

CORPO E POSSESSÃO NA TEODICÉIA RACIONALISTA DO ESPIRITISMO KARDECISTA

Marcelo Tadvald*
Universidade de Brasília – Brasil

Resumo. A compreensão do significado da possessão, de corpo e mesmo de pessoa no Espiritismo Kardecista já foi tema de alguns estudos dentro da tradição antropológica. Neste trabalho procuro apresentar uma discussão que enverede por caminhos cognitivos ainda pouco explorados que permitam uma contribuição nova para o assunto. Para tanto, procurarei situar o Kardecismo dentro do contexto histórico de sua formação, quando seus conceitos a respeito de *corpo e de pessoa* foram consagrados. Também considerarei perspectivas teóricas do campo da hermenêutica a fim de analisar, mais diretamente, um ritual específico da doutrina – as *sessões de desobsessão*, momento etnográfico privilegiado para o entendimento das questões aqui suscitadas.

Palavras-chave: antropologia da religião, espiritismo kardecista, corpo e pessoa, possessão.

Abstract. The comprehension of the meanings behind “possession” (of body and even person) in Kardecist Spiritualism has already been a topic of study in the anthropological tradition. In this work I intend to present discussions leading to cognitive paths little explored and that could represent an original contribution for the subject. Therefore, I will approach Kardecist Spiritualism’s historical context of formation, when its concepts were consecrated. I will also consider theoretical perspectives borrowed from the field of hermeneutic in order to analyze, in a direct way, a specific ritual of the doctrine: the “desobsessão” sessions – a special ethnographic moment in the subjects studied.

Keywords: anthropology of the religion, kardecist spiritism, body and person, possession.

A acolhida não é um simples gesto de ser de quem se acolhe, não é só o “cuidado do ser”, é vivência da passagem do vestígio, é receptividade, é abdição da razão solitária dualista, recolhida em si mesma e começo de uma intimidade aberta e solidária.

Jaques Derrida.

O legado do “corpo moderno” para o kardecismo

Em uma época um tanto quanto imprecisa, mas que pode ser delimitada a partir do Renascimento, o Ocidente começa a perder seu fundamento religioso totalizante tangenciado pelos dogmas da Igreja Católica. Este processo resultou na libertação de uma noção de corpo antes residente em uma prisão ontológica marcada por tal filosofia. Este corpo, então tomado como um ser contemplativo, parte de um divino e quase uma espécie de entidade transcendental, paulatinamente vai se ressignificando para um corpo mecanicista, percebido como uma *máquina*, dotado de uma engrenagem bioquímica e biofísica que racionalmente o anima, lhe dá vida. Portanto, tomar o corpo como uma máquina consiste em uma representação moderna deste, algo que será determinante para o processo de individualização dos sujeitos, fenômeno também peculiar na modernidade. O indivíduo, portanto, acabou se convertendo no lugar autônomo das eleições e dos valores, da absorção das cosmologias criadas por si e disponíveis para si.

A aposta na racionalização do mundo pelo Ocidente fez parte de um processo que surgiu com mais força no século XVII, se fortaleceu no século XVIII, se solidificou no século XIX e culminou no fenômeno que Weber (2000), com propriedade, denominou de *secularização do mundo*, sentido com mais intensidade ao longo do século XX. Contudo, desde o início deste processo de racionalização, a sociedade adaptou a tal perspectiva uma dimensão cosmológica que mantivesse a noção de sagrado e de transcendental no bojo da nova ordem ontológica dos sujeitos e, mais especialmente, de seus corpos. Conforme mostrou o estudo de Le Breton (2002), para este corpo mecanicizado, buscou-se um suplemento de símbolo e de sentido, entendido através da significação que recebeu a idéia de *alma* (ou de espírito). Tal processo resultou na concepção dualista de ser humano, pois que dotado de um *corpo* e de uma *alma*. Com o cartesianismo de Descartes, o dualismo

moderno que rompeu o espírito do corpo recebeu um novo impulso, que será determinante para o processo moderno de individualização dos sujeitos: o corpo se torna a confinação limite de uma individualidade que possui uma consciência de si, esta que também pôde ser percebida para além deste corpo. No campo religioso, surgem ou se reforçam concepções que demandam uma reelaboração deste corpo mecânico, agora dotado de uma nova dimensão transcendente, domínio *par excellence* da consciência do ser.

Desta maneira, o corpo acaba se tornando uma realidade ambígua: por um lado marca a individualidade do sujeito, mas por outro faz com que o indivíduo se encontre ontologicamente dividido em duas partes heterogêneas, o corpo e a alma, sendo esta última aquela que contém e que mantém a sacralidade do homem e de sua existência.

Para Le Breton (2002), esse corpo moderno é depositário de um cosmos específico e de um saber que é antes de tudo cultural. Suas representações acabaram se tornando tributárias de um determinado estado social e de uma visão de mundo que em última instância podem definir a noção de pessoa dos sujeitos, e isto só foi possível graças ao desenvolvimento do individualismo no Ocidente a partir do Renascimento, conforme mencionei anteriormente. Esta visão de mundo, em linhas gerais, fixou em seu centro o indivíduo, o *ego cogito* cartesiano. Concebido a partir do ascenso do individualismo como estrutura social, o corpo moderno emergiu do racionalismo positivo e laico sobre a natureza. Uma máquina sim, contudo dotada de uma *alma* também deveras racionalizada, da maneira que exemplarmente nos mostrou a cosmologia do Espiritismo Kardecista.

Esta doutrina (conforme preferem chamar seus adeptos) surgiu na metade do século XIX,¹ graças aos esforços de Allan Kardec (1804-1869), pseudônimo do pedagogo Hippolyte León Denizard Rivail, professor francês de aritmética, pesquisador de astronomia e de magnetismo.² O contexto histórico que envolve o surgimento da doutrina consiste, portanto, no ápice do processo de racionalização do mundo que passava a sociedade ocidental desde o Renascimento. Evidentemente, a cosmologia Kardecista não chegou a cumprir o receituário da concepção cartesiana ou mesmo do ideário individualista, mas à sua maneira soube introduzir a dualidade cartesiana e o individualismo através de um sistema que não vê como contraditório a validação dupla de seu conhecimento na revelação religiosa e na prova empírica. Com o passar do tempo e com o decorrente desenvolvimento da doutrina e sua exportação para outros contextos culturais, o Kardecismo pôde plasmar outras referências

