UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS (FFLCH)
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)

Saberes Sujeitados: produzindo remédios com espíritos

Docente: Rafaela Aparecida Romano

São Paulo, 2019

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS (FFLCH)
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)

Saberes Sujeitados: produzindo remédios com espíritos

Dissertação de Mestrado
para o Programa de Pós Graduação em Antropologia
da Universidade de São Paulo

Docente: Rafaela Aparecida Romano
Orientador: Profa. Dra. Marina Vanzolini Figueiredo

São Paulo, 2019

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R136s Romano, Rafaela
 Saberes Sujeitados: produzindo remédios com
 espíritos / Rafaela Romano ; orientador Marina
 Figueiredo. - São Paulo, 2019.
 122 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
 concentração: Antropologia Social.

 1. antropologia. 2. espiritismo. 3. ciencia. 4.
 religião. 5. fitoterápicos. I. Figueiredo, Marina,
 orient. II. Título.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos aos meus pais, Rita de Cássia e Donizeti Valdemir, que sempre me incentivaram nos meus sonhos.

Aos voluntários do campo que me receberam de forma muita aberta e carinhosa, inclusive em suas próprias casas.

A minha orientadora Marina Vanzolini Figueiredo, pela orientação, paciência e perseverança ao longo do caminho.

À amicíssima Kenia Costa, Vitor Carvalho e família que me apresentaram o campo e que sempre me apoiaram e incentivaram nesta empreitada.

Aos colegas de curso de um modo geral e todos os professores, por nos conduzirem pelos caminhos do conhecimento.

Aos professores que compuseram a banca de defesa deste mestrado por seu tempo e reflexões

E, por fim, agradeço à todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigado.

Resumo

O trabalho segue as atividades de um coletivo kardecista dedicado à produção e distribuição de medicamentos fitoterápicos, à criação de um Banco de Germoplasma e à manutenção de uma Reserva Particular do Patrimônio Natural, buscando analisar como fronteiras e passagens entre as categorias de ciência e religião emergem dessas práticas. Acompanhando casos em que a comunicação espiritual é responsável por ajudar médicos, biólogos e farmacêuticos a produzir remédios, identificar espécies naturais e resolver problemas econômicos, busco compreender as estratégias de resiliência dos saberes locais frente a discursos científicos hegemônicos.

Palavras-chave: Espiritismo, ciência, religião, modernidade, fitoterápicos.

Abstract

The dissertation follows the activities of a Kardecist collective dedicated to the production and distribution of herbal medicines, the creation of a Germplasm Bank and the maintenance of a Private Natural Heritage Reserve, seeking to analyze how borders and passages between the categories of science and religion emerge. of these practices. Following cases in which spiritual communication is responsible for helping doctors, biologists and pharmacists produce medicines, identify natural species and solve economic problems, I seek to understand the resilience strategies of local knowledge against hegemonic scientific discourses.

Keywords: Spiritism, science, religion, modernity, herbal medicines.

Índice

Apresentação	p. 9
Capítulo I: COMO CHEGAMOS ATÉ AQUI: PRÉ REFLEXÕES DO CAMPO	p.13
1. A Biodiversidade e o conhecimento tradicional	p.13
2. Conservação ambiental e sociobiodiversidade	p.15
3. O vislumbre da prática: de comunidades indígenas e tradicionais aos praticantes do kardecismo	p.22
4. O Paradigma científico e a genealogia	p.24
Capítulo II: O TRABALHO DE CAMPO	p.30
5. O nascimento do Kardecismo	p.30
6. O kardecismo no Brasil	p.40
7. Definindo fronteiras: a constituição do campo	p.43
a. O Centro e as sessões espíritas	p.47
b. O Grupo de Estudo	p.51
c. A Farmácia	p.51
d. O Ambulatório	p.53
e. A Reserva	p.55
Capítulo III: A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E ESPIRITISMO: DEFININDO ANTI GRUPOS	p.58
8. A ciência nascente	p.58
9. Franz Mesmer, o sobrenatural e os limites da ciência	p.63
10. Kardecismo e as leis da natureza	p.67
Capítulo IV: ATUAÇÃO DO GRUPO: A CURA E O TRABALHO	p.74
11. A pessoa como tríade: espírito, perispírito e corpo	p.75
12. A institucionalização das terapias kardecistas	p.84
13. O processo de cura do Complexo Espírita	p.89
14. A noção de trabalho e o processo bilateral da cura	p.91
Capítulo V: SOLUCIONANDO PROBLEMAS COM	

ESPÍRITOS: FÓRMULAS, FINANÇAS E SONHOS	p.95
15. Caso 1: Há coisas que não se diz	p.99
16. Caso 2: Siga o sonho, siga na direção da flor roxa	p.105
17. Caso 3: Problemas financeiros, soluções espirituais	p.110
Conclusões	p.114
Bibliografia Citada	p.118

Apresentação

Trata-se de um assunto muito amplo, e necessariamente terei de escolher alguns tópicos. Quero ressaltar que o que direi são minhas opiniões pessoais sobre essa área limítrofe entre a ciência e a religião. A quantidade do que já se escreveu sobre a questão é enorme, certamente mais de 10 milhões de páginas, ou cerca de 10 bits de informação. Essa é uma estimativa bem baixa. E mesmo assim ninguém pode alegar ter lido nem mesmo uma fração minúscula desse corpo de literatura, nem uma fração representativa. Portanto, só se consegue abordar o assunto torcendo para que boa parte do que se escreveu seja de leitura desnecessária. Tenho consciência das muitas limitações na profundidade e na amplitude do meu próprio conhecimento sobre ambos os assuntos, portanto peço sua tolerância. (SAGAN, 1985).

Carl Sagan (1934-1996) foi um cientista, físico, astrônomo e educador responsável por popularizar debates científicos, principalmente relacionadas a astronomia através de suas dezenas de livros. A questão sobre a relação entre ciência e religião esteve presente durante toda a vida e obra de Sagan, mas foi apenas em "Variedades da Experiência Científica: uma visão pessoal da procura de Deus", que suas reflexões sobre o tema foram sistematizadas por sua esposa e colaboradora, Ann Druyan. Sagan, que era também um ávido leitor de escrituras sagradas, elaborou uma concepção nova sobre o mundo, em que a ciência e o sagrado faziam parte da mesma coisa, utilizando o método científico para pensar e analisar Deus.

Apesar de revolucionária, a ideia de conciliar a ciência e o sagrado ao submetê-los a mesma análise pode ser considerada antiga, se pensarmos que até cerca de quinhentos anos atrás, não existia qualquer separação entre ciência e religião. Entretanto, assim como Sagan explícita na citação acima, a quantidade da literatura e das reflexões sobre essa relação é imensa e qualquer autor que tiver como pretensão revisitar tudo que já foi produzido sobre o tema, estará entrando em uma enrascada.

Da mesma forma, qualquer autor que estiver interessado nessa questão, estará navegando por mares vastos e profundos e para que ele possa chegar ao seu destino, é necessário traçar uma rota específica e se ater a ela. Para que eu possa dar qualquer contribuição a esse universo imenso de reflexões, reflito de forma localizada sobre a relação entre ciência e religião, usando como bússola para navegação, um grupo específico de pessoas que estão envolvidos com práticas religiosas relacionadas aos kardecismo e com práticas científicas que envolvem Universidades, Centros de pesquisas e produções acadêmicas.

A partir das questões que emergem como relevantes desse campo, estruturei minha reflexão sobre as possíveis formas da relação entre o sagrado e o científico. A questão principal do trabalho é respondida a partir da prática observada pelo grupo, mas ela surge antes dele. Meu principal interesse com essa pesquisa é compreender como campos de conhecimento que sobre minha perspectiva, normalmente são percebidos como opostos se relacionam. Essa pergunta surgiu antes do campo, com meu trabalho de conclusão de curso da graduação, mas apenas com o campo a questão tomou forma. Como questões secundárias, emergem questionamentos a partir do contexto de pesquisa e da visão do grupo sobre si mesmos. São elas: a questão da concepção de cura, do trabalho e da noção de caridade que são responsáveis por estruturar formas específicas de relações e de compreensão do "eu" e de significar as atividades do grupo. Dessa forma, a discussão que se sucede aqui não é sobre a oposição entre ciência e religião ou entre ciência e conhecimentos tradicionais, cada qual com suas proposições, mas sobre as inúmeras formas pelas quais elas se reconfiguram, se modificam e se constroem na prática e como essa relação tem como consequência a legitimação de determinados conhecimentos e a marginalização de outros.

Durante o campo eu pude observar que a oposição entre ciência e sagrado é externa ao grupo, durante suas práticas discursivas, ambos os campos fazem parte do mesmo sistema e funcionam bem, exatamente porque funcionam juntos. Entretanto, as fronteiras externas ao grupo são responsáveis por exercer pressões que moldam as práticas das pessoas. A percepção externa e relativamente geral de que ciência é uma coisa e de que religião é outra coisa completamente oposta é responsável por fazer com que o grupo precise se proteger de críticas e sanções derivadas de suas práticas que envolvem o manejo correlacionado dos dois campos. Por conta disso, decidi por omitir os nomes reais das pessoas com quem estive pensando junto ao campo, bem como o nome de seus Institutos de Pesquisa, Universidades e

Centros. A decisão parte da compreensão de que a efetividade das práticas do grupo está intrinsicamente ligada com a estratégia de escolher o que deve e o que não deve ser mostrado e correlacionado. E como meu trabalho nessa pesquisa é explicitar exatamente esses pontos de conexão, decidi pela omissão dos nomes.

Meu campo se deu com praticantes da doutrina kardecista que estão envolvidos na constituição de um Banco de Germoplasma em uma Reserva Particular do Patrimônio Privado, na distribuição de remédios fitoterápicos e no fornecimento de terapêuticas em um município do interior de Minas Gerais. A doutrina espírita adquire no trabalho, uma posição central de análise, mas não se trata de um trabalho sobre antropologia da ciência. Durante a reflexão das questões de campo e das práticas que acompanhei, passei também por antropologia da ciência, antropologia da saúde, etnomedicina e outros campos que tiveram um papel igualmente importante na constituição desse trabalho. Busquei usar de suas ferramentas conceituais para compreender a constituição de universos variados de significados e práticas discursivas com as quais tive contato. Em resumo, a própria constituição híbrida das práticas dos grupos, que ora estão em diálogo com concepções religiosas e ora estão em relação com instituições públicas e universidades fizeram com que o trabalho escapasse à um campo antropológico específico. Se trata de uma antropologia da prática, em que a questão é a forma como as pessoas utilizam os conceitos dessa doutrina em suas práticas cotidianas e inclusive em atividades não religiosas.

O trabalho está dividido em cinco capítulos e uma conclusão. No primeiro capítulo, retomo as questões pré-campo, debates e interlocuções que me levaram até a questão da relação entre ciência e religião. No segundo capítulo, chamado “Compondo um Grupo”, descrevo quem são, o que fazem e o que particulariza as pessoas cuja prática acompanhei. Neste capítulo, também apresento conceitos-chaves importante para a orientação das práticas dessas pessoas, explorando por exemplo, as diretrizes da comunicação espiritual, como ela pode auxiliar as pessoas cotidianamente, de que forma essa comunicação se dá e o papel da caridade e do trabalho para o grupo.

No terceiro capítulo, intitulado “A relação entre ciência e o espiritismo: definindo antigrupos”, abordo a questão da relação da ciência com o espiritismo kardecista, tanto no campo como na literatura Kardecista. Busco mostrar como desde seu nascimento, o Kardecismo buscou se legítimar como uma saber racional e científico para constituição de

sua doutrina. Neste capítulo, exploro a literatura espírita, com ênfase em passagens em que Allan Kardec fala sobre a ciência, a constituição do Kardecismo e seu funcionamento teórico.

O quarto capítulo, chamado “A atuação do Grupo: práticas de cura e de conservação e seus diálogos” é um desdobramento do segundo capítulo, em que utilizo a questão da caridade -característica intrínseca da prática kardecista- e da oferta de terapias alternativas, para compreender como a articulação da doutrina espírita com a ciência ocorre na prática dos kardecistas que acompanhei durante o campo.

No quinto capítulo, chamado “A formação da Controvérsia”, utilizo as reflexões de Bruno Latour para pensar quatro casos etnográficos recolhidos em campo: 1.a psicografia da fórmula de um remédio; 2. a utilização da comunicação espírita para criação de um Banco de Germoplasma na forma de indicações geográficas; 3.as soluções espirituais para os problemas financeiros da manutenção da Reserva e 4.o fornecimento de terapias de cura por um Ambulatório

Por fim, elaboro uma reflexão sobre a constituição de saberes que são considerados legítimos e de saberes sujeitados. A partir das análises de caso e das observações feitas, busco compreender o que faz com que determinados conjuntos de conhecimentos sejam considerados eficazes e constituidores de “fatos” e “evidências” científicas. E quais são as estratégias utilizadas por saberes que são considerados desqualificados.

Capítulo I:

COMO CHEGAMOS ATÉ AQUI: PRÉ REFLEXÕES DO CAMPO

1. A Biodiversidade e o conhecimento tradicional

A Convenção sobre Diversidade Biológica (CBD), um tratado internacional de 1992, é o mais importante instrumento do direito internacional responsável por definir as diretrizes mundiais para a conservação, uso e repartição dos recursos e conhecimentos associados à diversidade biológica. Por ter sido ratificada por 196 países, a CBD é o arcabouço legal responsável por direcionar a prática das empresas, universidades e centros de pesquisas que trabalham e manejam materiais genéticos para fins comerciais e de pesquisa. Uma das

grandes novidades da CBD é o reconhecimento de que o conhecimento das comunidades tradicionais e indígenas sobre a diversidade é fruto de um longo trabalho intelectual e não um patrimônio comum da humanidade. Segundo Juliana Santilli (2009, p.178), Promotora de Justiça do Ministério Público do Distrito Federal e sócia-fundadora do Instituto Socioambiental,

A CBD rompe com a concepção de que os recursos genéticos seriam um “patrimônio comum da humanidade”, reconhecendo os direitos soberanos dos Estados sobre os seus recursos naturais e estabelecendo a autoridade para determinar que o acesso aos recursos naturais pertence aos governos nacionais e está sujeita a legislação nacional.

A CBD é constituída em meio à disputa internacional pelo acesso aos materiais genéticos relativos à biodiversidade, de um lado, os países industrializados reivindicam o livre acesso aos recursos genéticos e a informação sobre esses recursos, defendendo que a biodiversidade é um patrimônio da humanidade. Como mostra Escobar, apesar desses recursos genéticos serem reivindicados por pelos países industrializados, é no Sul onde eles encontram. "Os movimentos sociais do Sul fazem frente ao processo de apropriação dos recursos pelo Norte, encabeçados por organizações e pessoas advindas dos países em desenvolvimento." (ESCOBAR, 1994). A disparidade entre quem são os países que detêm a biodiversidade e quais são os países que utilizam a biodiversidade como *commodity* para produção de pesquisas e produtos é evidente e pode ser exemplificada pela distribuição de Bancos de Germoplasma pelo mundo. Os Bancos de Germoplasma são espécies de coleções de genótipos de plantas da mesma espécie mas com origens geográfica e ambiental variadas. Os Bancos servem para pesquisas acadêmicas, descobrimento de novas drogas e funciona como matéria-prima para produção de produtos com fins comerciais. Na figura abaixo, retirada do site da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura, é possível ver que a maioria dos grandes Bancos de Germoplasma do mundo pertencem ao hemisfério Norte. É curioso notar que ao mesmo tempo que os bancos de germoplasma pertence ao hemisfério Norte, os países megadiversos que estão em sua maior parte no Sul, "representam cerca de 10% do globo, mas 70% de toda a biodiversidade do mundo." (LEWINSHON; PRADO, 2004). Em resumo, os países que detêm a maior parte da coleção

de genótipos do mundo não são os mesmos que usam esses recursos para fins de pesquisa e de comércio.

FIGURA 1: Genebanks around the world

fonte: FAO, <http://www.fao.org/wiews-archive/wiews.jsp>

2. Conservação ambiental e sociobiodiversidade

O Brasil está entre os países reconhecidos mundialmente pela sua diversidade, segundo o I Relatório para a Convenção sobre Diversidade Biológica do Brasil (1993), temos 3,57 milhões de km² de florestas tropicais, 30% das florestas tropicais do mundo e aproximadamente 20% das espécies já catalogada. E apesar dessa biodiversidade, o Brasil não é um país que tem avançado em relação a criação de banco de germoplasmas ou no desenvolvimento de pesquisas sobre biodiversidade e produtos delas derivados.

Há ainda outro porém: a riqueza dos países megadiversos não é representada apenas por presença das espécies vegetais, a biodiversidade dos países megadiversos está correlacionada com sua riqueza cultural. No Brasil, há mais de 200 povos indígenas, 150 línguas e muitos modos de vivenciar e manejar a terra e o ambiente que cercam essas pessoas que convivem muitas vezes, diretamente com essas zonas de biodiversidade. Com isso, o Brasil é também um centro de sociobiodiversidade com reconhecimento internacional. Segundo Arruda (1999, p. 80), 35% das unidades de conservação da Amazônia se sobrepõem a áreas indígenas. Além disso, só no Estado de São Paulo, dados do Instituto Florestal mostram que existem

populações tradicionais em praticamente todas (73%) as unidades restritivas de grande porte. (ARRUDA, 1999, p. 80). A convergência entre povos tradicionais¹ e a biodiversidade não é mera coincidência. Mas isso também não significa que tais comunidades sejam “naturalmente conservacionistas” ou que as populações dessas áreas sejam homogêneas.

Há os povos em que a conservação está presente tanto em suas cosmologias como em suas práticas, e (...) há os povos que nada dizem sobre conservação, mas que suas práticas culturais, relativas à densidade populacional, espíritos e manejo, acabam por resultar em ações conservacionistas (CUNHA; ALMEIDA, 2001, p. 188).

A ampla variedade de línguas, modos de existência, cosmologias e culturas fazem inclusive com que seja muito difícil usarmos um único termo para dar conta de toda a sociobiodiversidade do Brasil e do Mundo. Esses povos -indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, etc- convivem e manejam essa biodiversidade de formas variadas e não são apenas diferentes da sociedade moderna e urbanizada dos grandes centros urbanos, mas são também diferentes umas das outras, em suas diferentes configurações locais.

Para Stuart Hall (2003, p.73), autor jamaicano responsável por uma das obras mais clássicas sobre as diásporas modernas, o dilema da distinção entre cada grupo é também o dilema da própria constituição das culturas. "As culturas tradicionais podem ser mais fortemente delimitados que as chamadas sociedades modernas. Mas não são (se é que já foram) entidades orgânicas, fixas, autônomas e auto-suficientes". Além de serem diferentes das sociedades modernas e uns dos outros, não há formas puras, unidades completamente fechadas de significados que enquadram cada povo. Para Hall (2003, p. 343):

Não existem formas puras. Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteira culturais de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e

¹ No âmbito jurídico brasileiro, o projeto de lei nº 329/2003, define povos indígenas como coletividades que se distinguem entre si e no conjunto da sociedade nacional em virtude de seus vínculos históricos com populações de origem pré-colombiana. Já população tradicional, é uma definição proposta por Manuela Carneiro da Cunha e antropólogos que discutiam o projeto de lei que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), entendida como um grupo que vive em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de recursos naturais para sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental.

transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de matérias pré existentes. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula.

Sabemos antes de qualquer coisa que essas categorias são ocidentais e são resultado de um processo político de encontro de forças divergentes. Durante a colorização, antropólogos, pensadores e exploradores lançaram mão de novas categorias englobadas que não respeitaram as particularidade das organizações sociais encontradas e definiu-as em termos genéricos. Apesar dessa crítica precisa ser evidenciada, há pessoas que ocupam essas categorias e dão corpo a ela. Segundo Cunha e Almeida (2001, p. 184):

Embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados, esses termos foram sendo aos poucos habitados por gente de carne e osso. É o que acontece, mas não necessariamente, quando ganham status administrativo ou jurídico. Não deixa de ser notável o fato de que com muita frequência os povos que começaram habitando essas categorias pela força tenham sido capaz de apossar-se delas, convertendo termos carregados de preconceito em bandeiras mobilizadoras.

Em resumo, é importante observar que quando os autores analisam a produção da biodiversidade a partir da existência de sociobiodiversidade, eles estão se referindo a um conjunto não homogêneo de práticas e cosmologias que não são de povos essencialmente conservacionista ou que representam o mito do bom selvagem. Apenas para fim de formalização deste trabalho, usarei o termo genérico "conhecimentos localizados" quando eu estiver me referindo ao conjunto de conhecimentos indígenas, tradicionais e religiosos. Como nosso grupo em questão reivindica seu carácter científico, não faria sentido usarmos "conhecimentos não modernos" ou "conhecimentos não-científicos" como categoria geral. Da mesma forma, o grupo estudado é composto majoritariamente por brancos de classe média que pautam suas práticas por uma religião recente, o que torna o uso do termo "conhecimentos tradicionais" pouco adequado. Mas é importante lembrar que a decisão é arbitrária e passa pela grande dificuldade de definir um grupo que não se encaixa bem em nenhuma categoria comumente usada.

Mas que há uma diferença importante na forma com que essas pessoas lidam com a terra, as plantas e a biodiversidade de forma geral. William Balée (1993) analisa a

biodiversidade das florestas ditas “primárias” ou intocadas e as floresta com um grande histórico de manejo e conclui que há uma grande diferença na perturbação das sociedades indígenas e tradicionais que tiram sua subsistência da caça-coleta e horticultura e aquelas produzidas pelas sociedades modernas capitalistas, que dependem de combustíveis fósseis, sendo as segundas, responsáveis pelas grande depleções bióticas, enquanto as primeiras parecem estar contribuindo para a diversidade biológica.

A conclusão do autor é que a biodiversidade de determinadas áreas não é consequência apenas de fenômenos geográficos, mas da prática das populações que habitam essas áreas de floresta. As diversas populações indígenas e comunidades tradicionais podem ser responsáveis por manter e até aumentar a biodiversidade nos locais em que elas habitam. Laure Emperaire (2001, p. 228), seguindo na mesma direção, realizou um levantamento sobre a diversidade da mandioca na Amazônia Brasileira e observou como algumas comunidades de Amuesha no Rio Palcazu, Hambisa no Rio Santiago e Tatuyo no Rio Uaupés eram responsáveis por manejar centenas de variedades de mandiocas diariamente. A mesma constatação também foi registrado em inúmeros outros locais. “No Rio Negro, a rede de troca estabelecida por algumas agriculturas faz com que elas manejam as vezes mais de 154 espécies no próprio quintal.” (CABALZAR, 2010, p. 200). Um trabalho de mapeamento desenvolvimento por Juliana Santilli (2009, p. 301) identificou uma ampla gama de variedades de espécies sendo cultivadas por povos indígenas e comunidades tradicionais: nos Andes Peruanos, foram identificadas 177 variedades tradicionais de batatas; vinte variedades de arroz foram encontradas nos sistemas de piscicultura-rizicultura da China e mais de cem variedades de tâmaras foram encontradas em Magreb. A questão, como aponta Brush (1999), é que se tornou cada vez mais evidente que a diversidade não existe em lugares intocados ou sem atividade humana, mas que ela floresce e se desenvolve sob os cuidados e gestão dos agricultores, particularmente nas mãos das mulheres dos países em desenvolvimento que persistiram na gestão e desenvolvimento de seus materiais de plantio.

Uma das explicações para esse fenômeno diz respeito aos critérios de seleção do manejo dessas espécies. A seleção dos agricultores tradicionais não é relativa a um nenhum critério específico, como no caso da agricultura mecânica industrial, que busca apenas o aumento da produtividade. Os sistemas agrícolas tradicionais elegem inúmeras características na hora de criar uma espécie, como a capacidade de adaptação, o tempo de cozimento, valor nutricional, características simbólicas, beleza, maturidade e rendimento. O que acontece a

partir dessa variedade de critérios é que “a biodiversidade é protegida pelo florescimento da diversidade cultural.”(SHIVA, 2004, p. 98).

A transmissão dos conhecimentos cosmológicos respectivos ao manejo da terra envolve também laços específicos entre as pessoas e suas entidades. Para Cabalzar (2010, p. 128), é por meio destas redes de circulação complexas e de técnicas de experimentação constantemente promovidas pelos agricultores que é possível recriar a diversidade em um processo cumulativo que resulta de laços sociais e intergeracionais mantidos pelas agricultoras.

Quando a CBD estabelece que os benefícios advindos do uso dos recursos e dos conhecimentos sobre a biodiversidade devem ser compartilhadas de forma justa e equitativa, acontece uma mudança de paradigma em relação à forma como o conhecimento dessas populações é visto. Historicamente, o conhecimento dessas populações foi subjugado como atrasado e selvagem. E a completa marginalização desses conhecimentos fez com que suas práticas tivessem sido ignoradas. Só recentemente, com as constatações dos autores citados acima que a correlação entre práticas tradicionais e conservação passou a ser feita. A ideia subjacente a essa nova percepção sobre diversidade cultural e biodiversidade ambiental condiz com a observação de Philippe Descola (1997, P.244) de que o que chamamos de “natureza” é na verdade muito pouco natural, podendo ser considerada ao contrário, o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora. Com essa mudança de perspectiva, a diversidade de uma floresta deixa de ser entendida unicamente como um processo geográfico e biológico e passa a ser vista como resultado de inúmeros fatores, inclusive da atividade social das populações que habitam tais ambientes.

É importante ressaltar que essa ideia é ainda muito recente. Até pouco tempo, quando os Parques Nacionais foram pensados como centros de biodiversidade, os povos tradicionais eram retirados dessas áreas porque a conservação era associada a ambientes isolados e foi exatamente esse modelo das "áreas protegidas" de humanos que se tornou o modelo da conservação e da estruturação dos parques de biodiversidade do mundo.

O modelo de unidades de conservação adotado no Brasil, e no Terceiro Mundo em geral, é um dos principais elementos de estratégia para a conservação da natureza. Ele deriva da concepção de áreas protegidas², construída no século passado nos Estados Unidos, com o objetivo de proteger a vida selvagem (wilderness) ameaçada pelo avanço da civilização urbano-industrial. Esse modelo expandiu-se logo em

seguida para o Canadá e países europeus, consolidando-se como um padrão mundial, principalmente a partir da década de 60 quando o número e a extensão das áreas protegidas ampliaram-se enormemente em todo o mundo. A idéia que fundamenta este modelo é a de que a alteração e domesticação de toda a biosfera pelo ser humano é inevitável, sendo necessário e possível conservar pedaços do mundo natural em seu estado originário, antes da intervenção humana. (ARRUDA, 1999, p.83)

Paradoxalmente, Arruda também nos mostra que o isolamento humano de determinadas áreas pode acabar por provocar maior erosão biológica. O autor cita alguns casos de parques, como o Tsavo National Park da África do Leste, em que a política desenvolvida pela administração do parque para proteger e controlar a população de elefantes provocou séria deterioração da terra no interior dos limites da área. No entanto o entorno habitado pelas comunidades humanas expulsas permaneceu florestado e preservado, sem sofrer com a deterioração. A percepção de que os conhecimentos locais de raizeiros, curandeiros, indígenas, erveiros e mulheres constituem uma fonte riquíssima de informação sobre as plantas, animais, fungos, solos e ciclos que compõem a biodiversidade, ocasionou, após quase 100 anos, a concepção de que populações indígenas e das comunidades tradicionais são criadoras de biodiversidade. Segundo Cunha e Almeida (2001, p. 184), também ocorreu uma mudança de rumo ideológico nas políticas ambientais e nas representações dos povos indígenas.

As populações tradicionais da Amazônia, que até recentemente eram consideradas como entraves ao “desenvolvimento”, ou na melhor das hipóteses como candidatas a ele, foram promovidas a linha de frente da modernidade. Essa mudança ocorreu basicamente pela associação entre essas populações e os conhecimentos tradicionais e a conservação ambiental. Ao mesmo tempo, as comunidades indígenas, antes desprezadas ou perseguidas pelos vizinhos de fronteira, transformaram-se de repente em modelos para os demais povos amazônicos despossuídos.

A mudança em relação a percepção do papel dos povos indígenas e tradicionais na conservação ambiental aliou-se às inúmeras pesquisas que começaram a relatar que os princípios ativos das plantas de uso popular são compatíveis com a sua utilização medicinal (ver WANDSCHEER, 2008; FARNSWORTH, 1988) e a crescente demanda em mercados

urbanos por variedades crioulas (BRUSH, 1999). Juntos, esses processos foram responsáveis por produzir uma transformação teórica na forma como essas comunidades são vistas.

Até recentemente, as sociedades indígenas, para obter renda monetária, forneciam mercadorias de primeira geração: matérias-primas como a borracha, castanha do pará, minérios e madeira. Elas pularam a segunda geração de mercadorias com valor agregado industrial, e mal passaram pelos serviços ou mercadorias de terceira geração. E começaram a participar da economia da informação- as mercadorias de quarta geração- por meio do valor agregado ao conhecimento indígena e local.(CUNNINGHAM 1992; NIJAR 1996; BRUSH 1996; CUNHA et al.1998; CUNHA 1999).

