

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**Rodolfo de Souza Jorge**

**Natureza e Espiritualidade em um Centro Espírita Kardecista**

**Ribeirão Preto**  
**2020**





**Rodolfo de Souza Jorge**

**Natureza e Espiritualidade em um Centro Espírita Kardecista**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências, Área: Psicologia.

Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

**Ribeirão Preto**

**2020**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Jorge, Rodolfo de Souza

Natureza e Espiritualidade em um Centro Espírita Kardecista.  
Ribeirão Preto, 2020.

237 p. : il. ; 30 cm

Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

1. Natureza, 2. Kardecismo, 3. Etnografia, 4. Henry Corbin,  
5. Religiosidade

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Rodolfo de Souza Jorge**

### **Natureza e Espiritualidade em um Centro Espírita Kardecista**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências, Área: Psicologia.

**Aprovado em:**

#### **Banca Examinadora**

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_



Dedicado esta pesquisa ao Dr Geremias Rodrigues Villela (Obrigado pelas sementes) e à Vó Carmen Sylvia (Obrigado pelas flores).



## AGRADECIMENTOS

Ao professor Miguel, por me mostrar a magia, quando eu só via ilusão.

À Terra de Ismael e todos os seus jardineiros da alma.

Aos meus companheiros de laboratório, altivos desbravadores de sendas delicadas.

À Ana Maria, que nunca me deixou duvidar de mim.

À minha tia Célia, eterna professora.

Ao meu amigo Ismael Mendes da Silva, parceiro e guia.

Ao meu pai, que segurou firme a minha mão.

À minha mãe, sempre e por tudo.

À minha amada Eneida e nossos filhos Arthur e Leonardo, luzes de todo meu olhar, brilho de cada novo Sol.

Obrigado por serem flores desse imenso jardim.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil ( CAPES ) – Código de Financiamento 001”





## RESUMO

Jorge, R. de S. (2020). *Natureza e Espiritualidade em um Centro Espírita Kardecista*. 237f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo.

A Casa Espírita Terra de Ismael é um centro espírita kardecista localizado na zona rural de Jurucê – S.P, e que possui um papel relevante como influenciadora junto à comunidade espírita kardecista da região de Jardinópolis e de Ribeirão Preto. O que a primeiramente pode ser creditado à junção de suas práticas assistenciais, que entre outras, incluem, um ambulatório fitoterápico e uma farmácia de plantas medicinais filantrópicas, e de seu compromisso na propagação da metodologia da evangelização de espíritos – proposta de educação espiritual encabeçada pelo Colégio Allan Kardec em Sacramento – MG. Contudo, segundo os próprios, o que é vivenciado pelos participantes da Casa Espírita Terra de Ismael em relação ao simbolismo da natureza é diferente das alegorias tradicionais de outras casas de doutrina espírita. Admitindo que os fenômenos religiosos possuam caracteres ao mesmo tempo psicológicos e culturais, esta pesquisa se desenvolveu como uma etnografia participante, que objetivou apreender este simbolismo da natureza na Casa Espírita Terra de Ismael, utilizando das proposições de símbolo e mundo imaginal do filósofo Henry Corbin; identificando uma simbologia marcada por sentimentos de afeto, acolhimento e empatia em uma vivência “sophiânica”. Aproximando o fenômeno experienciado na Casa Espírita Terra de Ismael das religiosidades que divinizam a natureza, sem perder sua fundamentação teísta.

**Palavras chaves:** Natureza, Kardecismo, Etnografia, Henry Corbin, Religiosidade.



## ABSTRACT

Jorge, R. de S. (2020). *Nature and Spirituality at a Kardecist Spiritist Center* 237f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo.

The Casa Terra Espírita Terra de Ismael is a kardecist spiritist center located in the rural area of Jurucê - S.P, and that has a relevant role as an influencer with the kardecist spiritist community in the region of Jardinópolis and Ribeirão Preto. What can first be credited to the combination of its care practices, which, among others, include a philanthropic phytotherapeutic clinic and a pharmacy of medicinal plants, and its commitment to the spread of methodology of spirit evangelization - spiritual education proposal headed by Colégio Allan Kardec in Sacramento – MG. However, according to themselves, what is experienced by the participants of the casa Espírita Terra de Ismael in relation to the symbolism of nature is different from the traditional allegories of other houses of Spiritist doctrine. Admitting that religious phenomena have both psychological and cultural feature, this research was developed as a participating ethnography, which aimed to apprehend this symbolism of nature at the Casa Espírita Terra de Ismael, using the propositions of symbol and imaginal world of the philosopher Henry Corbin; identifying a symbology marked by feelings of affection, acceptance and empathy in a “sophianic” experience. Bringing the phenomenon experienced in the Casa Espírita Terra de Ismael closer to the religiosities that deify nature, without losing its theistic foundation.

**Keywords:** Nature, Kardecism, Ethnography, Henry Corbin, Religiousness.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1:</b> Pórtico na entrada do sítio da Casa Espírita Terra de Ismael. Fonte: Casa Espírita Terra de Ismael. ....	24
<b>Figura 2:</b> Ramo de parreira. Fonte:(Kardec, 2012a ,p. 64.....	57
<b>Figura 3:</b> Passarela do bosque da entrada.....	82
<b>Figura 4:</b> Evangelização do domingo.....	84
<b>Figura 5:</b> Bosque da entrada.....	85
<b>Figura 6:</b> Carinhos de mão usados nos cuidados com as plantas.....	86
<b>Figura 7:</b> Evangelho de domingo de manhã.....	89
<b>Figura 8:</b> Frente da casa da Vó Carmen Sylvia.....	90
<b>Figura 9:</b> Bosque da entrada.....	92
<b>Figura 10:</b> Varanda da casa da Vó Carmen.....	93
<b>Figura 11:</b> Crianças brincando na Terra de Ismael. ....	95
<b>Figura 12:</b> Mosaico na parede da Farmácia da natureza.....	99
<b>Figura 13:</b> Mudanças de plantas medicinais.....	101
<b>Figura 14:</b> Viveiro de plantas medicinais.....	104
<b>Figura 15:</b> Águas para serem fluidificadas.....	109
<b>Figura 16:</b> Vista do pergolado próximo da farmácia.....	113
<b>Figura 17:</b> Porta da Farmácia da natureza.....	117
<b>Figura 18:</b> Manhã de domingo. ....	124
<b>Figura 19:</b> Retrato de Eurípedes Barsanulfo. Fonte: Novelino, 2007.....	137
<b>Figura 20:</b> Sala de evangelização – Sala da Mangueira.....	144