simbólicas e cosmológicas inerentes a esses contextos, como no caso brasileiro, por exemplo. O que estou chamando a atenção aqui se refere a um determinado contexto social e histórico que legou certas concepções originárias à doutrina. Assim, a significação moderna do corpo como uma máquina terá uma importância contumaz na concepção espírita de corpo e, por conseguinte, na de pessoa. Para o Kardecismo, também o corpo consiste numa forma ontologicamente vazia, que deve ser “preenchida” por um espírito, em última instância sua consciência moral e objetivo último de sua existência. Se muitas sociedades distinguiram o homem (sua noção de pessoa) do corpo, com o Espiritismo não ocorreu diferente. A modernidade acabou por racionalizar o corpo, mas o Espiritismo manteve a instância racional do ser para além do corpo, fazendo uso de uma noção de alma em moda na sociedade de então. Desta maneira, o corpo pôde, também pelo Espiritismo, ser concebido como um acessório da pessoa, um mero instrumento pelo qual a consciência do sujeito pode se desenvolver. Não obstante, o homem Kardecista é concebido tal como o homem de Descartes, ou seja, como uma totalidade em que convive uma alma que adquire sentido ao pensar e um corpo (ou melhor, uma máquina corporal) reduzido à sua extensão. A união substancial do corpo e da alma, portanto, significa uma permanência da vida, ao menos para a vida deste corpo, conforme preconiza a doutrina. De outro modo, se a existência do homem conforme o “pensamento racional” em voga era entendida até o Kardecismo como meramente corporal, portanto finita, depois dele esta existência readquire um sentido sacro e recebe uma concepção menos “pessimista”, mas também sob bases racionais, pois a verdadeira existência é a do espírito, esta infinita e determinante para o funcionamento da máquina corporal. Diria Le Breton que “se a existência se reduz a possuir um corpo, como se fosse um atributo, então, em efeito, a morte carece de sentido: não é mais que o desaparecimento de uma possessão, o que significa dizer pouquíssima coisa” (2002, p. 21, tradução minha).

Graças ao diálogo com outros discursos num contexto externo mais amplo, o Espiritismo Kardecista encontrou as bases “filosóficas” e “científicas” para suas concepções e cosmologias próprias. Vejamos algumas delas.³

Conforme está claro em seu *Evangelho* (Kardec, 1978), desde sua origem o Espiritismo se apresentou como uma espécie de *nova ciência* que deveria revelar aos homens, “por provas irrecusáveis”, a existência e a natureza do mundo espiritual e suas relações com o mundo corporal. Ao lembrarmos

quem era Allan Kardec (um professor de “ciências da razão” e estudioso de temas ecumênicos) seu contexto histórico e sua sociedade de vinculação (França do século XIX), não nos surpreendemos em verificar esta preocupação em unir a ciência (racionalista) com a religião: “Ciência de um lado, e o Espiritismo do outro, vieram revelar as novas leis naturais que fizeram compreender seu verdadeiro sentido” (Kardec, 1978, p. 285). O contexto histórico foi tão determinante para as concepções espíritas que freqüentemente já escutei de adeptos que a doutrina só pôde surgir naquele momento, “pois era de fato quando a humanidade estava preparada para compreender os designios espíritas e a verdade a respeito de sua condição na Terra”. O “mundo espiritual” esperara até aquele momento para revelar a doutrina para os homens. Também o universo foi concebido de forma dualista pelo Espiritismo: o “mundo material” (ou visível), morada dos espíritos encarnados, possuidores de um corpo e o “mundo espiritual” (ou invisível), morada dos “espíritos desencarnados”, sem corpo. Um dado importante consiste na possibilidade de comunicação entre estes mundos, que pode ocorrer de diversas formas, voluntárias ou não. Uma destas formas – as sessões de desobsessão – será analisada mais adiante. Antes, contudo, é preciso desenvolver um pouco melhor as concepções êmicas a respeito de corpo e de alma a fim de imbricar melhor seu sentido com o contexto racionalista que o originou.

Para a doutrina, a alma se encontra cativa na carne, sendo que toda a sorte de vicissitudes que atingem o corpo reflete na saúde moral e espiritual do espírito. Tal aspecto possui implicações determinantes na noção de pessoa do sujeito espírita, pois se sua consciência (seu *self*), em última instância, corresponde à alma, a existência do corpo e toda a experiência vivenciada por ele são determinantes para o caminho evolutivo que todo espírito está sujeito a percorrer, uma vez encarnado. Daí decorre a importância do espírita em cuidar da saúde e do bem-estar de seu corpo:

[...] eu me apóio sobre os princípios elementares, e começo por demonstrar a necessidade de cuidar do corpo que, segundo as alternativas da saúde e da doença, influi de maneira muito importante sobre a alma, que é preciso considerar como cativa na carne. Para que esta prisioneira viva, e conceba mesmo as ilusões da liberdade, o corpo deve estar são, disposto e vigoroso. [...] Amai pois vossa alma, mas cuidai também do corpo, instrumento da alma. (Palavra do espírito protetor Georges, in Kardec, 1978, p. 231-232).

Conforme mostrou o trabalho de Cavalcanti (2004), a tradição religiosa cristã superpôs no Espiritismo as noções científicas em voga na época de *evolução* e de *progresso*, além das noções hinduístas e budistas de *carma* e de *reencarnação*. No que se refere ao corpo, ele é aquele que retém a alma quando esta deve, dentro de seu caminho evolutivo, se encontrar encarnada a fim de vivenciar a experiência da vida no mundo material que lhe permita adquirir os aprendizados necessários para o seu desenvolvimento. Tal aprendizado passa, impreterivelmente, pelas escolhas realizadas pelos sujeitos graças ao seu livre-arbítrio. Realizando as escolhas corretas ao longo da vida (aquelas que estejam atreladas ao caminho do bem e da justiça moral) se permitem os espíritas um maior desenvolvimento desta alma e um maior aproveitamento dessa encarnação, ou seja, do uso deste corpo no mundo material. Não obstante, “a passagem dos Espíritos pela vida corporal é necessária para que possam cumprir, com a ajuda de uma ação material, os desígnios cuja execução Deus lhes confiou” (Kardec, 1978, p. 68). A vida corporal significa, pois, um estado transitório.

Os espíritas definem a alma como “o ser imaterial e individual que reside em nós e que sobrevive ao corpo” (Kardec, 2006, p. 10). Assim, além da alma e do corpo, o homem espírita é formado também por um princípio intermediário entre ambos, portanto *semimaterial*,⁴ chamado pelo nome de *perispírito*. Este consiste em uma substância que serve de primeiro envoltório ao espírito e que une a alma ao corpo. Uma vez o espírito ser desprovido de matéria, quando de uma manifestação sua perceptível por uma pessoa, na verdade o que se acredita ver é o perispírito que envolve aquela não matéria. Uma vez encarnado, o espírito pode em alguns momentos, como durante o sono, por exemplo, se afastar do corpo que anima, ainda que permaneça ligado a ele por laços provenientes do perispírito. Quando da morte do corpo, esses laços carecem ser rompidos, “desligados”, libertando enfim o espírito do corpo, libertando, portanto, o *self* do sujeito de uma forma de existência necessária, mas transitória. À título de comparação, os budistas chamam o principal laço que liga o espírito ao corpo de *cordão de prata*, situado na altura da nuca do corpo e da “nuca” do perispírito. Contudo, outras partes desses corpos se encontram ligados durante a existência terrena. A “forma” individual que o perispírito assume consiste na forma de sua última encarnação no mundo material.⁵ Portanto, a influência do projeto moderno de individualização dos sujeitos, em evidência na época da formulação da doutrina Espírita, pode ser percebida também a partir da noção de perispírito, pois os espíritos

constatam sua individualidade através dele, que faz os seres distintos entre si, à exemplo do corpo entre os homens. “O corpo funciona como um limite fronteiro que delimita, antes de tudo, a presença do sujeito”, diria Le Breton (2002, p. 22, tradução minha). Sem embargo, para os espíritas a alma possuía sua individualidade antes mesmo das suas encarnações em diferentes corpos, e a conserva depois da sua separação desses corpos.