O relato desses autores mostra um caminho possível, uma possibilidade otimista para o reconhecimento do papel dos povos indígenas na conservação ambiental, entretanto, apesar da associação ter ganhado força, ela não conseguiu mudar a realidade política e social desses povos, que continuam a sofrer com desapropriações, violências e processos tristes de desintegração social. Mas a CBD é a síntese internacional do processo teórico da mudança desse paradigma mundial em que a) a prática humana passou a ser vista como não necessariamente danosa ao meio ambiente e em alguns casos, como causa direta da diversidade; b) a diversidade se tornou correlacionada à sociobiodiversidade e c) os recursos e conhecimentos associados à diversidade passaram a ser vistos não são um patrimônio da humanidade, mas sim um patrimônio imaterial de determinados povos que precisam ser consultados e se beneficiar do uso dos conhecimentos e dos recursos da biodiversidade por eles produzidos e conservados.

3. O vislumbre da prática: de comunidades indígenas e tradicionais aos praticantes do kardecismo.

Buscando seguir o movimento desses antropólogos e teóricos, compreendendo a relação entre as práticas tradicionais e a conservação ambiental, além de observar na prática como acontecia o processo de reconhecimento teórico e científico da eficácia das práticas tradicionais na descoberta de novas substâncias medicinais, busquei um campo em que pudesse observar tais constituições. Como meu interesse não era observar um fenômeno objetivo ou um grupo determinado, meu primeiro problema era como encontrar aquilo que eu não necessariamente sabia com o que se parecia. Eu sabia que queria observar momentos em

que determinados conhecimentos entravam em relação, trabalhos que reconheciam o valor e efetividade das práticas não modernas no descobrimento de questões que servem como insumo à ciência, mas não sabia onde e como encontrar grupos que pudessem me proporcionar esse vislumbre.

Conversando com diferentes pessoas sobre o tema e meu interesse de pesquisa, recebi algumas indicações de lugares em que isso poderia existir. Uma dessas indicações me levou a um Centro espírita que teoricamente era responsável por administrar uma farmácia de fitoterápicos e uma Reserva Particular do Patrimônio Natural junto de raizeiros e de uma grande empresa do setor de mineração. As Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN) são unidades de conservação criada a partir da vontade do proprietário da terra e que será juridicamente falando, perpetuamente usada para fins de conservação da diversidade biológica. O lugar parecia preencher todos os critérios que eu havia imaginado. Inclusive, no próprio Plano de Manejo da Reserva, está explicitamente descrito que o objetivo daquela iniciativa era divulgar e preservar o conhecimento tradicional sobre as plantas medicinais e promover encontros entre cientistas, leigos e raizeiros para democratizar e integrar o conhecimento tradicional e técnico.

Minha incursão ao campo tinha como objetivo compreender como eram feitos os processos de repartição de benefícios e reconhecimento do conhecimento tradicional, e como se dava a relação entre comunidade tradicional e centros de pesquisa. Entretanto, a sociobiodiversidade me surpreendeu com uma grande quebra de paradigma que acabou por deslocar completamente minha questão inicial. Apesar de conseguir observar como a prática humana pode ser responsável por aumentar a diversidade e como essa conservação está correlacionada com a sociobiodiversidade, a repartição de benefícios e a relação entre comunidades tradicionais e centros de pesquisa não se apresentou na forma que eu esperava. As pessoas que se autodenominam raizeiros e estavam envolvidas com a biodiversidade também eram aqueles que desenvolvem pesquisas e faziam o uso dos recursos para produção de novos produtos. Durante o campo, observei que cientistas, técnicos eram em sua maioria as mesmas pessoas que se chamam raizeiras, que detinham conhecimentos tradicionais e que em sua maioria, estavam envolvidas com a doutrina espíritos e usavam dessa teoria para explicar suas práticas. Em suma, não há nesse campo, centros de pesquisa de um lado e detentores de conhecimentos tradicionais associado aos recursos naturais do outros: as mesmas pessoas executavam ambas as atividades, motivadas por práticas religiosas.

Assim, a aparente diferença entre ser cientista e ter um vivência “tradicional”, apenas na minha visão aparecia como uma controvérsia. Meu trabalho de campo teve cinco focos : I) uma Farmácia popular, que fornece gratuitamente para o público remédios remédios fitoterápicos; II) um Ambulatório Espírita que oferece atendimentos e terapias de cura, III) uma RPPN, IV) um Grupo de Estudo e V) um Centro Espírita. Com exceção da Reserva, todos os cinco lugares, com exceção da Reserva, estão localizados no mesmo endereço, mas em construção diferentes e exercem cada um, sua função de forma parcialmente independente. Entretanto, o Centro é o responsável por ligar todas os outros quatro focos. É através dele que a maioria dos frequentadores chegou aos outros espaços e significa suas práticas. Apesar de haver alguns frequentadores que não frequentam o Centro, esses são uma exceção. Para me referir à todos os focos de forma geral, usarei a composição "Complexo Espírita". Quando eu estiver falando de um dos focos especificamente, usarei o termo aqui designado para ele.

Durante o campo, observei as situações em que os conhecimentos de mateiros, advindos da comunicação com espíritos, foram responsáveis pelo descobrimento de fórmulas de remédios, pela criação de um Banco de Germoplasma, pelo desenvolvimento de soluções para problemas financeiros da Reserva e por orientar a prática diária dos envolvidos nos locais citados acima. Em um complexo jogo de identidade e de articulações, os atores manejam suas declarações públicas, pesquisas e modos de vida com cuidado e com estratégia, de forma a atingir seus objetivos pessoais e coletivos.

4. O Paradigma Científico e a Genealogia

Nos últimos anos, ocorreu um processo de mudança de paradigma da medicina, análogo ao que foi exposto sobre a questão da biodiversidade. A ideia de que a ciência poderia lidar com todas as questões dos homens foi sendo desgastada e o modelo biomédico mostrou-se incapaz de lidar isoladamente com a complexidade das questões da saúde e a percepção dessa incapacidade aumentou o interesse pela religião e por processos alternativos enquanto mecanismos capazes de curar e prover bem estar nas pessoas. Alexander Amaral de Souza e Madel Therezinha Luz (2009) mostram por exemplo, como o persistente crescimento do uso de novas práticas terapêuticas tem chamado a atenção de diversos atores sociais, tanto na sociedade civil como no Estado. Denominadas alternativas, complementares, integrativas ou holísticas, essas práticas ganharam progressivo espaço em grupos civis e em instituições e

serviços públicos de saúde. As práticas de cura advindas das religiões e as terapêuticas alternativas passaram a oferecer uma concepção integrada de diferentes fatores para compreensão e tratamento de doenças. Nessas terapêuticas, dimensões sociais e espirituais se tornam tão importantes para o processo de cura quanto às dimensões biológicas. Aqui, mais uma vez, é possível observar como a sociobiodiversidade é uma aliada, nesse caso, para a medicina e promoção de terapias de cura.

Porém, apesar da crescente aceitação dessas terapias enquanto tratamentos efetivos, assim como das práticas tradicionais como criadoras de biodiversidade, há diversas inquietações que surgem dessas visibilidade, principalmente aquelas ligadas à disputa entre ciência, religião e saberes populares enquanto discursos legítimos sobre o mundo. O resultado dessa disputa tem como consequência a definição de quais conjuntos de conhecimento vão embasar o planejamento estratégico de programas, projetos e atividades governamentais de saúde, iniciativas privadas de assistência médica e de conservação.

Dessa forma, a discussão que se sucede aqui não é sobre a oposição entre ciência e religião ou entre ciência e conhecimentos tradicionais, cada qual com suas proposições, mas sobre as inúmeras formas pelas quais elas se reconfiguram, se modificam e se constroem na prática e como essa relação tem como consequência a legitimação de determinados conhecimentos e a marginalização de outros.

Bernard Lewgoy, professor da UFRGS e uma das grandes referências brasileiras no debate antropológico sobre as relações do kardecismo com a ciência, em sua obra "Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações", começa sua análise trazendo à tona o problema da generalização do uso dessas noções. Para Lewgoy (2006), a representação de ciência e da religião é tão ampla e a aceitação social da idéia que "ciência" e "religião" têm um sentido tão coerente e aparentemente estável é tão grande, que estas representações facilmente convertem-se em significantes vazios de discursos sobre o mundo. De acordo com essa concepção corrente de mundo, "religião" é considerada a antípoda da racionalidade. Estes significantes vazios, tal como a idéia de "povo" para o discurso populista, dão margens a disputas por hegemonia, sendo operacionais na formação de identidades diacríticas e na objetivação de hierarquias socioculturais. (LEWGOY, 2006, p.153).

Há pelo menos duas questões que precisam ser levadas em conta quando objetivamos estudar as representações desses conceitos, suas relações e como o resultado dessas

representações interferem na constituição de um saber biomédico. A primeira delas é que ciência e religião sempre podem apresentar um significado setorial e local, tal como pretendo mostrar neste trabalho, com o caso do espiritismo. A segunda questão é que ciência e religião são categoria culturais gerais, compartilhadas e que qualquer significado setorial terá que enfrentar disputas por hegemonia para se consolidar frente a essa categorização geral. Segundo essa concepção geral, o status da ciência como produtora de verdade faz com que a prática científica seja pensada muitas vezes como único arcabouço conceitual válido para produzir aquilo que é conhecido como “fato científico”. As teorias e métodos científicos são vistas como as únicas ferramentas que devem ser utilizados para se chegar a verdade sobre determinado assunto. Essa ideia parte do pressuposto que a prática científica é essencialmente diferente de outros conhecimentos; e o único arcabouço conceitual efetivo no desenvolvimento de métodos eficientes para se compreender determinado fenômeno. Quaisquer outros conhecimentos que almejem a mesma legitimidade, vão precisar elaborar estratégias e reinventar-se em suas práticas a partir dessas noções.

A abordagem de Pierre Bourdieu lança uma nova luz a questão. O campo científico para o autor é um sistema de relações objetivas que se estabelece entre posições adquiridas, em que há um jogo concorrencial entre os agentes, sendo que neste jogo, está em disputa o monopólio da autoridade científica, compreendida como a capacidade que certos indivíduos têm de falar e agir legitimamente. Neste sentido, o campo científico, não é formado por fatos, mas pela relação entre os agentes que disputam suas autoridades e conseguem impor sua legitimidade. Segundo Bourdieu:

Aqueles que estão à frente das grandes burocracias científicas só poderão impor sua vitória como sendo uma vitória da ciência se forem capazes de impor uma definição de ciência que suponha que a boa maneira de fazer ciência implica a utilização de serviços de uma grande burocracia científica, provida de créditos, de equipamentos técnicos poderosos, de uma mão-de-obra abundante. Assim, eles constituem em metodologia universal e eterna a prática de sondagens com amplas amostragens, as operações de análise estatística dos dados e formalização dos resultados, instaurando, como medida de toda prática científica, o padrão mais favorável às suas capacidades intelectuais e institucionais. (BOURDIEU, 1976, p.2)

A partir dessas duas questões, independente de como efetivamente se produz um conhecimento, quando alguém resolve desenvolver uma “pesquisa científica”, será necessário lidar com a categorização geral, seguir os paradigmas e diretrizes da área em questão. Caso contrário, não importa qual seja a conclusão, o conhecimento será desqualificado. A dificuldade de reconhecer a legitimidade de conhecimentos localizados enquanto conjuntos de conhecimento capazes de fornecer insights importantes para a ciência pode ser compreendida por exemplo, a partir da análise de Thomas Kuhn (2006), sobre os paradigmas científicos. Para Kuhn, a comunidade científica é definida pelo estudo dos paradigmas científicos, que são as realizações suficientemente sem precedentes, que tiveram como resultado a formação de um grupo duradouro de partidários e que, ao mesmo tempo, são suficientemente abertas para deixar inúmeros problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência. Ou seja termo paradigma tem uma relação completamente circular com o termo comunidade científica. “ Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham de um paradigma.” (KUHN, 2006, p.219). Para estar dentro do círculo científico e realizar atividades reconhecidas como científicas é necessário dialogar com esses paradigmas. Assim, pesquisadores cujos trabalhos saem do escopo dos paradigmas, encontram dificuldade em desenvolver suas pesquisas, encontrar financiamentos e prosseguir com seus trabalhos. Ao passo que, cientistas que desenvolvem suas pesquisas em diálogo com autores clássicos e compartilham os paradigmas e padrões específicos da área de sua atuação, encontram melhores condições de produção.

A ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômeno; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma frequentemente nem são vistos. Os cientistas também não estão constantemente procurando investir em novas teorias; frequentemente mostram-se intolerantes com aquelas inventadas por outros. Em vez disso, a pesquisa científica normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidas pelo paradigma. (KUHN, 2006, p. 45)

Dessa forma, além do diálogo com os paradigmas ser um forte pré-requisito para a prática científica, ele também é um fator de exclusão de novas teorias. E a noção de comunidade científica também adquire grande importância no contexto analisado, isso

porque elas serão responsáveis em última instância, em definir quais profissionais terão mais alta titulação e maior legitimidade em suas práticas discursivas. A comunidade científica é formada por praticantes de uma determinada especialidade científica, isso significa que eles leem a mesma literatura técnica e dialogam com as mesmas lições. E é exatamente essa literatura padrão a responsável por marcar os limites de um objeto científico. Entretanto, há uma espécie de escape na situação. Um paradigma não direciona o campo científico para o imutável, mas define um eixo central em torno do qual os debates orbitam, articulando o paradigma e colocando-o em novas condições.

“Os paradigmas adquirem seu status porque são mais bem sucedidos que seus competidores na resolução de alguns problemas que o grupo de cientistas reconhece como graves. Contudo, ser bem sucedido não significa nem ser totalmente bem sucedido com um único problema, nem notavelmente bem sucedido com um número grande. De início, o sucesso de um paradigma - seja a análise aristotélica do movimento, os cálculos ptolomaicos das posições planetárias, o emprego da balança por Lavoisier ou a matematização do campo eletromagnético por Maxwell - é, em grande parte, uma promessa de sucesso que pode ser descoberta em exemplos selecionados e ainda incompletos (KUHN, 20016, p. 44)

A definição de quais conjuntos de conhecimento são eficazes e legítimos para orientar terapias, descobrir novos medicamentos ou realizar a conservação ambiental é de extrema importância, pois disso depende a vida de milhares de pessoas sobre as quais incidiram os resultados dessas definições. O processo de construção de legitimidade de um conhecimento envolve sempre uma disputa de relações com modelos hegemônicos de conhecimento. Por exemplo, o desafio das políticas públicas que buscam incentivar a incorporação de terapêuticas humanistas nos hospitais, fazendo com eles passem efetivamente a fazer parte da prática dos médicos e agentes da saúde, perpassa em primeiro lugar, a construção da legitimidade desses outros sistemas enquanto mecanismos eficazes de produção de saúde.

Michel Foucault, em sua aula de 7 de janeiro de 1976, debate sobre os saberes sujeitos, as genealogias, os discursos científicos e os jogos de poder que envolvem as genealogias. Para o autor, há saberes que foram desqualificados como não conceitual, insuficientemente elaborado, ingênuo, hierarquicamente inferior e abaixo da cientificidade

requerida. E é a genealogia de Michel Foucault, o projeto de inserção dos saberes sujeitados na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para tornar esses saberes livres e o saber histórico das lutas capazes de fazer oposição ao discurso teórico unitário e formal. A genealogia é a busca por fazer com que os saberes locais, descontínuos, desqualificados intervenham contra a instância teórica unitária que pretenderia filtra-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro e de uma ciência que seria possuída apenas por alguns.

Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados a instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (FOUCAULT, 1999, p. 14)

Ao analisar situações em que conhecimentos trans específicos são de extrema importância para o desenvolvimento de atividades comumente associadas ao campo científico, como a conservação da biodiversidade, o desenvolvimento de novas fórmulas de remédios e o fornecimento de práticas terapêuticas de cura e de saúde, nos tornamos aptos a exercer uma contraposição ao discursos teórico unitário e tornar esses saberes sujeitados evidentes. A disputa pelo processo de legitimação de determinados conhecimentos é marcada por diferentes estratégias que envolvem, o manejo dos saberes hegemônicos e o desenvolvimento de estratégias de diálogos com as instituições responsáveis pela produção de práticas hegemônicas de saúde.

Em certo sentido, o que tento fazer aqui é algo muito parecido com a proposta de genealogia de Foucault. A partir de uma experiência prática, busco identificar as discursividades locais e os saberes sujeitados de um grupo cujas práticas são fortemente pautadas por uma doutrina religiosa mas que ao mesmo tempo se esforça para adquirir o status de ciência e nessa disputa, os atores são responsáveis por criar estratégias de resistência “capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico”. (FOUCAULT, 199, p.15). A partir dos saberes locais e sujeitados, busco contribuir para o trabalho de combate a hierarquização científica do conhecimento.

Capítulo II: O TRABALHO DE CAMPO

5. O nascimento do Kardecismo

“A comoção pode ser registrada de várias maneiras, mas é sempre a presença paradoxal de algo ao mesmo tempo invisível e tangível, aceito mas surpreendente, mudado, mas de uma sutileza desconcertante que desencadeia a tentativa apaixonada de domar a fera do social.” (LATOUR, 2012, p. 41).

O Espiritismo é um termo abrangente que pode ser utilizado para se referir a diferentes grupos que têm em comum alguma forma de comunicação com o mundo espiritual. Em sua análise sobre a Umbanda e as religiões mediúnicas, Diana Brown (1974) mostra que o termo Espiritismo no Brasil inclui várias religiões, das quais as maiores e mais conhecidas seriam o Kardecismo, as seitas afro - brasileiras e a Umbanda. Apesar de algumas similaridades, cada religião desenvolveu um sistema próprio de referências, estratégias de comunicação, práticas de cura e sistemas de compreensão sobre a vida, a morte e o manejo da natureza.

As pessoas cujo trabalho acompanhei se autodenominam *espíritas*, mas de um tipo específico - elas são kardecistas. Isso significa que elas adotam as obras de Allan Kardec como referência para suas práticas religiosas. Entretanto, apesar da referência ser esse autor, o que as pessoas entendem por kardecista e como essa literatura influencia nas práticas discursivas tem grande variação. Na Introdução do Livro dos Espíritos, uma das obras mais importantes do kardecismo, Allan Kardec trabalha com essa amplitude dos termos e busca esclarecer o uso que ele faz do termo.

Quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espiritualista. Não se segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em vez das palavras *espiritual*, *espiritualismo*, empregamos, para indicar a crença a que vimos de referir-nos, os termos *espírita* e *espiritismo*, cuja forma lembra a origem e o sentido radical e que, por isso mesmo, apresentam a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando ao vocábulo espiritualismo a acepção que lhe é própria. (KARDEC, 2004, p. 15)

Compreender um pouco sobre a história do kardecismo e seus conceitos-chaves é então o primeiro passo para que possamos compreender o que as pessoas cuja prática acompanhei querem dizer quando elas dizem que são kardecistas e como isso embasa suas práticas cotidianas.

O Kardecismo tem sua origem nos trabalhos desenvolvidos por Denizard Hippolyte-Léon Rivail (1804 – 1869), também conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec. O educador francês foi um importante membro da academia real d'Arras e aos 24 anos, Rivail publica suas primeiras obras sobre pedagogia e em sequência, trabalhos sobre aritmética, gramática e geometria.

Membro de várias sociedades sábias, notadamente da Academia real d'Arras, foi premiado, por concurso, em 1831, pela apresentação da sua notável memória: Qual o sistema de estudo mais em harmonia com as necessidades da época? Dentre as suas numerosas obras convém citar, por ordem cronológica: Plano apresentado para o melhoramento da instrução pública, em 1828; em 1829, segundo o método de Pestalozzi, ele publicou, para uso das mães de família e dos professores, o Curso prático e teórico de aritmética; em 1831 fez aparecer a Gramática francesa clássica; em 1846 o Manual dos exames para obtenção dos diplomas de capacidade, soluções racionais das questões e problemas de aritmética e geometria; em 1848 foi publicado o Catecismo gramatical da língua francesa; finalmente, em 1849, encontramos o Sr. Rivail professor no Liceu Polimático, regendo as cadeiras de Fisiologia, Astronomia, Química e Física. Em uma obra muito apreciada resume seus cursos, e depois publica: Ditados normais dos exames na Municipalidade e na Sorbona; Ditados especiais sobre as dificuldades ortográficas. (SAUSSE, 1972, p.9) .

Só mais tarde, o interesse de Rivail voltou-se aos fenômenos de ordem sobrenatural. De acordo com seu livro Obras Póstumas, em 1854, ele tem o primeiro contato com as mesas girantes a partir de um teórico do magnetismo animal chamado Fortier. Para Fortier, o magnetismo dotava a mesa de movimento e até da capacidade de falar. A possibilidade da comunicação inteligente com o sobrenatural a partir de objetos chamou a atenção de Rivail, que passou a dedicar-se ao estudo dos fenômenos paranormais para descobrir sua causa. Em Obras Póstumas, há um compilado com as descrições das primeiras experiências de Rivail com o fenômeno das mesas giratórias.

Foi aí que, pela primeira vez, presenciei o fenômeno das mesas que giravam, saltavam e corriam em condições tais que não deixavam lugar para qualquer dúvida. (...) Bem depressa, a ocasião se ofereceu para mim e pude observar mais atentamente do que tinha podido fazer. Em um dos serões da Sra. Plainemaison, conheci a família Baudin, que morava então na Rua Rochechouart. O Sr. Baudin convidou-me a assistir às sessões semanais que se efetuavam em sua casa, e às quais eu fui, desde esse momento, muito assíduo. Foi aí que fiz os meus primeiros estudos sérios em Espiritismo, menos ainda por efeito de revelações que por observação. Apliquei o método da experimentação a essa nova ciência, como até então o tinha feito; nunca formulei teorias preconcebidas; observava atentamente, comparava, deduzia as consequências; dos efeitos procurava chegar às causas pela dedução, pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo uma explicação como válida, senão quando ela podia resolver todas as dificuldades da questão. (KARDEC, 2005, p. 326).

Interessando-se cada vez mais pelos fenômenos, Rivail começou a estudá-los sistematicamente. As sessões, que tornaram-se frequentes tornaram-se objetivos de questionamentos dirigidos aos espíritos. O fenômeno das mesas girantes tem o seu primeiro registro em 1848, com uma história que ficou conhecida como “caso das irmãs Fox”. A história trata de uma família que havia acabado de mudar para Hydesville, uma pequena cidade dos EUA, quando começou a ouvir ruídos estranhos, que pareciam vir de dentro das paredes, portas e mesas. Muitas tentativas foram feitas para descobrir o que causava aquele barulho. Pouco a pouco, todas as opções foram sendo invalidadas. Em 31 de março de 1848, um mês após a mudança da família, a filha mais nova do casal, Kate, criou um método para se comunicar com os barulhos.

Minha filha menor disse, batendo palmas: “Faça isso que eu faço”. Imediatamente seguiu-se o som, com os mesmos números de palmadas. Quando ela parou, o som também parou. Então Margareth disse, brincando e batendo palmas: “Agora faça igualzinho a mim. Conte um, dois, três quatro”. Então os ruídos produziram-se com antes”. (PRANDI, 2012, p. 26)

Graças à interação de Kate com o barulho, “havia se estabelecido um método de comunicação com o mundo espiritual, sui generis, em alfabeto totalmente convencional, por meio de pancadas”. (NETO, 2007, p.618). O fenômeno atraiu a atenção de amigos, parentes e autoridades que instauraram comissões para investigar as manifestações. “Por fim, a

Comissão declarou, enfaticamente, que as perguntas, das quais algumas realizadas mentalmente, tinham sido respondidas corretamente.” (NETO, 2007, p. 618). O fenômeno ganhou cada vez mais notoriedade, a comunicação com espíritos se tornou assunto em toda Europa e em eventos de intelectuais. Com a popularização dos fenômenos, Rivail começou a estudar sistematicamente a comunicação espiritual, frequentando reuniões a fim de obter o máximo de informações sobre o fenômenos.

Intrigado com o fenômeno das mesas giratórias, Rivail começou a buscar uma explicação para tais manifestações. Primeiro, o autor buscou na física, uma explicação para o movimento dos objetos materiais. “Nada de impossível haveria, portanto, em que a eletricidade modificada por certas circunstâncias, ou qualquer outro agente desconhecido, fosse a causa dos movimentos observados.” (KARDEC, 2004, p. 21). Apesar de Rivail defender que a física poderia explicar o movimento dos objetos inanimados, os fenômenos não estavam restritos a eles. O pensador observou com o tempo, por exemplo, que a quantia de pessoas que estavam em volta de uma mesa giratória, influenciava esse movimento. Depois, observou-se que os movimentos eram capazes de transmitir informações, responder perguntas e de fato, comunicar-se com os humanos. Rivail identificou, dessa forma, uma espécie de potência inteligente por trás de tais manifestações. “Acreditaram haver descoberto, não sabemos pela iniciativa de quem, que a impulsão dada aos objetos não era apenas o resultado de uma força mecânica cega; que havia nesse movimento a intervenção de uma causa inteligente”. (KARDEC, 2004, p.25). Após considerar a intervenção de um tipo de inteligência intermediando o fenômeno das mesas giratórias, um novo caminho para explicações se abriu. Durante as reuniões em que haviam tais manifestações, Rivail passou a conversar com as mesas, que produziam por meio de um certo número de pancadas no chão, respostas de sim ou não e a precisão das respostas fascinou ainda mais o pensador.

Com o tempo, a comunicação através de barulho e movimentação de mesas e outros objetos foi tornando-se obsoleta, devido à demora para se conseguir respostas complexas. A experiência entre os homens e os espíritos e juntos, eles foram capazes de desenvolver novas formas de comunicação. “Finalmente, a experiência deu a conhecer muitas outras variedades da faculdade mediadora, vindo-se a saber que as comunicações podiam igualmente ser transmitidas pela palavra, pela audição, pela visão, pelo tato e até pela escrita direta dos Espíritos.”(KARDEC, 2004, p. 28). Vale a pena ressaltar que as percepções de comunicação com espíritos antecederam o espiritismo em muitos séculos. Se praticamente todas as religiões

levantaram o problema da comunicação entre vivos e mortos, seja como prática ou interdição religiosa, o modo como os grupos fizeram foi completamente distinto. Marion Aubrée (2009) aponta que a grande inovação introduzida pelo espiritismo é a de estabelecer como sistema uma forma particular de comunicação com o plano espiritual e transformá-la no cerne de uma doutrina. Em outras palavras, o estudo das comunicações estabelecidas e mensagens recebidas dos espíritos do Além se tornaram ensinamentos e práticas morais e sociais. As anotações realizadas a partir das reuniões frequentadas por Rivail deram origem à primeira e mais famosa obra do kardecismo, *O Livro dos Espíritos* (1857), primeira obra do autor assinada pelo espírito Allan Kardec.

Levava para cada sessão uma série de questões preparadas e metodicamente dispostas. Eram sempre respondidas com precisão, profundidade e lógica. A partir de então, as sessões assumiram caráter muito diverso. Entre os assistentes contavam-se pessoas sérias, que tomaram por elas vivo interesse e, se me acontecia faltar, ficavam sem saber o que fazer. As perguntas fúteis haviam perdido, para a maioria, todo atrativo. Eu, a princípio, cuidara apenas de instruir-me; mais tarde, quando vi que aquilo constituía um todo e ganhava as proporções de uma doutrina, tive a idéia de publicar os ensinamentos recebidos, para instrução de toda a gente. Foram aquelas mesmas questões que, sucessivamente desenvolvidas e completadas, constituíram a base de *O Livro dos Espíritos*. (KARDEC, 2005, p. 328)

O Livro dos Espíritos é uma das cinco obras que compõem a “Codificação Espírita”, conjunto de conhecimentos criados entre 1857 e 1868, responsável por estruturar um código padrão sobre o qual se desenvolve as leis e fundamentos práticos do kardecismo. As obras são todas assinadas por Allan Kardec, e somam-se àquela já mencionada *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1867). Nessas cinco obras, Kardec detalha os princípios da doutrina espírita, descrevendo como se dão as relações dos espíritos com os homens, as leis morais que regem essa relação, todas as formas de manifestações dos espíritos, os meios de comunicação com o mundo invisível, o desenvolvimento da mediunidade, os ensinamentos dados por espíritos superiores e muito mais.