<b>Figura 21:</b> Oficina do Viveiro.....	150
<b>Figura 22:</b> Mudas de menta. ....	153
<b>Figura 23:</b> Pau-Brasil na Terra de Ismael. ....	157
<b>Figura 24:</b> Mapa decorando a parede do Salão Azul.....	159
<b>Figura 25:</b> Evangelho de domingo.....	162
<b>Figura 26:</b> Caminho para os salões, farmácia e ambulatório fitoterápico. ....	165
<b>Figura 27:</b> Logotipo da Terra de Ismael. ....	172
<b>Figura 28:</b> Banco entre os salões e a farmácia.....	175
<b>Figura 29:</b> Depois do evangelho no Salão Verde. ....	179
<b>Figura 30:</b> Equináceas.....	185
<b>Figura 31:</b> Placa do bosque da entrada, depois de perder a palavra “na” antes de natureza. ....	193
<b>Figura 32:</b> Borboleta no canteiro. ....	204
<b>Figura 33:</b> Criança brincando na Terra de Ismael. ....	210
<b>Figura 34:</b> Entrada da Oficina do Viveiro e do Refeitório. ....	215
<b>Figura 35:</b> Passarela de entrada. ....	218

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>21</b>
1.1 Sobre esta pesquisa.....	21
1.2 Um lugar diferente.....	24
1.3 Sobre o Espiritismo Kardecista .....	26
1.3.1 Um pouco sobre o espiritismo no Brasil .....	31
1.3.2 As miscigenações .....	33
1.3.3 Sobre nomes .....	36
1.3.4 Cosmovisão da doutrina espírita .....	40
1.3.4.1 Criador, criação e criaturas.....	40
1.3.4.2 As Leis Universais.....	42
1.3.4.3 Transmigração evolutiva da alma.....	43
1.3.4.4 Progresso moral .....	44
1.4 Natureza.....	45
1.4.1 O Brasil e a Natureza.....	46
1.4.2 As religiões da natureza.....	49
1.4.3 Edenismo e espiritismo.....	52
1.4.4 O espiritismo e a natureza .....	55
1.5 A hermenêutica de Henry Corbin.....	59
1.5.1 Hermenêutica Espiritual .....	60
1.5.2 Símbolos transcendent.....	63
1.5.3 <i>Mundus Imaginalis</i> .....	65
1.5.4 Texto Sagrado.....	67
1.5.5 A hermenêutica espiritual e a psicanálise.....	68
1.5.6 Sobre alguns termos usados nesta pesquisa.....	70
1.6 Objetivo .....	71
<b>2 MÉTODO.....</b>	<b>73</b>
2.1 Sobre a escuta participante e a coleta de dados .....	73
2.2 Sobre a hermenêutica espiritual e a análise dos resultados .....	75
2.3 Em campo .....	77

2.4 Considerações éticas .....	78
<b>3 RESULTADOS E DISCUSSÕES .....</b>	<b>81</b>
3.1 Terra .....	82
3.1.1 Sobre a Terra de Ismael .....	83
3.1.1.1 O Lugar .....	83
3.1.1.2 A Origem.....	85
3.1.1.3 As Atividades.....	86
3.1.1.4 Os Participantes.....	89
3.1.2 Na Terra de Ismael.....	90
3.1.2.1 Na casa da Vó .....	93
3.1.2.2 Mãe Terra.....	96
3.2 Espinheira Santa, Menta e Carqueja .....	99
3.2.1 Um pouco sobre as plantas medicinais .....	101
3.2.1.1 Religiosidade e plantas medicinais .....	104
3.2.2 Doença e tratamento no espiritismo kardecista.....	107
3.2.2.1 Água fluidificada.....	109
3.2.3 Na Terra de Ismael.....	113
3.2.3.1 Na fila da farmácia.....	117
3.2.3.2 Regresso à Origem.....	119
3.3 Sol .....	124
3.3.1 Uma “genealogia” pedagógica.....	125
3.3.1.1 Sócrates e Platão .....	127
3.3.1.2 Cristo – educador .....	127
3.3.1.3 Comenius .....	128
3.3.1.4 Rousseau .....	129
3.3.1.5 Pestalozzi .....	131
3.3.1.6 Um codificador pestalozziano.....	134
3.3.2 Eurípedes Barsanulfo .....	137
3.3.3 A Evangelização de Espíritos .....	144
3.3.3.1 Afetos e Sentimentos .....	146
3.3.3.2 Ação Prática .....	146



3.3.3.3 Estímulo, Motivação e Reflexão .....	147
3.3.3.4 Atenção e Observação .....	148
3.3.3.5 A Evangelização de Espíritos e a Natureza .....	148
3.3.4 Na Terra de Ismael .....	150
3.3.4.1 Na aula .....	153
3.3.4.2 “É sendo amado que se aprende a amar” .....	155
3.4 Pau-Brasil .....	157
3.4.1 Brasil, coração do mundo .....	159
3.4.2 Brasil, pátria do evangelho .....	162
3.4.3 Na Terra de Ismael .....	165
3.4.3.1 Cidadania, Caridade e Natureza .....	166
3.4.3.2 Oficina de Cidadania .....	168
3.4.3.3 Cercado de Brasil .....	170
3.4.3.4 Sínteses .....	172
3.5 O Jardim .....	175
3.5.1 As músicas na casa espírita .....	176
3.5.1.1 As músicas na evangelização de espíritos .....	177
3.5.1.1.1 As músicas na Terra de Ismael .....	179
3.5.2 Principiando pela história dos jardins .....	181
3.5.2.1 Jardim e Templo .....	183
3.5.2.2 Jardim divino .....	185
3.5.3 A Letra de “O Teu Jardim” .....	187
3.5.3.1 Discussão sobre a música .....	188
3.6 Resultados gerais .....	193
3.6.1 Na “presença” do pesquisador .....	195
3.6.2 Tudo começa com o retorno .....	195
3.6.3 Símbolos de Bênçãos .....	196
3.6.4 De átomos e galáxias .....	198
3.6.5 Manifestação da vontade de Deus .....	198
3.6.6 Sobre as plantas .....	199
3.6.7 ... e o jardim passou a cuidar de mim .....	201
3.6.8 Nacionalismo, cidadania e brasilidade .....	202

3.6.9 A carícia da flor.....	203
3.6.10 O jardim da Terra.....	205
3.6.11 O jardim da alma.....	207
3.7 Combinações.....	210
3.8 Paralelos.....	212
3.8.1 “Dramaturgia cósmica”.....	212
3.8.2 “Batucada do coração”.....	214
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>217</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>219</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>233</b>

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 Sobre esta pesquisa

A presente pesquisa se originou das reflexões do pesquisador em contato com a Casa Espírita Terra de Ismael, centro espírita frequentado pela sua família desde sua fundação em 1996.