A existência de dois mundos habitados por espíritos (encarnados no mundo material, desencarnados no mundo espiritual), permite o trânsito constante entre estes seres nos diferentes mundos. Tal aspecto possui implicações marcantes na noção de pessoa dos espíritas. Conforme sua literatura de base (Kardec, 2002), tanto o espírito do vivo, quanto o espírito do morto, possuem seu invólucro semimaterial (perispírito), o que permite a existência de fenômenos como a visibilidade desses, dada pela noção de *bicorporeidade* quando relacionada aos espíritos encarnados. Ainda que durante a vida o espírito jamais se retire completamente do corpo, em determinadas circunstâncias o espírito de uma pessoa viva pode se manifestar em um lugar diferente daquele aonde se encontra seu corpo material. Este fenômeno é conhecido como *bicorporeidade*. Contudo, dado que a consciência de si é medida pelo espírito, o corpo se encontrará sempre em um estado latente, mas vivo e animado por ainda se encontrar ligado ao espírito.⁶ Este fenômeno foi abordado com propriedade pelo estudo de D’Andrea (1997), que analisou um grupo dissidente do Espiritismo que realiza experiências conscientes de projeção (a faculdade do espírito sair do corpo voluntariamente e com completa consciência). Entretanto, para a doutrina espírita, tal situação é na maioria dos casos involuntária e o sujeito encarnado não tem consciência deste fenômeno na maioria das vezes, sendo por vezes o sonho tido como a lembrança psíquica-corporal destes eventos. Em realidade, a doutrina espírita percebe com muitas restrições esta técnica, uma vez ela poder colocar em perigo a saúde psíquica daquele que realiza estas ações. De qualquer modo, graças à propriedade da *bicorporeidade*:

A pessoa que se mostra simultaneamente em dois lugares diversos tem portanto dois corpos. Mas desses corpos só um é real, o outro não passa de aparência. Pode-se dizer que o primeiro tem a vida orgânica e o segundo a anímica. Ao acordar os dois corpos se reúnem e a vida anímica penetra o corpo material. (Kardec, 2002, p. 108).

Ainda que o espírito encarnado só possa ter acesso ao mundo espiritual quando ocorre o fenômeno da *bicorporeidade*, o mesmo não ocorre com os

espíritos desencarnados. Estes, ao contrário dos encarnados aprisionados em um corpo material, não ocupam uma região determinada e circunscrita: “estão por toda a parte, no espaço e ao nosso lado, nos vendo e nos acotovelando sem cessar; é toda uma população invisível que se agita em torno de nós” (Kardec, 2006, p. 20). No que se refere à noção de pessoa espírita, a influência destes espíritos desencarnados é contumaz dentro das diferentes experiências que estão sujeitos estas pessoas ao longo de suas vidas, e tal influência tem implicações marcantes no desenvolvimento ou não de seu *self*, pois que “as relações dos Espíritos com os homens são constantes. Os bons Espíritos nos solicitam para o bem, nos sustentam nas provas da vida e nos ajudam a suportá-las com coragem e resignação; os maus nos solicitam ao mal; é para eles uma alegria nos ver sucumbir e nos assemelhar-mos a eles” (Kardec, 2006, p. 21). Desta forma, as comunicações entre os espíritos e os seres humanos, além de constantes, podem ser ocultas (sem que o ser humano tenha consciência que esta comunicação está se realizando), ou ostensiva (quando o ser humano possui consciência da presença dos espíritos, em uma sessão de evocação desses, por exemplo). As manifestações ocultas possuem uma relevância especial na constituição do *self* espírita pois, por influência de espíritos ruins (“pouco evoluídos”), a conduta e o desenvolvimento moral do espírito encarnado pode ficar comprometida, da mesma maneira que a influência de espíritos bons possa contribuir para este desenvolvimento.

Uma propriedade importante relacionada à noção de corpo espírita consiste na mediunidade. Os médiuns são as pessoas que intermediam os espíritos desencarnados e os homens. Esta propriedade, por pertencer também ao domínio do corpo, independe de crenças (lógica de um corpo universal, portanto). Assim, todos os seres humanos a possuem. O que pode ocorrer é um desenvolvimento desta propriedade através do estudo e da prática, que não necessariamente deva advir da doutrina espírita. Também existem diferentes tipos de mediunidade, como a *vidência* (capacidade de enxergar espíritos), a *psicográfica* (capacidade de utilizar o corpo para escrever mensagens ditadas pelos espíritos), a *sensitiva* (capacidade de sentir a presença de espíritos), a *auditiva* (capacidade de escutar espíritos), a mediunidade *psicofônica* (capacidade de “incorporar” outros espíritos, ouvi-los, etc.), entre outras. Todo modo, uma pessoa é capaz de possuir mais de um tipo de mediunidade, assim como de as desenvolver de maneira particular. Devido à proposta analítica deste estudo, irei me deter aqui na mediunidade psicofônica, através do ritual conhecido no meio espírita como *sessão de desobsessão*. Entretanto, não é demasiado lembrar

que existe para os kardecistas uma hierarquia entre as formas de relação com o mundo espiritual, e que numa escala evolutiva a “incorporação” é a menos evoluída. Na visão espírita, a ausência de corporalidade é um valor positivo na manifestação espiritual. Porém, aparentemente as formas mais “etéreas” de mediunidade parecem não merecer tanta atenção entre os praticantes. A importância e o cuidado que a sessão de desobsessão merece entre as práticas rituais kardecistas pode ser entendida no sentido desses eventos se destinarem a recuperar, física e/ou espiritualmente, as pessoas que se encontram em uma condição de sofrimento. Dentro da cosmologia Kardecista, o “mal” também pode ser percebido como proveniente de uma ação externa ao homem, de um espírito desencarnado, portanto. A mediunidade psicofônica é característica das sessões destinadas ao “combate” desse “mal”. Reside aí a opção em abordar, dentro dos limites deste trabalho, este tipo de mediunidade. Outrossim, ressalto que a importância dada pelos espíritas a essa forma de mediunidade deve estar atrelada à prática ritual em si, especialmente no Brasil que possui uma matriz simbólica/religiosa que crê em seres sobrenaturais deveras difundida. Vale lembrar também que as sessões de desobsessão se destinam não somente para os consulentes, mas para os próprios espíritos obsessores, que por alguma razão particular se encontram naquele momento desviados do caminho que deve os levar para a evolução.