De forma geral, apesar das obras abarcarem uma gama extremamente ampla de assuntos, a comunicação com o mundo espiritual é um assunto recorrente e transversal em

todos os livros de Allan Kardec. De forma geral, “Diremos, pois, que a doutrina espírita ou o Espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível”. (KARDEC, 2004, p. 16). A comunicação assume papel central porque, para os kardecistas, os espíritos estão a todo momento, presentes. Eles conhecem nossos desejos, pensamentos e influenciam os humanos a tal ponto eles chegam a dirigir as atividades desenvolvidas pelas pessoas, mesmo que elas sequer cheguem a notar a presença dessa multidão espiritual e que por isso, são normalmente designadas como de nível inconsciente. Na pergunta 462 do Livro dos Espíritos, Kardec responde a interrogativa sobre se as ideias dos gênios partem apenas deles mesmos ou se pode haver alguma interferência externa e espiritual que ajuda a criar essas ideias. Para Kardec, as ideias dos gênios, que muitas vezes são compreendidas como “inspirações”, seriam muitas vezes, momentos de evocações.

Algumas vezes, elas lhes vêm do seu próprio Espírito, porém, de outras muitas, lhes são sugeridas por Espíritos que os julgam capazes de compreendê-las e dignos de vulgarizá-las. Quando tais homens não as acham em si mesmos, apelam para a inspiração. Fazem assim, sem o suspeitarem, uma verdadeira evocação. (KARDEC, 2004, p. 305-306).

Há ainda espíritos protetores que estão sempre presentes e cuja missão é "guiar o seu protegido pela senda do bem, auxiliá-lo com seus conselhos, consolá-lo nas suas aflições, levantar-lhe o ânimo nas provas da vida." (KARDEC, 2004, p. 317). Sejam os espíritos superiores e anjos da guarda, cuja relação com aquele que protegem se mantém íntima e próxima, acompanhando um indivíduo muitas vezes durante toda sua vida, ou os espíritos menos evoluídos, que provocam vícios e pensamentos ruins, a todo tempo, estamos todos sob influência desses seres. Neste caso, ideias, pressentimentos, inspirações e tantos outros pensamentos cuja origem nos parece externa a nós mesmos, são conselhos e indicativos dos espíritos e essa influência pode ocorrer de inúmeras formas.

Imaginamos erradamente que aos Espíritos só caiba manifestar sua ação por fenômenos extraordinários. Quiséríamos que nos viessem auxiliar por meio de milagres e os figuramos sempre armados de uma varinha mágica. Por não ser assim é que oculta nos parece a intervenção que têm nas coisas deste mundo e muito natural o que se executa com o concurso deles. Assim é que, provocando, por exemplo, o encontro de duas pessoas, que suporão encontrar-se por acaso; inspirando a alguém a idéia de passar por determinado lugar;

chamando-lhe a atenção para certo ponto, se disso resulta o que tenham em vista, eles obram de tal maneira que o homem, crente de que obedece a um impulso próprio, conserva sempre o seu livre-arbítrio. (KARDEC, 2004, p. 332).

Grande parte da comunicação desenvolvida com eles tem um objetivo: a elevação espiritual, tanto daquele que assessora quanto daquele que é assessorado. Os espíritos apresentam uma hierarquia classificada em três grandes categorias: os espíritos perfeitos, espíritos que estão no meio da escala e os espíritos imperfeitos.

Na primeira, colocar-se-ão os que atingiram a perfeição máxima: os puros Espíritos. Formam a segunda os que chegaram ao meio da escala: o desejo do bem é o que neles predomina. Pertencerão à terceira os que ainda se acham na parte inferior da escala: os Espíritos imperfeitos. A ignorância, o desejo do mal e todas as paixões más que lhes retardam o progresso, eis o que os caracteriza. (KARDEC, 2004, p. 116)

Essa escala se baseia no grau de evolução que cada espírito conseguiu atingir, de acordo com as experiências vivenciadas por cada encarnado. A graduação entre as três categorias é infinita e subjetiva, entretanto, há uma espécie de critério que define uma espécie de fronteira: a matéria.

Os Espíritos, em geral, admitem três categorias principais, ou três grandes divisões. Na última, a que fica na parte inferior da escala, estão os Espíritos imperfeitos, caracterizados pela predominância da matéria sobre o espírito e pela propensão para o mal. Os da segunda se caracterizam pela predominância do espírito sobre a matéria e pelo desejo do bem: são os bons Espíritos. [...] Só nos restava pôr em relevo, mediante subdivisões em número suficiente, os principais matizes do conjunto. [...] Com o auxílio desse quadro, fácil será determinar-se a ordem, assim como o grau de superioridade ou de inferioridade dos que possam entrar em relações conosco e, por conseguinte, o grau de confiança ou de estima que mereçam. É, de certo modo, a chave da ciência espírita. (KARDEC, 2004, p. 119).

É a predominância da importância da matéria na vida dos espíritos que define o grau de elevação de cada um deles. Ainda dentro de cada uma das grandes classificações, há outras subdivisões que marcam a definição do grau de evolução de cada espírito. Entre os espíritos de terceira ordem, há os espíritos impuros, espíritos levianos, espíritos pseudo-sábios, espíritos neutros e os espíritos batedores e perturbadores. Entre os espíritos de segunda

ordem, estão os espíritos benévolos, espíritos sábios, espíritos de sabedoria e os espíritos superiores. Por fim, na primeira ordem, temos os espíritos puros, cuja graduação não existe. Esses espíritos não são influenciados pela matéria e apresentam como característica, a superioridade intelectual e moral absoluta. Apesar de ser possível a comunicação com esses espíritos, não é comum que haja a comunicação deles com os encarnados terrestres. Na verdade, eles auxiliam espíritos de ordens inferiores, para que esses possam assistir os espíritos encarnados e é a partir da encarnação que todos os espíritos podem caminhar para sua evolução espiritual.

Deus lhes impõe a encarnação com o fim de fazê-los chegar à perfeição. Para uns, é expiação; para outros, missão. Mas, para alcançarem essa perfeição, têm que sofrer todas as vicissitudes da existência corporal: nisso é que está a expiação. Visa ainda outro fim a encarnação: o de pôr o Espírito em condições de suportar a parte que lhe toca na obra da criação. Para executá-la é que, em cada mundo, toma o Espírito um instrumento, de harmonia com a matéria essencial desse mundo, a fim de aí cumprir, daquele ponto de vista, as ordens de Deus. É assim que, concorrendo para a obra geral, ele próprio se adianta. (KARDEC, 2004, p. 138)

A evolução para graduações superiores depende das experiências de cada espíritos e de como eles progressivamente lidam com os desafios aos quais são submetidos. Todos os espíritos estão sempre em processo de evolução e se tornaram, a partir de tempos variados, mais ou menos perfeitos. Não podendo nunca regredir nesse processo, independente do tempo que cada um dos espíritos leva para atingir determinado grau de perfeição. É a existência corporal e as vicissitudes dessa existência o único caminho possível para o aperfeiçoamento.

A marcha dos Espíritos é progressiva, jamais retrógrada. Eles se elevam gradualmente na hierarquia e não descem da categoria a que ascenderam. Em suas diferentes existências corporais, podem descer como homens, não como Espíritos. Assim, a alma de um potentado da Terra pode mais tarde animar o mais humilde obreiro e vice-versa, por isso que, entre os homens, as categorias estão, freqüentemente, na razão inversa da elevação das qualidades morais. Herodes era rei e Jesus, carpinteiro. (KARDEC, 2004, p. 169)

Em resumo, a vida corpórea e as conturbações da existência do corpo são o único caminho para o aperfeiçoamento da alma. Ao livrarem-se das paixões, avareza e egoísmo e

outras amarras corporais, a alma evolui. Entre os caminhos para tal evolução, o trabalho e a caridade são os mais comuns. A caridade é uma das principais características de um espírito puro porque, por meio dela, o encarnado pode livrar-se das amarras da matéria. Segundo Kardec (2004, p. 502), toda virtude tem seu mérito, porém, a mais sublime é aquela onde há o sacrifício do interesse pessoal, pelo bem do próximo. A virtude mais meritória de um espírito nesse caso, é a caridade.

Os sofrimentos naturais são os únicos que elevam, porque vêm de Deus. Os sofrimentos voluntários de nada servem, quando não concorrem para o bem de outrem. [...]Vistam o indigente; consolem o que chora; trabalhem pelo que está enfermo; sofram privações para alívio dos infelizes e então suas vidas serão úteis e, portanto, agradáveis a Deus. Sofrer alguém voluntariamente, apenas por seu próprio bem, é egoísmo; sofrer pelos outros é caridade: tais os preceitos do Cristo. (KARDEC, 2004, p. 424).

A importância da caridade é tamanha, que há na obra “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, a seguinte máxima: “Fora da Caridade não há salvação”. (KARDEC, 2013, p. 207). E foi exatamente essa característica da doutrina kardecista que tomou maior corpo no Brasil.

6. O kardecismo no Brasil

As obras de Kardec chamaram a atenção de intelectuais e, a partir da Europa, o espiritismo começou sua trajetória de expansão, chamando a atenção de cientistas, médicos e literatos. Devido à forte relação intelectual entre a França e o Brasil no século XIX, as ideias de Kardec chegaram com força nas capitais brasileiras, a começar pelo Rio de Janeiro, principalmente no que diz respeito aos fenômenos das mesas giratórias. E, apesar de suas ideias terem chegado através dos intelectuais franceses, foi a prática da caridade a responsável por popularizar a doutrina.

Jacqueline Stoll, em sua obra "Espiritismo à brasileira", busca compreender exatamente como ocorreu a interpretação brasileira do espiritismo francês de Allan Kardec. Para a autora, Chico Xavier, um dos maiores influenciadores do kardecismo no Brasil, se afastou do caráter cientificista da doutrina e se aproximou da noção da santidade e da caridade cristã o que acabou por influenciar os rumos dos centros espíritas. Segundo Stoll

(2003), se na França, o Kardecismo era focado em sua dimensão científica e reflexiva, no Brasil ela assume um carácter místico, mas focado em seu lado religioso.

Outras atividades contribuíram para a consolidação [do espiritismo] no cenário social, processo que [...] implicou rompimento da barreira de classe: religião de elite a princípio, o espiritismo se disseminou rapidamente entre os segmentos populares. Para isso contribuiu a constituição de “centros” espíritas, que hoje se encontram espalhados por todo o país, e o desenvolvimento da atividade doutrinária associada às práticas de cunho assistencial, como a distribuição de roupas e alimentos entre famílias que vivem em favelas e nas ruas. Através destes deu-se também a criação de inúmeras instituições filantrópicas, cujas ações estão voltadas principalmente ao atendimento a doentes, idosos e crianças. Os espíritas também se destacaram na prática da cura. Além dos “passes” e da atividade receitista, as chamadas “cirurgias espirituais” constituem uma das formas mais conhecidas de divulgação doutrinária (STOLL, 2003, p. 51).

Em terras brasileiras, as obras de Allan Kardec conquistaram tantas pessoas que o Brasil se tornou hoje o maior país espírita do mundo, com cerca de 2,3 milhões de espiritualistas confessos, segundo o censo de 2010. De acordo com a Federação Espírita Brasileira (FEB), há no país cerca de 15 mil centros e casas espíritas cadastradas junto à Federação. Apesar do sucesso, o espiritismo kardecista se originou em um contexto muito diferente do atual contexto que estamos analisando. Roger Bastide (1985), já havia apontado a existência de um processo de modificação e adaptação do kardecismo no Brasil, que ele entende estar ligado sobretudo às diferenças de classe. O autor sugere que o Espiritismo sofreu interpretações diversas na sociedade brasileira, segundo a classe social. Os segmentos de classe alta, “intelectualizados”, teriam enfatizado as experiências de tipo científico, o carácter analítico da doutrina e sua literatura. Já o Espiritismo da classe média, teria se caracterizado por um cunho acentuadamente religioso. E a ênfase nas suas práticas terapêutica adviria dos segmentos populares. Vale notar, contudo, que os autores que trabalharam com o Espiritismo no Brasil são unânimes em localizar os adeptos dessa religião na chamada classe média (Renshaw, Cavalcanti, Brown). Usando como critério a maneira de comportar-se, de vestir-se, de falar, o tipo de linguagem, os bens de consumo usados, o local de moradia e as profissões ou atividades a que se dedicam (funcionários públicos, profissionais liberais, artistas, estudantes, militares, donas-de-casa), os espíritas pertencem

sem dúvida a um universo social de camadas médias, constituído de pessoas em sua maioria brancas.

Tanto Bastide quanto Stoll são autores conhecidos pela teoria da distorção, conjunto de ideias baseadas no pressuposto que quando a doutrina kardecista chegou no Brasil, sofreu uma forte modificação em suas características, se comparado a manifestação dessa na França. Entretanto, as observações sobre as variedades culturais do kardecismo podem ser colocadas em outros termos, se partirmos do pressuposto que o kardecismo não sofreu uma distorção quando chegou no Brasil, mas que na verdade toda prática é um ato de adulteração criativa. Sahlins, em seu livro *Ilhas de história*, chama atenção para essa questão ao afirmar que a ordem cultural não é estática, mas alterada na ação, isto é, sujeita a riscos empíricos. Isso porque

agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, as pessoas chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual à sua maneira. A comunicação social é [portanto] um risco [...]. E os efeitos desses riscos podem ser inovações radicais. (SAHLINS, 1990, p. 10)

Tratar a experiência do confronto cultural, mais especificamente a diversidade de respostas locais ao sistema mundial dessa perspectiva, fornece uma pista para se pensar as especificidades assumidas pelo Espiritismo no Brasil a partir de um novo enfoque. Ou seja, argumentando com Sahlins, é possível afirmar que privilegiar determinadas práticas assim como deslocar a ênfase de certos preceitos doutrinários envolvem um ato criativo. Trata-se de reinterpretação, isto é, de uma particularização cultural e histórica de idéias e práticas concebidas com pretensão de universalidade. O pressuposto da adaptação tem como base a ideia de que há uma diversidade de respostas locais a sistemas gerais.

A partir da compreensão geral dos pressupostos sobre os quais o Kardecismo se ergue, podemos então observar a forma que os atos criativos tomam a partir desses preceitos doutrinários. Nos interessa aqui observar como o sistema geral é interpretado localmente, quais são as especificidades que surgem dessa adaptação cultural, como se dá a interlocução entre o campo teórico e o campo prático do kardecismo e como a ideia de comunicação

espiritual, da evolução espíritos e as práticas da caridade, assistência e cura são desenvolvidas no contexto do campo. A partir desses conceitos gerais que embasam a doutrina, será possível compreender o manejo, adaptação e resiliência das ideias de Allan Kardec e, principalmente, como grupos constroem suas práticas discursivas localmente a partir tanto de categorizações gerais como da literatura kardecista.

7. Definindo fronteiras: a constituição do campo

Realizei uma pesquisa de campo em um Centro Espírita, em um município de Minas Gerais pertencente ao Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, onde um grupo de cerca de 30 voluntários produzem remédios fitoterápicos, oferecem consultas gratuitas e mantém uma Reserva Particular do Patrimônio Natural, que chamarei apenas de Reserva (com R maiúsculo). Os voluntários se organizam em torno de inúmeras instituições que chamo de “Complexo Espírita” e se autodeclaram como espíritas kardecistas, compartilhando como referência comum às obras de Allan Kardec.

O Complexo Espírita é um conjunto de diferentes construções que partilham o mesmo terreno, com exceção da Reserva, que fica na área rural da cidade. A parte Central do Complexo é um espaço amplo aberto em que fica uma longa mesa de madeira com bancos fixos com capacidade para cerca de 20 pessoas sentarem-se. Na parte superior do terreno, há uma sala destinada a doutrinação infantil e outras três salas em que ficam guardados inúmeros objetivos como caixas, ferramentas, itens de limpeza, panelas e etc. Ao lado dessa construção, há um canteiro com plantas variadas como hortelã (*Mentha piperita* L), babosa (aloe vera), sálvia (*salvia officinalis*), artemísia (*artemisia vulgaris*), basil (*Ocimum gratissimum* L.) entre outras. Em frente a mesa à área central, fica o ambulatório, que conta com três salas, uma delas destinada ao atendimento, um salão em que ficam os remédios manipulados e um ambiente de esperada, em que os pacientes retiram os remédios depois de entregar a receita para os voluntários que estão na sala.

Na parte inferior lateral ao salão central, fica a farmácia onde os xaropes, destilados e alcoolaturas são feitas e a sala em que ocorre os estudos de plantas fitoterápicas e as sessões mediúnicas. A farmácia é formada por três salas. Na primeira parte, ficam as estufas que são utilizadas para esterilizar os vidros e secar algumas plantas, além de diversos materiais,

como garrafas, vidros, sacos e todo tipo de aparatos necessários para embalar os remédios. Na sala do meio ficam alguns remédios e uma pia que é utilizada para salvar os utensílios utilizados. Na última sala da farmácia ficam as máquinas de destilação e outros vidros de remédios, além de algumas apostilas sobre plantas fitoterápicas. Todos os ambientes da farmácia são vedados de luz, já que muitos dos remédios são fotossensíveis.

No andar inferior da sala em que ocorre o Grupo de estudo, fica o Centro Espírita, em que ocorrem as sessões de doutrinação e estudo da doutrina espírita. Além desses ambientes, ao lado da farmácia, há outro canteiro de plantas, mas diferente do que fica na parte superior do terreno, esse é destinado a poucas plantas que são cultivadas em maior quantidade. Ao lado desse canteiro, também há um salão de costura, em que algumas voluntários fazem enxoval para famílias de baixa renda.

Nas paredes do Centro e da sala dos Estudos podemos observar imagens que remetem a diversas entidades famosas do kardecismo, como Chico Xavier, Bezerra de Menezes, Jesus Cristo e Eurípedes Barsanulfo. O ambulatório recebe cerca de 20 pessoas por dia, que procuram atendimento por males diversos que variam de câncer, AIDS, vícios, problemas psicológicos e etc. O atendimento e os trabalhos realizados pelo Complexo Espírita não são cobrados e são abertos para qualquer pessoa. Os voluntários que prestam serviço no Complexo são normalmente aposentados com mais de 50 anos, com ensino superior completo que exerceram ou exercem normalmente ligadas a medicina, química, farmácia ou biologia. Devido a amplitude de atividades desenvolvidas no Complexo e o perfil dos voluntários que circulam nesses ambientes, o Complexo é um ambiente fértil para investigação proposta de analisar a relação entre ciência e religião no que tange principalmente às práticas e saberes de curas espirituais.

Ao entrar no Complexo pela primeira vez, conversei com Ferraz da Silva, um senhor de 66 anos que já trabalha há mais de 15 anos como técnico químico responsável pela Farmácia. Apesar do título técnico que Ferraz tem, ele se autodenomina raizeiros e me disse diversas vezes que o ambiente em que ele se sente mais a vontade é no mato, sem pessoas por perto. Ferraz é um senhor alto, muito viril e místico. Sempre que fomos há campo, ele leva uma bengala toda ornamentada que funciona como mais como guia do que como apoio, além de outros objetivos personalizados, como um chapéu cheio de penas e pedras. Apesar da forte

espiritualidade de Ferraz e de sua identificação com o kardecismo, ele não frequenta as sessões do Centro, apenas participa das leituras da doutrina e dos debates que ocorrem durante os intervalos que ocorrem no trabalho realizado na própria farmácia.

Durante essa primeira visita, apresentei-se a Ferraz dizendo que era mestranda da USP e que tinha interesse em estudar as atividades desenvolvidas ali para desenvolver um trabalho na área. Ferraz então me levou ao ambulatório, me mostrou alguns fitoterápicos, contou um pouco sobre a dinâmica do Complexo e me deu uma pomada Vovô Pedro de presente. Meu segundo contato com o Complexo foi durante um mutirão na Reserva, conheci vários voluntários e tive a primeira conversa com a Wanda Antunes, a bióloga responsável principalmente pelas atividades de organização e gerenciamento das atividades que ocorrem no Complexo. Wanda é uma mulher impressionante, sua idade avançada contrasta de forma surpreendente com sua disposição física, lucidez mental e agilidade. Wanda é mestre em biotecnologia, filha de um médico que trabalhou por muitos anos com atendimento médico gratuito. Atualmente, Wanda é aposentada e dedica grande parte do seu tempo as atividades de manutenção do Complexo e de educação espiritual. Todas as quintas feiras, Wanda dirige-se a uma cidade vizinha para acompanhar uma sessão espírita específica, às sexta-feiras de manhã são destinadas ao trabalho voluntário na Reserva e durante a semana, ela é responsável por atividades variadas que envolve as instituições do Complexo. A dedicação da voluntária é tanta, que ela precisou instituir uma noite específica para o marido, para balancear a dedicação que ela desprende com as atividades de voluntariado.

Após essa segunda visita, continuei em contato com Wanda para que pudesse dar prosseguimento ao campo, reiterando minhas intenções e objetivos com o campo. No primeiro mês, dediquei-me a conhecer as pessoas da complexo, suas histórias e trajetória. Como o Complexo é um espaço que depende de voluntariado para existir, a recepção de novas pessoas é extremamente fácil e sem grandes entraves. Eu sempre era apresentada como uma voluntária que estava realizando estágio na Reserva e era bem recebida pelas voluntárias. Apesar de haver um fluxo contante de novas pessoas nessas instituições, há dezenas de pessoas que fazem parte do cotidiano do lugar e são voluntárias há décadas.

Meu trabalho de campo teve cinco pontos focais o Centro Espírita, o Ambulatório, a Farmácia, o Grupo de Estudo e a Reserva Particular do Patrimônio Natural. Para facilitar a

comunicação, quando eu estiver me referindo aos cinco lugares de forma geral, usarei os termos com as primeiras letras maiúsculas. Como dito na introdução deste trabalho, por questões políticas, decidi não citar os nomes reais dos lugares, todos os nomes citados nessa seção e em outras, são fictícios. O objetivo desses pseudônimos é proteger as pessoas que exercem atividades acadêmicas importantes e que apresentam cargos públicos cuja vinculação comum centro espírita não seria bem visto.

O Centro Espírita é uma entidade filantrópica na qual se desenvolve o estudo da Doutrina Espírita e, principalmente das obras de Allan Kardec, nele, são ofertados passes espirituais e seus frequentadores acompanham sessões de doutrinação espírita em que ocorre uma troca intensa de informações sobre as práticas kardecistas. O Ambulatório é um centro de saúde em que se realizam atendimentos fraternos e distribuição remédios fitoterápicos manipulados pela Farmácia. O desenvolvimento desses remédios é baseado nas análises desenvolvido pelo Grupo de Estudo e as plantas que servem de insumo para os fitoterápicos distribuídos pelo ambulatório são em grande parte, derivadas da Reserva. Juntas, todas as iniciativas formam um complexo capaz de fornecer insumos teóricos e práticos para atividades terapêuticas espirituais e clínicas oferecidas às pessoas que buscam o ambulatório.

a.O Centro e as sessões espíritas

Oficialmente, esse Complexo Espírita foi fundado na década de noventa, como uma instituição filantrópica. A iniciativa é fruto de um trabalho desenvolvido há mais de 30 anos por Ezequiel Hobalo, Maria de Souza e seu filho Lucas Hobalo. Ezequiel me contou que a história de formação do Complexo Espírita tem seu início em uma viagem à um município da cidade de Goiás lá no ano de 1989, Ezequiel e Lucas fizeram uma visita a um amigo da família, advogado e ex-vereador, Dércio Osala, responsável por um trabalho de fitoterapia no hospital do câncer da cidade, que mais tarde deu origem à uma instituição filantrópica e a um centro espírita. Quando eles foram conhecer o trabalho desenvolvido por Osala, ficaram apaixonados pela iniciativa e começaram juntos, a pensar em formas de levar a prática para sua cidade de origem, no interior de Minas Gerais.

Ao voltar para casa, Ezequiel, que já era espírita, compartilhou com a esposa suas impressões sobre as atividades que havia conhecido e Goiás e sobre o desejo de replicar o trabalho de assistência na cidade. Animada com a ideia, Maria sugere que o casal comesse a produzir os fitoterápicos em casa., onde poderiam preparar remédios e distribuí-los. Com o

tempo, as pessoas ficaram sabendo da iniciativa e começaram a divulgá-la para parentes e amigos, que começaram a recorrer com frequência aos fitoterápicos produzidos pela família. A fama dos fitoterápicos foi ganhando cada vez mais força e cada vez mais pessoas surgiam buscando os fitoterápicos e os conselhos espirituais do casal. Com essa expansão, o espaço da casa destinado à atividade já não estava mais suportando a demanda e a necessidade de ampliação do trabalho se tornou eminente.

Buscando uma solução para o problema, Lucas conta que resolveu vender sua coleção de armas para arrecadar dinheiro para construção de um lugar dedicado exclusivamente para a atividade de distribuição de remédios fitoterápicos e assistência espírita. A história contada por Ezequiel e Lucas são um exemplo relativamente comum da história dos centros espíritas no Brasil, cuja primeira concepção dos centros ocorriam dentro dos lares daqueles que seguiam a doutrina espírita.. Cavalcanti nos mostra que o início da formação desse Complexo Espírita vai de encontro com a formação do espiritismo no Brasil . “No início da penetração do Espiritismo no Brasil (fins do século passado) (...) realizaram-se sessões mediúnicas nos lares. Atualmente, a orientação da Federação Brasileira Espírita é a de que tais sessões sejam evitadas.” (CAVALCANTI, 2008, p.45).

Com a expansão da atividade do casal, o trabalho começou a se estruturar com voluntários que passaram a ajudar na produção dos fitoterápicos. O novo local de trabalho ganhou oficialmente um nome e passou a ser sede para a distribuição de fitoterápicos, destinados à caridade e realização de sessões espíritas, que hoje ocorrem às segundas, terças e quartas feiras e duram uma hora, começando sempre às 19h30 e terminando às 20h30. O lugar em que ocorrem as sessões é um salão na parte inferior da construção do complexo, com capacidade de receber aproximadamente 80 pessoas. Todas as três sessões são abertas à quaisquer pessoas que queiram participar. Mas em cada dia há uma dinâmica diferente e por isso, públicos diferentes são atraídos. As sessões também são conhecidas como "sessões doutrinárias", já que elas têm o principal objetivo de instruir os membros na doutrina espírita, a partir principalmente da leitura das obras de codificação escritas por Allan Kardec.

Durante essas sessões, a comunicação direta com os espíritos não ocorre, elas são restritas às quintas-feiras, em sessões fechadas, destinadas aos membros que já passaram por um grande período de estudo e estão, assim, preparados para sentarem-se à mesa e comunicarem-se com os espíritos. Os médiuns são divididos em algumas categorias: médiuns de efeitos físicos; médiuns sensitivos, ou impressionáveis; audientes; videntes; sonambúlicos;

curadores; pneumatógrafos e psicógrafos e para que a sessão ocorra de comunicação ocorra, é necessário que haja ao menos três tipos diferentes de médiuns no local.

No desenvolvimento das sessões em que não há comunicação direta, os "doutrinadores", pessoas que estudam o espiritismo há certo tempo e por isso são mais capazes de compreender as palavras de Allan Kardec, guiam a sessão. Apesar de qualquer pessoa ter a capacidade teórica de estudar a doutrina espírita e virar um doutrinador, a única autoridade reconhecida na doutrina Kardecista são os médiuns praticantes. Isso ocorre porque eles são os únicos que conseguem entrar em transe, comunicar-se diretamente com os espíritos, desprender-se dos limites dos próprios corpos e ter, por isso, seu conhecimento expandido, representando um conhecimento "além-humano". "O Espiritismo é legítimo aos olhos de seus adeptos, por ter sido transmitido pelos Espíritos, não sendo assim uma criação humana". (CAVALCANTI, 2008, p.16). Além disso, os espíritos incorporados são normalmente de pessoas famosas e intelectuais de longa carreira que habitaram a terra em tempos passado. A cosmologia Kardecista da evolução espiritual pauta-se no intelectualismo e no estudo desses espíritos, por isso, busca-se sempre a comunicação com grandes acadêmicos, pensadores e médicos. A esse respeito, nota Bastide: "O espiritismo de Allan Kardec aceita a muitos mulatos e muitos negros em seu seio, mas sob a condição de que eles recebam os espíritos dos brancos."(BASTIDE, 1985, p. 438).

Ao final de todas as sessões que ocorrem no Centro, sucede-se o passe. Aqui, novamente, os membros mais graduados colocam-se à frente das pessoas presentes no centro, estendendo as mãos sobre sua cabeça e enviando bons fluídos para o presente. "Alegam-se que esses movimentos de mão são feitos para alinhar os "fluidos magnéticos" do corpo, fazendo-os voltar a um estado harmonioso, dispersando, ao mesmo tempo, quaisquer influências malignas que possam estar à volta". (CHESTER, 1985, p. 131). Essa ideia surgiu em 1776, com Franz Anton Mesmer (1734 — 1815), que passou a desenvolver um tratamento em que a cura era feita a partir da influência da forma magnetizadora irradiada pelas extremidades nervosas do dedo. As ideias do médico ganharam muito prestígio em toda Europa, mas também foram responsáveis pelo fracasso do médico, que foi expulso da França, seu país de origem, exatamente pela prescrição de tratamentos magnéticos aos doentes que lhe procuravam.

