiabilidade. Esse processo é levado a cabo por intelectuais, agentes especializados que buscam obter um consenso em torno da validade das crenças que eles mesmos formulam e organizam. Não estão organizando ou criando as crenças simplesmente como resposta a uma dada demanda ou conjuntura, buscando angariar pessoas que transitam continuamente entre os cultos. O intelectualismo religioso, especialmente as necessidades metafísicas, nos faz enxergar que existe uma necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos dotado de sentido.

O âmbito da produção simbólica, no qual os intelectuais são os grandes *experts*, tem uma dupla face: uma semântica, por certo, e outra pragmática (cujos efeitos são sentidos no mundo). O poder simbólico – que não se limita certamente ao poder religioso – se exerce no domínio religioso mais claramente do que em outros campos de atividade social, provavelmente porque uma boa parte de sua arquitetura conceitual baseia-se no poder quase mágico de enunciação de fazer ver e de fazer crer, de confirmar e de transformar a visão de mundo e, por isso, a própria ação sobre o mundo. Pudemos notar que o intelectual espírita, em seu “ofício clerical”, na medida em que

toma suas decisões, traz a reboque todo um cabedal de forças e de capitais importantes para a aceitação dessas decisões, certamente; mas também para a aceitação da própria instância de enunciação, dissimulando o poder de decidir através (1) da repetição proclamada da tradição – no caso da ortodoxia – ou (2) da revelação vinda do mais-além – no caso da heterodoxia. Com esse modelo em mente, ficou mais claro visualizar que a regulação da produção simbólica no domínio espírita se deu na luta constante entre os defensores de uma pureza doutrinária e os “heréticos”, desviantes em matéria doutrinal. Os intelectuais espíritas jogam então um jogo duplo: de enunciação doutrinal, sem dúvida, mas também de definição e de consolidação do lugar de enunciação legítima. Vale a pena frisar que essa maneira de perceber a dinâmica do campo religioso nos leva a enxergar a existência de disputas não somente entre as religiões, o que é mais evidente, mas principalmente a enxergar disputas entre facções de uma mesma confissão religiosa.

A perspectiva adotada aqui se distancia consideravelmente da perspectiva do novo paradigma da “economia religiosa”, que vê os bens de salvação como mercadorias, e as religiões, colocadas em situação concorrencial, como produtoras de práticas racionais de gestão dos cultos e padronizadoras de mensagens. A ênfase na mercantilização dos bens de salvação tem deixado na sombra os processos particulares de criação, recriação, significação e re-significação de crenças, dogmas e doutrinas. Na verdade, as denominações religiosas, de modo geral, são modelos construídos tanto pelos intelectuais das religiões quanto pelos seus estudiosos (sobretudo cientistas sociais), que procuram legitimar (no primeiro caso) e dar sentido (no segundo) a uma certa ordenação de elementos disponíveis. A definição das fronteiras entre os cultos e entre facções de um mesmo culto é o resultado, sempre transitório, de um complicado diálogo entre grupos de agentes e de tradições múltiplas.

E tanto mais nos aproximamos dessa conclusão quanto mais nos aprofundamos na análise do objeto em questão: o espiritismo. O espiritismo kardecista (e posso dizer, por extensão, as demais religiões) não aparece no mercado de bens religiosos como um “produto pronto”, com fronteiras bem definidas. Dizer que houve (ou que ainda exista) apenas uma única concepção de espiritismo rondando em solo nacional esconde o fato de que, na realidade, são várias as formas de conceber a doutrina, formas bastante plurais que estão em constante tensão e que propiciaram, justamente por isso, a fundação de inúmeras entidades e instituições espíritas. Por sua característica plástica, o

espiritismo recebeu (e vem recebendo) diversas sistematizações, adaptações, adequações, transformações, aculturações e/ou compreensões, como preferir, muito embora seus líderes, por paradoxal que possa parecer, clamassem (e ainda clamem) a todo instante por uma unidade doutrinal e institucional. E nesse jogo de disputa entre visões espíritas de mundo, vários foram os atores em ação, cada qual portando tipos de autoridade específicos. Eles se relacionaram e se diferenciaram entre si de acordo com as habilidades e competências próprias de cada um, garantindo a autoridade doutrinal, a manutenção institucional e/ou o poder normativo. Nesse cenário pudemos ver personagens que apresentavam um traquejo institucional importante para a condução das organizações espíritas; outros que se destacaram por seus “dons” mediúnicos ou pelo seu carisma; e outros ainda que, agentes pensantes dotados de certos saberes, se engajaram na criação, atualização e/ou sustentação das teorias e práticas espíritas.

Retomar a linguagem dos atores estudados e olhar para a sua trajetória social dentro e fora do espiritismo pareceu-me, pois, uma boa estratégia para começar – vejam bem: *começar* – a reconstruir as diferentes formas que o espiritismo foi tomando ao longo do tempo e através dos diferentes grupos de adeptos – formas sempre plurais e plásticas que operaram (e ainda operam) por meio de uma rede cerrada de relações de concorrência, de solidariedade, de alianças etc. As ações aí desenvolvidas não são puramente instrumentais; são, antes de tudo, socializadas, na medida em que são inseparáveis das representações do espaço relacional no qual se deram, dos recursos que ele ofereceu, das limitações que impôs e a partir do qual os atores se orientaram e fizeram suas escolhas. Dito de outro modo, os personagens analisados aqui conseguiram operar as suas tomadas de posição, ou se preferir, as suas escolhas, dentro de um universo finito caracterizado por incertezas e obrigações derivadas da distribuição desigual das capacidades individuais de acesso à informação e aos recursos materiais, decerto, mas também cognitivos e culturais. Tal abordagem vai de encontro à utopia da onipotência de um indivíduo “livre” e demiúrgico.