A Terra de Ismael, como é simplesmente chamada por seus frequentadores, se diferencia de outros centros kardecistas pela sua relação com a natureza, proporcionando aos seus participantes uma vivência religiosa incomum a outras interpretações kardecistas, sempre vinculando seus discursos e práticas com a natureza e seus elementos.

Desta diferença e do estudo de trabalhos como os de Rotta (2010) e de Lemos (2014), começaram a surgir algumas indagações sobre a Terra de Ismael: Como se dá essa relação com a natureza? Quais suas consequências? Como ela se enquadra no kardecismo? O que as sustentam? Quais seus efeitos psicológicos?

Adotando a dimensão religiosa como interação entre o psicológico e o cultural, admitindo a influência da cultura religiosa na percepção de mundo de seu adepto e por consequência em diversas de suas características psicológicas (Augras, 1995).

**Tais indagações deram origem a um projeto de pesquisa etnográfica na Terra de Ismael**, que se debruçava, principalmente, sobre a sua retórica: sobre suas metáforas, alegorias e *topoi* discursivos presentes em suas falas e dizeres. De forma semelhante à tradição alegórica da natureza, presente no kardecismo desde seu surgimento.

No entanto, no andamento da pesquisa etnográfica participante (Bairrão, 2017), e diante as observações e orientações do próprio campo de pesquisa este foco foi transformado.

Sendo que, o que se propõe em primeiro lugar é a compreensão da significação própria daqueles que produzem e vivenciam estas significações e não deslizar para meras traduções acadêmicas que podem deformar acentuadamente a interpretação, principalmente perante a dimensão religiosa (Bairrão, 2015, 2017).

Durante a condução da pesquisa, conforme a inserção e participação do pesquisador, o campo passou a revelar uma vivência em relação à natureza, para bem além da dimensão retórica.

A Terra de Ismael e sua relação imanente com a natureza exigiram uma chave hermenêutica capaz de contemplar sua simbologia ao mesmo tempo profunda e sintética, do trivial à cosmogonia.

O que, ao seu tempo, levou ao encontro da proposição de hermenêutica do imaginal do filósofo Henry Corbin, e assim uma transformação no conceito de símbolo e de percepção dos fenômenos religiosos.

E a questão passou a ser sobre a hermenêutica imaginal da natureza como é vivenciada na Terra de Ismael, assumindo a ideia de símbolo da proposição corbiniana, como um evento psíquico, conforme no fenômeno vivenciado se presentifica o ser ontológico de quem o vivencia; em diferentes nuances de interpretações e percepções conforme o grau de projeção e de identificação do ser no fenômeno.

Assim, através da etnografia participante, a pesquisa busca apreender esta hermenêutica da natureza no caso específico do praticado na Terra de Ismael, em suas mais representativas manifestações simbólicas: em sentimentos, percepções, racionalizações e em atos, (Cheetham, 2003); para vislumbrar sua original concepção imaginal da natureza, preservando o entendimento da dimensão religiosa na justaposição entre o psíquico e o cultural, entre o fenomenológico e o ontológico.

O que posiciona esta pesquisa na convergência de três áreas do conhecimento: a psicologia, a antropologia e a filosofia; em uma intersecção capaz de abarcar as sutilezas dos fenômenos religiosos.

Enquanto que, outra característica relevante para a apresentação desta pesquisa surge da própria imanência da natureza em todo o simbolismo da casa espírita, sustentando variadas práticas. O que levou a pesquisa, e seu texto, mesmo focados no simbolismo da natureza, a tangenciarem diversas frentes de suas atividades, cada qual possuindo sua própria contextualização cultural, kardecista e na Terra de Ismael.

Dessa forma, o percurso etnográfico e suas análises espargiram nas múltiplas frentes, que na Terra de Ismael são consideradas embasadas na natureza, para depois convergirem na discussão sobre o simbolismo da natureza na casa espírita.

O que significa ser difícil manter uma exposição argumentativa linear; temas e símbolos surgem e ressurgem, em redundâncias, sobreposições e repetições que, conforme a hermenêutica da casa espírita, embasam e costuram todas as suas práticas e relações.

Sendo que temas como: a metodologia da evangelização de espíritos - educação, cura – plantas medicinais, cidadania – caridade e outros se entrelaçam na interpretação da natureza na casa espírita.

Cada uma dessas práticas se apresenta carregada de engajamentos na tradição e na filosofia espírita e judaico-cristã, mas que convergem simbolicamente na narrativa e principalmente nos sentimentos descritos pelos participantes da pesquisa, redundando no que parece um efeito holográfico, no qual cada parte contém em si o todo.

Com o objetivo de não apenas relatar dados e análises, mas também um pouco da vivência participante, fundamental para a composição de suas reflexões, este texto se organiza primeiramente com a introdução, tratando de uma contextualização geral, das premissas e das justificativas que pautam esta pesquisa, caracterizando um pouco do espiritismo kardecista, do conceito de natureza adotado nesta pesquisa, uma sucinta colocação da hermenêutica imaginal de Henry Corbin, e uma primeira apresentação da Terra de Ismael e das indagações a ela relacionados.

Prossegue no método, apresentando e discutindo o que foi realizado com a Terra de Ismael, a metodologia de coleta de dados e de análise dos dados.

A apresentação dos resultados foi dividida em capítulos, cada qual centrado em uma das frentes em que a natureza desponta protagonismo entre as práticas da Terra de Ismael, mas que se apresentam no mesmo sistema simbólico e findam convergindo em um mesmo tipo de fenômeno emocional. Assim, cada capítulo é iniciado com uma contextualização do tema e como presenciado na casa espírita, sendo ilustrado por um momento da vivência etnográfica e sendo analisados em sua simbologia, para depois serem interligados e elencados na análise geral.

Em resultados gerais essas diferentes, e interligados, símbolos da natureza são analisadas em suas conexões e nas suas interpretações. Por fim as considerações finais, ou como é dito na Terra de Ismael - as “reflexões” finais.