As sessões de segunda-feira são as mais parecidas com uma aula. Um tema é pré-definido de acordo com o cronograma de estudo estabelecido e um dos médiuns

apresenta na lousa os principais pontos daquela tema. Nas sessões de terça, há um coro que abre e encerra a sessão, antes do passe e das orações. As canções são sobre os temas trabalhados no espiritismo: reencarnação, evolução espiritual, comunicação com espíritos e caridade. Logo após a oração, um trecho do evangelho é lido e sucede-se uma explicação sobre aquela passagem. Em seguida, lê-se uma das perguntas presentes no “Livro dos espíritos” e pede-se que os participantes elaborem respostas e reflexões sobre a questão. Cada participante diz o que pensa, compartilha experiências pessoais, evoca histórias antigas, e juntos, os participantes buscam responder o questionamento. Após todos poderem se manifestar, lê-se a resposta e o médium que está guiando a sessão explica com suas próprias palavras a resposta. O procedimento repete-se mais duas ou três vezes dependendo do tempo gasto com cada questão. Como grande parte dos participantes são conhecidos de longa data, a sessão tem um tom descontraído de conversa informal, em que alguns participantes contam piadas e casos engraçados ou trágicos.

Às quartas feiras, dia com a menor presença de participantes e com a maior discrepância de gênero, ocorre o “estudo da doutrina”. Essa sessão é uma pequena leitura do Livro dos Espírita e apenas um doutrinador detém o poder da fala, elaborando longamente sobre o conteúdo lido. O estudo sistemático da doutrina espírita é uma forte especificidade do kardecismo. Diferentes de outras religiões, grande parte da prática da religião envolve de fato, a leitura e a discussão ativa sobre os escritos. Apesar de suas diferenças, nos três dias há um elemento comum: o estudo da literatura espírita. Ao estudar o grupo espírita Lar de Tereza, o Instituto de Cultura Espírita do Brasil (ICEB) e a Federação Espírita do Rio de Janeiro (FEERJ), Maria Laura Cavalcanti também pode observar a centralidade do estudo no grupo estudado. O sistema ritual espírita compõe-se de três pólos: o estudo, a caridade e a mediunidade. No estudo expressa-se a ênfase intelectual característica dessa religião, a valorização da investigação racional, da pesquisa experimental. (CAVALCANTI, 2008, p.122) .O espiritismo kardecista é uma religião com forte ênfase intelectual, em que o estudo da literatura adquire um papel central em sua composição e prática.

b. Grupo de Estudo

Além dos estudos propriamente kardecistas, há um grupo de estudo específico sobre fitoterápicos, que é responsável por formar as pessoas que serão os atendentes no ambulatório. Os encontros do grupo ocorrem às segundas-feiras e reúne aproximadamente 10

pessoas que já se conhecem e por isso, os encontros do Grupo assumem um carácter descontraído, com comentários sobre as experiências dos participantes, trocas de sementes e frutas e compartilhamento de histórias.

O estudo é tudo feito a partir de apostilas elaborados após os Encontros de Estudos sobre Plantas Medicinais, que são realizados anualmente há mais de 10 anos. Durante esses encontros, inúmeros pesquisadores, raizeiros e outros interessados encontram-se por dois dias na Reserva para debater e estudar sobre as plantas medicinais. Ao final de cada um dos encontros, é criada uma apostila com os conteúdos que foram debatidos e as plantas que foram analisadas. As plantas estudadas são escolhidas de acordo com a literatura científica sobre fitoterápicos e a partir das experiências e indicações dos participantes. Apesar do conteúdo das apostilas orientar em grande parte as aulas do Grupo de Estudo. Além disso, há visitas mensais são feitas a um dos maiores nomes de fitoterapia do Brasil, que chamaremos de Dra. Luiza Soares. Além de ser uma das responsáveis por ministrar os cursos dos Encontros, ela também é uma pessoa central para atualização do Grupo de Estudo. Devido seus inúmeros trabalhos científicos e contato com a academia, além do forte vínculo com o espiritismo, os participantes do grupo realizam visitas para buscar conhecimento e aperfeiçoarem suas práticas no ambulatório.

c. A Farmácia

A Farmácia é o setor do complexo responsável pela produção dos fitoterápicos distribuídos pelo ambulatório. Ferraz é o funcionário fixo da Farmácia que trabalha das 7h00 às 17h00, de segunda a sexta-feira na Farmácia e é o responsável por tudo que acontece lá: colher as plantas, limpá-las da maneira adequada, cortá-las, secá-las, preparar as alcoolaturas, xaropes, decocções e demais manipulações. A Farmácia funciona todos os dias, mas diferentes atividades são executadas em cada um dos dias.

As plantas usadas normalmente na Farmácia tem duas fontes: a Reserva ou uma horta que existe há alguns metros da farmácia. Porém, não é incomum que pessoas doem plantas. Da mesma forma, é comum que apareçam pessoas pedindo determinadas plantas, sejam mudas ou apenas algumas folhas. Dessa forma, o fluxo de plantas em diferentes direções é constante.

Durante as terças e quintas, dois grupos de voluntários se encontram para lavar os vidros, tampas e potes que serão usados para armazenar os remédios produzidos. Essa

atividade, apesar de simples, requer uma série de cuidados. A primeira dificuldade encontra-se na aquisição dos recipientes. Enquanto os pacientes aguardam para serem atendidos e receber os fitoterápicos, os voluntários que participam do atendimento pedem para que eles tragam os fracos de volta ou que doem recipientes que estejam sem uso. Os recipientes são depositados em grandes baldes com água e detergente neutro, onde ficam submersos por 12 horas para que os rótulos e sujeiras possam amolecer e sejam retirados. Após um dia de descanso dos recipientes na solução, os voluntários colocam os frascos em bacias menores e escovam-os com uma escova pequena, esponja de aço e bucha, limpando o interior e o exterior do vidro. Após a primeira lavagem, os frascos são observados um-a-um através de uma lâmpada fluorescente e luz do sol. Se alguma mancha é identificada no interior do recipiente, ele volta para limpeza com escovas e é novamente verificado. Se os frascos estiverem completamente limpos e não houver nenhuma sujeira visível, eles são levados para serem esterilizados, onde ficam por 8h a 210°. Após a esterilização os frascos são lacrados e marcados com data.

As atividades do grupo são divididas em duas partes. Após uma hora de trabalho, todos os voluntário reúnem-se em volta de uma mesa, fazem uma prece, leem uma parte do evangelho e discutem sobre a leitura que acabou de ser feita. Durante as preces, uma água é benzida e dada aos participantes. As discussões quase nunca ficam restritas às leituras. Elas são uma junção de conversas moralizantes e relatos de experiências de vida. Nesse momento, todo tipo de caso é contado. Mas sempre as conversas são no sentido de definir o que é uma ação aceitável e o que deve ser evitado. Após a discussão, os voluntários voltam para suas atividades por mais uma hora.

Durante o trabalho dos voluntários e de segunda e quarta feira, o responsável técnico pela farmácia respeita um cronograma específico de trabalho, que varia de acordo com quais remédios estão sendo mais distribuídos, época das plantas ou colheitas específicas. Durante as tardes de sextas-feira, remédios que serão enviados pelo correio são manipulados, embalados e endereçados. Os pacientes que por algum motivo não puderem vir ao atendimento presencial do ambulatório mas precisarem de remédios, devem descrever por e-mail seu problema, histórico de uso e endereço de entrega. O envio é feito pelo correio e é bancado pela farmácia. Junto porém, vão indicações de como retornar o valor da entrega, caso a pessoa tenha condições. Durante todos os dias, existe um fluxo não constante de

voluntários que prestam assistência ao trabalho do técnico contratado, apenas os grupos de terça e quinta feira são constantes.

d. O Ambulatório

O atendimento das pessoas que buscam ocorre nos mesmos dias das sessões do Centro, porém antes delas, das 17h30 às 19h30. Os interessados passam por um cadastro e aguardam serem chamados para o atendimento onde será receitado algum remédio para retirada imediata na farmácia. O atendimento é igual todos os dias, com exceção de quarta-feira que conta com a presença de uma pediatra para o atendimento das crianças. Atende-se em média de 15 à 20 pessoas por dia. A cura de uma pessoa, na concepção Kardecista pode significar uma série de coisas e para cada uma delas, há procedimentos específicos que precisam ser acionados. Apesar dessa variedade de significados, a cura normalmente é pensada como um processo holístico que envolve o fortalecimento do corpo físico, do espírito, a harmonização das relações com os habitantes encarnados e desencarnados que vivem na terra, a resolução de conflitos não resolvidos com entes que conviveram em outra época, ou a relação com entes de outros planetas.

Após serem chamados, os pacientes encaminham-se para uma sala onde algum dos médiuns que já participam há anos dos estudos e da doutrina irá aconselhá-lo. O remédio, como já foi-me dito inúmeros vezes, é apenas uma pequena parte do processo. Por mais que demande a maior tempo do trabalho que ocorre no complexo. A cura da pessoa começa quando ela sai da casa dela. A consulta é uma longa conversa, em que a pessoa expõe não apenas sua dor, mas também fala sobre sua vida e cotidiano.

Noções como doença e cura no espiritismo e no complexo em questão, obviamente engendram uma série de outras categorias que diferenciam-se radicalmente do modelo biomédico tradicional. Conforme me foi dito, existe um hospital em cima do ambulatório, que é responsável por tratar os espíritos que acompanham os enfermos e estão a causar-lhe dores. Alguns desses espíritos estariam profundamente perturbados e por isso causam dores nas pessoas. Tais espíritos são tratados nas sessões de desobsessão que ocorrem nas quintas-feiras e são encaminhados para o hospital espiritual que auxilia e complementa as atividades do ambulatório.

A eficácia no tratamentos dos usuários dos remédios fitoterápicos é, naturalmente, fundamental para a afirmação da reputação de um centro, dos médiuns que trabalham ali e dos espíritos que guiam a casa. Quão mais eficiente, maior será também o prestígio que goza o centro, o número de voluntários que participam de algum dos departamentos que compõem o complexo espírita, a ajuda financeira e moral dos participantes e entusiastas.

Em casos especiais, principalmente de pessoas que estão acompanhadas de espíritos instáveis e confusos, é indicado que a pessoa volte para o atendimento fraterno. Um atendimento especial, marcado fora do horário de atendimento, em que algum médium irá conversar com a pessoa e buscar entender o que se passa com ela e com o espírito que lhe acompanha. Nos casos comuns, a pessoa é encaminhada para sala ao lado, onde irá retirar na mesma hora e sem custo algum, o remédio indicado durante o atendimento. O ambulatório conta com uma funcionária fixa e uma farmacêutica que acompanha toda a distribuição dos medicamentos.

e.A Reserva EcoCerrado

Com o crescimento da demanda de remédios fitoterápicos, Ezequiel e Maria começaram a ter dificuldade em encontrar a matéria prima necessária para produção dos fitoterápicos. Com a extração crescente, logo os lugares de coleta começaram a sofrer seus efeitos. A partir da percepção de como as atividades poderiam afetar o meio ambiente, eles começaram a plantar as espécies utilizadas na produção em uma fazenda de propriedade do casal.

O projeto da Reserva tomou realmente corpo quando a Dra. Luiza se aliou ao casal e aos voluntários envolvidos na distribuição dos fitoterápicos para elaborar o projeto de criação de uma reserva ecológica na fazenda. Em maio de 2000, nasce a Reserva circunscrevendo uma área de 36 hectares. Mas só em 2009, a Reserva ingressa no Sistema Nacional de Unidades de Conservação como uma Reserva Particular do Patrimônio Natural. Atualmente, dos 36 hectares da Reserva, 30 são destinados a conservação de plantas do cerrado e por isso, apenas trabalhos relativos à manutenção das espécies são permitidos. E os 6 ha restantes são usados para o plantio das espécies que abastecem a farmácia ou que são usadas para outras finalidades, como arrecadações financeiras.

A manutenção da Reserva envolve basicamente 3 tipos de atividade: um mutirão que reúne cerca de 30 pessoas, o trabalho pago de alguns carpinteiros e a manutenção realizada

por duas voluntárias às sextas-feiras. Os mutirões ocorrem no primeiro domingo de cada mês. Nesse dia, uma turma chega cedo na Reserva, faz uma oração, compartilha um café da manhã coletivo e as pessoas começam suas atividades: um grupo de mulheres fica na cozinha preparando o almoço para o grupo, enquanto o resto do grupo é destinado à alguma atividade: carpir braquiária, plantar alguma espécie e manejar o terreno de acordo com as necessidades do momento. Além disso, alguns carpinteiros são contratados semanalmente para realizarem um serviço de manutenção, que normalmente corresponde a passar roçadeiras entre os canteiros. Duas voluntárias sempre vão às sextas-feiras de manhã na Reserva e adiantam o trabalho dos domingos e dos senhores, organizando o que é necessário para realização do trabalho dos outros voluntários. Normalmente, elas limpam em volta das mudas, para que os carpinteiros possam fazer o trabalho mais pesado sem danificar as pequenas mudas que ainda estão em desenvolvimento e iniciam marcações e outros trabalhos organizacionais para que o mutirão seja realizado de forma organizada e produtiva.

A atividade integrada dos cinco lugares compõem um sistema complexo capaz de oferecer terapias que auxiliam as pessoas em seus processos de bem estar e cura. Entretanto, apesar do complexo lançar mão de dinâmicas comuns e corriqueiras às práticas kardecistas convencionais, como a caridade, há uma particularidade nas atividades desse coletivo: a produção dos fitoterápicos talvez seja a atividade responsável pela maior particularização das práticas em questão.

A prática de caridade, é de fato, uma característica transversal já que, sendo ela o único caminho da salvação, é esperado que esteja presente em todos os grupos espíritas. Entretanto, ela pode assumir inúmeras formas - arrecadação de roupas, alimentos, móveis, distribuição de sopas para moradores de ruas, desenvolvimento de escolas públicas para crianças, jovens e idosos ou, como no caso em questão, produção de fitoterápicos. À diferença de todos os demais exemplos, contudo, é que a prática da caridade a partir dos fitoterápicos contém um fator de complicação: a atividade requer regulamentação e adequação da atividade com inúmeros órgãos públicos. Há procedimentos técnicos e burocráticos que precisam ser seguidos para que tal atividade possa ser executada e que envolvem a necessidade de estratégias específicas de sobrevivência. Os trabalhos desempenhados pelo Complexo Espírita são regulados pela Organização da Sociedade de Interesse Público (OSCIP), com o Instituto Estadual de Florestas (IEF-MG), o Sistema Único de Saúde (SUS), com a Companhia de Saneamento de Minas Gerais (COPASA), a Prefeitura

Municipal, Conselho Nacional de Serviço Social, Conselho Nacional de Assistência Social, Conselho Regional de Farmácia (CRF/MG) e o Conselho Federal de Farmácia.

Além da necessidade de estratégias discursivas e regulações específicas para distribuição dos medicamentos, no Complexo Espírita há químicos que se intitulam raizeiro, cientistas cujos mentores são espirituais, biólogos cujo trabalho é acompanhado por entes de outros planos e fórmulas de medicamentos que são psicografadas e servem de insumo para pesquisas acadêmicas. Os voluntários do Complexo estão o tempo todo manejando suas identidades e adaptando-as aos contextos específicos.

Os espíritas praticantes têm muitas situações diversas a interpretar e contextos de interação para lidar, que conjugam relações com outros médiuns, espaços rituais, relações com pessoas fora do movimento, assim como momentos solitários de auto-reflexividade para os quais é positiva a indeterminação da relação ciência-religião (ou racionalidade e crença), permitindo ao espírita a gestão da própria identidade entre outras coisas, pelo deslizamento no eixo ciência-religião. (LEWGOY, 2006, p.155)

Esse movimento de fluxos é comum no kardecismo, que vivenciou desde seu nascimento, a busca pela legitimação científica de suas práticas e ensinamentos. Agora que já sabemos um pouco sobre quem são, quais são os espaços que compõem o campo estudados e quais são os conceitos gerais que informam suas práticas, vamos no próximo capítulo, dar um passo para trás e analisar o contexto de formação do espiritismo. Essa espécie de regressão é necessária para que possamos compreender quais são as estratégias e os arcabouços que podem ser mobilizados pelos agentes kardecistas do complexo. Compreender o contexto de formação do espiritismo, sua relação com a ciência, a busca por sua legitimidade como uma saber racional e científico para constituição de sua doutrina fornecerá insights importantes para que possamos compreender como uma doutrina de caráter religioso pode se apresentar na esfera científica e se legitimar como produtora de remédios e de terapias, esferas normalmente delegadas a um dos campos mais renomados da ciência, a medicina. O fato de esses grupos estarem permanentemente preocupados com a demarcação dos limites de sua religião, ao mesmo tempo em que eles precisam lidar com instâncias não religiosas, é indício da multiplicidade de classificações de que eles próprios precisam manipular. E esse será nosso próximo foco de interesse.

Capítulo II: A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E O ESPIRITISMO: DEFININDO ANTI GRUPOS

8. A ciência nascente

"A ciência e a Religião são as duas alavancas da inteligência humana: uma revela as leis do mundo material e a outra as do mundo moral.[...] A incompatibilidade que se julgou existir entre essas duas ordens de idéias provém apenas uma observação defeituosa e de excesso de exclusivismo, de um lado e de outro. Daí um conflito que deu origem à incredulidade e à intolerância. [...] A Ciência e a Religião não puderam, até hoje, entender-se, porque, encarando cada uma as coisas do seu ponto de vista exclusivo, reactivamente se repeliam. Faltava com o que encher o vazio que as separava, um traço de união que as aproximasse. Esse traço de união está no conhecimento das leis que regem o universo espiritual e suas relações com o mundo corpóreo, leis tão imutáveis quanto as que regem o movimento dos astros e a existência do seres." (KARDEC, 2013, p. 45).

A passagem acima retirada da obra “O Evangelho Segundo o Espiritismo” demonstra que as reflexões sobre a relação entre ciência e religião estão presentes na obras de Allan Kardec de forma explícita. Desde suas primeiras obras, Kardec buscou definir qual a posição de seu novo sistema em relação à religião de sua época. E seguindo essa linha, os adeptos do kardecistas continuaram empreendendo inúmeras estratégias na busca de prestígio nos círculos intelectuais. E a questão, longe de ser resolvida, é constantemente reinventada, sendo a disputa por prestígio intelectual um fenômeno constante na história do kardecismo. Desde sua formação, os adeptos ao espiritismo kardecista têm se preocupado com a natureza científica do espiritismo, posicionando-se como praticantes de um sistema de conhecimento organizado, racional e científico. Tanto na França, quanto no Brasil, inúmeras tentativas de consolidar o kardecismo dentro dos círculos intelectuais e legitimá-lo como ciência foram feitas. Porém, apesar da auto-classificação e intenção, o espiritismo encontrou forte

resistência dos intelectuais durante toda a sua história para se posicionar como ciência. A ciência é um clube restrito, cujos membros dificilmente aceitam novos participantes. O início dessa disputa encontra-se em meio à ebulição do positivismo, da ascensão da ciência e da decadência vivida pela Igreja católica e do seu status de detentora legítima da produção de práticas discursivas sobre a verdade. Durante a Idade Média, a religião ditava as regras e era a única fonte da verdade, tal como nos Talal Asad, antropólogo americano conhecido por seus estudos pós-colônias, em sua obra sobre a Genealogia da Religião.

The ways which authorizing discourses, presupposing and expounding a cosmology, systematically redefined religious spaces have been of profound importance in the history of Western society. In the Middle Ages, such discourses ranged over an enormous domain, defining and creating religion: rejecting ‘pagan’ practices or accepting them; authenticating particular miracles and relics (the two confirm each other), authorizing shrines, compiling saints’ lives, (...) The medieval Church did not attempt to establish absolute uniformity of practice; on the contrary, its authoritative discourse was always concerned to specify differences, gradations, exceptions. What is sought was the subjection of all practice to a unified authority, to a single authentic source that could tell truth from falsehood. (ASAD, 1993, p.38).

No século XVI, a Europa começou a vivenciar a Revolução Científica, com a expansão do pensamento racional e a consequente disputa pela hegemonia do descobrimento da verdade sobre os fenômenos naturais. Nesse contexto, pensadores preocupados com o desenvolvimento dos conhecimentos científicos buscaram emancipar a ciência da teologia, estabelecendo novos paradigmas para o estudo das leis da natureza, do homem e da sociedade e uma nova função social para a religião.

Durante os séculos subsequentes, houve um acirramento da disputa entre religiões: os dois regimes de conhecimento disputavam a autoridade das explicações sobre o céu, a terra e os homens. E devemos lembrar que uma mudança nas relações implica sempre uma mudança no que quer que esteja relacionado. A partir do século XVI, pensadores produziram um conjunto sistematizado de discursos sobre o mundo sem qualquer dependência com o conhecimento produzido na Igreja ou pelo conhecimento passado por espíritos e

materializada nas escrituras sagradas. Já na segunda metade do século XIX, o racionalismo se consolidou como tendo o poder de explicar inúmeros fenômenos, executando parte do papel que antes era desempenhado pela religião. Em sua análise sobre racionalismo cartesiano, Carlos Eduardo Pereira Oliveira (2009), define o racionalismo como o primado da razão em relação ao sentimento e como único método através do qual se é possível chegar ao verdadeiro real. Neste período, inúmeros pensadores defenderam que a razão seria a última forma de se chegar a verdade absoluta, buscando estabelecer a ciência como único discurso legítimo. Agora, a ciência buscava ocupar o campo hegemônico que antes era da religião.

Para os contemporâneos do século XVIII, parecia ser o fim do misticismo na Europa. A ideia dos pensadores desse período, entusiasmados com a ampliação e popularização do racionalismo, era de que a ciência arrebataria todo o mundo, acabando com o campo de atuação da religião. "O que tivesse laivos de misticismo, que não fosse captado pelos sentidos ou demonstrado matematicamente, acabava repudiado. Um dos postulados cartesianos estabelecida a independência entre físico e espiritual."(MACHADO, 1996, p.195).

Durante esse período, a ciência se desenvolve no sentido de uma verdade racional que pode ser alcançada a partir de métodos e ferramentas adequadas. Surgem as disciplinas científicas, as universidades e os institutos de pesquisas científicas. E com cada uma dessas instituições, consolida-se a ideia de espaços especializados em produzir verdades sobre determinados campos. A produção da verdade se torna então um patrimônio do científico e principal ferramenta para a compreensão da realidade, passando a ocupar o espaço que antes era delegado a religião.

Porém, apesar de ter crescido exponencialmente, a ciência não se tornou o único sistema de conhecimento considerado válido para explicar o que há entre o céu e a terra e ao mesmo tempo, a religião não perdeu completamente seu espaço e principalmente, não abdicou de continuar produzindo conhecimento sobre o mundo à sua volta. A religião na verdade passou a se reinventar e adotar inúmeras estratégias para lidar com a legitimidade da ciência. Apesar de muito antiga, essa disputa não resultou em uma demarcação clara sobre onde ciência começa e até onde as reflexões religiosas devem ir. As práticas discursivas da igreja ainda tem forte influência política e social na sociedade e a disputa pela definição das fronteiras e do escopo de atuação de cada uma das áreas é constantemente alimentada.

Apesar da disputa ainda permanecer em aberto e possivelmente sempre continuar dessa forma, a ciência tem um escopo de atuação específico. Jack Hunter, em sua obra *Engaging the Anomalous*, analisa as experiências que são consideradas paranormais. Segundo Hunter (2018), o termo paranormal surgiu no século XX, a partir de esforços dos pesquisadores da *Society for Psychical Research*, que buscavam substituir o termo até então usado para explicar os fenômenos que estavam além das leis da natureza, aquilo que ela então sobrenatural. Os pesquisadores sugeriram o uso do termo "paranormal" para designar aquilo que está além do escopo da ciência. A mudança conceitual tinha como o objetivo mover a discussão do campo do obscuro e dividido e trazer algumas dessas questões para o campo do ainda não compreendido, como momentaneamente escapando dos limites da compreensão científica. Nesse sentido, tratar um fenômeno como paranormal ou sobrenatural tem grandes implicações. Richard Dawkins, um dos maiores nomes do debate sobre ciência e religião, propõe em sua obra *The God Delusion*, que até mesmo a existência de Deus pode ser uma hipótese científica como qualquer outra e busca analisar cientificamente os indícios da existência ou não de Deus.

Os racionalistas advogam que o universo é governado por leis amplas e imutáveis, às quais todos os fenômenos são subordinados e contra o qual nenhum fato natural pode se opor. Entretanto, não é fácil definir se um milagre ou se a existência de Deus de fato viola, invade ou subverte as leis da natureza. Alfred Russel Wallace em sua obra "*O Aspecto Científico do Sobrenatural*" (1866), realiza uma provocação interessante aos seus leitores ao questioná-los sobre o paradoxo de se concluir que conhecemos tudo que é possível ao classificar algo como sobrenatural.

Uma falácia comum parece-me presente em todos os argumentos contra os fatos considerados miraculosos (...) já que, se o fato em discussão realmente aconteceu, ele só poderia estar de acordo com as leis da natureza, já que, por definição, 'lei da natureza' é aquela que regula todos os fenômenos. A própria palavra 'sobrenatural', quando aplicada a um fato, é um absurdo; e a palavra 'milagre', se assim mantida, exige uma definição mais precisa do que a que tem sido dada dele. Recusar-se a admitir o que em outras situações seria evidência conclusiva de um fato, porque não pode ser explicado por aquelas leis da natureza com as quais estamos familiarizados,

é na verdade sustentar que temos um completo conhecimento destas leis e que podemos determinar de antemão o que é ou não possível. Toda a história do progresso do conhecimento humano nos mostra que o controverso prodígio de uma era se transforma em fenômeno natural aceito na próxima e que muitos aparentes milagres eram decorrentes de leis da natureza subseqüentemente descobertas. (WALLACE, 1866, p. 12).

A citação acima demonstra como é complicado definir quais são os limites do religioso e do científico. Definir um fenômeno como sobrenatural é como esquecermos que a história do nosso conhecimento está completamente envolta de momentos em que ideias considerados absurdos se tornaram consenso? A ciência deve abdicar-se de explicar esses fenômenos? Provar a existência de Deus (de qual deles?) cabe ao curriculum acadêmico? Os fenômenos sobrenaturais devem ser automaticamente descartados enquanto objeto de estudo, dado a incapacidade - pelo menos momentânea- de provar sua existência?

9. Franz Mesmer, o sobrenatural e os limites da ciência

Em meio a essa disputa pela definição da limite das ciências e pelo poder de dizer a verdade sobre o mundo no século XVIII, um médico se destacou com uma teoria pouco ortodoxa sobre fenômenos aparentemente inexplicáveis e o papel da ciência na compreensão dessas manifestações. Franz Anton Mesmer fundou uma teoria conhecida como magnetismo animal que colocou em xeque alguns dos limites da então nascente episteme científica. Mesmer acreditava que o magnetismo animal era uma espécie de fluido invisível capaz de desencadear um processo de harmonização em corpos enfermos e conseguir um alívio e cura de possíveis doenças orgânicas. Porém, mas do que criar uma nova terapia, Mesmer criou uma nova escola, com métodos de análise sistematizadas, que passou a ser conhecida como Mesmerismo.

O jovem médico, conjugado a lei da atração universal, recém descoberto por Newton, com postulados clássicos da astrologia, assegurava que os planetas, da mesma forma que se afetam uns aos outros, influenciaram também os homens. Essa influência se manifesta, em particular, sobre o sistema nervoso, através de um fluido que enche todo o universo. O magnetismo nada mais seria que ação dos astros sobre os seres vivos. Esse fluido

magnético também seria transmitido através de todos os homens. (MACHADO, 1996, p. 46).

Em 1776, Mesmer escreveu uma obra denominada de *Planetarum Influxu* (A influência dos planetas na cura das enfermidades) em que descrevia a influência dos planetas por intermédio de um fluido universal com poderes magnéticos sobre a matéria viva. "Sua tese acabou dando origem à idéia de um fluido universalmente expandido que poderia ser transmitido de um indivíduo a outro e, portanto, ser utilizado para cura. Entre humanos esse fluido foi batizado como magnetismo animal." (NEUBERN, 2007, p. 347).

Com tal sistematização e estudo, Mesmer buscava comprovar cientificamente a eficácia de sua terapia. "Amparando-se na crença de estar de posse de uma célebre descoberta, destinada a revolucionar a Medicina, e em vários casos bem sucedidos, Mesmer erguia-se confiante para submeter sua proposta ao rigoroso crivo dos cientistas franceses." (NEUBERN, 2007, p. 349). Entretanto, Maurício Neubern também destaca que apesar da tentativa de Mesmer de fazer circular a teoria do magnetismo nos círculos intelectuais franceses, ela não foi bem recebida pelos cientistas, que diziam que sua teoria não resistia às exigências do rigor e do método científico. O caso de Maria Teresa Paradies foi um episódio definidor na relação de Mesmer com o círculo intelectual e principalmente médico da França. Stefan Zweig, escritor famoso por escrever biografias de intelectuais como Dostoiévski, Tolstói, Nietzsche, entre outros, escreveu também sobre a vida de Mesmer e sua história com Paradies.