Desvendar os mecanismos que levaram à formação dos diversos espiritismos e aos vários tipos de agregação ou de associação que uma visão de mundo (ou um sistema de crenças) pode suscitar me levou a insistir na análise de certos personagens, recuperando as mediações existentes entre a “racionalidade individual” e a identidade coletiva. O meu esforço seguiu – na medida do possível e segundo a minha capacidade analítica – no sentido de definir o que para os agentes representavam elementos de

“ganhos” e de “perdas”, ou seja, os valores em jogo que constituíam os parâmetros em função dos quais se declinaram as regras e estratégias formais derivadas desse jogo. Os interesses ou valores não são, pois, deduzidos; são antes compreendidos dentro de um sistema de crenças, sistema este que o pesquisador procura reconstruir de forma coerente e de acordo com as coordenadas com as quais pôde ou escolheu trabalhar.

Assim, as estratégias dos intelectuais das religiões, e mais especificamente dos intelectuais espíritas, não obedecem a uma racionalidade abstrata (por exemplo: maximizar ganhos), mas à busca da melhor adaptação em um mundo de riscos, cujas principais coordenadas estão sempre em movimento. Essas estratégias não são livres, tampouco são ditadas por uma lei de reprodução simples; estão, na verdade, ligadas a valores, cercadas por limitações e provêm de toda uma história particular de vida. Os atores reconhecem, ao mesmo tempo em que permitem ver, as ambiguidades deixadas abertas pela doutrina espírita. Encontram pontos de apoio que autorizam uma ação (coletivamente compartilhada) cujos caminhos podem ser sinuosos, mas cuja finalidade é sempre clara: a sobrevivência e conservação de um ponto de vista espírita, a conservação do grupo ou do seu *status*.

Esta me parece uma questão singularmente importante e sobre a qual, creio, merece uma atenção especial. Tentar destrinchar os valores correntes e o leque de possíveis que impulsionaram as tomadas de posição dos personagens estudados significa construir uma ponte entre uma concepção teórica sobre as ações humanas e sociais, de forma geral, e formas concretas, particulares e contingentes, que podem variar infinitamente a depender do campo do pesquisador. Digo isso porque me parece um desacerto abraçar sem peias a concepção de uma espécie de *homo economicus*, racional, universal e abstrato, que procura sempre e em todos os âmbitos sociais maximizar interesses. Max Weber, aliás, já nos havia alertado claramente que o modelo puro de ação racional não pode ser considerado como uma descrição antropológica da prática (Weber, 2000a: 16), não só porque os agentes reais detêm apenas excepcionalmente a informação completa, bem como a arte de apreciá-la (condições que uma ação racional suporia), mas também porque as práticas dependem não das possibilidades médias de benefício, noção um tanto abstrata, que não existe senão pelo cálculo, mas das possibilidades específicas que um agente singular ou um grupo de agentes possuem em função de seu capital. Assim o fez ao nos lembrar de que a ação racional, orientada “judiciosamente” de acordo com o que é “objetivamente válido”,

seria aquela que teria acontecido caso os atores tivessem tido conhecimento de *todas* as circunstâncias e de *todas* as intenções dos particulares (Weber, 2000a: 6), isto é, do que é “válido aos olhos do erudito”, único que pode construir pelo cálculo o sistema de possibilidades objetivas às quais deveria se ajustar uma ação realizada em perfeito conhecimento de causa (Weber, 2003: 1-75).

Acontece que, com o tempo, todas as estratégias pessoais e grupais tendem, muitas vezes, a parecer embotadas e a se fundir num resultado comum de equilíbrio relativo quando conseguem criar posições definidas (“escolas”) ou modos típicos de agir. A participação de cada um na história, na formação e na modificação das estruturas de sustentação do espiritismo vai aos poucos se acomodando em posições mais ou menos definidas no espaço social do jogo espírita. Por isso que, ao fim e ao cabo, ainda que partamos de um individualismo metodológico, é forçoso ter sempre em mente que ele tem os seus limites, já que é de um conjunto social – ou melhor, de uma experiência coletiva – que é sempre preciso procurar definir as regras de constituição e de funcionamento.