## 1.2 Um lugar diferente



**Figura 1:** Pórtico na entra do sítio da Casa Espírita Terra de Ismael. Fonte: Casa Espírita Terra de Ismael.

Antes de tudo, é necessária uma apresentação da Terra de Ismael e dos primeiros questionamentos e hipóteses que se desenvolveram nesta pesquisa.

A Casa Espírita Terra de Ismael possui uma fundamental característica que é incomum aos centros kardecistas, mas essencial em outras religiões mediúnicas brasileiras (Prandi, 2005), o uso recorrente símbolos da natureza em seu culto e atividades. Estas simbologias relacionam conceitos da natureza – vegetação, vida selvagem, clima, topografia, ecologia – com processos psicológicos como: identidade e aprendizagem, sentimentos e comportamentos.

Localizada na área rural de Jardinópolis – SP, erigida no terreno de um sítio, a Casa Espírita Terra de Ismael desenvolve por mais de trinta anos um relevante papel de influência no panorama da comunidade kardecista da região de Ribeirão Preto e Jardinópolis, tanto pela vivência religiosa que promove quanto por suas atividades como sociedade civil. Essa influência se evidencia à medida que anualmente aumentam os números de frequentadores e trabalhos assistenciais da instituição e conforme a Terra de Ismael oferece cursos e atividades

de divulgação de sua metodologia de trabalho para dirigentes e palestrantes espíritas. Muitos desses dirigentes e oradores são ou já foram frequentadores do centro (Casa Espírita Terra de Ismael, 2017). Como por exemplo, a Casa Espírita Recanto da Prece Eurípedes Barsanulfo de Ribeirão Preto que se posiciona vinculada à Terra de Ismael pela metodologia.

Pautada na doutrina espírita, a instituição é responsável por vários projetos sociais locais, o que inclui: a distribuição de cestas básicas, atendimento a gestantes, fornecimento de sopas aos necessitados e, ainda, um departamento de saúde filantrópico que oferece para a população atendimento médico e medicamentos fitoterápicos; independente da filiação religiosa ou de doutrinação kardecista.

Em suas atividades como centro espírita, a Terra de Ismael atende semanalmente a mais de quinhentas pessoas entre atividades de culto, evangelização, estudos doutrinários, educação ambiental e diversas oficinas artísticas como de teatro, desenho, arranjos decorativos e coral de músicas.

O próprio espaço físico da casa espírita é repleto de representatividade do universo natural em seu ambiente no qual a natureza está perenemente presente, na paisagem, nas plantas, nos sons dos pássaros e na brisa do campo. Suas salas, salões e cômodos se espalham pelo terreno do sítio dividindo espaço com canteiros, bosques e viveiros de plantas medicinais, ornamentais ou de vegetação nativa. Arrudas, alecrins e hortelãs são cultivadas juntos com perpétuas, calêndulas e cúrcumas; a fauna da região também se faz presente na forma de curiosos macaquinhos, sapos, abelhas (criadas na própria casa espírita), cotias, gambás, sabiás, pardais, joões-de-barro e uma imensa variedade de outros pássaros.

Sendo que todas essas facetas de sua constituição e atividades são embasadas em sua característica mais distintiva: a sua relação com a natureza em variados aspectos.

A natureza é um tema recorrente nos símbolos que relacionam aspectos naturais com processos psicológicos. Assim, citando alguns exemplos: o ninho do joão-de-barro é usado como um exemplo sobre o valor do trabalho e do vínculo familiar, as mudanças das estações são relacionadas com momentos do ciclo da vida humana, flores são símbolos de bons sentimentos, tempestades e secas são analogias para a raiva e a tristeza. Palestrantes do centro espírita usam verbos que descrevem fenômenos vegetais, por exemplo: florir e frutificar, como metáforas de ações humanas.

Rotta (2010), em sua pesquisa etnopsicológica, evidenciou profundos alcances psicológicos das representações da natureza nas enunciações de caboclos da umbanda, influenciando a comunidade religiosa em complexos aspectos psicológicos que escapam de uma simplória categorização; encontrando na repetição de diversos símbolos da natureza

cujos sentidos alcançam representações de identidade, liberdade e amadurecimento psíquico. Aclarando o alcance psicológico das representações da natureza na umbanda através das manifestações e símbolos usados por caboclos. Sendo que as enunciações dos caboclos poderiam ser entendidas como relações metafóricas entre plantas e humanos em seu desenvolvimento psicológico (Rotta & Bairrão, 2012, p. 11).

Tais relações evidenciam uma particular concepção do indivíduo em uma cosmologia e psicologia que representam uma forma de dar sentido às vivências individuais, sociais e com o meio ambiente (Bairrão, 2017). Apontando assim para uma concepção de natureza, na Terra de Ismael, que parece se distanciar da tradicional cosmovisão judaico-cristã, centrada no dualismo entre homem e natureza e na superioridade do primeiro sobre a segunda (Gonçalves, 2006). Desenvolve-se deste modo, uma reinterpretação espírita da natureza, na qual o homem é concebido como parte da natureza, traço comum nas religiões indígenas e afro-brasileiras (Bastos, 1979 & Prandi, 2005).

### **1.3 Sobre o Espiritismo Kardecista**

Assim, se apresenta uma contextualização da doutrina espírita, como base hermenêutica na qual a Terra de Ismael se identifica e se fundamenta, pontuando sua configuração e miscigenação no horizonte da religiosidade brasileira.

O espiritismo kardecista, teve sua origem na França do século XIX. Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) era o verdadeiro nome do autor que assinava como Allan Kardec e é considerado o “Codificador da Doutrina Espírita”, fundador do movimento espírita, também chamado espiritismo, e que no Brasil também é conhecido como kardecismo, doutrina que se propõe a ser uma ciência, uma filosofia e uma religião.

Propondo uma sincronia entre as três diferentes potências – a ciência, ao aplicar o raciocínio científico sobre a interação entre o mundo material e o dito “mundo espiritual”, a filosofia, da qual os questionamentos abrangeram a metafísica, a epistemologia, a política, a estética e principalmente a ética, e a religião, não apenas por seu posicionamento teológico, mas principalmente por seu fundamento de lidar com entidades do “mundo dos mortos” (Prandi, 2012 & Stoll, 2003). Sendo que, em princípio, esse “mundo dos mortos” foi o que interessou a sociedade europeia do século vitoriano.