Paradies era uma rapariga muito talentosa, considerada cega desde os quatro anos. Pianista sob o cuidado da imperatriz de Viena, já havia sido submetida a inúmeros tratamentos sem resultado. Foi apenas quando submeteu-se ao tratamento de Mesmer que voltou a enxergar. O episódio inaugura uma série de perseguições que Mesmer viria a sofrer. [...] Apesar de nunca buscarem analisar os métodos de Mesmer, furiosos com a cura de Paradies, a faculdade de Medicina de Viena, liderada por Bath, o cirurgião da menina, leva o caso até a célebre Comissão dos Costumes - suprema instância da Áustria na época- que obriga Mesmer à interromper imediatamente o tratamento. (SWEIG, 1968, p.58 - 63).

Sweig também conta que a perseguição liderada por Bath mudou completamente o cenário. Aquilo que antes era apenas deixado à margem dos debates intelectuais, passou a ser perseguido e considerado pelo círculo científico da época como sem base científica e legitimidade. No contexto da França, uma comissão é criada pelo Rei Louis XVI para investigar a validade do magnetismo animal.

Em março de 1784, o rei da França assina uma ordem dirigida à academia e à Faculdade, intimando-os a examinarem imediatamente as consequências, tanto úteis, quanto prejudiciais, do magnetismo. [...] A missão dessa ordem seria estabelecer se existe ou não um fluido magnético - animal, quer dizer, um novo elemento físico.[...] Em 11 de agosto de 1784, a comissão reconhece que o fluido do magnetismo animal não pode ser notado por nenhum dos sentidos, que não se produz qualquer efeito sobre eles nem sobre os doentes que estão submetidos a sua ação, sendo certo que só raramente os passes e toques provoquem alterações favoráveis no organismo. (SWEIG, 1968, p. 80-84).

Os acadêmicos da época de Mesmer não puderam identificar a natureza do fluido magnético e nem submetê-lo ao controle experimental e quantitativo da ciência. Em resumo, o magnetismo não era acessível às explicações da época. Dessa forma, ele foi definido como imaginação, mentira e charlatanismo.

O toque, a imaginação e a imitação são as verdadeiras causas atribuídas a este agente novo, conhecido sob o nome de magnetismo animal, a este fluido que se diz circular nos corpos e se comunicar de indivíduo a indivíduo (...) Este fluido não existe (...) Há razões para crer que a imaginação é a principal causa dentre aquelas que se destacaram acima. Percebeu-se, pelas experiências citadas, que ela é suficiente para produzir as crises. A pressão e o toque parecem, assim, servir-lhe como preparação; é pelo toque que os nervos começam a se excitar e a imitação comunica e expande suas impressões. Mais é a imaginação, esta potência ativa e terrível que opera os grandes efeitos que se observa com espanto nos tratamentos públicos (NEUBERN, 2007, p. 350-351).

Aqui, novamente podemos ver a operacionalização das questões levantadas por Wallace. A posição desses cientistas era a de que, por ser impossível verificar a existência do

fluído através das ferramentas e metodologias científicas, sua influência nos corpos seria mentira, uma ilusão. É interessante observar que a comissão atribuiu à imaginação a causa dos efeitos observados, reconhecendo o fato, sem reconhecer a explicação do fenômeno. Entretanto, admitir a ineficiência da ciência na compreensão da realidade seria como negar seu projeto político. Apesar do ocorrido já ter sido há muito tempo atrás, a visão da ciência e seus discursos sobre os fenômenos sobrenaturais continuam praticamente os mesmos. Porém, determinar a fronteira entre os campos é um grande desafio e não há apenas uma visão sobre a natureza dessa episteme.

No caso do magnetismo animal, temos ao menos duas visões concorrentes sobre qual o papel da ciência em relação à fenômenos aparentemente inexplicáveis. Para Mesmer, a ciência deveria ser usada para estudar o fenômenos do magnetismo e ampliá-lo, ao compreender a extensão de fenômeno. Nesse sentido, os regimes de conhecimentos seriam complementares. Por outro lado, temos os cientistas franceses que negaram o magnetismo de forma curiosa, dando à imaginação o poder de cura os corpos, já que eles não puderam observar o fenômeno do magnetismo. Alberto Calil, ao analisar a questão da fronteira entre ciência e religião no caso do espiritismo chama atenção para as direções e nuances que tais noções podem tomar.

Semelhante ao ocorrido com a religião; a ciência – legitimamente segundo alguns dos seus adeptos – ultrapassa constantemente as suas fronteiras. A produção dos cientistas de ordinário transcende os muros da Academia, penetrando e conformando o cotidiano dos sujeitos, ao mesmo tempo em que é reapropriada por estes mesmos sujeitos em suas mais diversas práticas. (CALIL, 2014, p.113)

Como nos mostra Calil, tanto ciência, quanto a religião estão constantemente ultrapassando suas fronteiras. E busco mostrar nas próximas páginas que os Kardecistas advogam desde sua gênese por uma espécie de contínuo entre os conceitos. Para Allan Kardec, seu sistema de conhecimento poderia ser designado como uma ciência de um tipo específico e inclusive, hierarquicamente superior à "ciência convencional". A nova doutrina estaria corrigindo e complementando os saberes dos cientistas, lançando luz sobre fenômenos que ainda não haviam sido descobertos.

10. Kardecismo e as leis da natureza

Os Kardecistas recriam a questão das fronteiras existentes entre conhecimentos científicos e religiosos para suas próprias reflexões. E da mesma forma que Mesmer, esse grupo está constantemente em disputa com os círculos acadêmicos para legitimação de suas práticas como sendo cientificamente válidas. Para Allan Kardec, o kardecismo seria o responsável por revelar uma nova ordem de fenômenos, que também são Leis da Natureza e não escapam a ela, mas seriam fenômenos que a ciência ainda não estaria pronta para compreender.

"Do mesmo modo que a Física, a Química, a Astronomia, a Geologia revelaram as leis do mundo material, o Espiritismo revela outras leis desconhecidas, as que regem as relações do mundo corpóreo com o mundo espiritual, leis que, tanto quanto aquelas outras da Ciência, são Leis da Natureza."(KARDEC, 2013a, p.269-270).

O Kardecismo foi responsável por sugerir uma mudança tanto na ideia do que seria a função social da religião quanto da ciência. Segundo autor, a ciência deve ser usada para compreender e estudar os fenômenos os sobrenaturais renegados à ciência. E a religião precisava utilizar de métodos racionalistas para compreensão dos fenômenos e experiências de ordem religiosa. Ao desdobrar-se racionalmente sobre os fenômenos sobrenaturais, o espiritismo profanava a sacralidade tanto da ciência, como das religiões estabelecidas. O espiritismo de Kardec nasce, dessa forma, envolto ao mesmo tempo em ideias anticlericais, em que a ciência é a principal inspiração como também se propõe na direção da intensificação da comunicação espiritual, contrariando completamente os preceitos dos cientistas de sua época. "É nestas circunstâncias que o Espiritismo vem opor um dique à difusão da incredulidade, não somente pelo raciocínio, não somente pela perspectiva dos perigos que ela acarreta, mas pelos fatos materiais, tornando visíveis e tangíveis a alma e a vida futura."(KARDEC, 2013b, p.13).

Ao tomar contato com o fenômeno das mesas girantes e outras manifestações "sobrenaturais", como o magnetismo animal de Mesmer, Kardec buscou sistematizar todo conhecimento que havia sobre tais fenômenos de forma a compreendê-los racionalmente, superando tanto a visão da igreja quanto da ciência. A partir dessa investigação, nasceu a

codificação da doutrina espírita. Uma religião que segundo seu criador, utiliza a análise científica e a demonstração experimental como forma de compreender fenômenos da comunicação espiritual.

Os fenômenos espíritas de nossos dias, mais generalizados e mais bem observados à luz da razão e com o auxílio da Ciência confirmaram, é certo, a intervenção de inteligências ocultas, porém agindo dentro de leis naturais e revelando por sua ação uma nova força e leis até então desconhecidas. A questão reduz-se, portanto, a saber de que ordem são essas inteligências. Enquanto se não possuía do mundo espiritual noções mais que incertas e sistemáticas, a verdade podia ser desviada, mas hoje que observações rigorosas e estudos experimentais esclareceram a natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como o seu modo de ação e papel no universo — hoje, dizemos, a questão se resolve por fatos. [...] Ora, progredindo a humanidade enquanto a Igreja se abroquelava em velhos erros sistematicamente, tanto em matéria espiritual como na científica, cedo virá a incredulidade, avassalando a própria Igreja. (KARDEC, 2013b, p.122).

O pressuposto básico de Kardec é de que a ciência não tem as ferramentas e as teorias necessárias para compreender, estudar e analisar os fenômenos espíritas e que por isso, eles aparecem para os pensadores da época como sobrenaturais. Mas, uma vez que fossem analisados de forma racional e compreendidos, todo espanto sumiria e daria lugar a compreensão.

Há 50 anos, se a alguém dissessem, pura e simplesmente, que se podia transmitir um despacho telegráfico a 500 léguas e receber a resposta dentro de uma hora, esse alguém se riria e não teriam faltado excelentes razões científicas para provar que semelhante coisa era materialmente impossível. Hoje, quando já se conhece a lei da eletricidade, isso a ninguém espanta, nem sequer ao camponês. O mesmo se dá com todos os fenômenos espíritas. Para quem quer que não conheça a lei que os rege, eles parecem sobrenaturais, maravilhosos e, por conseguinte, impossíveis e ridículos. Uma vez conhecida a lei, desaparece a maravilha, o fato deixa de ter o que repugne à razão, porque se prende à possibilidade de ele produzir-se. (KARDEC, 2005, p. 324).

As proposições de Kardec chamaram a atenção de cientistas, médicos e literatos franceses porque ao mesmo tempo que o sistema de Rivail se opunha ao regime religioso hegemônico, ele também não seguia o caminho convencional da ciência, pelo menos não estritamente.

O sistema era ao mesmo tempo baseado na experimentação e análise dos fenômenos de forma racional, a partir da análise sistêmica da ocorrência das comunicações espirituais, mas toda análise era baseada na revelação e comunicação com o mundo espiritual. "Para se conhecerem essas leis, preciso é que se estudem as circunstâncias em que os fatos se produzem e esse estudo não pode deixar de ser fruto de observação perseverante, atenta e às vezes muito longa (KARDEC, 2004, p.24). Ao mesmo tempo que Hippolyte e Kardec buscavam se aproximar dos intelectuais franceses, buscando prestígio intelectual para a doutrina, havia um distanciamento causado pela ideia da revelação do conhecimento a partir da comunicação com espíritos. Tais concepções eram diferentes do racionalismo da época que buscava se afastar dos fenômenos religiosos.

Enquanto o catolicismo trabalha desde o século 20 na perspectiva do reconhecimento da diferença ontológica essencial entre ciência e religião, gerando um trânsito ora tenso, ora diplomático entre clero e academia, o espiritismo investiu historicamente na abolição dessas fronteiras e domínios através de uma proposta de fusão religiosa entre ciência e religião. Criado no século do cientificismo, embalado em suas promessas e triunfos, o kardecismo viveu seu declínio quando a divisão entre ciência e religião firmou-se como um pacto de separação entre os domínios no século 20. (LEWGOY, 2006, p.59-60)

A teoria de Rivail rompeu e ao mesmo tempo renovou com as ideias do cristianismo, codificando uma nova religião a partir da incorporação de inúmeras outras vertentes religiosas, como a teoria do Karma, que originou a teoria kardecista da reencarnação como motor do progresso. Considerada isoladamente, a noção de carma no Espiritismo é semelhante à do hinduísmo e do budismo, implicando a percepção do mundo como um cosmos sem lacunas de retribuições éticas, no qual nenhum fato significativo do ponto de vista moral se perde (Spiro, 1971). A curiosidade científica e a elaboração religiosa foram aliadas nos primeiros tempos do espiritismo, na medida em que ambas pareciam carregar um

espírito anti-clerical. Para Kardec, Deus poderia revelar o que a ciência não conseguia compreender e analisar.

O espiritismo é a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e as suas relações com o mundo corpóreo. Ele no-lo mostra, não mais como coisa sobrenatural, porém, ao contrário, como uma das forças vivas e sem cessar atuantes da Natureza, como a fonte de uma imensidade de fenômenos até hoje incompreendidos e, por isso, relegados para o domínio do fantástico e do maravilhoso. É a essas relações que o Cristo alude em muitas circunstâncias e daí vem que muito do que Ele disse permaneceu ininteligível ou falsamente interpretado. O Espiritismo é a chave com o auxílio da qual tudo se explica de modo fácil. (KARDEC, 2013a, p.44).

Assim, ao mesmo tempo que médicos e pensadores ilustres da época lançaram suas atenções para o método e para os fenômenos observados por Rivail, os fenômenos foram taxados por muitos como farsa e seus praticantes foram considerados mentirosos. Segundo Kardec,

Para muita gente, a oposição das corporações científicas constitui, senão uma prova, pelo menos forte presunção contra o que quer que seja. Não somos dos que se insurgem contra os sábios, pois não queremos dar azo a que de nós digam que escouceamos. Temo-los, ao contrário, em grande apreço e muito honrado nos julgávamos se fôssemos cotado entre eles (KARDEC, 2004, p. 37).

Nessa passagem, o desejo de ser bem visto e de ser assunto dentro das corporações científicas é explícito. Existem inúmeras e demoradas passagens em que o autor evidencia a incapacidade da Ciência de estudar os fenômenos sobrenaturais, isso porque, segundo ele, os fenômenos observados escapavam à competência da ciência material e porque se trata de um novo objetivo de estudo e dessa forma, a Ciência não teria capacidade para falar sobre as questões dos espíritos. Mas, ao mesmo tempo, a racionalidade na observação dos fenômenos deveria ser o caminho a ser percorrido.

A Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se

pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter. [...] Repetimos mais uma vez que, se os fatos a que aludimos se houvessem reduzido ao movimento mecânico dos corpos, a indagação da causa física desse fenômeno caberia no domínio da Ciência; porém, desde que se trata de uma manifestação que se produz com exclusão das leis da Humanidade, ela escapa à competência da ciência material, visto não poder explicar-se por algarismos, nem por uma força mecânica. Quando surge um fato novo, que não guarda relação com alguma ciência conhecida, o sábio, para estudá-lo, tem que abstrair da sua ciência e dizer a si mesmo que o que se lhe oferece constitui um estudo novo, impossível de ser feito com idéias preconcebidas. (KARDEC, 2004, p.39- p.41)

Dessa forma, Kardec buscou consolidar seu método como uma ciência construída a partir dos modelos desenvolvimentos pelos pensadores ilustres da época “Tomando o Espiritismo as proporções de uma ciência, indispensável se lhe torna uma linguagem científica.”(KARDEC, 2005, p.170). A solução de Rivail foi desenvolver, ele mesmo, um método que longe de fugir da razão científica, estaria sendo desenvolvido intimamente relacionado a partir dela.

Não podendo a doutrina da localização das almas harmonizar-se com os dados da ciência, outra doutrina mais lógica lhes assina por domínio, não um lugar determinado e circunscrito, mas o espaço universal: formam elas um mundo invisível, no qual vivemos imersos, que nos cerca e acotovela incessantemente. Haverá nisso alguma impossibilidade, alguma coisa que repugne à razão? de modo nenhum; tudo, ao contrário, nos afirma que não pode ser de outra maneira. (KARDEC, 2005, p.18).

Existe nessa relação ainda um segundo ponto. A comunicação com os espíritos permite que os homens acessem seu passado e futuro e com isso, aqueles com acesso à essas informações, podem ajudar no desenvolvimento e evolução da própria ciência. “A ciência ainda não sabe bastante, porém lá chegará, se quiser caminhar com o Espiritismo.” (KARDEC, 2005, p. 60). A popularidade crescente do espiritismo na Europa e em outras partes do mundo deixou explícito que as ideias de Kardec, de uma ciência atenta aos fenômenos sobrenaturais ou de uma religião racional, eram interessantes para várias pessoas

da época por modificar o status de uma conciliação até então considerada impossível. Apesar do século XIX presenciar a decadência da hegemonia católica, diferente do que se imaginava, a religião não estava a ponto de perder sua relevância social e não seria substituída pelo culto à ciência. "O ideário dos racionalistas europeus não conseguiu impor ódio ou indiferença à religião. Mas a igreja católica não satisfazia mais." (MACHADO, 1996, p.46).

Historicamente, o espiritismo floresceu basicamente em dois países, na França e no Brasil, onde a concepção de uma religião dessacralizada pela ideia de ciência atraiu intelectuais brasileiros que eram anticlericais, mas continuavam cristãos. "Médicos, advogados, jornalistas e militares se interessaram pelo Kardecismo, muitos deles levados pela curiosidade científica motivados por um certo sentido de oposição à autoridade da Igreja Católica." (PRANDI, 2012, p.56). A difusão do Kardecismo no contexto de plena aceleração do processo de urbanização e modernidade no berço do desenvolvimento urbano e econômico do mundo só foi possível graças a seu projeto racionalista. "As religiões que surgem durante o iluminismo são caracterizadas pela recusa ao clero, aos templos e aos dogmas estabelecidos pela Igreja Católica, cortejando magos, alquimistas e novos místicos." (MACHADO, 1996, p.22).

No Brasil, o kardecismo ganhou força e sofreu inúmeros deslocamentos ao importar o modelo francês para sua realidade histórica. Centros espíritas, Grupos de Estudo Kardecistas e outras formas de organização começaram a ser criadas e aplicar as teorias de Kardec a inúmeros projetos, principalmente ligados a caridade. Entre os trabalhos desenvolvidos pelos kardecistas, se destaca a oferta de terapias de cura e de medicina alternativa. Tratamentos fraternos, passes, desobsessão e distribuição de fitoterápicos fluidificados são alguns dos elementos presentes no tratamento espírita. Os intelectuais espíritas pleitearam "a aceitação de uma dimensão moral e espiritual na origem e no tratamento das doenças, e a introdução de técnicas de passe edesobsessão como terapia complementar" (Lewgoy, 2006, p.162). E ao mesmo tempo que surgem tais iniciativas nos centros espíritas, há o nascimento de movimentos dentro da academia que buscam legitimar tais práticas.

Como observado por Lewgoy (2006), as iniciativas nacionais e internacionais da Federação Espírita Brasileira, bem como os movimentos de aproximação com a Medicina institucional das Associações Médicas Espíritas, passam também a ter mais força, sinalizando

uma busca de novos caminhos para essa religião. A medicina é um campo privilegiado para análise da constituição da relação entre ciência e religião, pois ela é um campo que sempre esteve em disputa. Indígenas, quilombolas, populações tradicionais e populações rurais sempre dependeram de sistemas locais de tratamento e de cura, desenvolvendo arcaísmos médicos próprios. No caso dos espíritas, desde o início eles buscam legitimar-se como cientistas e são os protagonistas da busca pela legitimação de suas práticas de cura. No próximo capítulo, vamos estudar como os Kardecistas do complexo espírita estudado curam, tratam e desenvolvem terapias medicinais alternativas para o tratamento daqueles que buscam no kardecismo a cura. Buscamos também compreender como ocorre a articulação da doutrina espírita com a ciência na prática kardecista. Analisamos quais são as diferenças e similaridades das terapêuticas espíritas com as práticas da biomedicina. Além disso noto como essas práticas estão fundadas em noções de pessoa particulares e segundo certas perspectivas, divergentes. Por isso, utilizo a discussão de Marcel Mauss sobre a noção de pessoa para embasar a reflexão sobre as diferenças e similaridades entre as práticas de cura realizadas por aqueles que embasam suas práticas a partir do saber biomédico e aqueles que utilizam a literatura kardecista e suas representações locais para ofertar terapias.

Capítulo IV: ATUAÇÃO DO GRUPO: A CURA E O TRABALHO

Neste capítulo, exploro a noção de cura do grupo estudado a partir da noção particular que as pessoas com quem convivi têm sobre a noção do "eu". Foi Marcel Mauss o responsável por definir o "eu" como uma variável cultural e observar que por mais que a noção de pessoa pareça uma categoria inata e natural, ela é uma construção variável que demanda grande atenção. "A noção de pessoa refere-se às diferentes maneiras pelas quais as diversas culturas e sociedades representam o ser humano, o indivíduo empírico. Assim, se o seu conteúdo varia culturalmente, a existência de representações sobre a pessoa é universal (MAUSS, 1950). Atentar-se a essa noção e substituir a visão ingênua por uma visão mais substancial e precisa é necessário para que possamos compreender o que significa cura entre os kardecistas estudados.

A pessoa para os kardecistas é uma espécie de tríade composta por elementos relacionais: o corpo, o perispírito e o espírito. Cada pessoa é uma multiplicidade de elementos e essa composição é responsável por definir como serão feitos os atendimentos no ambulatório. Como os atendentes, pacientes e voluntários do centro concebem o corpo, a doença e as relações que cada pessoa pode criar com o mundo dos encarnados e dos desencarnados é importante para orientar as práticas realizadas no Centro, na Farmácia e no Ambulatório. Por exemplo, muitos dos pacientes que buscam o Centro estão acompanhados de espíritos obsessores, ou seja, espíritos inferiores cuja companhia e comunicação não é desejável. A única forma de conseguir concluir o tratamento do obsediado, é dando um tratamento adequado para o espírito obsessor. A noção de que o tratamento de uma pessoa pode envolver outros "eu" já nos oferece um insight interessante sobre como a concepção e cura entre os voluntários do Centro e do Complexo Espírito contém particularidades importantes.

A partir da reflexão sobre todos os pormenores envolvidos nessa noção de pessoa e de cura, defendo a hipótese de que o *trabalho* é também um processo de cura, mas um processo de cura sempre de dupla via. Tanto aquele que recebe o tratamento é curado quanto aquele que dedica seu tempo e esforço para proporcionar as condições materiais e espirituais das terapias. Em resumo, exploro a noção de pessoa entre os voluntários do Complexo Espírita para compreender como a pessoa que trabalha ajuda tanto na evolução do outro quanto em sua própria.

11. A pessoa como tríade: espírito, perispírito e corpo.

O Espiritismo concebe o "Eu" como uma reunião de três elementos relacionais: o corpo, o perispírito e o espírito. Segundo Kardec (2005), a alma é o espírito encarnado, o corpo é seu revestimento material e o perispírito é o laço que une a alma ao corpo e permite que um aja sobre o outro. O perispírito é um elemento semimaterial, uma substância vaporosa que pode elevar-se na atmosfera e transportar-se para onde queira e cujo objetivo é de intermediar a relação entre o espírito e o corpo. Enquanto seres imortais, os espíritos possuem duas condições de existência, a de encarnado e a de desencarnados, sendo o espírito a única constante das inúmeras existências reencarnatórias que um espírito pode experimentar. Ou seja, a mesma pessoa pode reencarnar em diferentes corpos e mundos, mas o seu espírito

sempre será o mesmo em todas as encarnações e em todos os mundo imateriais pelos quais ela passar. Para Cavalcanti, a relação entre o mundo material e o mundo espiritual, ou invisível, como a autora prefere, se ordena em dois eixos, um diacrônico e um sincrônico: o primeiro corresponde à questão da reencarnação e o segundo, à comunicação entre encarnados e desencarnados.

Essa relação de complementaridade entre os dois mundos se ordena segundo dois eixos, um diacrônico e outro sincrônico. O eixo diacrônico corresponde às passagens de cada Espírito de um mundo a outro, à noção de *reencarnação*. Os Espíritos, principais componentes do Mundo Invisível, têm vida eterna. Em sua trajetória cósmica passam por várias encarnações até atingirem o grau de Espíritos superiores. A vida de um Espírito é, por conseguinte, um encadeamento de passagens entre os dois mundos, de encarnações, desencarnações e reencarnações. O eixo sincrônico remete à relação entre Espíritos encarnados (Mundo Visível), de um lado, e Espíritos desencarnados (Mundo Invisível), de outro, à noção da *comunicação espiritual*. Ao encarnarem, os Espíritos revestem-se temporariamente de um corpo. Cada homem, Espírito encarnado, tem portanto uma natureza dupla, é corpo e alma. O corpo com seus órgãos torna-se o instrumento material da ação do Espírito. Por esse motivo, todo ser humano é sempre um mediano - está necessariamente em relação com Espíritos desencarnados -, e potencialmente um médium - é capaz de comunicar-se explicitamente com Espíritos desencarnados. (CAVALCANTI, 2008, p.28).

Durante a encarnação, os espíritos ganham um corpo animado que irá acompanhá-lo durante toda sua existência. Esse corpo pode inclusive, ser “emprestado” para almas desencarnadas, para que elas realizem a comunicação com o mundo material. O plano espiritual, onde a alma vive, também é conhecido como um mundo invisível, eterno e preexistente a tudo. Na concepção espírita a pessoa constitui, então, um ponto de convergência entre o mundo espiritual e o mundo material, sendo que as sucessivas encarnações, desencarnações e reencarnações são responsáveis por construir as trajetórias pessoais de cada espírito.

Em cada encarnação, os espíritos precisam lidar com os efeitos de suas ações em vidas passadas e de seu livre-arbítrio individual. Apesar da noção de carma não ser usada por Kardec, apenas por autores posteriores, a ideia de carma é uma figura central nas explicações dos voluntários do Centro Labor, Fé e Amor. As doenças e enfermidades são entendidas por

eles como tendo origem cármica, como resultantes de ações de vidas passadas. As enfermidades de ordem psicológica ou física são como consequências de atos falhos de outras vidas, dívidas que precisam ser pagas. Maria Laura Cavalcanti (2008), analisando a questão do carma e da encarnação no centro espírita Lar de Tereza, o Instituto de Cultura Espírita do Brasil (ICEB) e a Federação Espírita do Rio de Janeiro (FEERJ), conclui que o processo de reencarnação não é apenas um processo de sofrimento, mas também o meio pelo qual os espíritos se diferenciam uns dos outros.

Cada encarnação é não só *expição*, como *provação*, é também oportunidade de *renovação* que depende única e exclusivamente do *mérito individual*. Se o determinismo está presente na lei do carma, é o livre-arbítrio do Espírito que gera o seu conteúdo. Livre-arbítrio que se renova a cada encarnação: se o Espírito sofre irreparavelmente o carma que produziu, a possibilidade de melhoria, de reparação do carma permanece sempre presente. Cada encarnação é oportunidade de evolução e de progresso. Nela, em confronto com a matéria, com a imperfeição, os Espíritos se diferenciam e se hierarquizam. A encarnação surge então como o lugar onde se define a trajetória de cada Espírito, como o lugar onde se constrói (e se sofre simultaneamente) o carma. Vista como possibilidade de evolução, preserva-se na encarnação um espaço de indeterminação. Nesse sentido ela é um espaço decisivo de exercício do livre-arbítrio relativo que define o homem, Espírito encarnado. (CAVALCANTI, 2008, p.35).

Partindo das reflexões de Cavalcanti, pude entender que os atendimentos realizados no Centro....não são apenas momentos em que há prescrição de fitoterápicos voltados para agir sobre determinada enfermidade de origem biológica e física, mas são atendimentos que lidam com o uso incorretos do livre-arbítrio de cada paciente e dos espíritos que o acompanham. A farmacêutica técnica responsável pela Farmácia Naturoterápica “Sinhô Mariano”, sempre se referenciava ao hospital espiritual que havia em cima do ambulatório. Segundo ela, a maioria dos males que afligem os pacientes que buscam o centro são decorrentes de espíritos que ainda não encontraram o caminho da luz e acompanham os pacientes, pois eles vibram na mesma frequência. A farmacêutica me contou que aquelas pessoas que apresentam vícios são acompanhadas por espíritos com os mesmos vícios, pois eles querem ficar perto daquelas coisas. "Segundo ela, '*Aqueles que bebem, querem ficar*

perto da bebida e impedem que os encarnados que querem deixar os vícios consigam ficar longe das bebidas". Dessa forma, o tratamento precisa ser direcionado tanto para o encarnado como para o desencarnado. Como Sandra Jacqueline Stool (2009) sugere, ao analisar o ritual do médium kardecista Luiz Antonio Gasparetto, no espiritismo, em oposição ao Candomblé, a relação entre os espíritos se dá a partir de uma ordem moral de atração dos similares, o que exemplifica a fala da farmacêutica. Os encarnados atraem encarnados que têm em comum os mesmos vícios, gostos e hábitos. .