## BIBLIOGRAFIA

- ABELL: "Our Best Choice for Explanatory Theory". In: *Theory Newsletter* (of American Sociological Association), 14(3), 1991, pp. 1-8.
- ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. *Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)*. Tese de doutorado defendida na UNICAMP. Campinas, 2007a.
- \_\_\_\_\_. "O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão". In: *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34, supl. 1, 2007b.
- ALMEIDA, Alexander Moreira & LOTUFO, Francisco. "A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental". In: *Revista de Psiquiatria Clínica*, 31 (3), 2004.
- ALMEIDA Alexander Moreira; ALMEIDA, Angélica; LOTUFO, Francisco. "History of *Spiritist madness* in Brazil". In: *History of Psychiatry*, 16(1), 2005.
- ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1979.
- ARRIBAS, Célia. *Afinal, espiritismo é religião?* São Paulo: Ed. Alameda/Fapesp, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Espiritismo: entre crime e religião". In: *Mneme – Revista de Humanidades*, v. 12, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião?" In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 15, n. 2, 2012.
- AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François. *La Table, le livre et les esprits*. Paris: S.I. Jean Claude Lattes, 1990.
- AZZI, Riolando. "O início da restauração católica no Brasil". In: *Síntese*, vol. IV, n.º 10: 61-89, 1977.
- \_\_\_\_\_. "O episcopado brasileiro frente à revolução de 1930". In: *Síntese*, vol. V, n.º 12: 47-78, 1978.
- \_\_\_\_\_. "O fortalecimento da restauração católica no Brasil (1930-1940)". In: *Síntese*, vol. VI, n.º 17: 69-85, 1979.
- \_\_\_\_\_. "A igreja católica no Brasil durante o Estado Novo". In: *Síntese*, vol. VII, n.º 19: 49-71, 1980.
- \_\_\_\_\_. "A Igreja no regime republicano". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n.º13(3): 76-91, 1986.
- BASTIDE, Roger. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1953.
- BATAILLE, George. *La part maudite*. Paris: E. Minuit, 1967.
- BERGER, Peter L. "A market model for the analysis of ecumenicity". In: *Social Research*, n.30, 1963, pp.77-93.
- \_\_\_\_\_. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.



- BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil – estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional-UFRJ (mimeo), 1980.
- \_\_\_\_\_. “Registrado em cartório com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda”. In: BROWN, Diana (org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985a.
- \_\_\_\_\_. “Identidade social e homossexualidade no Candomblé”. In: *Religião e Sociedade*, n. 12 /1, 1985b.
- \_\_\_\_\_. “O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 18/2, 1997.
- BIRMELE, André. “Le ministère dans les Églises de la Réforme”. In: *Position Luthéreinnes*, 29º ano, n. 3, 1981.
- BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. São Paulo: Martins Fonte, 1989.
- BOLTANSKI, Luc. “Micro-analyse et macro-analyse en sociologie”. In: *Problèmes et objets de la recherche en sciences sociales*. Jornadas de 5, 6, 12 e 13 de junho de 1987 organizadas pela *École des Hautes Études em Sciences Sociales*.
- BOURDIEU, “Mas quem criou os criadores?” In: \_\_\_\_ *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1983.
- \_\_\_\_\_. “L’Illusion Biographique”. In: *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, v. 62, n. 62/62, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Gênese e estrutura do campo religioso”; “Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Éprouve scolaire et consécration scolaire”. In: *Actes de la Recherches em Sciences Sociales*, n. 39, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Piété religieuse et dévotion artistique : fidèles et amateurs d’art à Santa Maria Novella”. In : *Actes de la Recherches em Scienses Sociales*, vol. 105, 1994.
- \_\_\_\_\_. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *Razões práticas*. Campinas: Papirus, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989
- \_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *A produção da crença*. São Paulo: Zouk, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *O senso prático*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre & SAINT-MARTIN, Monique. “La saint famille”. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 44, n.1, 1982.
- BROWN, Diana (org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.

- \_\_\_\_\_. “Umbanda e classes sociais”. In: *Religião e Sociedade*, n. 1, 1977.
- \_\_\_\_\_. “O papel histórico da classe média na umbanda”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.º 1(1), p. 31-50, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Umbanda: politics of na urban religious movement*. Ph.D. Thesis, Department of Anthropology. Columbia University, 1974.
- BRUCE, Steve. “Religion and rational choice: A critique of economic explanations of religious behavior”. In: *Sociology of Religion*, n. 54, 1993, pp. 193-205.
- BRUCE, Steve & WALLIS, Roy. “The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals”. In: *Sociological Analysis*, vol. 45, n.1, 1984, pp. 11-27.
- BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo no Brasil em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: CEBRAP/Editora Brasileira de Ciências, 1971.
- CAILLÉ, Alain. “La sociologie de l’intérêt est-elle intéressante?”. In: *Sociologie du travail*. 23/3, pp. 257-274, 1981;
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O Anti-semitismo na Era Vargas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras e negros bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/INL-MEC, 1981.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos”. In: *Religião e Sociedade*, n. 1, 1977.
- CARVALHO, José Jorge. “A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros”. In: *Religião e Sociedade*, n. 14/2, 1987.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CHAVES, Mark. “On the rational choice approach to religion”. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 34 (1), 1995, pp. 98-104.
- CAVA, Ralph Della. “Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro (1916-1964)” In: *Novos Estudos CEBRAP*, n.º 12, 1975.
- CIPRIANI, Roberto. “Le pluralisme religieux” e “Les courants nord-américains”. In: \_\_\_\_\_. *Manuel de sociologie de la religion*. Paris: L’Harmattan, 2004.
- COLLINS, Randall. “Book review of A Theory of Religion, de STARK, Rodney & BAINBRIDGE, Williams Sims”. In: *Journal for the Scientific Study or Religion*, 32 (4), 1993, pp. 402-406.