Da comunhão dos *sells*: o pronto-socorro espiritual

Os rituais de desobsessão constituem uma prática importante para o Kardecismo, contudo sua realização não é uniformizada em todos os centros espíritas, ainda que exista um modelo mais ou menos comum seguido por todos. Antes de tudo, cabe aqui definir o termo *obsessão*.

Para os kardecistas, quando espíritos que se encontram em uma escala de evolução não suficientemente evoluída se comunicam ou se relacionam com os espíritos encarnados, suas influências para com esses tende a ser prejudicial. As motivações deste tipo de relacionamento são individuais, e portanto, das mais diferentes possíveis. Isto implica dizer que não necessariamente um espírito desencarnado se ligue a outro com a intenção consciente de o prejudicar, ainda que isto seja possível quando o espírito desencarnado tenha a motivação de se vingar ou prejudicar aquele que se encontra ainda encarnado e que tenha estabelecido relações conflituosas para com este, seja

nesta existência, seja em uma encarnação passada. Outros espíritos, ignorantes de sua condição por terem desencarnado recentemente, podem procurar no mundo material que deixaram seus entes mais próximos, causando uma má influência e uma série de desconfortos de ordem emocional e mesmo física para estas pessoas, por não se encontrarem em uma condição adequada que permita emanarem “boas vibrações”. Outros espíritos podem causar má influência, ainda que de forma não intencional, por nem ao menos conhecerem aquelas pessoas. Por exemplo, este é o caso de “espíritos errantes” (aqueles que desconhecem sua atual condição de desencarnados e que ainda vagam pelo mundo material) que percebem em alguém um centro irradiador de mediunidade e que se ligam a esta pessoa, achando que podem tirar proveito desta situação. Todavia, estas presenças se constituem em algo prejudicial para os “vivos”, que, nestes casos, se encontram *obsediados* por espíritos não bem-vindos. Os espíritos benevolentes e evoluídos surgem apenas para aconselhar e para irradiar “boas vibrações” para os encarnados, não permanecendo ao lado destas pessoas indefinidamente.

Nos casos de obsessão, a doutrina espírita possui um ritual destinado a eliminar a má influência destes espíritos. Nestas ocasiões, no ritual no qual participei diversas vezes em um centro espírita da cidade de Porto Alegre, a desobsessão se realiza a partir da incorporação pelos médiuns psicofônicos dos espíritos obsessores. No centro observado, este ritual recebe o nome de *pronto-socorro espiritual*, pois se destina ao atendimento de urgência daqueles que se apresentam na condição de obsediados. Participam deste ritual toda a sorte de indivíduos, desde espíritas, passando por conhecedores em graus diferentes da doutrina, até leigos nesta levados até lá pelas mais diferentes razões, mas que invariavelmente se encontram em uma condição de sofrimento. Ao chegar no centro, é realizada uma pequena triagem que encaminha as pessoas para diferentes locais dali, conforme sua necessidade. O mais comum é estas pessoas serem encaminhadas para as diversas salinhas que recebem diferentes nomes (como *amor*, *sabedoria*, etc.). Estes nomes não necessariamente têm relação com as necessidades dos consulentes. Nestas salas, será realizado o atendimento, depois de todos ali escutarem as preces e a palestra inicial, que é realizada no auditório principal situado na parte térrea do prédio que abriga o centro. As salas, situadas no andar superior, local aonde as pessoas enviadas para lá esperam seus atendimentos sentadas em bancos enfileirados junto à porta destas salinhas, escutam a palestra graças ao sistema de auto-falantes do centro. Tudo é muito bem organizado.⁷

Finda a palestra, os médiuns trabalhadores (que a escutaram em um outro salão, sendo já preparados também pelos espíritos desencarnados benevolentes que auxiliarão em todo o atendimento) se deslocam para as salinhas. Quando estes médiuns chegam no centro para trabalhar, devem assinar uma folha de controle que os destina aleatoriamente para as salas. Isto organiza a lotação das mesmas, distribuindo harmonicamente o número de atendimentos que cada uma irá realizar, pois também os consulentes receberam, ao chegar no centro, fichas com o nome da sala, em quantidade previamente definida.

A sala de atendimento de urgência é composta por um número não muito grande de médiuns (depende da quantidade de médiuns que vieram trabalhar no centro naquele dia e sua distribuição) e de um doutrinador (também chamado de “orientador”). Além do doutrinador, a quantidade de médiuns varia normalmente entre duas e cinco pessoas. O doutrinador, também um médium, exerce a importante função de controlar o ritual, assessorado que está pelos espíritos superiores ali presentes. Normalmente, seu comportamento é padronizado, pois o ritual também o é. Quando adentra a sala um consulente, chamado por ele aleatoriamente e que foi enviado para aquela sala, o doutrinador pede para esta pessoa se sentar em uma cadeira. À sua frente, sentados lado a lado, encontram-se os médiuns psicofônicos. O doutrinador explica o que irá acontecer, que resumo da seguinte forma:

Boa noite, você se encontra aqui para receber uma ajuda do mundo espiritual. Aqui se encontram médiuns trabalhadores que irão manifestar alguns espíritos. Eles irão dizer coisas que você irá identificar, que você pensará que são coisas que acontecem com você, ou coisas que você sente. Com outras você não irá se identificar. O mais importante, contudo, é que você fique bem e que pense em sentimentos positivos. Se quiseres rir ou chorar, sinta-se à vontade, pois está aqui na presença de amigos.

Dito isto, ele pede aos médiuns que deixem os espíritos ali presentes se manifestarem. Os médiuns se concentram e começam a falar as mais diferentes coisas, invariavelmente lamúrias, sentimentos de dor no corpo (na cabeça, nas costas, etc.), manifestações de ódio, desespero, assim por diante. Depois o doutrinador pede que eles se calem e que escutem o que ele tem a lhes dizer. Os médiuns permanecem em transe durante este momento. Então, o doutrinador explica aos espíritos desencarnados sua atual condição, lhes informando que eles não pertencem mais a este mundo e que devem se

deixar ajudar pelos espíritos benevolentes ali presentes. Explica que estas dores e que estes sentimentos pertencem a um corpo que eles não mais possuem e que, na condição de espíritos desencarnados, eles não precisam mais sentir. Que ali existem espíritos de médicos e de outros profissionais capazes de tratá-los e de lhes conduzir a sua verdadeira “morada”, o mundo espiritual. Em situações específicas, quando os espíritos manifestam claramente uma relação com a pessoa ali presente, o doutrinador explica para este espírito que ele deve deixar a companhia dela, que isto somente o prejudica em seu caminho evolutivo, etc. Feito isto, os médiuns deixam o transe sob o comando do doutrinador que, depois de perguntar se o consulente se sente melhor (o que normalmente é admitido por ele), antes de liberá-lo pode lhe prescrever algum tratamento, como por exemplo, a participação de um número específico de palestras a fim de receber *passes espíritas* (irradiação de “boas vibrações”, através de médiuns que a passam dos espíritos benevolentes). Em alguns casos, quando o consulente manifesta algum tipo mais específico de reação psíquica (como rir ou chorar, “receber” também algum espírito, etc), neste centro o doutrinador normalmente o percebe como uma pessoa possuidora de uma “mediunidade forte”, portanto um médium trabalhador em potencial, e lhe sugere a participação na *escolinha de médiuns*. Neste local, dentre outras coisas, o médium é treinado para trabalhar no centro e aprende as técnicas de possessão⁸ utilizadas no ritual.⁹ Participei desta escolinha na condição de “médium em potencial” e a partir das técnicas ali aprendidas foi possível refletir sobre o fenômeno da possessão espírita, tema que desenvolvo a seguir.¹⁰