O Espiritualismo Moderno desenvolvido no século XIX, do qual a doutrina de Kardec faz parte, pode ser resumido como um “movimento de cunho religioso e intelectual” (Stoll, 2003), que permeou a cultura europeia na forma de um interesse crescente em religiosidades



outras aos modelos católico e protestante. Mobilizado pela burguesia instruída diante à atmosfera tensa, herdada das transformações socioculturais dos séculos passados, o desalento da classe operária, o esvaziamento da autoridade das Igrejas que não se mantinham diante ao desenvolvimento lógico científico (Isaia, 2001).

Relativizando, tanto as luzes do século anterior como a autoridade da Igreja, os temas da vida eterna, dos limites entre o visível e o invisível, do porquê das diferenças entre os seres, do destino do homem e do significado da existência, foram inquietantemente ressignificados por boa parte da “*intelligentsia*” (Isaia, 2001, p. 187).

O que significa que neste período histórico, esta sociedade burguesa e culta da Europa se encontrava em meio a uma grande curiosidade em relação ao sobrenatural, ao misticismo, aos fenômenos mediúnicos e atividades de entidades incorpóreas (Doyle, 1960).

Originalmente, a história do Espiritismo se associa a um fato bastante específico. Em meados do século XIX, mesas giravam e ruídos estranhos eram ouvidos por pessoas que se reuniam em sessões de entretenimento justamente para assistir ao espetáculo. As “mesas girantes e falantes”, como ficaram conhecidas à época, despertaram forte interesse e passaram a ser um divertimento certo, em especial nos salões nobres e burgueses da Europa. Mas a curiosidade não se restringiu somente ao âmbito da distração. (Arribas, 2013, p.3).

Estes fenômenos sobrenaturais despertaram o interesse de diversos pensadores nos campos do misticismo, filosofia, arte e da ciência. Entre os pesquisadores científicos podese destacar: os astrônomos Camille Flammarion e Friedrich Zöllner, os físicos William Crookes, Oliver Lodge e Michael Faraday, o naturalista Alfred Russel Wallace, o criminologista Cesare Lombroso; contando ainda com diversas Sociedades Científicas de diferentes países que foram fundadas para a pesquisa destes fenômenos (Arribas, 2013).

Foram estes interesses científicos que primeiramente mobilizaram o pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail ao estudo que mais tarde deu origem a doutrina espírita. Herdeiro de uma tradição logico-filosófica iluminista, Kardec, fortemente influenciado por pensadores como Comte e Pestalozzi (Arribas, 2008; Incontri, 2001 & Stoll, 2003), desenvolveu um método dedutivo para a investigação das comunicações das entidades; baseado em princípios racionalistas, evolucionistas, progressistas e experimentais característicos da cultura francesa e acadêmica da época.

Batizado de “controle universal do ensino dos espíritos”, o método, de forma simplista, constituía na análise das mensagens e questionamentos aos espíritos, compilando e

selecionando conforme a coerência e concordância entre as mensagens e sua universalidade espacial (Kardec, 2005a, 2012a).

O primeiro exame comprobativo é, pois, sem contradita, o da razão, ao qual cumpre se submeta, sem exceção, tudo o que venha dos Espíritos. Toda teoria em manifesta contradição com o bom senso, com uma lógica rigorosa e com os dados positivos já adquiridos, deve ser rejeitada, por mais respeitável que seja o nome que traga como assinatura. . . A única garantia segura do ensino dos Espíritos: a concordância que haja entre as revelações que eles façam espontaneamente, servindo-se de grande número de médiuns estranhos uns aos outros e em vários lugares. (Kardec, 2005a, pp. 17-18).

Segundo Kardec, na Introdução de *O Livro dos Espíritos* (2012a), o caráter filosófico e o caráter religioso da doutrina se desenvolveram em decorrência da experimentação científica e de sua lógica intrínseca. O que colaborou com o forte caráter racional cientificista na origem do espiritismo e seu basilar vértice racional.

O racional e a razão como o Espiritismo os entende são de fato noções tomadas da ciência da segunda metade do século XIX. No Espiritismo a comunicação espiritual é evidência sensível indiscutível, prova irrefutável da existência dos Espíritos. A existência dos Espíritos e sua necessária relação com o mundo dos homens são, em sua visão, parte de leis que regem o universo. Visto como ápice de uma evolução do espírito humano, o racional é aqui também pensado como fruto da observação, como conhecimento das leis que regem os fenômenos, como o empiricamente comprovável. Essa proximidade oculta, porém, o fato de que, como no discurso científico, as noções de razão e de racional são no Espiritismo parte de um sistema maior. A crença simultânea na razão e nos Espíritos, inconciliável do ponto de vista do discurso científico, é para os espíritos plenamente conciliável (Cavalcanti, 2008, p.19).

Kardec e seus colaboradores construíram um engendramento epistemológico que admite uma leitura inteligível da espiritualidade e busca se desvencilhar de práticas e explicações místicas e supersticiosas; que destoam do discurso e da justificativa da codificação, o que pode ser exemplificado pela recusa discursiva em manter “rituais”, “cerimoniais” e “adorações”. Aludindo assim para uma importante característica presente no espiritismo kardecista, o seu foco volta-se para o indivíduo e seu desenvolvimento, moral e intelectual, particular; independente do que chamam de “culto externo”, representando as práticas ritualísticas e sociais que não contribuem na aprendizagem e no aperfeiçoamento moral (Cavalcanti, 2008).

Dentro destes paradigmas e conforme a compilação das mensagens das entidades incorpóreas, o espiritismo assume como fundamental: “(1) a existência de espíritos e a

imortalidade da alma, (2) a pluralidade das vidas e (3) a existência de Deus” (Arribas, 2013, p.4).