- \_\_\_\_\_. “Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber: theoretical comparisons”. In: YOUNG, Lawrence (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997, pp. 161-180.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP-CER, 1987.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas & NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Umbanda: da representação à cooptação”. In: BROWN, Diana (org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Ideologia umbandista e integralismo”. In: *Ciências Sociais Hoje*, p. 379-395, 1981.
- CORREA, Mariza. *As ilusões da liberdade – a Escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Tese de doutorado, FFLCH-USP, 1982.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: Advento e expansão do Espiritismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- D’ANDREA, Anthony. *O Self Perfeito e a Nova Era*. São Paulo: Loyola, 2000.
- DANTAS, Beatriz Góis. “Repensando a pureza nagô”. In: *Religião e Sociedade*, São Paulo, n.8, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DIANTEILL, Erwan. “Pierre Bourdieu et la religion: synthèse critique d’une synthèse critique”. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.118 (abril-junho), 5-19, 2002, pp. 5-19.
- \_\_\_\_\_. “Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: a Central and Peripheral Concern”. In: *Theory and Society*, n. 32, 2003, pp. 529-549.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIAS, Norbert. *La sociedad cortesana*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ELLISON, Christopher G. “Rational choice explanations of individual religious behavior: notes on the problem of social embeddedness”. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 34 (1), 1995, pp. 89-97.
- FEATHERSTONE, M. “Consumer Culture, Postmodernism and Global Disorder”. In: Robertson, R. e GARRET, W. R. (orgs). *Religion and Global order*. Nova Iorque: Paragon House, 1991.
- FAVEREAU, Olivier. “L’économie du sociologue ou : penser (l’ortodoxie) à partir de Pierre Bourdieu”. In: LAHIRE, Bernard (org.). *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*. Paris: La Découverte, 2001, pp. 255-314.
- FERNANDES, Dmitri Cerboncini. *E o samba se enegrece : a Rainha Quelé*. Paper apresentado no GT “Relações Raciais: desigualdades, identidades e políticas públicas” no 36º Encontro Anual da ANPOCS. Águas de Lindóia, 2012.

- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/São Luís: FAPEMA, 1995.
- FINKE, Roger. "Religious deregulation: origins and consequences". In: *Journal of Church and State*, n. 32(3), 1990, 609-626.
- \_\_\_\_\_. "The consequences of religious competition: supply-side explanations for religious change". In: YOUNG, Lawrence (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997, pp. 45-64.
- \_\_\_\_\_. "Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers." Penn State University, Prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting, October 10-11, 2003 (<http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/pdf/finke.pdf>)
- FINKE, Roger & STARK, Rodney. "Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities, 1906". In: *American Sociological Review*, n. 53, 1988, pp. 41-49.
- \_\_\_\_\_. *The churching of America: 1776-1990*. New Brunswick: Rutgers, 1992.
- \_\_\_\_\_. "A rational approach to the history of American cults and sects". In: *Religion and the Social Order*, 3A, 1993, pp. 109-126.
- \_\_\_\_\_. "Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State". In: *American Sociological Review*, n. 61, 1996, pp. 203-218.
- \_\_\_\_\_. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkely, CA: University of California Press, 2000.
- FINKE, Roger & DOUGHERTY, Kevin. "The Effects of Professional Training: The Social and Religious Capital Acquired in Seminaries". In: *Journal of the Scientific Study of Religion*, n. 41, 2002, pp. 103-120.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.
- FRY, Peter. "De um observador não participante...". Reflexões sobre alguns recortes de jornal acerca da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador, julho de 1983. In: *Comunicações do ISER*, v. 3, p. 37-46, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Mediunidade e sexualidade". In: *Religião e Sociedade*, n.1, 1977.
- FRY, Peter & HOME, Gire N. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". In: *Debate e Crítica*. São Paulo, v.6, pp. 25-39, 1975.
- FRY, Peter & VOGT, C. "A descoberta do cafundó: aliança e conflito no cenário de cultura negra no Brasil". In: *Religião e Sociedade*, n. 8, 1982.
- FRIGERIO, Alejandro. "O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso". In: *Tempo Social*, vol. 20, n.2, 2008, pp.17-39.
- \_\_\_\_\_. "Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma". In: *BIB Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n.50, pp. 125-144, 2000.

- \_\_\_\_\_. “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 1998a.
- \_\_\_\_\_. “Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta”. Trabalho apresentado no XXII Encontro anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, 1998b.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GIUMBELLI, Emerson. *Em Nome da Caridade: Assistência Social e Religião nas Instituições Espíritas*. Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisas do ISER, vol I, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997a.
- \_\_\_\_\_. “Heresia, doença, crime ou religião: O espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, vol. 40, n.º 2: 33-82, 1997b.
- \_\_\_\_\_. “Caridade, assistência social, política e cidadania: Práticas e reflexões no Espiritismo”. In: LADIN, Leilah (org.). *Ações em sociedade: Militância, caridade, assistência*. Rio de Janeiro: NAU / ISER, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”. In: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). *Caminhos da alma: Memórias afro-brasileiras*. São Paulo: Summus, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Espiritismo e medicina: introjeção, subversão, complementaridade”. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: UDUFU, 2006.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.
- GOUVEIA, Eliane Hojaij & MARTINO, Luís Mauro Sá. “Pluralismo religioso nas mídias eletrônicas”. In: *Revista Nures* (Online), v. 8, pp. 4-17, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris: PUF, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religions pour mémoire*. Paris: Cerf, 2008.
- HESS, David. The many rooms of spiritism in Brazil. In: *Luso-Brazilian Review*, XXIV, n.2: 15-34, 1987a.
- \_\_\_\_\_. O espiritismo e as ciências. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n.º4(3): 40-54, 1987b.
- \_\_\_\_\_. *Spiritism and Science in Brazil. An Anthropological interpretation on religion and ideology*. Tese de doutorado apresentada na Universidade de Cornell, EUA, 1987.
- IANNACCONE, Laurence R. “A formal model of church and sect”. In: *American Journal of Sociology*, n. 94, 1988, pp. 241-268.