De acordo com a doutrina espírita, mais de um espírito não pode coabitar simultaneamente um corpo. Pode, entretanto, a partir do espírito que anima determinado corpo, se “afinar” com este para poder manifestar suas emoções neste corpo. Assim, em última instância é sempre o espírito encarnado que age da maneira que quiser sobre a matéria da qual está revestido, pois “um espírito não pode substituir àquele que está encarnado, porque o Espírito e o corpo estão ligados até o tempo marcado para o término da existência material” (Kardec, 2006, p. 211). Nos rituais de desobsessão, o que ocorre (e que é ensinado nas escolinhas preparatórias) é a possibilidade do médium se deixar “afinar” pelos espíritos ali presentes e manifestar, de forma consciente,¹¹ aquilo que tais seres desejam. Por isso, idealmente o médium possui “controle” da situação de possessão, rompendo este elo que o liga ao

espírito possessor no momento que desejar (quando o doutrinador assim o determina, por exemplo). Da mesma maneira, este médium deve possuir o controle a respeito da forma que este espírito se manifesta, sabendo o que dizer e como o dizer. A categoria do “controle” é tão importante para a técnica de possessão espírita que seu próprio corpo deve ser controlado no momento das manifestações dos espíritos desencarnados. Por isso os médiuns devem sempre se postar sentados, com as mãos nos joelhos, sem jamais tirá-las dali. Esta técnica corporal, conforme as demais (Mauss, 2003), deve ser internalizada previamente e neste caso o é graças à formação que estes médiuns recebem na escolinha de médiuns.

Ainda com relação ao controle, uma situação exemplar, prevista e ensinada na escolinha, diz respeito a como o médium deve manifestar os sentimentos de ódio do espírito possessor. Quando do momento da possessão, caso o médium sinta a vontade do espírito possessor de esbravejar para o consulente expressões do tipo “eu quero te matar”, “eu vou acabar com a tua vida”, convém que o médium transforme estas expressões em outras mais sutis, como “eu não gosto de você”, “eu quero te prejudicar”, assim por diante. Isto somente é possível porque a possessão espírita deve se realizar sempre de forma consciente, conforme mencionei. Desta maneira, a última palavra passa sempre pelo crivo do *self* do espírito encarnado, do espírito do médium. Isto nos abre caminho para algumas reflexões.

Em primeiro lugar, parece haver na possessão espírita uma espécie de *deslizamento de sentido* tal como concebido por Jacques Derrida (1991), dado que, a partir da prerrogativa de uma possessão consciente, não existe uma negação de um dos *selves* envolvidos, no caso, do *self* do médium. Ele deve possuir o controle, ainda que permita uma comunhão, através de seu corpo com um *self* estrangeiro, com uma alteridade que se encontra em questionamento. Este *self* (do espírito desencarnado), faz uso de um corpo que não lhe pertence e a ele transmigra sentidos próprios. Grande parte destes sentidos diz respeito às sensações corporais que ele sequer deveria sentir, dado sua atual condição. Contudo, ele as sente, pois se encontra ainda “deveras ligado à matéria”.¹² por não aceitar ou reconhecer sua atual condição de não possuir um corpo físico. A possibilidade desta comunhão com outro *self* e a utilização do corpo habitado por este permite que ocorra o *deslizamento dos sentidos* atribuídos por ele, mas que lhes são impossíveis de serem transmitidos ou informados de outra maneira para o mundo material, lugar ainda de sua

fixação existencial. Para Derrida, a questão passa pela lógica da tradução e suas implicações, a partir de estranhamentos próprios ao processo e das escolhas possíveis por parte daquele que realiza em última medida a tradução. Nas palavras do autor:

Este certo estranhamento advindo da dúvida derivada de qual dos termos o autor está lidando [podendo ser este sujeito concebido como o médium, por exemplo], ou mesmo esse movimento de abertura a dois significantes, partindo-se de um tipo de enunciação particularmente incômodo ao entendimento imediato, serve como artifício meta discursivo de sua tese principal, pois para ele, esse tipo de sub-entendimento (ou superentendimento) resiste à oposição entre o sensível e o inteligível. (Derrida, 1991, p. 36)

O papel da tradução, portanto, ainda permanece restringida ao *tradutor* (Derrida, 1991), no caso o médium espírita (ao invés de *tradutores*, seria mais apropriado definir emicamente estes que desempenham tal função de *mediadores*?). De qualquer modo, é ele quem se encontra na privilegiada posição de refletir sobre a linguagem do enunciador (o espírito desencarnado) e os níveis possíveis de reciprocidade envolvidos no evento da possessão. Desta forma, o tradutor passa então a ser um sujeito que intervém de maneira efetiva na transformação e na produção do significado último, aquele que ele, dado sua posição, tem o poder de disponibilizar para os demais os sentidos enunciados da forma que lhe convém. Portanto, este processo de deslizamento de sentido presente na possessão espírita não se realiza de forma incólume: atravessa processos complexos de reflexividade (quase que imediatos), por parte do médium.

Ademais, é possível inclusive pensar neste tipo ideal de comunhão e de colaboração entre os *selfs* envolvidos no fenômeno da possessão a partir da idéia gadameriana de *fusão de horizontes* (Gadamer, 2004). Para o autor, que concebe esta noção a partir das relações entre sujeito-pesquisador e sujeito-objeto, mas que utilizo aqui para pensar a relação entre sujeito-espírito desencarnado e sujeito-espírito do médium, penso ser correto afirmar que existe uma espécie de *fusão de horizontes* entre os *selfs* envolvidos: de um lado, existe uma consciência que deseja se manifestar em um mundo do qual não faz mais parte, e que para isto precisa se unir a um corpo físico, o qual não possui e que consiste na condição *sine qua non* daquilo que objetiva. Nisto consiste o horizonte do sujeito-espírito desencarnado. Os espíritas acreditam que estes espíritos, presentes na sessão de desobsessão, têm o “real desejo de