A preservação da individualidade dos personagens envolvidos (isto é, dos “espíritos”, assim como dos sujeitos empíricos que lhes dão suporte) constitui um pressuposto da doutrina. O que se observa é que ela opera no eixo vertical, uma vez que se entende que o encontro de seres de mesma natureza, porém desiguais quanto ao seu grau de “desenvolvimento espiritual”, concretiza-se por meio de relações assimétricas, de ordem hierárquica. A idéia de “faixas vibratórias”, espécie de campo virtual de construção das relações de convivência entre vivos e entre estes e os “espíritos”, complementa essa visão, sugerindo que os vínculos construídos na experiência mediúnica são de “ordem moral”. (STOLL, 2009, p.16)

A cura desenvolvida no centro, baseia-se então, na concepção de um eu corpo-espírito que precisa de atendimento biológico e espiritual e precisa lidar com as consequências dos atos de vidas passadas e de sua presente faixa vibratória. O remédio fitoterápico terá influência no corpo material do encarnado, enquanto que o eu-espírito será tratado a partir do trabalho do hospital espiritual que está acima do ambulatório. A questão biológica do tratamento será derivada dos estudos realizados pelo Grupo de Estudo e pelas influências acadêmicas cujos participantes estão em constante diálogo e, durante a preparação dos fitoterápicos, há procedimentos espirituais que buscam fornecer uma força espiritual para o medicamento. O fitoterápico funciona como um elemento que comunica-se com ambos os mundos, tanto aquele material, relacionado a matéria, quanto aquele imaterial, relacionado aos espíritos. A eficácia da terapia baseada no fitoterápico baseia-se no pressuposto que ambas as esferas estão sendo trabalhadas. Se, qualquer uma das partes for negligenciada, a eficácia do fitoterápico estará igualmente em jogo.

A questão da força espiritual dos fitoterápicos é evidente na fabricação de um dos remédios mais distribuídos no complexo espírita, a pomada "Vovô Pedro", remédio de uso tópico cuja fórmula foi psicografada pelo médium João Nunes em 1972. A história da pomada é muito interessante e foi contada por alguns voluntários durante o campo. João Nunes Maia, do Centro Espírita Campos Vergal, estava lançando um livro no sanatório Santa Izabel quando viu os espíritos que lhe haviam ajudado na escrita do livro abrirem um corredor para um novo espírito. A entidade, que surgiu entre os espíritos já conhecidos, foi até Nunes e lhe disse, *"Pega um papel, porque eu vou ditar para você a fórmula de um medicamento que vai trazer um grande alívio para todas as pessoas"*. O espírito então ditou a fórmula da pomada e sumiu. Aproximadamente 15 anos após essa aparição, João Nunes foi à biblioteca pública de São Paulo e começou folhear uma enciclopédia, onde encontrou a imagem do mesmo espírito que havia psicografado a fórmula para ele. Nesse momento, o espírito aparece e conta para o médium que é Mesmer.

A pomada Vovô Pedro é uma das fórmulas espirituais mais populares no Brasil e faz parte de um conjunto muito maior de uma trajetória de comunicação espiritual em que centros espíritas recebem espíritos para que eles possam prescrever composições de medicamentos. As fórmulas espirituais são remédios cuja fórmula foi prescrita por espíritos desencarnados através de médiuns de incorporação. Wanda, que é uma das biólogas responsáveis por organizar o mutirão da pomada me contou que apenas algumas instituições têm a permissão de produzir a pomada, que segue um rigoroso processo de fabricação. O nosso Centro é uma dessas instituições. Uma vez por ano, é organizado um grande mutirão para se produzir centenas de potinhos de pomada. Voluntários selecionados recebem um convite para ajudar na fabricação da pomada. Quando chega o evento, eles colhem, secam e fazem as tinturas necessárias. O preparo dura alguns dias e envolve, além da preparação das substâncias, a assepsia dos recipientes em que serão colocados os remédios, etiquetagem desses recipientes e embalagem da pomada. Durante o processo há orações e leituras para garantir que o trabalho tenha a potência espiritual necessária. Wanda também se vangloriava de ser um do centros a receber a pomada, elogiando a limpeza e uniformização dos voluntários do Centro. Ela me contou que bordou nos jalecos o nome da instituição e que garante que todos os voluntários usam além do jaleco bordado, luvas, toucas e máscaras. O zelo no preparo e a estrutura de cada um dos centros espíritas será responsável pelo sua fama

e por exemplo, para que ele seja convidado para participar de feitura específicas, como é o caso da pomada Vovô Pedro.

O cuidado com as vibrações corretas no momento de produção da pomada deixa evidente a carga espiritual que esse medicamento precisa ter. E também torna explícito que as práticas de cura envolvendo fitoterápicos realizadas pelo grupo espírita de Araxá envolve mais do que a eficácia biológica dos medicamentos. Durante o período que acompanhei, havia inclusive um conflito velado entre Wanda e Ferraz. Em diversas situações, Wanda me contou que estava preocupada com as vibrações que Ferraz estava emitindo na hora de fazer os fitoterápicos, que ele já não era mais o mesmo e que suas constantes reclamações e má vontade com o trabalho poderia diminuir a eficácia dos fitoterápicos.

A combinação de vibrações corretas, plantas devidamente selecionadas e práticas de desobsessão torna ainda mais evidente como os espíritos entendem a saúde e a cura dos encarnados. É importante salientar também que apesar da comunicação com espíritos ser algo desejável dentro do Kardecismo, ela deve ser empreendida da maneira certa. Para se alcançar uma comunicação clara, concisa e coerente, é necessário o desenvolvimento de uma grande intimidade e experiência com os espíritos cuja comunicação se deseja. Não podemos deixar de lembrar, que como mostrado nos capítulos anteriores, antes de atingir tal clareza e eficácia, os espíritos tiveram que lançar mão de uma série de aparatos que permitissem a comunicação da maneira como ela ocorre atualmente. Movimentações estranhas, deslocamento e objetos pelo espaço e produção de sons em superfícies são algumas das estratégias adotadas para dar início ao processo de comunicação com os humanos no Kardecismo. Atualmente, é possível comunicar-se com os espíritos a partir de uma série de meios: corpóreos, auditivos, visuais, por sonhos, intuições, aparições e escrita são alguma das formas mais comuns. Mas a comunicação ainda é perigosa, e se deve evitar, por exemplo, espíritos obsessores.

Os espíritos obsessores são aqueles cuja relação pode desencadear problemas de ordem física e espiritual. A obsessão baseia-se na faculdade que os espíritos têm de penetrar os pensamentos dos encarnados e exercer influência sobre sua vida. A obsessão é inclusive reconhecida por Kardec como um dos grandes problemas para a prática da doutrina.

“Entre os escolhos que apresenta a prática do Espiritismo, coloque na primeira linha a obsessão, isto é, o domínio que alguns Espíritos logram adquirir sobre certas

peessoas. Nunca é praticada senão pelos Espíritos inferiores, que procuram dominar. (...) Os maus, ao contrário, se agarram àqueles de quem podem fazer suas presas. Se chegam a dominar algum, identificam-se com o Espírito deste e o conduzem como se fora verdadeira criança. (KARDEC, 2005, p.269).

Segundo a teoria Kardecista, a obsessão é um fenômeno que se desdobra em três variáveis: obsessão simples, fascinação e subjugação. A obsessão simples é a capacidade que um espírito tem de romper e atrapalhar a comunicação de um médium com outros Espíritos. Esse tipo de obsessão é explícita e raramente provoca algo, além de atrapalhar esse fluxo de comunicação. “Na obsessão simples, o médium sabe muito bem que se acha presa de um Espírito mentiroso e este não se disfarça; de nenhuma forma dissimula suas más intenções e o seu propósito de contrariar”. (KARDEC, 2005, p.258).

A fascinação, por outro lado, é uma ilusão produzida pela ação direta do Espírito sobre o pensamento do médium, e neste caso a influência não é explícita. Os espíritos que exercem obsessão e fascinação são diferentes. Os espíritos responsáveis pela fascinação são considerados mais ardilosos. A subjugação é ainda mais grave e paralisa a vontade daquele que sofre suas consequências. Além disso, os espíritos da subjugação atuam sobre os órgãos e sobre as materiais e podem provocam movimentos involuntários.

A doença enquanto resultado da obsessão ou enquanto consequência de acontecimentos de vidas passadas, demonstra um alargamento da categoria doença, que agora passa a incorporar aspectos espirituais e ação de outros espíritos sobre o corpo, como causa do adoecimento. A explicação dada pelos kardecistas para os distúrbios e doenças envolve, dessa forma, a ação do obsessor (‘espírito’ considerado ‘inferior’ que age sobre o indivíduo ou atua em seu lugar com a intenção de prejudicá-lo) sobre o corpo e a mente do obsediado. A cura, dessa forma, envolve o manejo desse espíritos e de suas intenções. Após identificar o espírito obsessor, ele é encaminhado pelas entidades (espíritos evoluídos) para ‘hospitais do outro mundo’. Por isso, há o hospital espiritual em cima do ambulatório. A única forma de conseguir concluir o tratamento do obsediado, é dando um tratamento adequado para o espírito obsessor.

É importante salientar aqui que a diferença entre estar possuído e o transe mediúnico, reside no livre-arbítrio de cada espírito. A partir do momento que o espírito não pode mais

escolher por si mesmo, ele perde o elemento que constitui sua subjetividade e livre arbítrio e se torna refém de outro espírito, que lhe causa doenças. Cada espírito tem como atributo o pensamento, a inteligência e o livre- arbítrio, responsável por constitui-lo como uma individualidade. Se alguém perde isso, há consequências.

Cada Espírito percorrerá uma trajetória que evolui da simplicidade e ignorância à perfeição. Há um ponto inicial, um "ponto zero" no qual há uma igualdade inicial na imperfeição e no caminho que deverão percorrer; e um ponto final, "infinito + relativo" ("porque infinito absoluto só Deus"), que todos um dia, não importa quando, alcançarão, e que representa a possibilidade de uma igualdade na perfeição. Ao mesmo tempo que o Espírito possui livre-arbítrio, a ele é atribuída uma missão, um caminho predeterminado até o seu alvo, alvo e percurso pensados como indispensáveis à harmonia do universo. De um lado, a noção de *livre-arbítrio* aparece como atributo essencial dessa individualidade moral, tornando-a responsável pelos seus atos. De outro, a noção de *determinismo* emerge de maneira igualmente marcante, pois essa individualidade existe num universo regido por leis invioláveis e imutáveis de origem divina. Essa combinação configura uma tensão que perpassa os vários planos desse sistema religioso. Tensão e não contradição. Pois, de um lado, o livre- arbítrio, dispositivo onde se ancora a individualidade moral do Espírito, e sobre o qual repousa sua diferenciação dos demais, é antes de tudo uma condição para a reintegração do Espírito à plenitude, a Deus. De outro lado, o determinismo a que o Espírito e seu livre-arbítrio estão submetidos é a manifestação mesma do divino. '(CAVALCANTI, 2008, p.30).

Em resumo, todo “eu” é uma junção entre o mundo material e o mundo espiritual e dessa forma, é em potencial alguém capaz de comunicar-se com o mundo invisível, dado que uma pessoa é sempre formada por um espírito. Os desencarnados podem assim, influenciar os encarnados de inúmeras maneiras, inclusive sendo responsáveis por inúmeros problemas. Dessa forma, considerar a dimensão espiritual no tratamento, é a única forma de conseguir efetivamente realizar uma cura, já que sem ela, o problema não seria atacado.

12. A institucionalização das terapias kardecistas

A evolução das descobertas médicas impulsionaram o nascimento e desenvolvimento de novas áreas dentro da medicina. Apesar dos avanços que a medicina tem feito, principalmente com o uso de novas tecnologias, há um crescente interesse por práticas

terapêuticas que combinam a espiritualidade e religião. No cenário brasileiro, os centros espíritas sempre ofereceram terapias espirituais para seus frequentadores e para todos aqueles que buscam no espiritismo, alívio para problemas e doenças. Através de sessões de passe, desobsessão e recomendação de remédios fitoterápicos manipulados e indicados por espíritos, os Centros são vistos como referências para soluções de problemas, principalmente aqueles em que a biomedicina não obteve sucesso.

Desde o início, o espiritismo esteve envolvido com a oferta de terapias de cura, mas a relação entre espiritismo e medicina não é livre de tensão. No Brasil, a trajetória do fornecimento de tratamentos espirituais, receitas, passes e homeopantias por parte dos espíritas já chegou a ser inclusive proibido por meios legais. Segundo Aubrée e Laplantine (1990, p.107-108), na metade do século XIX, um movimento criado a partir de médicos brasileiros foi responsável por transformar a imagem do espiritismo no Brasil. Como consequência da ação desses médico, criou-se a imagem de que aqueles que ofereciam terapias de cura espírita eram perigosos para a sociedade e suas práticas não deveriam ser incentivadas. Essa idéia se fortaleceu tanto, que em 1890, o espiritismo foi considerado um crime contra a saúde pública nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, decreto nº847, de 11 de outubro de 1890.

A nova definição do código penal marcou um momento de perseguição a inúmeras formas de tratamentos não regulados de saúde, definindo como crime qualquer prática medicina que não fosse regulada. Segundo o artigo 157, do código Penal *"exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundos as leis e regulamentos: Penas de prisão celular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000"*. O artigo 157 condenava explicitamente algumas práticas, como *"a magia e seus sortilégios e o uso de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública"*. Ao lado dele, o artigo 156 punia a prática da medicina por indivíduos desprovidos de título acadêmico e o artigo 158 punia o exercício do *"ofício assim denominado de curandeiro"*.

Ao analisar a história dos médicos espíritas a partir de uma etnografia de um centro espírita, um hospital espírita e uma associação médico espírita no Brasil, Eveline Stella

Araújo (2007) discorre sobre o processo de perseguição iniciada pelo movimento higienista a todos aqueles que ofertavam terapias alternativas de medicina e salienta sobre a estratégia de sobrevivência que foi acionadas pelos praticantes para dar continuidade às práticas.

No Brasil do final do século XIX, a partir do movimento higienista e da consolidação da academia de medicina no país, começou uma verdadeira perseguição às demais formas de tratamento da saúde, o que afetou pais de santo, benzedeiras, rezadeiras. Eles precisaram criar algum tipo de organização para se defender das acusações de charlatanismo e, também, para enfrentar a repressão. (...) Porém, é somente depois que o médico e espírita, Dr. Adolpho Bezerra de Menezes assumiu a direção da Federação Espírita Brasileira, em 1895, e defendendo como estratégia de sobrevivência ressaltar o caráter religioso da Doutrina Espírita, que esta se torna uma instituição respeitada. Isso ocorreu porque a legislação da época (1891) previa a liberdade de culto e sendo a mediunidade um dos pilares da Doutrina Espírita foi possível manter o médium receitista; na medida em que sua prática foi interpretada como prática da caridade. (ARAÚJO, 2007, p. 48-49).

Ainda hoje, as terapias de cura são ofertadas a partir da via da religião, tanto os passes, como as receitas médicas e os próprios remédios distribuídos pelos centros são significados a partir dos preceitos do kardecistas e são entendidos pelo Estado como resultados de uma atividade religiosa. E ao serem compreendidos como praticantes de uma religião, aqueles que oferecem tratamentos espirituais estão livres para realizar e ofertar suas atividades medicinais. De acordo com Rodolfo Puttini (2004), autor que analisa o desenvolvimento do espiritismo no Brasil, especialmente no que se concerne os hospitais digitais por praticantes do Espiritismo, foi o reconhecimento legal do Espiritismo como religião, que fez com que o projeto espírita pudesse se institucionalizar. O argumento é interessante para pensar quais são as estratégias que os agentes tiveram que adotar e quais imagens eles precisavam ressaltar, sobre eles mesmos, para continuar suas atividades.

Entende-se que a condição de emergência dos hospitais espíritas associa-se duplamente: a) ao reconhecimento pelo Estado do Espiritismo como religião e; b) à expansão, ainda incipiente, da assistência social como política governamental (desde a década de 1940) e o

estabelecimento da parceria do setor público e privado (filantrópico) na produção de serviços hospitalares, não sendo apenas reservado ao setor público a produção de serviços dessa natureza. (Puttini, 2004, p.64-65).

A referência acima demonstra como adotar uma estratégia discursiva sobre as práticas foi importante para garantir a liberdade dos espíritas, que nesse caso, ressaltaram o caráter religioso das suas atividades e assim conseguiram aprovação para fins de legislação e legitimação legal e política. Porém, não devemos deixar passar a multiplicidade de influências que estão envolvidas nessas atividades, sendo a influência puramente religiosa, apenas uma fatia do que compõe a religião kardecista. Além dela, há uma forte influência da ciência, dos conhecimentos universitários, biologia e da própria medicina biomédica. Como discorrido no capítulo anterior, desde o seu nascimento o kardecismo busca se legitimar como ciência. Mas em sua trajetória, ele precisou negar essa classificação para que sua prática pudesse ser continuada.

No caso da instituição onde a etnografia desta pesquisa foi realizada, essa questão é ainda mais séria. São biólogos, químicos e farmacêuticos que proveem tratamentos espirituais, cuja literatura e prática, estão em constante troca com o governo e com instituições estaduais de pesquisa. Além disso, Lewgoy (2000, p.114) mostra em sua obra sobre a cultura escrita e a oralidade no espiritismo que o espiritismo é uma das modalidades religiosas que mais enfatiza a relação com a leitura sistemática e a exegese de fatos da vida em termos de conhecimentos adquiridos através da incorporação de sua doutrina pelo estudo. Segundo o autor, desde cedo o kardecismo é um corpus doutrinário que se articula intimamente a um corpus bibliográfico e a um conjunto próprio de práticas culturais letradas, que funciona como modelo de cultivo e filtro que contém a participação irrestrita de segmentos alheios à socialização escolar. No Kardecismo, diferente de outras religiões mediúnicas, há uma espécie de seleção letrada dos espíritos. Os espíritos cuja comunicação se deseja, são médicos, filósofos e pensadores de outras épocas capazes de fornecer instruções objetivas e racionais sobre determinados procedimentos. Marion Aubrée e François Laplantine defendem que as práticas dos espíritas estão em consonância com as descobertas científicas no que tange o que o autor chama de bens de saúde.

O espiritismo brasileiro é – e isso desde as origens – um movimento com

vocação terapêutica, que se preocupa em fornecer soluções não apenas para as questões metafísicas, que se colocam não somente para a gestão individual e coletiva dos “bens de salvação”, mas à gestão do que podemos chamar de bens de saúde. A popularidade incontestável de que goza o espiritismo no Brasil, a atração que ele exerce sobre boa parte da população, vem do fato de ser um recurso terapêutico possível, e, além disso, um recurso terapêutico que se apresenta como totalmente compatível, por um lado, com as descobertas da ciência e, por outro, com os princípios da fé cristã. (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009, p. 216).

Dessa forma, fornecer terapias espirituais no contexto analisado é um processo híbrido de trocas entre diferentes mundos. Durante meu campo, em inúmeros momentos, o medo da Vigilância Sanitária e de outros órgãos fiscalizadores ficou clara. Entretanto, os mantenedores do Centro, viam sua atividade como um espécie de "desafogamento" do sistema público de saúde, e por isso, acreditavam que as instituições públicas não teriam implicações com suas práticas. Segundo Ferraz: *"Nós atendemos muitas pessoas que buscariam atendimento nos postos de saúde, se não pudessem pegar remédios gratuitos aqui. Nós ajudamos o governo duplamente e eles, não ajudam a gente em nada. Antes, a prefeitura nos ajudava, mas agora fazemos tudo sozinhos"*. Aqui, o caráter político da legitimação da prática também é evidente.

No cotidiano de atividades dos espaços que formam o Centro, é possível observar como os elementos espirituais e científicos se mesclam. Mas a relação entre espíritas kardecistas e a medicina é tão longa quanto o próprio desenvolvimento do kardecismo. Nesse sentido, a instituição estudada, bem como os institutos espíritas que prestam atendimentos médicos, são instituições híbridas, locais onde a prática da medicina e da religião se mesclam na oferta dos tratamentos fitoterápicos.

A relação entre medicina e religião, mais especificamente entre medicina e espiritismo não é nova. Registra-se desde o final do século XIX e início do século XX, práticas e polêmicas envolvendo relações entre o espiritismo e a homeopatia, assim como o exercício da prática médica receitista. (ARAÚJO, 2007, p.44).

Apesar do constante estudo realizado no campo da medicina e biologia no que

concerne os efeitos terapêuticos de determinadas plantas, a noção de corpo dos espíritas é um elemento de extrema importância para compreensão da dinâmica das terapias ofertadas, já que elas se assenta na questão da relação entre os mundos espirituais e o mundo físico, e não na noção biomédica do corpo. É a relação dual entre espírito e o corpo que constitui a noção de pessoa para os praticantes estudados e para aqueles cuja literatura Kardecista e embasa a forma como suas terapias são feitas.

13. O processos de cura do Complexo Espírita

O atendimento do ambulatório e a distribuição dos fitoterápicos ocorre de segunda a quarta no Ambulatório, os interessados passam por um cadastro e aguardam a chamado para a consulta. O atendimento é igual todos os dias, com exceção de quarta-feira, que conta com a presença especial de uma pediatra para o atendimento das crianças. Atende-se em média de 15 a 20 pessoas durante esse período.

Quando um paciente é chamado, ele é encaminhado para uma sala em que será atendido por algum voluntário antigo do grupo. As pessoas designados para o atendimento tem anos de estudos com fitoterapia e com a doutrina espírita. Essas são características inegociáveis para a execução da tarefa de atendimento no ambulatório. Os voluntários atendentes precisam estar em constante estudo.

A consulta é uma longa conversa, em que a pessoa expõe seu problema, sua vida, seu cotidiano e questões de diversas ordens. Durante o atendimento, há algumas etapas importantes pelas quais o paciente precisa passar: a primeira é a identificação da origem da doença, que normalmente é espiritual, localizada em uma vida passada ou em um espírito obsessor. O segundo momento do tratamento é traçar um plano de cura, que pode envolver direcionamentos fraternos, fitoterápicos, passes, rezas ou estudos. Após a consulta, o paciente normalmente é encaminhado para sala ao lado, onde irá retirar na mesma hora e sem custo algum, o fitoterápico indicado. O ambulatório conta com uma funcionária fixa, uma farmacêutica que acompanha a distribuição dos medicamentos.

Durante um período do mestrado, eu tive uma forte queda de cabelo cujas causas não puderam ser identificadas através de uma série de exames que realizei na época. Ao procurar inúmeros médicos, de especialidades diferentes, nenhum deles me perguntou sobre fatores de ordem pessoal ou psicológica. O contraste com um atendimento no Centro é extremamente

marcante. Na primeira consulta que realizei, conversamos sobre inúmeros aspectos da minha vida e chegamos até minha infância. Diferente de uma consulta médica que busca em exames a constatação material da doença, atendimento e as prescrições realizados pelos espíritas partem do pressuposto de que as enfermidades não são apenas causadas por entidades ou fatores materiais. A doença, segundo praticantes do espiritismo, deve ser considerada dentro das vivências, histórias e relações do paciente. O doente não é apenas um corpo disfuncional e sua saúde não é simplesmente a ausência de enfermidades.

Em casos especiais, principalmente de pessoas que estão acompanhadas de espíritos instáveis e confusos, é indicado que a pessoa volte outro dia para realizar o atendimento fraterno. A consulta fraterna é um atendimento especial, marcado fora do horário de atendimento normal do ambulatório, em que algum médium irá conversar com a pessoa para entender o que se passa com o espírito que lhe acompanha. Nesses atendimentos, médiuns irão trabalhar o vínculo entre o obsessor e o doente, buscando desfazê-lo e ajudando o espírito obsessor a encontrar paz em outro lugar. Esse espírito também terá um tratamento especial nas sessões de desobsessão. As sessões de desobsessão são realizadas às quarta-feiras, e apenas poucos médiuns podem participar.

O atendimento realizado no ambulatório é um momento especificamente dedicado à cura, entretanto ele não é o único lugar onde se cura. Segundo Cavalcanti (1983, p.102-109), os pacientes podem percorrer diversos trajetos: um deles é constituído pelas pessoas que vão ao centro para ouvir a mensagem. Além disso, pode ser sugerido que a pessoa faça trabalhos voluntários, participe de grupos de estudos ou dedique-se ao estudo da doutrina, como forma de tratamento. Dedicar-se a caridade, estudar e receber passes são formas de se atingir pensamentos elevados e se curar. Compreender como a noção de pessoa é articulada é a chave para compreender como ler um livro ou fazer um trabalho voluntário pode ter como resultado curar um problema que se manifesta biologicamente.

"A cura não começa no centro, mas quando a pessoa sai de casa. Assim que ela começa a se preparar para vir ao Centro, o processo de harmonização dela se inicia. E só de estar aqui, sob boas influências, ela já fica bem". (Voluntária).

A citação acima se refere a ideia de que os pacientes que buscam alívio de suas doenças e problemas no Centro, experimentam uma melhora só de estar naquele ambiente, devido as boas energias que circulam naquele espaço. Durante uma das sessão de

atendimento no Centro, acompanhei um caso que deixou isso ainda mais claro. Um homem alto, com cerca de 50 anos, chega ao ambulatório acompanhado de duas mulheres e com claros sinais de agitação e desorientação. Diferente dos pacientes que pegam uma senha na entrada do ambulatório e aguardam sentados no local de espera sua vez de serem atendidos, os recém chegados se dirigiram direto para dentro do salão. No mesmo instante, a voluntária de plantão responsável por organizar os pacientes, se dirige para o salão atrás deles. Cerca de 15 minutos depois, ela sai do salão e continua recebendo os novos pacientes, enquanto eles permanecem no salão com outra voluntária. No final da sessão, a voluntária de plantão me contou, *"o senhor estava em surto, agitado, com alucinações e falando coisas sem nexo, mas assim que ele entrou, a agitação já começou a melhorar, recomendei algumas orações pra ele e que ele voltasse para o atendimento fraterno"*.

Esse acontecimento demonstra a importância de uma influência sempre presente: as vibrações. Os remédios fitoterápicos distribuídos, são sempre receitados levando em conta as propriedades das plantas e sua ação no organismo, mas os remédios são sempre feitos com orações e procedimentos que sejam responsáveis por potencializá-los com as vibrações corretas. A vibração é correlacionada com a questão da evolução espiritual, e juntas, elas constituem uma das bases da terapia espírita ofertada no Centro. A cura do corpo é na verdade a cura do espírito, que precisam progredir para estágios mais evoluídos e menos materiais.

14. A noção de Trabalho e o processo bilateral da cura

As almas devem vir à terra para experienciar momentos que as façam aprender e evoluir espiritualmente. A terra ou outros planetas, funcionam como uma espécie de escola, em que, através do corpo, os espíritos possam desencarnar melhores do que quando chegaram. Após o aprendizado, os espíritos evoluídos são encaminhados para outros planetas ou e/ tornam-se mentores espirituais dos encarnados. Aqueles que ainda precisam evoluir mais com as experiências corporais, encarnam novamente. Assim, o processo de elevação espiritual está correlacionado com o processo de desmaterização do corpo, que deixa de ser necessário. E é a graduação dessa evolução que vai definir como será a comunicação com outros espíritos.

Para que um espírito possa ter sonhos indutivos e comunicar-se com espíritos elevados, é necessário que o encarnado tenha um espírito em uma gradação alta e com um forte

despreendimento do mundo material. Mas como é possível despreender-se do corpo e da matéria durante uma existência que está necessariamente atrelada a experiência corporal? Talvez a caridade seja a resposta dessa questão.

Dentre as pessoas que trabalham na Reserva e na Instituição Social Labor, Fé e Amor, há médicos, químicos, farmacêuticos, donos de terras, donas de casa, lavadoras de roupa, costureiras etc. O que todas essas pessoas tem em comum é o trabalho voluntário. Relatos de dores, trabalhos exaustivos e cansativos também são comuns, mas isso não impede que as pessoas continuem realizando os trabalhos. Os exemplos que reforçam a necessidade de se trabalhar são múltiplos e aparecem, ora explicitamente ou implicitamente. Durante a confecção do xarope gripe-tosse, ouvi dois senhores reclamarem de dores enquanto permaneciam trabalhando sem mudar de ritmo. No mesmo dia, Maria de Lourdes contou que no começo da produção fitoterápica, quando ela fabricava os remédios sozinha, ela chegava a trabalhar 18 horas por dia, dormia um pouquinho e começava a trabalhar de novo.

A exaltação do trabalho também surge em momentos despreocupados. Uma das estagiárias do Centro começou a cantar a música Epitáfio, da banda Titãs, enquanto limpava algumas folhas. Ela cantou um pequeno trecho, *“Devia ter amado mais. Ter chorado mais. Ter visto o sol nascer. Devia ter arriscado mais e até errado mais. Ter feito o que eu queria fazer”*, quando uma das voluntárias que estava ao meu lado interrompeu a música e disse *“ Eu prefiro chorar de arrependimento de não ter amado do que chorar de arrependimento de não ter trabalhado”*. A salvação através do trabalho também pode ser induzida. Uma senhora voluntária do centro, disse que tinha um irmão com problemas de drogas e que ela levou para ele uma bacia cheia de vidros para que ele pudesse lavá-los, dessa forma, ele poderia se curar do vício através do seu trabalho.