- \_\_\_\_\_. "Religious practice: A human capital approach". In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 1990, pp. 297-314.
- \_\_\_\_\_. "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion". In: *Rationality and Society*, n. 3, 1991, pp. 156-177.
- \_\_\_\_\_. "Religious Markets and the Economics of Religion". In: *Social Compass*, 39(1), 1992, pp. 123-131.
- \_\_\_\_\_. "Why strict churches are strong". In: *American Journal of Sociology*, n. 99, 1994, pp. 1180-1211.
- \_\_\_\_\_. "Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion". In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, n. 34, 1995a, pp. 76-88.
- \_\_\_\_\_. "Second thoughts: A response to Chaves, Demerath, and Ellison". In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, n. 34, 1995b, pp. 113-120.
- \_\_\_\_\_. "Household Production, Human Capital, and the Economics of Religion". In: *The New Economics of Human Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995c, pp. 172-187.
- \_\_\_\_\_. "Rational choice: framework for the scientific study of religion". In: YOUNG, Lawrence (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997, pp. 25-44.
- IANNACCONE, Laurence R.; FINKE, Roger; STARK, Rodney. "Deregulation religion: the economics of church and state". In: *Economic Inquiry*, n. 35, 1997, pp. 350-364.
- \_\_\_\_\_. "Rationality and the 'religious mind' ". In: *Economic Inquiry*, n. 36, 1998, pp. 373-389.
- IANNACCONE, Laurence R. & STARK, Rodney. "Sociology of religion". In: BORGATTA, Edgar F. e BORGATTA, Marie (orgs.). *Encyclopedia of Sociology*. Nova York: MacMillan Publishing Company, 4, 1992, pp. 2029-2037.
- \_\_\_\_\_. "Rational choice propositions about religious movements". In: *Religion and Social Order*, n. 3a, 1993, pp. 241-261.
- \_\_\_\_\_. "A supply-side reinterpretation of the 'secularization' of Europe". In: *Journal of the Scientific Study of Religion*, n. 33, 1994, pp. 230-252.
- IANNACCONE, Laurence R. & FINKE, Roger. "Supply-Side Explanations for Religious Change". In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 527, 1993, pp. 27-39.
- IANNACCONE, Laurence R. & KLICK, Jonathan. "Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review". Preliminary draft, prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting, October 9-10, 2003, Cambridge, MA.
- ISAIA, Artur César. "Espiritismo, catolicismo e saber médico psiquiátrico: a presença de Charcot na obra do Padre Júlio Maria de Lombaerde". In: \_\_\_\_\_. (org.) *Orixás e Espíritos. O debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

- \_\_\_\_\_. “O elogio ao Progresso na obra dos intelectuais de Umbanda”, s/d. In: [http://www.geocities.com/ail\\_br/oelogioaoprogressonaobra.htm](http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm). Acessado em junho de 2010.
- LAMBERT, Yves. “Les religions comme systèmes de maximisation”. In : *Social Compass*, 39(1), 1992, pp. 133-145.
- LEBARON, Frédéric. “Pierre Bourdieu: Economic Models against Economicism”. In : *Theory and Society*, vol. 32, n. 5/6, 2003, pp. 551-565.
- LE GOFF, Jacques. “Comment écrire une biographie historique aujourd’hui?” In: *Le Débat*, n. 54, 1989.
- LÉONARD, Émile-Guillaume. “O protestantismo brasileiro”. In: *Revista de História da USP*, São Paulo, out./dez., 1952.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Les usages de la biographies”. In: *Annales ESC*, 44(6), 1989, pp. 325-336.
- \_\_\_\_\_. “Sobre a micro-história”. In: BRUKE, Peter (org.). *A escrita da história, novas perspectivas*. São Paulo: Unifesp, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Saudade de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O grande mediador. Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul.-dez., 2006.
- LIMA, Delcyr de Souza. *Analisando crenças espíritas e umbandistas*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.
- LÖWY, Michael & WISMANN, Heinz. “Max Weber : la religion et la construction du social ”. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.127 (julho-setembro), 5-19, 2004, pp. 5-8.
- LÖWY, Michael & DIANTEILL, Erwan. “Pierre Bourdieu (1930-2002), explorateur du champ religieux”. In : \_\_\_\_\_ (orgs.). *Sociologies et Religions. Approches dissidentes*. Paris: PUF, 2005.
- MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o espiritismo*. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1983.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- \_\_\_\_\_. “O Diabo na sala de visitas”. In: *Religião e Sociedade*, n. 12/2, 1985.
- \_\_\_\_\_. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.º 13(1): 72-86, 1986.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Igreja no Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1989.