se manifestarem para o mundo material”, e que sua recuperação depende, nestes casos, deste evento. Por outro lado, o sujeito-espírito dos médiuns deseja “receber” estes “espíritos sofredores”, pois isto faz parte de uma missão maior e pessoal destinada a eles para seu maior aproveitamento desta encarnação nos caminhos da evolução de seu espírito. Graças a este horizonte é que se torna possível sua fusão com a do horizonte do sujeito-espírito desencarnado. Contudo, em termos últimos, é o sujeito-espírito do médium quem possui a prerrogativa de *mediar* os destinos desta fusão no ritual de desobsessão. No deslizamento de sentido preconizado pelo ritual entre os dois *selfs* envolvidos, e na significação constituída deste evento, imiscui-se sempre uma anterioridade, dada pelo sistema de valores da doutrina espírita previamente internalizada por seus adeptos médiuns. Entretanto, ao fixarmos a análise na dinâmica das relações existentes entre os *selfs* envolvidos mais “corporalmente” na possessão, a saber: o do sujeito-espírito desencarnado e do sujeito-espírito do médium, é preciso que seja dado o devido destaque para o fato de que neste contexto ritual comunicativo (a sessão de desobsessão) existem outros *selfs* que compõem o mesmo: os outros médiuns, o orientador e o consulente. Ao percebermos a diversidade de atores deste contexto ritual é possível explorar mais sua complexidade. O consulente, por exemplo, é um espectador ativo. A importância de sua presença não pode se limitar a expressões inconseqüentes de espanto diante da narração do espírito ou coisa que o valha. Da mesma maneira, os demais médiuns envolvidos e mesmo o orientador podem estar servindo mutuamente de modelo performático para a expressão da possessão do outro. Alguns dados etnográficos apresentados aludem, ainda que indiretamente, a parte desta dimensão interativa do ritual, ainda que não discutam exaustivamente todas as possibilidades colocadas neste complexo contexto.

Ademais, a prerrogativa do “controle” por parte do médium no ritual de desobsessão merece, contudo, algumas ponderações. Emmanuel Lévinas (2005) em sua obra realiza constantemente uma tentativa de compreensão do lugar do sujeito em determinados momentos de sua experenciação, procurando vislumbrar àquilo que nestes momentos lhe excede, não lhe é controlável, sendo imprevisível e por vezes mesmo imponderável. Que ação, portanto, estaria em jogo nesta realidade imprecisa de eventos? No caso do ritual de desobsessão isto se torna bastante evidente. Apesar de todo o controle que deve possuir o médium, por vezes este lhe escapa no ritual. Vejamos alguns exemplos etnográficos.

Presenciei sessões em que o espírito desencarnado não se calava, apesar dos comandos incisivos do doutrinador. Sua vontade ia para além da vontade do médium, a subjugando. Em momento algum, contudo, o doutrinador se remetia ao médium, mas antes procurava “esclarecer” e subjugar a vontade do espírito desencarnado que ali se manifestava, através de ordens de comando tais como “cala-te e ouve-me! Eu já te escutei e todos aqui também o fizeram. Agora é chegada a hora de ouvires o que *eu* tenho para lhe dizer”. Apenas em último caso, frustradas todas as tentativas, o doutrinador podia se remeter ao médium ordenando que ele “domine” o espírito desencarnado. Em algumas situações, presenciei médiuns “passando mal” depois de “controlar” os espíritos que estavam incorporando. As sensações descritas eram das mais diferentes possíveis, como taquicardia, formigamento intenso nos braços e nas pernas, sensação de muito frio, ou de muito calor, tontura, falta de ar, enjôo, etc. Nestes casos, invariavelmente era realizada pelos demais médiuns presentes uma “corrente de boas vibrações” para o restabelecimento físico do médium em questão. É importante mencionar que nesse complexo contexto ritualístico os próprios consulentes também possuem um papel importante na construção daquela realidade. Para se ter uma idéia, normalmente em uma sessão em que não ocorriam estes tipos de situação, são atendidas entre três e quatro pessoas por sessão em cada sala. Em uma sessão que participei, e que ocorreu este tipo de reação por parte de um dos médiuns psicofônicos, este dizia que o espírito que estava ali presente tinha “sérios problemas” com a moça que estava sendo atendida naquela ocasião, e que este espírito não queria deixar o lugar de forma alguma. Este médium começou a passar mal, “por influência da força negativa emanada pelo espírito que possuía seu corpo”. Nesta ocasião, durante toda a sessão, apenas esta moça foi atendida naquela sala, pois levou muito tempo até que o doutrinador “normalizasse” a situação e recuperasse o médium em questão. Aquele evento foi definido como um “sério caso de obsessão”, e para a moça foi sugerido um tratamento mais intensivo que deveria se realizar durante um mês inteiro, em outras dependências do centro espírita. Tais eventos, se bem me recordo, não foram objeto de ensinamento durante o curso de formação de médium trabalhador na escolinha da instituição. Portanto, esta noção de “controle” pode e deve ser relativizada.

No caso descrito anteriormente, aquele espírito desencarnado foi identificado como um espírito moralmente ruim (“inferior”, “sofredor”), ou seja, com más intenções “diretas e conscientes” para com aquela moça, que

saiu daquela sessão mostrando um claro “ar” de consternação. Não obstante, sua presença no ritual e sua reação perante aquelas manifestações determinaram em parte a conduta dos médiuns e do próprio orientador, que teve a preocupação constante de “harmonizar” o ritual, a consulente e os médiuns.

Dado que “uma alma pode se encontrar na dependência de um outro espírito, [...] seja por sua fraqueza, seja por seu desejo” (Kardec, 2006, p. 211), a identificação da natureza destes espíritos se realiza da mesma maneira pela qual se identificam os demais, pela *linguagem*: “julgamos os Espíritos, como os homens, pela linguagem”, conforme preconizou Kardec (2002, p. 230). Para a doutrina espírita, “nomes” não importam, mas antes a *ação* dos espíritos e os sentimentos que eles inspiram. A dimensão do *rostro* e suas implicações para os processos sociais de interação e de identificação já foi apontada por alguns pensadores, como Lévinas (2005) e Le Breton (2002), que inclusive já afirmou que “sem um corpo, que lhe proporciona um rosto, o homem não existiria” (Le Breton, 2002, p. 07, tradução minha). No caso da doutrina espírita, e mais especialmente em seus rituais de desobsessão, é evidente mencionar que o *rostro* do espírito desencarnado é na maioria quase que absoluta das vezes desconhecido. Dado que o processo moderno de individualização e de identificação implica na constatação de um *rostro* por parte dos sujeitos de interação, e dado que o sujeito médium desconhece o rosto daquela criatura ali presente, que interage com ele graças aos eventos do ritual, tal fenômeno força este sujeito médium a realizar um esforço de elaboração, através da sua imaginação, de um *rostro* para os espíritos desencarnados que estabelecem uma condição de possessão para consigo. Perguntei para diversos médiuns como realizava este processo, e de forma concordante, eles me respondiam que, “ao sentir a natureza da vibração do espírito ali presente, eram capazes de *imaginar* um rosto, uma expressão para eles”. Disseram-me também que, a partir disto, eram capazes de definir as diferentes maneiras pelas quais agiriam perante estes espíritos. De fato, conforme atestou Le Breton, “o nascimento do indivíduo ocidental coincidiu com a promoção do rosto, [...] a parte do corpo mais individualizada, mais singular. O rosto é a marca de uma pessoa” (Le Breton, 2002, p. 20 e 43, tradução minha). Apesar de dissonante com a doutrina originalmente concebida, seus adeptos, indivíduos modernos, não conseguiram superar esta “ausência de um rosto” no processo de identificação dos espíritos, seres também individuais, dotados de uma consciência própria, como eles. Este caso mostra porque:

Ora Rosto é acessível, é visível, é eternamente presente, é chegada do Outro, é revelação do Mistério; Ora ele se mostra refratário, ao saber, e se mostra sem deixar-se ser percebido e apreendido. O Rosto é exposição completa de uma realidade que não deseja ser fixada na idéia. Ele é realidade absolutamente sensível, imediata, vulnerável e, como tal é, também transcendente. Seja corporalidade ou escrita, a manifestação da alteridade do Rosto é uma experiência, uma vivência pessoal. (Melo, 2003, p. 376).

Palavras finais

Diferentes sociedades, em diferentes momentos históricos, já distinguiram os homens de seus corpos, de sorte que esta representação foi marcante também para o processo de modernização do mundo e para a formulação de grande parte de seus valores e concepções, especialmente àquelas que se remetem mais diretamente aos efeitos da individualização reflexiva característica da sociedade atual. Mesmo diante da aposta na secularização do mundo moderno, berço de uma sociedade racional por excelência, “o universo racionalizado é inabitável quando falta a dimensão simbólica” (Le Breton, 2002, p. 88, tradução minha). Esta dimensão comumente é suprida e alimentada pelo campo religioso.

Como sabemos, o campo religioso é deveras complexo e múltiplo. Uma de suas manifestações foi, em determinado momento histórico (portanto, sujeito às suas influências), a de uma então nova forma de concepção do mundo religioso: o Espiritismo Kardecista. Tendo como referência a sociedade ocidental que fomentava desde algum tempo uma nova forma de perceber o mundo, a ciência, o corpo e sua realidade, esta doutrina percorreu os caminhos do processo de modernização que esta sociedade vivenciava no momento do surgimento do Kardecismo. Um dos maiores legados que esta sociedade forneceu para a cosmologia espírita se refere à noção de corpo dualista do homem. Vale lembrar que a separação entre corpo e espírito sempre apareceu com mais força dentro dos círculos burgueses no ocidente (Le Breton, 2002). Não por acaso, até hoje são estes círculos aqueles que possuem um maior número de adeptos do espiritismo.¹³

Esta separação entre corpo e alma, sendo esta última a instância do *self*, determina, junto com a noção de um cosmos também dualista (mundo espiritual e mundo material em constante comunicação), a forma pela qual o sujeito espírita interpreta e se orienta na realidade, além de fornecer bases

concretas para sua noção de pessoa. Tomando a noção de pessoa como a maneira pela qual o ser humano se representa e é representado dentro de sua sociedade, através de comunidades de sentido (Bakzco, 1985) nas quais se vincula ao longo de sua vida, a pessoa espírita se transforma no ponto convergente de um cosmos dualizado por sua doutrina. Seus valores mais essenciais são medidos por tais referências e repercutem em suas visões de mundo e comportamento de maneira determinante. Não obstante, a doutrina espírita encontrou um campo fértil na sociedade brasileira, graças à crença aqui bastante difundida em entidades sobrenaturais (Velho, 1994), fato que contribui para que hoje o Brasil seja considerado o país com o maior número de espíritas no mundo.¹⁴ Além disso, não seria inapropriado pensar esta característica do sistema espírita na sua interface com outros sistemas de crença presentes no campo religioso brasileiro. O Kardecismo não deixa de ser também uma expressão do cristianismo em contato com outros sistemas de crença, alguns de natureza mediúnica.

A crença em entidades sobrenaturais foi significada pela doutrina espírita a partir da perspectiva de que a vida corpórea consiste em uma verdadeira prisão para o espírito (*self*), sendo que a morte do corpo permite esta libertação. Para D'Andrea, “o indivíduo estranha seu corpo e, como resolução dessa dissonância cognitiva, não o reconhece mais enquanto essência do ser, deslocada para um centro subjetivo (não material): a sua consciência” (D'Andrea, 1997, p. 106).

O trânsito e a presença permanente de espíritos desencarnados no mundo material pode ocasionar problemas para os “vivos”. Um destes consiste na obsessão, que leva ao ritual de desobsessão, conforme discuti neste trabalho. Este ritual prevê o fenômeno da possessão, através do uso voluntário da capacidade mediúnica treinada previamente pelo centro espírita em questão. Contudo, a própria mediunidade consiste numa categoria delicada para a doutrina espírita, pois a ação de “abrir-se ao outro” (a uma outra consciência) pode significar uma anulação, mesmo que temporária, do *self* dominante do corpo. Mesmo que a doutrina preveja que em última instância seja o médium quem possua o “controle” sobre estes eventos, procurei mostrar com minha etnografia que os limites deste projeto são mais tênues, e abertos a toda a sorte de vicissitudes, muitas delas “inesperadas”. Daí a necessidade destes fenômenos ocorrerem somente sob o crivo (e, preferencialmente, o “teto”) de uma instituição espírita, conforme preconiza sua doutrina.

Para o Kardecismo, dado que o espírito escolhe seu corpo antes de encarnar, também ele formaliza previamente este atributo maior de

identificação, que tem na idéia do *rosto* seu mais alto nível de significação. Por isso é que um adepto não pode se lamentar a respeito deste corpo, tendo ele algum tipo de deformidade física, por exemplo. Foi, antes de tudo, uma opção sua, uma “prova” que escolheu previamente para trilhar com mais sucesso seu caminho evolutivo de desenvolvimento espiritual, uma vez estando seu espírito “encarnado”. A forma de concepção do *rosto* da entidade desencarnada (essência elementar de qualquer identificação interativa) nada mais é do que um processo decorrente deste tipo de representação, coadunada à perspectiva social moderna de individualização dos sujeitos, sejam eles possuidores de um corpo ou não, conforme crêem os espíritas.

Notas

* Doutorando em Antropologia Social na Universidade de Brasília – Brasil

¹ Dez de junho de 1853 é tida como uma data marcante para o Espiritismo, pois foi neste dia que os espíritos superiores se comunicaram, “simultaneamente e em diversos países”, com o intuito de transmitir de forma objetivada a doutrina espírita (conforme Kardec, 2002).

² Para uma exposição mais detalhada a respeito da vida de Allan Kardec e das origens do Kardecismo, sugiro o estudo de Dora Incontri (2004).