O próprio nome do Centro trás o trabalho em primeiro lugar, “Núcleo Espírita Labor, Fé e Amor”, e serve como indicativo do papel desempenhado pelo trabalho nessa comunidade. Durante uma conversa com a química Valéria, ela me disse: *“Primeiro vem o trabalho, você não precisa amar nem ter fé, só trabalhar e depois as outras coisas chegam até você”*. O trabalho que ela se refere é um trabalho específico, é o trabalho destinado ao outro, é na execução de um trabalho sem finalidade individual e própria que reside a virtude e a possibilidade da salvação.

O trabalho parece mimetizar a elevação dos espírito para além do corpo. O corpo que durante os sonhos têm a capacidade e a oportunidade de elevar-se, alcançando os Espíritos Superiores ou que durante as sessões espíritas, podem abrir espaço para manifestação corporal de espíritos desencarnados, encontram no trabalho voluntário e na doação do corpo, a evolução do espírito. Ao lançar mão do corpo para realização de trabalhos voluntários, o espírito pode doar-se a outrem e dessa forma, desprender-se do corpo e elevar o status espiritual de sua existência. O trabalho é a forma corporal manipulável dessa comunicação, fazendo possível o desprendimento, mesmo durante a encarnação. Nesse sentido, é importante destacar que todos os relatos de comunicação espiritual que me contaram, ela havia sido realizada para ajudar em alguma tarefa que beneficiaria um terceiro espírito e não aquele envolvido na comunicação mediúnica. Os momentos de incorporação do Centro são sempre

A dimensão do trabalho é tão importante, que até os desencarnados estão constantemente trabalhando. Durante a fabricação do xarope gripe-tosse, a farmacêutica responsável por conduzir a feitura, me disse que aquela era uma data especial, pois é quando o espíritos de caboclos e indígenas podem estudar, ao observar o processo sendo feito. Aqui, a noção de trabalho adquire um significado que ao mesmo tempo diz respeito a concepção mais abrangente e usado da palavra, como também é um conceito nativo mais abrangente do que aquele que comumente o mundo ocidental faz uso. Trabalho nesse sentido, se constrói como um elemento simbólico em que a partir de um exercício árduo de criatividade e construção de afinidades com outros mundos, se pode evoluir. Através do trabalho da caridade, uma moral é criada e passa a ser compartilhada por inúmeros atores que, buscando a elevação do espírito, trabalham com seus corpos velhos, com dores e doenças para o outro.

Apenas ao final do meu campo pude perceber que o processo de cura é um processo bidirecional e afeta tanto aquele que recebe o tratamento, como aquele que oferta o tratamento. De um lado, aquele que recebe o tratamento sofre as influências diretas dos fitoterápicos, das energia adicionadas ao remédio e a cura do processo de tratamento de espíritos obsessores e do outro lado, aquele que trabalha para fornecer essa terapia também é curado.

Essa percepção só se deu após muita interação com os frequentadores do Centro e leitura das obras de Allan Kardec. E é interessante notar que durante o estudo da literatura antropológica que trata sobre a questão do kardecismo e as etnografias sobre os centros espíritas

também não me deparei com essa questão de forma explícita. A questão da noção de “eu” é trabalho por diferentes autores, sendo a Maria Laura de Castro Cavalcanti, o maior nome dessa literatura. Porém, a compreensão dessa dupla via da cura foi um elo importante para as conclusões deste trabalho. No meu entendimento, é exatamente esse caráter de dupla afetação que possibilita a existência, oferta e proliferação das terapias de cura do grupo. O trabalho de caridade é exaltado constantemente como única forma de evolução. E como o próprio nome do Centro exemplifica, o trabalho é a primeira virtude. E ela traz consigo uma questão interessante: o trabalho na caridade precisa ser desinteressado, ou seja, não pode ser feito propagandas de sua realização e não se pode realizá-lo para benefícios próprios. Mas, ao mesmo tempo, ele serve explicitamente para salvação daquele que realiza o trabalho.

Capítulo V: SOLUCIONANDO PROBLEMAS COM ESPÍRITOS: FÓRMULAS, FINANÇAS E SONHOS.

Esse povo é cultivador: para ele, as plantas são tão importantes, tão familiares quanto os seres humanos. De minha parte, eu nunca vivi em uma fazenda e não estou mesmo segura de distinguir as begônias das dalias ou das petúnias. As plantas, como as equações, têm o hábito traiçoeiro de parecerem semelhantes e serem diferentes ou de parecerem diferentes e serem semelhantes. Consequentemente, atrapalho-me em botânica tanto quanto em matemática. Pela primeira vez em minha vida, encontro-me em uma comunidade onde as crianças de dez anos não me são superiores em matemática, mas estou também num lugar em que cada planta, selvagem ou cultivada, tem uma utilidade e um nome bem definidos, em que cada homem, cada mulher e cada criança conhece centenas de espécies. Nenhum deles poderá jamais acreditar que eu sou incapaz, mesmo que eu o quera, de saber tanto quanto eles. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 20-21).

Durante o campo, eu acompanhei cinco expedições de coleta de duas variedades de plantas. Três das expedições foram para coleta de barbatimão (*Stryphnodendron adstringens barbatiman*) e duas delas foram destinadas a coleta de espinheira santa (*Maytenus ilicifolia*) As expedições para coleta de barbatimão são sempre maiores, devido ao grande trabalho necessário para realizar a coleta. Já as coletas de espinheira santa (*Maytenus ilicifolia*) que envolvem uma coleta mais cuidadosa e menos volumosa, ocorrem apenas com outras duas voluntárias.

O agudo senso de observação torna evidente o intensivo conhecimento adquirido ao longo do tempo. As expedições normalmente têm como objetivo o recolhimento de um número reduzido de plantas, mas não é incomum que no caminho, os voluntários identifiquem novas espécies na beira da estrada e mais tarde voltem a esses locais para realizar coletas. Porém, mesmo sabendo qual era a planta desejada, qual sua aparência e qual nosso objetivo, ainda assim, meus olhos foram muitas vezes incapazes de encontrar as plantas. Em todas as expedições, me senti como E. Smith Bowen, citado por Lévi-Strauss, descrevendo sua chegada a uma tribo africana, em que se via incapaz de identificar a diversidade do mundo vegetal que apresentava-se diante de seus olhos. Além do extenso conhecimento empírico sobre cada planta, forma da coleta, tempo de maturação e ambiente, alguns voluntários também apresentam um intenso conhecimento sobre a taxonomia, composição química e física das plantas coletadas.

As expedições são realizadas por grupos que variam de 2 até 10 pessoas e por voluntários com idade já avançada, todos eles também tem muitos anos de contato com as plantas, sendo criados desde a infância cercado por diversas espécies e pelo conhecimento popular sobre suas características medicinais. As expedições não tem datas específicas para ocorrer e ocorrem tanto no município em que está o Complexo Espírita, como nos municípios ao redor. O tempo entre as expedições depende muito menos do que o momento das próprias plantas. Quando é o momento da colheita de açafrão por exemplo, expedições mais constantes e robustas são realizadas, devido a importância da planta para a manutenção econômica da Reserva. As saídas ao campo duram cerca de 5 horas, elas começam bem cedo, normalmente os voluntários encontram-se no Complexo Espírita ainda antes do sol nascer e voltar para a cidade na hora do almoço. Sair cedo é extremamente importante para garantir a boa execução do trabalho. Como a saída ao campo consiste basicamente em expedições ao Cerrado, o sol é um elemento de extrema preocupação para todos os voluntários. Por isso,

quanto antes a atividade começar, melhor será o resultado da expedição. As expedições servem principalmente para fornecer insumos para manutenção econômica do Complexo Espírita e para abastecimento dos remédios que são preparados no Ambulatório e distribuídos na Farmácia. Porém, algumas delas também são realizadas para enviar materiais específicos para Universidades parceiras.

Ao acompanhar as expedições de campo, frequentemente me surpreendia com os locais de coleta, sempre lugares sem qualquer sinalização, com mato alto e beirando estradas e rodovias pouco movimentadas. Esses lugares são quase sempre “velhos” conhecidos dos mateiros, cujo conhecimento sobre as espécies presentes em cada local é passado de geração a geração, e entre encarnados e desencarnados. Minha surpresa era ainda mais acentuada quando se tratava da coleta de raízes cuja parte visível é extremamente pequena. Seja qual for o caso, há sempre uma constante envolvida na coleta: o cuidado com as entidades que habitam esses lugares. Sempre que chegávamos ao campo, rezas eram feitas e pedidos de iluminação realizados aos espíritos protetores do lugar, sendo necessário pedir para que os espíritos auxiliem os encarnados no manejo desses espaços, seguindo regras específicas e claras para a coleta das plantas.

Certos ambientes e certas plantas demandam cuidados mais específicos. Em uma de minhas saídas a campo para coleta de barbatimão, João de Deus, um senhor de cerca de 60 anos que acompanhava a expedição me explicou que uma das espécies que estava perto das plantas que estávamos coletando demandava maiores atenções - o salso-chorão (*Salix babylonica*). O voluntário me contou que era preciso manejá-la com delicadeza, pedindo permissão para estar ao seu lado, caso contrário, ela seria responsável por uma forte alergia que atinge mucosas e pele. Depois do alerta do voluntários, Ferraz Antônio também um circunstancia em que ele era criança e não tratou o salso-chorão como deveria e ficou por muito tempo com coceiras e vermelhidão na pele.

Além da clara preocupação com os entes invisíveis, há também a relação com os proprietários e habitantes humanos (vivos) de cada lugar. Em alguns casos, eles são conhecidos que apoiam a extração; em outros, são desconhecidos dos quais simplesmente imagina-se que não se importam com tais extrações. Um ponto relevante das expedições ao campo é o papel desempenhado por Ezequiel Hobalo, um personagem chave para coleta das

plantas. Além de ser o criador da Reserva e do Complexo Espírito, ele é a figura com quem os fazendeiros conversavam e autorizavam previamente a coleta, e é também quem conhece a maior parte da localização das plantas. Como Hobalo já exerce essa atividade há muitos anos, ele conhece os terrenos, as plantas e os proprietários de cada terra. Apesar de sua primordial importância para o encontro das plantas, sua idade avançada coloca uma série de problemas em sua ida ao campo. Em campo, ele passa a maior parte do tempo sentado em banco levado especialmente para auxiliá-lo. Para contornar essa situação, leva-se bancos, redes e aparatos que ajudem-no a aguentar as expedições.

Em todas as expedições que acompanhei, eu sempre era a pessoa mais nova, os voluntários que realizam expedições ao campo tem todos na faixa do 50-80 anos. Inclusive, durante todo meu campo, conversei pouquíssimas vezes com pessoas que fugiram dessa faixa de idade. Devido a idade já avançada dos voluntários, um dos maiores problema dos idosos em campo é manter-se abaixado, mas é incrível observar a resistência que eles apresentam ao sol e à atividade física, além de um manejo excelente da enxada e das ferramentas, porém, as articulações já danificadas pelos anos tornam extremamente doloroso os movimentos que o campo exige.

As expedições em campo também apresentam certa inflexão de gênero: quando envolvem o manejo das enxadas, como é o caso da coleta do açafrão-da-terra (*curcuma longa*), há uma predominância de homens; são realizadas para a coleta de sementes, há uma predominância de mulheres. É ainda curioso que, mesmo sendo a coleta realizada tanto por homens como por mulheres, nunca ouvi alguma mulher dizer que se considerava uma “mateira”, ao passo que para os homens essa categoria é motivo de orgulho e exaltação: eu sou um mateiro.

Todas as atividades de coleta desenvolvidas no campo e o posterior manejo das plantas extraídas exige uma íntima familiaridade com a flora local e um conhecimento preciso de seu local de aparição, de sua época de maturação, da época da concentração de suas substâncias, do local de concentração das substância na planta e de como manejá-la. Tais conhecimentos são resultado de um complexo fluxo de conhecimento, derivado do estudo de artigos acadêmicos, das apostilas do estudo avançado dos fitoterápicos, das intuições espirituais, do conhecimento passado de geração em geração, da observação das plantas, das relações pessoais de cada pessoa e de sua comunicação com os espíritos desencarnados.

O amplo conhecimento sobre o ambiente, por parte dos voluntários e mateiros responsáveis pela coleta das plantas manipuladas na Farmácia é facilmente perceptível em suas discussões, que envolvem uma experiência de longa data com as plantas. Assim que chegamos em um campo, logo começa uma ostensiva classificação das plantas e de suas características. Em uma de nossas expedições, os participantes começaram a enumerar as plantas que estavam à nossa volta e que tinham alguma propriedade medicinal conhecida por eles. Em pouco tempo chegaram, sem sair do lugar, na marca de 24 plantas. Pra mim, foi quase impossível encontrar em meio a todo o verde, 25 plantas diferentes, quem dirá saber seus nomes e aplicações.

Além do vasto conhecimento adquirido pelas experiências pessoais e pelos estudos desenvolvidos por alguns dos voluntários que também tem carreiras acadêmicas e estudam fitoterápicos, as atividades desenvolvidas contam sempre com o auxílio da comunicação espiritual. Exploro três casos em que a comunicação com os desencarnados foram de vital importância para o desenvolvimento das práticas de caridade do centro. Inclusive, vale a pena enfatizar que a ajuda recebida do mundo espiritual está intimamente relacionada com o tipo de atividade que será desenvolvida. Os casos observados desdobram-se sempre em situações cujo o benefício visado é sempre o próximo e nunca com a pessoa envolvida na comunicação.

Caso 1: Há coisas que não se diz

Entre as centenas de medicamentos produzidos na Farmácia, o fitoterápico que chamaremos de “Mais Vitalidade” merece um destaque. Esse remédio é composto por sete diferentes tipos de plantas e é indicado para tratamentos complicados de doenças como câncer e HIV. Durante um mês, uma vez por ano, acontece um grande mutirão para sua produção. Expedições ao campo para coleta das plantas, seções de limpeza das plantas, corte e cozimento das plantas são algumas das etapas envolvidas em sua fabricação. Antes de dar início aos processos de coleta durante as expedições, uma oração guiada por um dos médiuns deve ser acompanhada em silêncio pelos demais participantes.

Apesar de ter acompanhado a produção do Mais Vitalidade, ouvi falar dele muito antes do evento acontecer de fato. Durante uma das minhas visitas ao Ambulatório, o químico responsável pela farmácia me mostrou uma Revista especializada em Plantas Medicinais, apontando um artigo que tratava sobre a atividade de determinados fagócitos na presença do

fitoterápico Mais Vitalidade. O estudo em questão buscava demonstrar esse composto aumentava a atividade celular, modulando a atividade funcional de fagócitos do sangue, corroborando com a hipótese do remédio funcionar como imunomodulador e ajudar no tratamento de diversos tipos de câncer e do HIV. O artigo analisa a composição de cada uma das plantas que compõem o remédio, o processo de preparação da alcoolatura e da destilação, e os efeitos do composto no sistema imunológico. Alcoolatura é o processo através do qual se extrai as propriedades medicinais de uma planta deixando-a imersa em uma solução de álcool. Já a destilação é a ação de dissolver elementos de fácil evaporação das plantas, como é o caso por exemplo, de plantas que contém óleos essenciais.

Além da questão propriamente física e biológica do composto, os autores do artigo também a questão do conhecimento tradicional associado às plantas medicinais. Mas, mais interessante que isso, é a sinergia que existe entre a citação escolhida pelos autores do artigo e as ideias de Allan Kardec. Entre as citações do artigo, está uma escolha interessante, de um autor que reflete sobre a troca cultura entre os homens e a natureza e conclui que não é porque a ciência ainda não tem associações suficientes para compreender um composto ou uma planta, que se deve considerá-las remédios ineficazes. O artigo sobre os fagócitos e o composto das sete plantas não apresenta nenhum envolvimento explícito com o campo da religião ou com as influências da literatura de Allan Kardec, ainda assim, a citação escolhida pelos autores, vai diretamente de encontro com os pensamentos de Kardec sobre a atual ineficiência da ciência de conhecer determinadas coisas. Retomando uma das questões tratadas em capítulos anteriores, podemos recordar que, para Kardec, seu novo sistema de conhecimento tinha como objetivo mostrar aquilo que a Ciência ainda não fora capaz captar. Segundo o autor, "Deus pode revelar o que à ciência não é dado apreender." (KARDEC, 2004, p.81).

O artigo é resultado de um trabalho de pesquisa desenvolvido por uma Wanda Antunes, uma das biólogas que frequenta o Complexo Espírita. Após me mostrar o artigo, o técnico da Farmácia, Ferraz Antônio me contou que há muitos anos, quando Chico Xavier (1910-2002) ainda era vivo, um espírito incorporou nele e usou-o para psicografar uma carta para Dércio Osala, aquele mesmo amigo de Ezequiel Hobalo que foi quem influenciou a construção do Centro, contanto a fórmula de um medicamento muito especial que deveria ser usado para curar doenças graves como o câncer e o HIV. A fórmula continha setes ervas:

babaçu, ipê roxo, bardana, rosa branca, espinheira santa, boldo-baiano e tuia. Exatamente as plantas que formam a composição do medicamento estudado no artigo.

O caso ilustra uma questão amplamente debatida na introdução deste trabalho, sobre como os conhecimentos dos povos indígenas e tradicionais sobre plantas medicinais são vastos e eficientes na identificação de espécies e descobrimento de dosagens corretas para a preparação de medicamentos a partir de plantas encontradas na floresta, e muitas vezes são apropriados para a produção de remédios por empresas farmacêuticas. "Particularmente, estudos acerca do conhecimento ecológico de populações autóctones sobre as plantas, vêm contribuindo para resgatar hábitos, formas de uso dos recursos das flora e têm sido úteis para dimensionar a biodiversidade dos ecossistemas." (CASTELLUCI, 2000, p.51). Diferentes grupos, distribuídos em diferentes locais, apresentam conhecimentos complexos e elaborados sobre a flora e seus usos medicinais. "No Brasil, pesquisas efetuadas com grupos indígenas da Amazônia, revelam a extraordinária variedade de plantas por eles utilizadas para os mais diversos fins". (Prance, 1987, p.119). Como citado na introdução deste trabalho, esse conhecimento provoca um interesse nacional e internacional gigantesco por parte de laboratórios que buscam acessar os recursos e informações de comunidades tradicionais para desenvolver novos remédios. Dada a imensa demanda (ver: Nijar, 1996; Myers, 1992; Farnsworth, 1998; Wandscheer, 2008; Shiva, 1991, 2001), como vimos, aparatos internacionais precisaram ser criados para regular as diretrizes de uso e acesso aos recursos informacionais das comunidades tradicionais, tal como a Convenção Sobre Diversidade Biológica (CDB).

Entretanto, apesar do reconhecimento explícito do artigo do composto Mais Vitalidade sobre os conhecimentos dos povos tradicionais sobre a fauna e suas propriedades terapêuticas, dos aparatos internacionais e do reconhecimento de diversos campos de conhecimento, a informação sobre a obtenção da fórmula a partir da comunicação com o mundo espiritual foi obliterada. Em resumo, apesar do reconhecimento geral da eficácia e da importância do conhecimento tradicional quando o assunto é conhecimento sobre plantas, suas propriedades e usos medicinais, incluir a origem da informação sobre como foi possível chegar à fórmula do composto - mesmo que nenhuma outra informação fosse modificada e toda análise se mantivesse igual - modificaria algo essencial no artigo, talvez diminuindo sua legitimidade perante o círculo acadêmico para o qual foi produzido. Quando questioneei sobre

o porquê dessa informação não ter sido incluída no artigo, Ferraz me respondeu: "Não faz sentido adicionar tal informação, o pessoal não acreditaria, há coisas que não se diz".

Apesar do explícito reconhecimento do conhecimento "não-científico" para a produção de conhecimento sobre as propriedades terapêuticas das plantas e seus usos, é como se ainda estivéssemos nos primeiros estágios dessa compreensão. A ideia de que comunidades tradicionais, indígenas ou quaisquer outros grupos que não a comunidade científica tradicional possam produzir conhecimentos relevantes sobre a fauna, flora e as propriedades terapêuticas, apesar de difundida, ainda não parece ser suficientemente aceita, a ponto de ser aceitável escrever um artigo científico em que um conhecimento adquirido por relações extra-humanas (a psicografia dos espíritos) assume um papel de importância, estabelecendo uma relação horizontal com a ciência na construção dos conhecimentos científicos.

A dificuldade de se reconhecer a legitimidade dos conhecimentos espíritas enquanto um conjunto de conhecimentos capaz de fornecer insights importantes para a ciência pode ser compreendida a partir da ideia de paradigmas científicos de Thomas Kuhn. A grande contribuição do autor para o campo da epistemologia científica é a constatação de que os processos científicos são construções sociais e históricas e não resultado de um descobrimento de fatos sem qualquer viés. O paradigma científico é responsável por definir uma comunidade científica que utiliza de um exemplo compartilhado, soluções anteriores e generalizações simbólicas. O empreendimento científico comum consiste em uma atividade cumulativa, nas palavras de Kuhn (2007, p.77), "a ciência normal não se propõe a descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem sucedida, não as encontra". Apesar dessa tendência, há novos descobrimentos que revolucionam completamente as teorias existentes e têm como resultado a proposição de teorias radicalmente novas. Uma vez que uma mudança é iniciada em um paradigma, é necessário a elaboração de um novo conjunto de regras que afetará todo o campo de estudo em questão.

A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal. Segue-se então uma exploração mais ou menos ampla da área onde ocorreu a anomalia. Esse trabalho somente se encerra quando a teoria do paradigma

for ajustada, de tal forma que o anômalo se tenha convertido no esperado.
(KUHN, 2008, p.78).

A revolução de um paradigma termina apenas quando os cientistas aprendem a ver a natureza de modo diferente, e para que isso aconteça, é necessário a conceitualização do fenômeno, que o fato seja aceito que a nova descoberta seja assimilada pela comunidade científica. Para que os autores do artigo sobre o Mais Vitalidade possam ser reconhecidos dentro de seus respectivos campos de conhecimento, eles precisam não apenas discutir nos termos do seu campo, conhecer seus paradigmas e dialogar com eles, mas é necessário se manter dentro dele. A superação de um paradigma precisa ocorrer dentro de um escopo controlado. Pesquisadores cujos trabalhos saem do escopo dos paradigmas vigentes encontram dificuldade em desenvolver suas pesquisas, encontrar financiamentos e constantemente têm seus trabalhos menosprezados. Ao passo que cientistas que desenvolvem suas pesquisas em diálogo com autores clássicos e compartilham os paradigmas e padrões específicos da área de sua atuação encontram um escopo maior de atuação.

A incorporação do processo de comunicação espiritual na prática científica esbarra logo de início com o problema do paradigma científico. Como e porque esse instrumento tão específico, esse discurso tão singular, que consiste na comunicação espiritual pode se tornar um instrumento geral nas táticas e nos enfrentamentos políticos de um grupo colocado à margem do saber científico? A própria comunicação espiritual não é considerada um fenômeno válido e qualquer desdobramento que venha disso, é descartado. Se em algum momento as ferramentas científicas forem capazes de captar sinais dessa comunicação, provavelmente ela se tornará ainda outra coisa, talvez um fenômeno quântico. Entretanto, como ainda estamos longe de provar a veracidade desses fenômenos e analisá-los, os cientistas espíritas precisam escolher quais informações podem ser ditas e quais precisam ser obliteradas em seus trabalhos ou em quais lugares cada informação deve ser divulgada, desenvolvida e trabalhada. Entretanto, atualmente, o próprio status da comunicação espiritual impossibilita que os fenômenos, conhecimentos e observações derivadas dela possam ser desenvolvidos em diálogo aberto com a comunidade científica.

Michel Foucault (1926-1984) desenvolveu um método conhecido como genealogia, em que propõe uma investigação dos acontecimentos a partir da atenção e compreensão dos sujeitos, objetos e significações envolvidas nas relações de poder de uma determinada

situação. Assim, através da genealogia, a análise das práticas discursivas e não-discursivas poderia tornar evidente quais são os produtos do campo do saber e do poder. O método genealógico tem como resultado trazer luz à multiplicidade de saberes sujeitados ao longo da história, colocando-os em posição de igualdade com os discursos totalizantes da história. O método, conta “não a história das ciências, mas a dos conhecimentos imperfeitos, mal fundamentados, que jamais puderam atingir, ao longo de uma vida obstinada, a forma da cientificidade” (FOUCAULT, 2008, p.155). Esse tipo de análise torna possível o questionamento sobre a objetivação dos saberes e seus respectivos estatutos. E mais interessante do que isso, ele serve para definir os discursos em sua especificidade, identificando qual o sentido exato das articulações nos locais e momentos em que ela a disputa ocorre. “A genealogia é a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem.” (FOUCAULT, 2008, p.16).

Cada sociedade e grupo “tem seu regime de verdade” através do qual cada sujeito acolhe, engendra e dá sentido a funcionamento de cada um dos discursos sobre a verdade. Seus mecanismos próprios permitem que esses discursos sejam engendrados em suas práticas discursivas, criando aquilo que faz sentido e excluindo aquilo que é indesejável. Entretanto, aquém da questão do sentido interno de cada prática discursiva, ela sempre precisa se preocupar com as práticas discursivas hegemônicas que estão a sua volta. O significado corrente de ciência sempre precisa ser levado em conta na hora de operacionalizar o significado local do mesmo termo. E mesmo que os discursos de verdade produzidos pela ciência convencional não sejam os mesmos que aqueles produzidos pelos voluntários do Complexo Espírita, eles precisam levá-los em conta para garantir sua reprodução social.

Nesse primeiro caso, a estratégia de resiliência frente ao discurso hegemônico da ciência é a escolha pelo que se pode ser divulgado, pelo que se pode ser dito e feito visível. A bióloga Wanda sabe que apesar da eficiência da comunicação espiritual e de seu discurso de verdade pressupõe um contínuo e uma colaboração entre as informações espirituais e as comprovações científicas, a comunicação espírita deve ser oculta para que seu trabalho possa prosseguir sem maiores empecilhos.

Caso 2: Siga o sonho, siga na direção da flor roxa

Um dos projetos mais importantes desenvolvidos na Reserva é a construção e manutenção de um Banco de Germoplasma *ex situ* de Barbatimão (*Stryphnodendron adstringens barbatiman*), o primeiro no Brasil a ser construído em uma Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN). A conservação *ex situ* é aquela onde as espécies vegetais são mantidas fora do seu ambiente natural. Foi na Conferência Técnica de Exploração, Utilização e Conservação dos Recursos Genéticos Vegetais da FAO, em 1967, que "a conservação *ex situ* adquiriu um papel importante como metodologia dominante para a conservação dos recursos genéticos vegetais, em detrimento de outras modalidades de conservação". (PISTORIUS, 1997).

O barbatimão, que é parte da Relação Nacional de Plantas Medicinais de Interesse ao SUS (RENISUS), é "uma planta medicinal rica em taninos que cresce no cerrado brasileiro, desde o Pará na região Amazônica até o Planalto Central alcançando o Sudeste". (*apud* FONSECA, 2008, p.272). O decocto das cascas é utilizado na medicina popular no tratamento de leucorréia, hemorragias, diarreias e hemorróidas (PANIZZA, 1998), e na cicatrização de feridas (LOPES, G; SANCHES, C; NAKAMURA, C, 2005). Além do uso medicinal, a planta é usada para inúmeras finalidades. Na construção civil, sua casca serve para ajudar no curtume de couro (RIZZINI; MORS, 1976).

O Banco de Germoplasma é resultado de uma longa expedição de coleta realizada em 5 Estados Brasileiros: Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Bahia e Mato Grosso, pela bióloga Wanda Antunes e Dra. Luiza Peres, entre os meses de julho e agosto de 2005. As mudas de Barbatimão foram coletadas em mais de 47 municípios, constituindo um importante *banco ex situ* da espécie, com vistas à manutenção da maior variedade possível. Wanda Antunes me contou que quando uma planta é adicionada ao RENISUS, há uma corrida desenfreada dos laboratórios para conseguir adquirir as plantas que estão na lista para que essas empresas lucrem com a revenda para o Estado. Assim, segundo Wanda Antunes, a política, que tem como objetivo incentivar o uso das plantas medicinais acaba tendo como consequência a devastação da espécie indicada. Em consequência da adição do barbatimão a relação do SUS, Wanda Antunes acrescenta, "muitos laboratórios já nos ligaram querendo comprar barbatimão e eles não estão nenhum pouco preocupados com como essa extração é feita".