- MANUEL, Maurício. “O Espiritismo hoje”. In: *Aventuras na História*. São Paulo, Ed. Abril, abril de 2010.
- MARIANO, Ricardo. “Usos e limites da teoria da escolha racional da religião”. In: *Tempo Social*, vol. 20, n.2, 2008, pp. 41-66.
- MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, vol. I, 1983.
- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- McCLOUD, Sean. “Putting some Class into Religious Studies: Resurrecting an Important Concept”. In: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 75, n. 4 (dezembro), 2007, pp. 840-862.
- MIGUEL, Sinuê Neckel. “Espiritismo e política: o compasso dos espíritas com a conjuntura dos anos 1930 e 1940”. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 10, n. 15, jan./jun., 2009.
- \_\_\_\_\_. “O espiritismo frente à igreja católica em disputa por espaço na Era Vargas”. In: *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 17, n. 24, dez. 2010.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: Magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Questões para a etnografia numa sociedade mundial”. In: *Novos Estudos*, n° 36, julho, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Magia, racionalidade e sujeitos políticos”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ano 9, n.26, out. 1994.
- \_\_\_\_\_. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler nas ciências sociais brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Max Weber e os dilemas da secularização: O lugar da religião no mundo contemporâneo”. In: *Novos Estudos*, São Paulo, n.º 65, março, p. 34-44, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. In: *Novos Estudos*. São Paulo, n.º 74, março, p. 47-65, 2006.
- MONTES, Maria Lucia. “As figuras do sagrado: entre o público e o privado”. In: NOVAIS, Fernando (coordenador) & SCHWARCZ, Lilia M. (org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 4, 1998, pp. 63-171.
- NAMIER, Lewis B. “The biography of ordinary men”. In: *Skyscrapers and other essays*. Nova Iorque: MacMillan, 1968.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: EDUSP, 1996a.
- \_\_\_\_\_. “Magia e religião na umbanda”. In: *Revista USP*, set./out./nov., p. 76-89, 1996b.
- \_\_\_\_\_. “A umbanda como expressão da religiosidade popular”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 4, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Mito e magia”. In: *Comunicações do ISEER*, ano V, n.º. 20, julho, p. 56-57, 1986.



- \_\_\_\_\_. “A construção sincrética de uma identidade”. In: *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Vértice, p. 208-230, 1991a.
- \_\_\_\_\_. “Cultos afro-brasileiros: O que são e como são vistos”. In: *Travessia*, ano IV, n. 10, maio/ago., p. 12-18, 1991b.
- \_\_\_\_\_. “Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada”. In: *Tempo Social*, São Paulo, nov., p. 113-122, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Nem ‘jardim encantado’, nem ‘clube dos intelectuais desencantados’”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, n.º 59, outubro, p. 124-161, 2005.
- OLIVEIRA, Antônio Xavier. *Espiritismo e Loucura. Contribuição ao estudo do factor religioso em Psychiatria*. Rio de Janeiro: Alba, 1931.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- \_\_\_\_\_. “Ética, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia”. In: *Religião e Sociedade*, dez., p. 36-54, 1984.
- \_\_\_\_\_. “O mercado religioso”. In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, n.º 5, setembro, p. 25-32, 1983.
- PASSERON, Jean-Claude. “Biographie, flux, itinéraires, trajectoire”. In: *Revue Française de Sociologie*, 31(1), 1990, pp. 3-22.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira, CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira & SOUZA, Beatriz Muniz de. “Igreja Católica: 1945-1970”. In: FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil Republicano. História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 4. São Paulo, Difel, 1984.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Sociologia da Religião: área impuramente acadêmica”. In: MICELI, Sérgio. *O que ler na Ciência Social Brasileira*. São Paulo: Ed. Sumaré/ANPOCS, 1999, vol. II.
- \_\_\_\_\_. “Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia”. In: *Novos Estudos*, n. 19, nov., 1997.
- PIERUCCI, Flávio & PRANDI, Reginaldo. “Assim como não era no princípio. Religião e ruptura na obra de Procópio Camargo”. In: *Novos Estudos*, São Paulo, n.º17, 1987.
- PINHEIRO, Fernando. “A invenção da ordem: Intelectuais católicos no Brasil”. In: *Tempo Social*, v. 19, n. 1, junho de 2007.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Os mortos e os vivos. Uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2012.
- RAMOS, Artur. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971.
- REVEL, Jacques. *Jogos de escala*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