C. P. F. Camargo (1961), em seu livro *Kardecismo e Umbanda*, apresenta as principais teses do Espiritismo:

- I. Possibilidade e conveniência de comunicação com entidades espirituais desencarnadas.
- II. Crença na reencarnação.
- III. Crença na chamada “lei de causa e efeito”, equivalente espírita da ideia tradicional do Karma indu. Nada é fortuito e não podemos escapar às consequências de nossos atos.
- IV. Crença na pluralidade dos mundos habitados. Cada mundo constituiria uma etapa geral do progresso espiritual. A Terra é considerada um planeta de expiação.
- V. Não há distinção entre o natural e o sobrenatural, nem entre religião e ciência. Não há graça. O progresso relativo dos indivíduos depende, exclusivamente, do mérito pessoal acumulado nesta e em encarnações anteriores.
- VI. A caridade é a virtude principal – talvez única – e se aplica tanto aos vivos como aos mortos, ou desencarnados, como sempre preferem dizer.
- VII. Deus, embora existente, é por demais longínquo e se perde na distância incomensurável de um ponto espiritual que mal podemos vislumbrar.
- VIII. Mais próximos são os “guias”, importantes no culto espírita, e que nos ajudam por amor. (Também há os maus).
- IX. Jesus Cristo é visto como grande entidade encarnada – a maior que já veio ao nosso mundo. O Evangelho foi reinterpretado, segundo o Espiritismo, em famoso livro de Allan Kardec (C. P. F. Camargo, 1961, p. 7-8).

Podem-se somar essas a outras teses marcantes que complementam a identidade do Espiritismo, como, por exemplo, a crença em uma teleologia evolucionista e linear mediante sucessivas reencarnações; a crença no valor da instrução e do aprendizado; e a busca de uma desmistificação e consequente “esvaziamento simbólico” de diversas representações tradicionais de religiosidade (Kardec, 2012a, 2015).

E ainda, conforme Prandi (2012):

Para Kardec, o mundo natural não se distingue do mundo sobrenatural, como ocorre, sobretudo, em crenças populares ligadas a outras religiões, e não há distinção entre religião e ciência. (Prandi, 2012, p.41).

Retomando a história do espiritismo francês, a publicação do Livro dos Espíritos em 1857, na França, data oficialmente o nascimento da Doutrina Espírita (Doyle, 1960). Marcando o início de um movimento representativo na sociedade da Europa na época.

Enquanto o livro primeiro da codificação alcançava repercussão na França e em outros países europeus; o professor Rivail, como também é chamado entre os espíritas, e seus colaboradores publicaram em janeiro de 1858 a primeira edição da *Revue Spirite*, periódico tratando dos trabalhos e pesquisas do grupo de Kardec, que no mesmo ano fundaram a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas como a primeira sociedade espírita oficializada.

A Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas pode ser considerada o primeiro centro espírita oficialmente legalizado no mundo, tendo como objetivo maior estudar o espiritismo e pesquisar os fenômenos mediúnicos, além de estabelecer uma instituição capaz de congregar outras pesquisas espíritas pelo mundo.

A extensão por assim dizer universal que a cada dia tomam as crenças espíritas fazia vivamente desejar-se a criação de um centro regular de observações; essa lacuna acaba de ser preenchida. A Sociedade, cuja formação temos o prazer de anunciar, composta exclusivamente de pessoas sérias, isentas de prevenções e animadas do sincero desejo de serem esclarecidas, contou, desde o início, entre seus associados, com homens eminentes por seu saber e posição social. Ela é chamada — disso estamos convencidos — a prestar incontestáveis serviços à comprovação da verdade. (Kardec, 1858, p. 233).

Seguiram-se as publicações de *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868), que com o *Livro dos Espíritos*, a *Revista Espírita* e outras obras de Kardec como: *O que é o Espiritismo* (1858), *Viagem Espírita em 1862* (1862) e *Obras Póstumas* (1890); lançaram as bases da doutrina espírita e são tidas hoje, como cerne teórico doutrinário para o espiritismo.

Lewgoy (2000), em seu estudo sobre a cultura escrita e a oralidade entre os kardecistas, constata a importância da literatura e cultura escrita para os espíritas desde suas origens e popularização das primeiras publicações no período da codificação. O espiritismo encontrou seus primeiros adeptos em leitores cultos da classe média europeia.

Letrada, de classe média, a doutrina de Allan Kardec teve a sua difusão promovida, em larga medida, pela curiosidade, pelo interesse particular que despertavam os seus principais temas: a vida pós-morte e a possibilidade de comunicação com os mortos. (Stoll, 2003, p.25).

A propagação rápida no ambiente europeu, repleto, na época, de diferentes e novas doutrinas místicas e filosóficas; diante a um público leitor exigente e interessado na possibilidade de uma lógica espiritual desmistificada, foi então idealizada a criação de novos termos e nomes para distinguir os trabalhos de Kardec e seus colaboradores do espiritualismo,

suas definições e relações místicas, surgindo então a palavra “espírita” e “espiritismo” para designar o espiritualismo desenvolvido a partir dos trabalhos de Kardec.

### 1.3.1 Um pouco sobre o espiritismo no Brasil

Para o Brasil do século XIX, a França era o principal modelo de produção cultural, filosófica, artística e científica. O movimento espírita rapidamente ganhou repercussão na cidade de Salvador e depois no Rio de Janeiro. As publicações da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (1858) e da Revista Espírita (1858) eram consumidas no território brasileiro por uma elite urbana, instruída e falante de francês (Arribas, 2008).

Acadêmicos e aristocratas, esses primeiros espíritas brasileiros possuíam muitas características em comum com outros grupos espíritas espalhados na Europa, inclusive em seu caráter cientificista. As propostas de Kardec não eram entendidas como as de uma nova religião, mas como um movimento paralelo e até mesmo “reformador” da Igreja Católica (Prandi, 2012).

Neste início quase embrionário, do espiritismo brasileiro, suas práticas e modelos de reuniões, eram muito alinhados ao modelo de Paris; que após o falecimento de Kardec em 1869 passou a ser fortemente influenciado por Léon Denis (1846-1927), declarado socialista e maçom, que acentuou as controversas tendências anticlericais e antiaristocráticas nas discussões filosóficas espíritas (Arribas, 2008).

Tendo seus primeiros adeptos neste meio de franceses, o espiritismo dava seus primeiros passos com a publicação do livro *Les temps sont arrivés*, escrito em francês pelo professor Casimir Lietaud em 1860, diretor do Colégio Francês, estabelecimento de ensino dos mais conceituados da Corte. Casimir e os demais imigrantes, principalmente Adolfo Hubert e Madame Collard, agrupavam-se no *Courrier du Brésil* cuja redação tinha uma linha claramente *anticlerical* e contrária ao governo de Napoleão III. Foi nessa roda que a teoria espírita encontrou grande receptividade. Mas ao contrário do que hoje entendemos como espiritismo, naquele instante ele não surgia somente como uma nova opção religiosa. Ele estava ali entrelaçado com as novas tendências políticas e filosóficas, em particular com o socialismo. (Arribas, 2008, p. 40).