Diferentemente da maioria dos laboratórios interessados no barbatimão para fins

comerciais, a Reserva destina a maioria de seus hectares exclusivamente à conservação ambiental. Dos 36 ha da Reserva, 30 ha são destinados à conservação, no qual o banco ocupa uma área de 2 hectares na Reserva e é manejado constantemente durante os mutirões e outras atividades de manutenção. Apesar deste ser, à primeira vista, parecido qualquer outro banco de conservação *ex situ*, diferencia-se de modo muito significativo pelo modo como as plantas foram encontradas. O caminho percorrido pela expedição para construção do banco de germoplasma é extenso, só o Estado de Minas Gerais tem mais de 586 mil km². Segundo a bióloga Wanda Antunes, que estive presente durante toda a expedição de coleta das mudas, o trabalho da expedição basicamente foi andar pelas estradas ou em campos gigantes procurando as variedades. “Era como procurar uma agulha no palheiro. O que nos salvava, era quando a Dra. Luiza Peres ligava suas antenas do nada e surpreendentemente encontrava a planta. Eu me espantava com a precisão do olhar e da intuição da Doutora. Como era possível saber a localização das plantas, sem nunca ter estado naquele lugar?”. Ao mesmo tempo que a bióloga colocou a pergunta, ela mesma respondeu:

Ela me disse que nas noites anteriores às expedições de campo, ela sonhava com alguma planta, por exemplo uma planta roxa e durante o dia, quando a expedição começava, um espírito logo contava uma distância, ele dizia por exemplo, 10 quilômetros. Ela então marcava e quando dava os 10 quilômetros, ela já ficava atenta e logo que avistava a planta roxa sabia que a planta estaria por perto.

Teria a comunicação espiritual, através dos sonhos, um papel fundamental na construção no Banco de Germoplasma *ex situ* de barbatimão? E qual o sentido de sonho para este grupo, é o mesmo que usualmente aplicamos? Em “A Interpretação do Sonho”, de Sigmund Freud, o autor busca na própria psique humana o lugar do sentido de sonho e sua análise pode revelar algo do interior do indivíduo, no nível do desejo.

Se seguirmos o método da interpretação de sonhos, descobriremos que o sonho realmente tem um sentido e de forma alguma é a expressão de uma atividade cerebral fragmentada, como querem os autores. Depois de completado o trabalho de interpretação, o sonho se revela como uma

realização de desejo. (FREUD, 2016, p.35).

Na primeira parte dessa obra, o autor analisa diferentes correntes de pensamentos e teorias sobre os sonhos. Apesar de discordar dos autores e propor uma nova teoria para interpretação dos sonhos, Freud tem em comum com esses autores o fato de que eles sempre partem de um indivíduo, de uma pessoa, de um ser único para compreender os sonhos. O indivíduo uno é a base de todos os desdobramentos subsequentes da teoria. O que não ocorre na literatura kardecista.

O sonho da Dra. Luiza Peres com a planta roxa não é expressão de seu mundo interior. Muito pelo contrário, o sonho é resultado de sua relação com outros espíritos, cujas experiências são transmitidas através da comunicação onírica. Essa diferença de interpretação sobre o que significa um sonho tem raízes em princípios ontológicos fundamentalmente diferentes. “Durante o sono, afrouxam-se os laços que prendem o espírito ao corpo, e não precisando o espírito da presença do corpo, ele se lança pelo espaço e entra em relação mais direta com os outros Espíritos. (KARDEC, 2004, p. 275). O desprendimento da alma eleva o sonhador a um estado que o permite lembrar-se do passado, prever o futuro e comunicar-se com os espíritos presentes nesse e em outros mundos. Nenhum sonho, nesse sentido, é resultado unicamente da experiência e do desejo de um indivíduo, mas da relação entre diferentes espíritos. Certos sonhadores têm sonhos capazes de interferir em problemas do mundo material, pois encontram-se com seres superiores que passam-lhe dicas e intuições importantes para a resolução de conflitos. E, mesmo que, quando acordado, o sonhador não se lembre por completo do que havia sonhado, tal comunicação, servirá como intuição na hora de tomar decisões. Os sonhos são, para os Kardecistas, um engendramento relacional entre seres espirituais, que permite uma comunicação mais efetiva entre os espíritos que estão entre mundos diferentes, devido ao desprendimento corporal que existe quando estamos sonhando.

O sono liberta a alma parcialmente do corpo. Quando dorme, o homem se acha por algum tempo no estado em que fica permanentemente depois que morre. Tiveram sonos inteligentes os Espíritos que, desencarnando, logo se desligam da matéria. Esses Espíritos, quando dormem, vão para junto dos seres que lhes são superiores. Com estes viajam, conversam e se instruem. Trabalham mesmo em obras que se lhes deparam concluídas, quando

voltam.(...) Daí também a lembrança que traz à memória acontecimentos da precedente existência ou das existências anteriores. (KARDEC, 2004, p.274-282).

Como sonhos que indicam a localização de plantas específicas poderiam ser apenas a manifestação de um desejo? Aqui, os sonhos são muito mais do que isso, eles são um meio pelo qual os espíritos podem potencializar e ajudar a atividade dos encarnados. Os espíritos desprendidos do corpo podem acessar informações, tomar conhecimento de segredos inacessíveis a um espírito preso à matéria. A potência dos sonhos entre os kardecistas estudados apresenta certa similaridade com o papel desempenhado pelos sonhos entre os Ojibwa, indígenas da floresta do leste do lago Winnipeg, estudados por Irving Hallowell e posteriormente por Tim Ingold. Para o povo Ojibwa, longe de cortar sua conexão com o mundo, a mente sonhadora é capaz de penetrar nesse mundo até o ponto em que mente e mundo se tornam indistinguíveis. “A diferença é que, em sonhos, à essência vital da pessoa - o eu - é proporcionada um grau de mobilidade, não apenas no espaço, mas também no tempo, normalmente negado na vigília.” (Ingold, 2000, p.101). E após tal revelação, quando novamente acordado, o espírito encarnado terá chance de confirmar, pela inspeção subsequente, se tal informação é verdadeira. Em outras palavras, o espírito no sonho está livre das limitações temporais e espaciais que supõem um corpo, e pode assim ver com mais clareza. Visão essa que será comprovada pela experiência corpórea.

Assim, o sonhar em suas jornadas noturnas, longe de ser uma pausa nas exigências de lidar com a realidade, é parte da busca de significados que ajudarão a entender as experiências da vida de vigília. (...) Longe de cobrir um substrato sólido da realidade literal com camada após camada de ilusão, o que os sonhos fazem é penetrar sob a superfície do mundo, para torná-lo transparente, para que possamos ver com clareza o que não é possível na vida cotidiana. Nos sonhos, para os Ojibwa, o mundo se abre para o sonhador, ele é revelado. É por isso que eles atribuem uma tremenda importância ao sonhar como fonte de conhecimento, pois o conhecimento revelado através dos sonhos também é uma fonte de poder. (INGOLD, 2000, p.100-102, **tradução nossa**).

A comunicação desenvolvida entre a Dra. Luiza Peres e seus guias espiritual é um elemento importante da construção do Banco de Germoplasma. A voluntária Lourdes, uma senhora que já participa das atividades do Complexo Espírita há mais de 20 anos, me disse que a proatividade da Dra. Luiza estava ligada com a multidão de guias espirituais que acompanham suas atividades e com sua capacidade de comunicação via sonhos, que permitem que ela trabalhe enquanto dorme. Segundo Lourdes, “Só com esse tantão de gente atrás dela é possível fazer tudo que essa mulher faz, ninguém normal seria capaz disso. Até dormindo ela trabalha.”

Os sonhos, assim como outros momentos de comunicação com mestres espirituais, tem como objetivo auxiliar o trabalho desenvolvidos no Complexo Espírita. Entretanto, em momento algum, isso interfere na execução das práticas científicas que a profissão da Dra Luiza requer. Todas as plantas são submetidas à testes e manipuladas com os procedimentos exigidos pela ciência. Todos os paradigmas são seguidos e aquilo que não cabe à área, desaparece de seus artigos e registros, como mágica. Os sonhos funcionam como uma intuição sensível, que cria um “atalho” e abre caminho para o melhor desenvolvimento do conhecimento científico. Após sua obtenção, entretanto, a informação é omitida de forma proposital e controlada.

A constituição do Banco de Germoplasma de barbatimão me fez imaginar quantos outros bancos de genes ou empreendimentos divulgados pela comunidade científica estão imbricados de processos espirituais e tradicionais. Desde a década de 90 já descobrimos ao que não somos e talvez nunca tenhamos sido de fato modernos.” Qualquer que seja a etiqueta, a questão é sempre a de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas forem necessárias, o corte que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos a natureza e a cultura.” (LATOIR, 1994, p. 9). E nosso trabalho como analista da realidade social é precisamente retrair as redes e tramas cujos agentes híbridos tecem durante suas práticas. Na maior parte do tempo e através de certa miopia, o tecido parece inteiriço. Mas quando olhamos de forma sutil e paciente, os buracos da trama começam a se desenhar, as redes sociotécnicas começam tomar corpo e as controvérsias se multiplicam. E é exatamente quando fator, poder e discurso se unem que nós podemos observar aquilo que constitui o tecido social e tomar a antropologia como forma de criticar as falsas pretensões, dos

discursos hegemônicos e da dominação científica e substituí-las por uma rede constituída em igual importância, dos saberes que foram sujeitados.

Caso 3: Problemas financeiros, soluções espirituais

Como dito anteriormente, todas as plantas coletadas tem basicamente dois destinos possíveis: ou são usadas para a produção de fitoterápicos que serão distribuídos gratuitamente durante as consultas realizadas na Farmácia ou são produzidas exsiccadas. Existe, entretanto, uma única exceção curiosa: o açafrão (*curcuma longa*) .

O açafrão é uma planta do tipo herbácea e perene, encontrada principalmente em regiões tropicais e subtropicais, sendo originária do sudeste da Ásia e cultivada extensamente na Índia e na China. (MENDONÇA, 2012, p.1). Na Farmácia, ela é receita para 30 diagnósticos diferentes, seu uso é contra para grávidas e lactantes. Além de ser indicado para tais casos, o açafrão é consumido por muitos dos voluntários em suas refeições sob a forma de um comprimido de açafrão em pó.

Ferraz Antônio, o técnico responsável pela Farmácia me contou que um senhor conhecido da região, foi na casa do casal fundador da Reserva, Ezequiel Hobalo e Maria de Souza pedir um pouco de açafrão. O pedido parece que acabou com uma pequena briga e nada de açafrão. Ao saber da história, Ferraz resolveu ajudar o senhor e doou um pouco do açafrão que tinha na Reserva para o senhor, que queria vender o açafrão para completar sua renda. Quando o técnico foi colher a planta para entregar ao senhor, este se assustou com a quantidade de açafrão que tinha na entrada da Reserva.

Ferraz Antônio foi conversar com Wanda, Maria e Ezequiel sobre a ideia de comercializar o açafrão através da Reserva, como forma de manter financeiramente a Reserva. Apesar de ser uma instituição sem fins lucrativos, manter a reserva requer grandes custos, entre eles estão gastos com gasolina, pagamento semanal para algum carpinteiro manter as braquiárias em controle, ajustes das máquinas, compra de ferramentas entre outras coisas. Atualmente, nenhuma das atividades da Reserva ou do Centro recebem qualquer verba governamental e todo o custo necessário para manter as atividades de conservação, atendimento do ambulatório e produção de fitoterápicos saem de diversas fontes, encontros fraternos, doações e projetos. E, após a surpresa do açafrão, ele se tornou uma fonte de renda

para o Complexo Espírita.

Os voluntários gostaram da ideia e o açafão passou a ser comercializado e para surpresa de todos, já no primeiro ano, foram produzidos 300 vidros de açafão em pó, somando 7 mil reais que foram usados para sustentar a Reserva por aproximadamente um ano, entre julho de 20016 e julho de 2017.

O interessante da história citada acima é que segundo Ferraz, apenas após um tempo ele se lembrou o porquê daquela quantidade de açafão. Ele me contou que, três anos atrás, um espírito havia dito à Lucas Hobalo, coordenador das sessões de desobsessão e filho de Ismael e Lurdinha, que ele deveria plantar açafão na Reserva: “Na época o pessoal estranhou o local, mas acharam que era mais um dos remédios que seriam usados para as moléstias do corpo. Só após muito tempo entendemos que, na verdade, o espírito estava nos ajudando a ter uma renda para a manutenção financeira da reserva”.

O açafão é uma planta bianual, ou seja, assim como o café, a colheita ocorre em anos alternados. Assim, após a indicação dos espíritos, o açafão foi plantado em 2014, colhido em 2016 e sustentou a reserva até 2017. Porém, o trabalho de replantio não havia sido feito e no ano seguinte não havia açafão para ser colhido e vendido. Novamente, a salvação veio do mundo espiritual. Durante uma sessão espírita em julho de 2017, um espírito que se disse muito feliz com o trabalho que os voluntários da Reserva vinham fazendo com o açafão, indicou um local onde indígenas haviam plantado uma grande quantia de açafão. Segundo o espírito, eles poderiam usá-lo para sustentar a reserva esse ano, porém, seria preciso seguir algumas orientações: 1/3 de todos os açafões encontrados precisam ser replantados; uma quantia razoável deveria ser deixada no local; e os buracos feitos durante a colheita do açafão precisavam ser desfeitos para que as pacas não se machucassem. O cuidado com a paca refletia a história de vida de Lucas Hobalo, filho do casal responsável por criar a Reserva e médium responsável pelas sessões de desobsessão, que em sua infância, havia realizado a caça desses animais e agora precisava pagar parte de sua dívida com eles.

Seja na forma de intuições, pressentimentos ou comunicação em sonhos, os espíritos estão sempre exercendo forte influência nas decisões que perpassam os envolvidos nessa comunidade. Em alguns momentos os conselhos e intuições podem não ser evidente, mas com o tempo os motivos se fazem claros. Isso pode ser observado tanto no caso dos sonhos

em que espíritos mais elevados indicavam o local correto de coleta do barbatimão, como no caso da indicação do local de coleta das plantas.

Os três casos acima demonstram que práticas científicas, religiosas e técnicas podem ser articuladas no mesmo contexto, mas de formas específicas e de acordo com as condições requeridas por cada uma delas. Em determinadas circunstâncias, ser religioso pode possibilitar ferramentas importantes para realizar a atividade científica, mas essa sempre precisa se apresentar de modo aceitável segundo o paradigma científico, e para isso, os voluntários devem selecionar de forma estratégica o que deve ser visto por aqueles que não fazem parte do Complexo Espírita.

Aqui, a relação traçada entre “ciência” e “religião” não corresponde a uma contradição ou a uma justaposição, em nenhum sentido dos termos. A questão é quando acionar cada estratégia de acordo com qual relação está em cena no momento da tomada de decisão. O acionamento dos espíritos ou dos conhecimentos acadêmicos funciona a partir de oscilações e instabilidades que visam, em última instância, a produção do próprio grupo. “É claro que numa discussão sobre “ciência e religião”, qualquer mudança, ainda que pequena, ainda que controversa, no modo como a ciência é considerada terá consequências nas várias formas de se falar de religião.” (LATOUR, 2004, p.350). O que o grupo entende como ciência e como religião é de extrema importância para articulação de suas atividades, entretanto, aquilo que esses conceitos significam para fora do grupo também é de extrema importância. As práticas discursivas do grupo criam inúmeras rupturas em relação às práticas discursivas hegemônicas da ciência convencional. Não se trata de encontrar a verdade em cada uma das práticas discursivas, mas de conseguir dar o mesmo status as práticas discursivas hegemônicas e as práticas discursivas dos voluntários do Complexo Espírita. Ao trazer luz às práticas dos sujeitos em seus agenciamentos locais, busquei tornar evidente que no interior das práticas, há uma pluralidade de funcionamentos que são escondidos devido a necessidade de adequação com as práticas discursivas hegemônicas.

Conclusões

Terapias alternativas provocam a hegemonia da biomedicina como único regime de conhecimento capaz de desvendar a realidade sobre o corpo humano e seus processos

biológicos. A proposição de novas terapias força uma reação aos paradigmas estabelecidos na medida em que ganha adesão pública. Esforçando-se para alcançar legitimidade frente aos poderes públicos e a comunidade científica, voluntários de uma comunidade kardecista localizada no interior de Minas Gerais, desenvolvem estratégias que permitam a resiliência e legitimação de suas práticas de cura.

A comunidade científica, que é formada por um grupo que partilha de realizações científicas universalmente reconhecidas, garante que apenas determinados problemas e soluções possam ser consideradas legítimas e válidas. Quaisquer ideias que não estejam de acordo com o paradigma da comunidade científica, encontrará invariavelmente, dificuldade em se estabelecer enquanto prática discursiva válida. Entretanto, isso não significa que os discursos da ciência são os únicos válidos, mas que eles são aqueles que conseguem legitimidade universalmente reconhecida. O paradigma determina até onde se pode ir e quem será ouvido. Mas as interpretações locais da realidade não ficam restritas a tais circunferências e diferentes pessoas e grupos podem disputar com a ciência a capacidade de entender o mundo e produzir discursos sobre a realidade. O projeto de ressaltar os saberes sujeitos historicamente inspirou importantes teorias sociais, como a genealogia de Michel Foucault.

A medicina e a área da saúde é um campo privilegiado para observar a construção dos significados locais de ciência e religião, pois é um campo que sempre foi disputado por diferentes práticas discursivas e terapias alternativas de saúde sempre existiram. De fato, raizeiros, curandeiras, xamãs e todo tipo de ritual de cura local sempre foi a principal fonte de cura na história da humanidade. Porém, a partir da Idade Média, a ciência biomédica moderna realizou rápidos avanços e se estabeleceu como discurso legítimo sobre o funcionamento do corpo biológico e dos processos de cura. Malgrado todos esses avanços, medicinais alternativas, que fogem à racionalidade do modelo biomédico dominante continuaram a fazer parte da realidade de muitas pessoas. E há de se destacar o crescente número de estudos desenvolvidos dentro da comunidade científica que começam a dar respaldo aos efeitos da religiosidade sobre a saúde ou validando os sistemas terapêuticos nativos, evidenciando suas eficácias.

Apesar desse reconhecimento, a legitimidade do discurso hegemônico científico ainda é muito forte. Durante meu campo, observei como um grupo composto por espíritas kardecistas precisaram desenvolver estratégias discursivas para contornar a hegemonia do

discurso científico e como eles mesmos desenvolviam formas de se validar perante a comunidade científica. O kardecismo é uma religião que nasceu no século XIX e esteve desde sua concepção sendo influenciada pelo racionalismo e pelo método científico e por isso, nasceu rompendo com a forma como a religião vinha sendo pensada até então. Entretanto, o kardecismo parte do pressuposto da existência do mundo espiritual e sua prática consiste na comunicação espiritual com humanos desencarnados. Apesar de seu pressuposto científico, a comunicação espiritual colocou um grande empecilho na tentativa de sua legitimação como uma ciência.

Os kardecistas do Complexo Espírita de Minas Gerais são biólogos, farmacêuticos e técnicos que estão em constante diálogo com a comunidade científica, produzindo artigos acadêmicos ao mesmo tempo que estão em contínua comunicação com o mundo dos espíritos que é responsável por fornecer insights valiosos para suas práticas científicas. Para eles, a ciência simplesmente não atingiu ainda evolução suficiente para compreensão dos fenômenos espirituais e que a comunicação com os encarnados pode ser responsável por ajudar a ciência em seu desenvolvimento.

A forma como os voluntários do Complexo Espírita pensam a constituição da pessoa como composta por um intermediário entre o mundo material e o mundo espiritual, constitui uma noção muito específica de cura, que depende da relação do corpo do doente com outros entes. Esse jogo de identidades e articulares singulares criam um deslizamento muito específico entre o eixo ciência-religião e de fornecimento de atendimento gratuito de saúde.

Os deslizamentos no eixo ciência e religião ocorrem na prática dos voluntários do Complexo que analisam a eficácia de fórmulas espirituais, constroem Banco de Germoplasma a partir da indicação geográfica de mentores espirituais e resolvem problemas financeiros a partir de soluções vindas de espíritos e engendram cotidianamente, a comunicação com o mundo espiritual. A partir dessas situações, os voluntários constroem práticas discursivas locais que garantem a resiliência e significados de suas práticas.

O ponto focal foi compreender como as lógicas internas de um grupo que não pensa ciência e religião como conceitos opostos, precisa se adequar aos significados hegemônicos desses termos e orientar suas práticas a partir dessa relação externa, sem perder seu significado interno. Os deslizamentos que ocorrem neste eixo precisam ser controlados, de

forma que haja uma administração entre as reflexões internas ao grupo e aquelas executadas fora que se constituem como práticas discursivas hegemônicas.

Reconhecer a pluralidade e significados que um termo pode ter em cada contexto em que ele é engendrado, suas re-configurações e mútuas modificações é o que constrói essa tese. Espero que a análise da experiência religiosa desse grupo de voluntários kardecista possa ter ilustrado que as formas culturais são contraditórias e elementos instáveis que estabilizam-se momentaneamente no jogo das relações culturais.

Bibliografia Citada

- ARAÚJO, E. Médicos, Médiuns e Mediações: um estudo etnográfico sobre médicos-espíritos. UFPR, Curitiba, 2007.
- ARRUDA, R. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação In: Ambiente & Sociedade - Ano II - No 5 - 2o Semestre de 1999.
- ASAD, T. Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University, 1993.
- BALÉE, W. Footprints of the forest - kaapor ethnobotany: the historical ecology of plants utilization by an amazonian people. New York, Columbia University Press, 1993.
- BARBOSA, P. Espiritismo básico. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1987.
- BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil. Pioneira, São Paulo, 1985. \
- BROWN, Diana. 1994. Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil. New York/ Columbia: University Press.
- BOURDIEU, P. O Campo Científico, 1976.
- BRUSH, S. Genes in the Field: On farm conservation of crop diversity. Ottawa Canada, 1999.
- CABALZAR, A. Manejo do Mundo: Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo, 2010.
- CALIL, A. Fronteiras em movimento: o debate entre a ciência e a religião no espiritismo. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, 2014.
- CAMURÇA, M. Ciências Sociais e Ciências da Religião. Polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CASTELLUCCI, S. et al. Plantas medicinais relatadas pela comunidade residente na estação ecológica de Jataí: uma abordagem etnobotânica. Revista Brasileira de Plantas Medicinais, v.3, n.1, p.51-60, 2000.
- CAVALCANTI, M. O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e a noção de pessoa no espiritismo. Centro Edelstein de Pesquisa Social. Rio de Janeiro, 2008.
- Censo demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência, 2000.
- CHESTER, G. Comunicações dos Espíritos: umbanda, cultos religiosos em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico. Ed Loyola. São Paulo, 1985.

CÓDIGO PENAL DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL. Presidência da República da Casa Civil, 1890. Disponível em

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm> acesso em 09 de maio de 2019.

COELHO, J. Espiritismo em Flash: A pomada Vovô Pedro. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=qJbOzUjMqq4>> acesso em 08 de junho de 2019.

CORREIA, V. Plano de Manejo RPPN Ecocerrado Brasil: unidade de conservação de plantas medicinais do cerrado. Araxá, 2012.

CUNHA, C.; ALMEIDA, M. Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In: Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Instituto Socioambiental, 2001.

Dawkins, R. The God Delusion. London: Transworld, 2007

DELEUZE, J. Histoire critique du magnétisme animal. Paris: Harmattan, 2004.

DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: Faces do trópico úmido: questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Editora cejup, 1997.

EMPERAIRE, L. Elementos e discussão sobre a conservação da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca na Amazônia brasileira. São Paulo: Estação Liberdade e Instituto Socioambiental, 2001

ESCOBAR, A. Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación, Bogotá, ms, 1994.

FARNSWORTH, N. Screening Plants for New Medicines. In: National Center for Biotechnology Information, 1988.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. Dúvidas Frequentes. Disponível em: <<https://www.febnet.org.br/blog/geral/o-espiritismo/duvidas-mais-frequentes/>>. Acesso em 05 de julho de 2019.

FEYERABEND, P. Adeus à razão. Editora UNESP, São Paulo, 2010.

FONSECA, P. Avaliação das características físico-químicas e fitoquímicas de diferentes tinturas de barbatimão. Revista Brasileira de Ciências Farmacêuticas, vol. 44, São Paulo, 2008

FOUCAULT, M. A Arqueologia do Saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7 ed. Rio de Janeiro, 2008.

_____. Dits et Écrits 1954 – 1988 - III (1976 - 1979). Paris : Éditions Gallimard, 1994.

_____. Em defesa da Sociedade. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

HALL, S. Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte, 2003.

HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu (5), 1995.

HUNTER, Jack. Engaging the Anomalous: collected essays on anthropology, the paranormal, mediumship and extraordinary experience. Hove, UK: August Night Books, 2018.

KARDEC, A. Obras Póstumas. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro, 2005.

_____. O Evangelho Segundo o Espiritismo. Federação Espírita Brasileira, Brasília. 2013.

_____. O Livro dos Espíritos. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro, 2004.

_____. O Livro dos Médiuns. Federação Espírita Brasileira. Rio de Janeiro, 2005.

KUHN, T. A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento. Cultrix. São Paulo, 1979.

_____. A Estrutura das Revoluções Científicas. 9 ed - Perspectiva, São Paulo, 2006.

LATOUR, B. Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede. EDUFBA-EDUSC, Salvador, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. L 'Identité: Séminaire Interdisciplinaire dirigé p a r Claude Lé i-Strauss (1974-1975). Bernard Grasset, Paris, 1977.

LEWGOY, B. Representação de Ciência e Religião no espiritismo Kardecistas: antigas e novas configurações. Civitas- Revista de Ciências Sociais, v.6, n.1, 2006.

_____. Os Espíritos e as Letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Universidade de São Paulo, 2000.

LEWINSHON, T. & PRADO, P. Biodiversidade Brasileira: Síntese do Estado Atual do Conhecimento. São Paulo, Editora Contexto, 2004.

MACHADO, U. Os Intelectuais e o Espiritismo. Publicações Lachâtre de Castro Alves. Niterói, 1996.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. COSACNAIFY, 1950.

Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. Primeiro Relatório Nacional para Convenção sobre Diversidade Biológica Brasil. Brasília - D.F, 1998.

MENDONÇA, L. Avaliação de uma preparação hidrossolúvel de curcumina sobre a toxicidade induzida pelo quimioterápico cisplatina: possíveis efeitos protetores in vitro e in vivo, e identificação de alterações na expressão do gene Tp53. São Paulo, 2012.

NEUBERN, M. Hipnose e dor: origem e tradição clínicas. Estudos de Psicologia, Natal, 2009.

_____. Sobre a Condenação do Magnetismo Animal: Revisitando a História da Psicologia. Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília, vol.23 n.3, 2007.

NETO, A. A Filosofia Espírita: O direito Natural, O direito Justo. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, v.102, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica.

POPPER, K. Realism and the Aim of Science. New Jersey, 1983.

PRANCE, G. Etnobotânica de algumas tribos amazônicas. Suma etnológica brasileira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

PRANDI, R. Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo. Ed. Três Estrelas. São Paulo, 2012.

PUTTINI, F. Medicina e Religião no Espaço Hospitalar. Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp. São Paulo, 2004.

RAYNAUT, C. Interdisciplinaridade e promoção da saúde: o papel da antropologia. Algumas ideias simples a partir de experiências africanas e brasileiras. Revista Brasileira e Epidemiologia, 2002.

RENSHAW, P. A Sociological Analysis of Spiritism in Brazil . Dissertation presented to the Graduate Council of The University of Florida, University of Florida. 1969.

_____. Rising with the Spirits: Spiritism and Umbanda as Related to Social Mobility in Industrializing Brazil. American Anthropological Association, 1975.

SAGAN, C. Variedades da Experiência Científica: uma visão pessoal da busca por Deus. Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

SANTILLI, J. Agrobiodiversidade e Direitos dos Agricultores. Curitiba. 2009.

SAHLINS, M. Ilhas de História. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

SAUSSE, H. Biografia de Allan Kardec. São Paulo, Lake, 1972.

SHIVA, V. Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Ed. Vozes. Petrópolis, 2001.

Spiro, M. Buddhism and Society: a Great Tradition and its Burmese Vicissitudes. Londres, George Allen & Unwin, 1971.

STOLL, S. Espiritismo à brasileira. São Paulo: Editora Orion, 2003.

_____. Encenando o invisível: a construção da pessoa nos ritos mediúnicos e performances de "auto ajuda". Relig.soc. vol.29. Rio de Janeiro, 2009.

SOUZA, A. Bases socioculturais das práticas terapêuticas alternativas. História, Ciência e Saúde Manguinhos. vol 16. Rio de Janeiro, 2009.

SWEIG, S. Os Construtores do Mundo: a cura pelo espírito. Ed. Livaria Civilização. 4 ed, 1968.

WALLACE, A. The Scientific of Supernatural, 1866.

WANTUIL, Z. Grandes espíritas do Brasil. Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira, 2002.

WANDSCHEER, C. Patentes e Conhecimento Tradicional: Uma abordagem socioambiental da proteção jurídica do conhecimento tradicional. Curitiba: Juruá, 2008.