- \_\_\_\_\_. “A biografia como problema historiográfico”. In: *História e historiografia: exercícios críticos*. Curitiba: Ed. UFPR, 2010.
- RIBEIRO, L. & CAMPOS, M. *O Espiritismo no Brasil: contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.
- RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. “O protestantismo brasileiro: objeto em estudo”. In: *Revista USP*, São Paulo, n.73: 117-129, março/maio 2007.
- ROBERTSON, Roland. “The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach”. In: *Social Compass*, 39(1), 1992, pp. 147-157.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- SALEM, Tânia. “Do Centro D. Vital à Universidade Católica”. In: SCHWARTZMAN, Simon (org.). *Universidades e Instituições Científicas no Rio de Janeiro*. Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), 1982, pp.97-134.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.
- SEIBLITZ, Zélia. “A gira profana”. In: BROWN, Diana (org.). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.
- SHEA, Chris. “Supply and demand among the faithful”. In: *New York Times*, 24.3.2001.
- SHERKAT, Darren & WILSON, John. “Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy”. In: *Social Forces*, vol. 73, n. 3, 1995, pp. 993-1026.
- SHERKAT, Darren. “Embedding religious choices. Integrating preferences and social constraints into rational choice theories of religious behavior”. In: YOUNG, Lawrence (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997, pp. 65-86.
- SILVA, Luiz da. *Espiritismo*. Londrina: Eduep, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O candomblé na cidade. Tradição e renovação*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia-USP, São Paulo, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVERSTEIN, Leni. “Mãe de Todo Mundo – modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé na Bahia”. In: *Religião e Sociedade*, n. 4, 1979.
- SIMPSON, John H. “The Stark-Brainbridge Theory of Religion”. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 1990, pp. 367-371.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- SPICKARD, James V. "Rethinking religious social action: what is 'rational' about rational-choice theory?" In: *Sociology of Religion*, vol. 58(2), 1998, pp. 99-115.
- STARK, Rodney. "Bringing theory back in". In: YOUNG, Lawrence (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997, pp. 3-23.
- \_\_\_\_\_. "Rational choice propositions about religious movements". In: *Religion and social order*, v. 3A, 1993, pp. 241-261.
- \_\_\_\_\_. "Why religious movements succeed or fail: a revised general model". In: *Journal of Contemporary Religion*, n. 11(2), 1996, pp. 133-146.
- \_\_\_\_\_. "Micro foundation of religion: a revised theory". In: *Sociological Theory*, n. 17(3), 1999, pp. 264-289.
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William Sims. *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A theory of religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.
- STOLL, Sandra Jaqueleine. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp, 2003.
- SWARTZ, David. "Bridging the Study of Cultural and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power". In: *Sociology of Religion*, vol. 57, n.1, 1996, pp. 71-85.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). *Religiões em Movimento*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- TRINDADE, Liana. "Exu, reinterpretaciones individualizadas de um mito". In: *Religião e Sociedade*, n. 8, 1982.
- VASCONCELOS, João. "Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920". In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, 2003.
- VELHO, Yvonne. *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- VERTER, Bradford. "Social Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu". In: *Sociological Theory*, vol. 21, n. 2, 2003, pp. 150-174.
- VINCENT, Gilbert et all. *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteur et spécialistes des relations humaines et de la sántes*. Genebra : Labor et Fides, 1985.
- VOYE, Liliane. "Religion et économie: apports et limites de l'analyse du religieux à partir de cadres théoriques emprutés à l'économie". In : *Social Compass*, 39(1), 1992, pp. 159-169.
- WACQUANT, Loïc. "Toward a Reflexive Sociology: a Workshop with Pierre Bourdieu". In: *Sociological Theory*. 7(1), 1989.
- WARNER, Stephen. "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States". In: *American Journal of Sociology*, 98, 1993a, pp. 1044-1093.

- \_\_\_\_\_. “Book review of *The churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*, de FINKE, Roger, STARK, Rodney”. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (3), 1993b, pp. 295-297.
- \_\_\_\_\_. “Convergence toward the new paradigm: a case of induction”. In: YOUNG, Lawrence (org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York: Routledge, 1997, pp. 87-103.
- WARREN, Donald. “A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.º11(3): 56-83, 1984.
- \_\_\_\_\_. “A medicina espiritualizada”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.º 13(1): 88-107, 1986.
- WEBER, Max. “Sociologia da religião”; “Estamentos e classes”. In: WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000a, vol. I.
- \_\_\_\_\_. “A dominação não legítima (Tipologia das cidades)”. In: WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000b, vol. II.
- \_\_\_\_\_. “Psicologia social das religiões mundiais”; “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”; “Classe, estamento, partido”; “A ciência como vocação”. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Introducción”. In: WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. In: \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus Humanidades, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Centauro, 2003.

## FONTES

- ABREU, Canuto. *Bezerra de Menezes*. São Paulo: Edições FEESP, 1996.
- AQUARONE, Francisco. *Bezerra de Menezes, o médico dos pobres*. São Paulo: Editora Aliança, 1980.
- AMORIM, Deolindo. *Africanismo e espiritismo*. Rio de Janeiro: Gráfico Mundo Espírita 1949.
- \_\_\_\_\_. *O espiritismo à luz da crítica*. Curitiba: Federação Espírita do Paraná, 1955.
- \_\_\_\_\_. *O espiritismo e as doutrinas espiritualistas*. Curitiba: Federação Espírita do Paraná, 1957.
- \_\_\_\_\_. *O espiritismo e criminologia*. Curitiba: Federação Espírita do Paraná, 1978 (originalmente de 1955).
- \_\_\_\_\_. *Ideias e reminiscências espíritas*. Juiz de Fora: Instituto Maria, 1980.
- ANJOS, Luciano dos. *A anti-história das mensagens co-piadas*. Rio de Janeiro: Leymarie, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Os adeptos de Roustaing*. Rio de Janeiro: AEEV, 1993.
- ARMOND, Edgard. *Vivência do Espiritismo religioso*. São Paulo: Ed. Aliança, 1988 [2006].
- \_\_\_\_\_. *Passes e Radiações*. São Paulo: Ed. Aliança, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Prática Mediúnica*. São Paulo: Ed. Aliança, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Os exilados da capela*. São Paulo: Ed. Aliança, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Desenvolvimento mediúnico*. São Paulo: Ed. Aliança, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Relembrando o passado*. São Paulo: Editora Aliança, 2009.
- ARMOND, Ismael. *Edgard Armond, meu pai. A história do homem que criou as escolas de espiritismo no Brasil*. São Paulo: Editora Aliança, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Edgard Armond, um trabalhador na seara espírita*. São Paulo: Editora Aliança, 2002.
- BANDEIRA, Antônio Cavalcanti. *Umbanda – evolução histórico-religiosa*. Rio de Janeiro: s/e, 1961.
- \_\_\_\_\_. *O que é umbanda*. Rio de Janeiro: s/e, 1970.
- CAMARGO, Pedro de (Vinícius). *Na escola do mestre*. São Paulo: FEESP, 1988.
- CIRNE, Leopoldo. *Antichristo. Senhor dos mundos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1935.
- FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. *As curas espíritas perante a lei*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1907.
- \_\_\_\_\_. *Esboço histórico da FEB*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1924.
- \_\_\_\_\_. *Guia de fontes espíritas*. Rio de Janeiro: FEB, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Orientação ao centro espírita*. Rio de Janeiro: FEB, 2007a.