Em 1865, Luís Olímpio Telles de Menezes, educador e jornalista, fundou a primeira agremiação espírita do Brasil em Salvador, o Grupo Familiar do Espiritismo, e publicou no mesmo ano o opúsculo “O Espiritismo – introdução ao estudo da doutrina espírita”, com traduções próprias de páginas do *Le livre des esprits*, entre outros. Primeira tradução para o português que atraiu novos leitores e novos adeptos.

Em terras brasileiras, o Espiritismo propagou-se e alcançou outros grupos sociais – muito em virtude do grande número de publicações de revistas espíritas no país –, mas em especial para as classes menos instruídas porque surgiram inúmeros trabalhos de caridade e assistência mobilizados por grupos espíritas que alcançaram, em sua proposta de auxílio e tratamento, essas camadas sociais e disseminaram sua doutrina (Damazio, 1994 & Stoll, 2003).

Nesse momento histórico, o Kardecismo brasileiro já se reconfigurava ganhando ênfase em seu caráter religioso. Influenciado pelos modelos da religiosidade católica e aclimatado a um cenário místico permeado pela religiosidade africana e indígena, o espiritismo brasileiro passou a assumir características próprias, diferentes das de sua concepção original (Aubrée & Laplantine, 2009).

Diferenças e interpretações que dividiram os espíritas da época. Basicamente duas frentes de compreensão do espiritismo se antagonizavam entre os brasileiros, uma corrente mais identificada com as características científicas e racionalistas da doutrina – em concordância com o movimento francês, e outra corrente mais alinhada com a dimensão religiosa e ética das mensagens espíritas (Arribas, 2008 & Quintella, 2010).

Para apaziguar as contendas e congregar os diversos centros e grupos espíritas espalhados pelo Brasil, foi fundada em 1884 a Federação Espírita Brasileira – FEB. Que por fim, sob a gestão da mais representativa e eminente personalidade do espiritismo do século XIX no Brasil, Adolfo Bezerra de Menezes, que direcionou a FEB num meridiano mais religioso e assistencialista.

De origem fervorosamente católica, o médico e legislador Bezerra de Menezes ressaltou o caráter cristão e o valor moral da caridade como pilares do espiritismo em concordância, e até mesmo em consequência, da compilação de Kardec. Admitindo práticas de adoração, de louvor, de evangelização e incentivando toda forma de atendimento aos necessitados; além de elevar o livro “O Evangelho Segundo o Espiritismo” como fundamental à prática espírita (Abreu, 1996; Arribas, 2008 & Quintella, 2010).

Ainda assim, não se pode resumir a tal, a inclinação religiosa do kardecismo, contribuíram também, em elevado grau, as perseguições e retaliações que a doutrina sofreu em seus primórdios. Por exemplo, as críticas ao espiritismo concebidas pela comunidade eclesiástica brasileira convergiam para ataques em relação à dimensão religiosa e teológica do espiritismo, resultando em defesas que salientaram estas características. Outro fator importante neste desenrolar, foi a perseguição religiosa iniciada em 1890 pelo Estado brasileiro, que criminalizava práticas de tratamento espiritual mediúnico como curandeirismo

e charlatanismo. A principal defesa dos espíritas diante do antagonismo foi a argumentação oficial de que as práticas e atuações espíritas eram de fundamentação religiosa e não uma medicina ou ciência alternativa (Arribas, 2008 & Giumbelli, 1997).

Dessa forma, a Doutrina Espírita se organizou e se desenvolveu no Brasil sob um modelo próprio de religião, enfocando características capazes de distinguir o espiritismo praticado no Brasil do movimento original iniciado na França, por exemplo: a denominação e compreensão do kardecismo fundamentalmente como religião, a primazia dos preceitos éticos, o incentivo ao trabalho assistencial e voluntário, o vínculo com práticas de tratamento e de cura e a grande produção e consumo de obras literárias (Giumbelli, 1997; Prandi, 2012 & Stoll, 2003).

### 1.3.2 As miscigenações

No Brasil, espiritismo se diversificou e, conforme se espalhou socialmente na fronteira da religiosidade popular, passou a miscigenar-se com outras crenças e religiões, adotando em suas práticas características até mesmo contrárias ao cânone compilado por Kardec (Aubrée & Laplantine, 2009).

De acordo com Prandi (2012):

Ao chegar ao Brasil, o kardecismo encontrou uma cultura bastante familiarizada com as ideias de transe como meio de comunicação com espíritos, de reencarnação e de cura espiritual, que foram assimiladas das religiões indígenas e africanas. (Prandi, 2012, p. 93).

Tem-se uma verificação desse fenômeno no trabalho de C. P. F. Camargo (1961), que propõe um “*continuum mediúnico*” dos terreiros de umbanda mais tradicionais (africanos) em um “gradiente” de inumeráveis escalas até o centro espírita mais estrito, conforme a influência de um no outro e vice-versa.

O “*continuum mediúnico*” trata da penetração de práticas e interpretações de doutrina do kardecismo na umbanda e, no sentido contrário, da umbanda no kardecismo. Na proposição de C. P. F. Camargo (1961), diversas possibilidades de modalidades combinatórias estão presentes em vários terreiros e centros, sendo alguns mais próximos da umbanda, outros do kardecismo, mas com características de ambas as religiões recombinadas em diferentes proporções. Como exemplo desse fenômeno tem-se a Legião Branca Mestre

Jesus, o “Centrão” de Santa Rita do Passa Quatro- SP, (Lemos & Bairrão, 2013), centro umbandista que apresenta uma declarada confluência com o espiritismo kardecista, definida por seus próprios líderes como “umbanda branca”.

Embora o cerne ortodoxo da religião seja mantido pela maior instituição espírita nacional, a FEB, as práticas regionais, locais ou particulares do kardecismo parecem dialogar com o que Sanchis (2008) identifica como “um vetor fundamental da religiosidade do Brasil”, um vetor simbólico que compõe um universo de crenças que, de alguma forma e das mais diferenciadas formas, transforma a vivência religiosa em todo o cenário do Brasil e atravessa toda a cultura religiosa brasileira, simultaneamente influenciando e sendo influenciado.

Sanchis (2008), aponta como o universo imaginário, místico religioso da cultura brasileira é repleto de conexões com entidades invisíveis: espíritos dos mortos, anjos, santos, orixás, seres das matas, demônios...