³ Vale mencionar que objetivo aqui reconstruir certas representações êmicas e perceber de que maneira estas se articulam com as noções de corpo e de pessoa para os sujeitos que dela fazem uso, sem discutir a procedência ou veracidade das mesmas, ofício que julgo, neste caso, não ser da Antropologia. Para tanto, analisei três das cinco obras da chamada “codificação da doutrina espírita”, elaboradas por Allan Kardec graças ao trabalho de espíritos superiores que teriam lhe ditado as mesmas: o *Livro dos Espíritos* (1857), o *Livro dos Médiuns* (1861) e o *Evangelho segundo o Espiritismo* (1864). Soma-se a estes *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese: os milagres e as predições segundo o Espiritismo* (1868). Não obstante, a literatura e as práticas de leitura constituem uma das mais importantes bases da doutrina espírita. Para uma análise mais detalhada, ver os trabalhos de Lewgoy (1998; 2000; 2004; 2004a).

⁴ A essência material do *perispírito* é fornecida pelo *fluido universal de cada globo*, substância existente em todo o cosmos (Kardec, 2006).

⁵ Espíritos superiores e residentes exclusivamente no mundo espiritual, em instâncias evolutivas já desprovidas de qualquer tipo de matéria, quando da necessidade de se manifestar em instâncias inferiores, seja também do mundo espiritual, seja mesmo no mundo material, assumem uma forma perispiritual acionando as propriedades disponibilizadas pelo fluido universal daquele cosmos (Kardec, 2006).

⁶ Certa vez uma interlocutora me descreveu um fenômeno que experienciou de bicorporeidade, da seguinte maneira: “acordei de madrugada e fui dar uma ‘espiadinha’ nos meus filhos para ver se eles estavam dormindo bem. Ao voltar para meu quarto, espantei-me ao ver meu corpo deitado na cama, dormindo. A primeira coisa que pensei foi: eu morri! Acalmei-me e olhei melhor para meu corpo e constatei que ele estava respirando. Procurei manter a calma e me

deitei sobre ele, tentando ficar na mesma posição em que ele se encontrava. Relaxei até dormir. No dia seguinte, acordei normalmente, porém me sentindo um pouco cansada”. Perguntei a esta interlocutora sobre seu estado de consciência naquela situação, e ela me deixou claro que sua consciência era apenas a “daquela” que estava ali olhando para o corpo. Isto corrobora a representação espírita sobre o fenômeno, pois para a doutrina a consciência pertence somente ao espírito, e não ao corpo, que não obstante, se manteve vivo (respirando), por ainda se encontrar ligado ao espírito.

⁷ Lewgoy (2004) mostra em seu estudo sobre o espiritismo brasileiro como nossos centros espíritas foram de fato constituídos como se fossem repartições do governo, com uma lógica administrativa e burocrática de atendimento aos seus seguidores.

⁸ Vale mencionar que para a doutrina espírita o termo “posseção” possui um sentido diferente daquele utilizado aqui. De acordo com a doutrina, posseção “não deve se entender senão como a dependência absoluta em que a alma pode se encontrar em relação a Espíritos imperfeitos que a subjugam” (Kardec, 2006: 212). Ao longo deste texto, posseção é entendida de forma mais ecumênica, como a ação de incorporação de um espírito desencarnado por parte de uma pessoa, especialmente por parte dos médiuns que trabalham nos rituais de desobsessão, que permitem voluntariamente que seus corpos sejam “possuídos” por uma outra consciência que não a sua.

⁹ Isto ocorre neste centro especificamente. Participei de outros centros espíritas em que os médiuns passam por um processo mais rigoroso de formação, até poderem trabalhar nos mesmos. A formação de um médium trabalhador nestes centros pode levar até mesmo quatro anos. No centro aqui referido, sua escolinha de médiuns forma *trabalhadores* em até um mês, caso que inclusive já ocasionou problemas de reconhecimento deste centro para com a Federação Espírita Gaúcha.

¹⁰ Minha participação na escolinha de médiuns se deu há cerca de dez anos atrás e desde lá não freqüentei mais centros espíritas na condição de “nativo”, tão pouco me considero um, o que cumpre com a minha necessidade enquanto antropólogo de manter uma distância necessária que permita um mínimo de imparcialidade axiológica na reflexão que desenvolvo aqui.

¹¹ Vale referir que outras religiões mediúnicas, como as dos diferentes cultos afro-brasileiros, prevêem incorporação do tipo *semi-consciente* e *inconsciente*, o que abriria uma nova forma de interpretação do fenômeno da posseção.

¹² Conforme a literatura oficial Kardecista: “durante a vida, o corpo recebe as impressões exteriores e as transmite ao Espírito por intermédio do perispírito que constitui, provavelmente, o que se chama de fluido nervoso. Morto o corpo, ele não sente mais nada, visto que não há mais nele Espírito, nem perispírito” (Kardec, 2006: 141).

¹³ Apenas para se ter uma idéia, conforme mostraram os estudos de Prandi e de Pierucci (*apud* D’Andrea, 1997), no Brasil 25% dos Kardecistas tem nível superior e 35% tem o segundo grau completo.

¹⁴ De acordo com o censo de 2000, 1,12% da população brasileira se declara Kardecista. Entretanto, conforme a Federação Espírita Brasileira (FEB), mais de 30 milhões de brasileiros lêem milhares de livros espíritas produzidos anualmente.

Referências

- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Edição portuguesa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Vida e morte no Espiritismo Kardecista. *Religião e Sociedade*, volume 24, número 2, ano 2004 (dezembro), p. 11-27, 2004.
- D'ANDREA, Anthony. Entre o Espiritismo e as Paraciências: o caso da Projeiologia e a experiência fora do corpo. *Religião e Sociedade*, volume 18, número 1, ano 1997 (agosto), p. 95-127, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus Editora, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- INCONTRI, Dora. *Para Entender Allan Kardec*. São Paulo, Lachâtre, 2004.
- KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. São Paulo: IDE Editora, 1978.
- _____. *O livro dos médiuns*. São Paulo: Lake, 2002.
- _____. *O livro dos espíritos*. São Paulo: IDE Editora, 2006.
- LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LEWGOY, Bernardo. A Antropologia pós-moderna e a produção literária Espírita. In: ORO, Ari P.; STEIL, Carlos A. (orgs.). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, número 8, junho de 1998, p. 87-113, 1998.
- _____. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no Espiritismo Kardecista*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 2000.
- _____. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC, 2004.
- _____. Etnografia da leitura num grupo de estudos espírita. In: _____.; SEMÁN, Pablo (orgs.). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, número 22, julho - dezembro de 2004, p. 255-282, 2004a.
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MELO, Nélvio Vieira de. Entre eles: proximidade entre Lévinas e Derrida. In: FABRI, Marcelo *et al.* (orgs.). *Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: VELHO, G. *Projeto e metamorfose*: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da Sociologia compreensiva. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2000.