- \_\_\_\_\_. *Serviço de assistência e promoção social espírita*. Rio de Janeiro: FEB, 2007b.
- \_\_\_\_\_. *Orientação aos órgãos de unificação*. Rio de Janeiro: FEB, 2010.
- FEDERAÇÃO ESPÍRITA DO PARANÁ. *Pacto Áureo. A vitória da fraternidade*. Paraná: FEP, 2009.
- IMBASSAHY, Carlos. *O espiritismo à luz dos fatos*. Rio de Janeiro: FEB, 2005.
- INSTITUTO DE CULTURA ESPÍRITA DO BRASIL. *Deolindo Amorim: sua vida, sua obra*. Rio de Janeiro: CELD/ICEB, 1999.
- GAMA, Ramiro. *Lindos casos de Bezerra de Menezes*. São Paulo: LAKE, 2001.
- GODOY, Paulo Alves & LUCENA, Antônio. *Personagens do Espiritismo*. São Paulo: Edições FEESP, 1990.
- KARDEC, Allan. *O livro dos médiuns*. São Paulo: LAKE, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O Evangelho segundo o espiritismo*. São Paulo: LAKE, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O livro dos espíritos*. São Paulo: LAKE, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O que é espiritismo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.
- LEX, Ary. *Pureza Doutrinária*. São Paulo: FEESP, 1988.
- \_\_\_\_\_. *60 anos de espiritismo no Estado de São Paulo (nossa vivência)*. São Paulo: FEESP, 1996.
- RIBEIRO, Guillon. *Jesus, nem deus nem homem*. Rio de Janeiro: FEB, [1944] 2002.
- MONTEIRO, Eduardo C. e D'OLIVA, Natalino. *USE: 50 anos de unificação*. São Paulo: Edições USE, 1997.
- PINTO, Tancredo da Silva & FREITAS, Byron Torres de. *Fundamentos da Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1956.
- PIRES, J. Herculano. *Agonia das Religiões*. São Paulo: Paideia, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O espírito e o tempo*. São Paulo: Edicel, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O mistério do ser ante a dor e a morte*. São Paulo: Paidéia, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *Revisão do cristianismo*. São Paulo: Paidéia, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *O Centro Espírita*. São Paulo: Paideia, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Reino*. São Paulo: Paideia, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Barrabás*. São Paulo: Paidéia, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Lázaro*. São Paulo: Paidéia, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Madalena*. São Paulo: Paidéia, 2003c.
- \_\_\_\_\_. *Metrô para o outro mundo*. São Paulo: Paidéia, 2003d.
- \_\_\_\_\_. *O verbo e a carne. Duas análises do roustainguismo*. São Paulo: Paidéia, 2003e.

- \_\_\_\_\_. *Os três caminhos de Hécate*. São Paulo: Paideia, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *O caminho do meio*. São Paulo: Paidéia, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Parapsicologia hoje e amanhã*. São Paulo: Paidéia, 2004c.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia espírita*. São Paulo: Paidéia, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Obsessão, o passe, a doutrinação*. São Paulo: Paidéia, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *O ser e a serenidade*. São Paulo: Paidéia, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *O infinito e o finito*. São Bernardo do Campo. Correio Fraternal, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Relação espírito-corpo*. São Paulo: Paidéia, 2009.
- RIZZINI, Jorge. *J. Herculano Pires, o apóstolo de Kardec*. São Paulo: Ed. Paideia, 2001.
- SCHUTEL, Cairbar e RIBEIRO, Faustino. *Espiritismo e protestantismo. Uma polêmica religiosa*. Matão: O Clarim, [1931] 1987.
- SCHUTEL, Cairbar. *Os fatos espíritas e as forças X...* Matão: O Clarim, [1932] 1987.
- SILVA JR., Edelson. *No tempo do comandante. Edgard Armond e o espiritismo em época de revolução*. São Paulo: Editorial Espírita Radhu, 2010.
- UBALDI, Pietro. *A Grande Síntese*. s/ed., 1937.
- UNIÃO DAS SOCIEDADES ESPÍRITAS. *USE 50 anos*. São Paulo: Edições USE, 1997.
- VIEIRA, Waldo. *O que é conscienciologia?* Rio de Janeiro: IIP, 1994.
- WANTUIL, Zêus. *Grandes espíritas do Brasil*. Rio de Janeiro: FEB, 2002.
- XAVIER, Francisco Cândido. *Brasil: coração do mundo, pátria do evangelho*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Paulo e Estevão*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Caminho, verdade e vida*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *Pão Nosso*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Vinha de luz*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002b.
- \_\_\_\_\_. *Fonte viva*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002c.
- \_\_\_\_\_. *Nosso lar*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002d.
- \_\_\_\_\_. *Agenda cristã*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2002e.
- \_\_\_\_\_. *Ação e reação*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Há dois mil anos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *50 anos depois*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010b.