De onde vem esse universo? As origens são múltiplas, distribuídas ao longo de toda a história nacional: além do universo indígena, Angola, por meio de Portugal, antes mesmo da chegada dos africanos ao Brasil; África – e sua diversidade interna –, Portugal e, no fundo longínquo, o universo do imaginário medieval: todos diferencialmente povoados pela convivência com fantasmas do outro mundo, pela experiência cotidiana de sonhos significativos, pela mediação das coisas e dos seres da natureza, pelo curandeirismo e a magia, pelo embate ambíguo entre santos e demônios. Mais recentemente, outro recomeço, de origem europeia, com a chegada do espiritismo, que irá se articular com tradições anteriores: indígenas, medievais portuguesas, mais globalmente católicas, africanas e esotéricas, para constituir uma camada de sentido densamente presente, cada vez mais frequentemente reconhecida pelos estudiosos, que tendem a fazer dela hoje um vetor fundamental da religiosidade do Brasil (Sanchis, 2008, p. 81).

Cavalcanti (2008) apresenta uma relevante pesquisa etnográfica focada no espectro do kardecismo mais distanciado de articulações com outras matrizes religiosas, descrevendo a cosmovisão e a ritualística do kardecismo mais tradicional. Todavia, de forma independente de sincretismos, surgem em suas análises, elementos característicos do espiritismo em sua configuração brasileira, como por exemplo, a religiosidade e o alto valor da caridade assistencial. Características, que como outras, são particulares da concepção e da prática do espiritismo no Brasil (Giumbelli, 1997; Prandi, 2012 & Stoll, 2003).

Atualmente, o espiritismo kardecista, ou kardequiano, é uma religião de representatividade no panorama religioso nacional. A fim de corroborar essa afirmação, Prandi (2012) apresentou dados do censo de 2010 realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) que indicaram um aumento de 35% no número de pessoas que se declaram espíritas kardecistas entre os anos de 2000 e 2010. Esse aumento significa que a porcentagem de adeptos declarados do kardecismo se elevou de menos de 1%, em 2000, para 2%, em 2010. Portanto, em uma população de 190 milhões, quase 4 milhões se declararam espíritas kardecistas em 2010. Comparando com as outras religiões pesquisadas no mesmo



censo, os católicos declarados somaram 64% da população nacional, os evangélicos, 22% e os adeptos de religiões afro-brasileiras, 0,3%.

Contudo, o mesmo autor faz uma ressalva quanto a esses índices, abordando o fenômeno caracterizado por aqueles que frequentam o espiritismo de forma eventual, adeptos circunstanciais que buscam algum tipo de auxílio, ajuda ou orientação nas práticas espíritas. Há, ainda, outro fator de relevância na interpretação dessas cifras: muitos adeptos do kardecismo e de religiões afro-brasileiras se declaram e se nomeiam de forma genérica como espíritas e, por vezes, até católicos (Prandi, 2012).

Além disso, quanto à disseminação das ideias e princípios espíritas na cultura e no imaginário brasileiro, constata-se que tais representações se tornaram constitutivas do ethos cultural nacional (J. J. Carvalho, 1994). Para exemplificar essa disseminação, Stoll (2003) fez uso de duas pesquisas de opinião pública: em 1988, o Instituto Gallup declarou encontrar em 45,9% de católicos praticantes a crença declarada na reencarnação; e anteriormente em 1987, o Instituto Vox Populi de Belo Horizonte concluiu que 69% de seus entrevistados acreditavam em vida após a morte, 22% dos quais afirmaram crer em reencarnação. Gilberto Velho (1991) sugere haver, no Brasil, uma gama de significados culturais relacionada à crença em espíritos, em possessão, em reencarnação, entre outras tantas expressões das religiões mediúnicas (kardecismo, umbanda, candomblé etc.), concluindo ser importante a compreensão dos sistemas de crenças dessas religiões, pois são sistemas cognitivos influentes na cultura brasileira.

O espiritismo kardecista tem sua representatividade, não apenas como uma religião, mas como uma religiosidade influente, com conceitos, ideias e nomes que, ao longo dos anos, passaram a fazer parte do imaginário espiritual brasileiro; princípios remetidos à doutrina espírita não são estranhos à população geral, independentemente de serem, ou se identificarem, como seguidores da doutrina. Por exemplo: reencarnação, mediunidade, energia espiritual, obsessão, vibração, umbral, sintonia, perísprito entre outros.

Sanchis (1997), em seu artigo *As Religiões dos Brasileiros*, ao tratar dos modelos constituintes do cenário religioso brasileiro, corrobora a importância do kardecismo no Brasil:

Porque é preciso introduzir outro filão religioso, outro universo simbólico que, infiltrado mais tarde no Brasil, veio reativar latências antigas, articular-se a elas e marcar tão profundamente o campo que alguns analistas se perguntam se ‘a cultura religiosa brasileira fundamental’, mais ainda do que católica, não deveria ser considerada como cunhada por ele: o espiritismo (Sanchis, 1997, p. 28).

Influência que contribuí, e até mesmo estrutura muito, no que o autor chamou de “certo clima espiritualista” (Sanchis, 1997, p. 32), no meio religioso brasileiro. Caracterizando uma forma de pensar, e sentir, compartilhada culturalmente, em um universo invisível e espiritual, povoado por entidades e forças que atuam diretamente no cotidiano das pessoas; chamados de orixás, espíritos, anjos, santos, demônios, forças cósmicas, Espírito Santo e etc. “Clima espiritualista”, que segundo Sanchis, descende principalmente do catolicismo popular medieval português, da espiritualidade indígena e das religiões africanas somadas ao espiritismo kardecista.

Como prováveis hipóteses para esta popularização, pode-se citar a divulgação do espiritismo kardecista pela suas várias obras e atividades assistenciais e de auxílio à população (Damazio, 1994), e a exposição na mídia – filmes, programas televisivos e uma enorme literatura (Stoll, 2003). Figuras emblemáticas da doutrina espírita são respeitadas na cultura brasileira: Chico Xavier, Bezerra de Menezes, Eurípedes Barsanulfo, Divaldo Franco (talvez os mais populares) mesmo por não espíritas, ou mesmo não espiritualistas.

### **1.3.3 Sobre nomes**

Kardec, declaradamente, fez uso dos termos “espiritismo” e “espírita”, em diferenciação a “espiritualismo” e “espiritualista”. Enquanto os primeiros designam a doutrina espírita e seus seguidores, os segundos tratam de concepções mais amplas que incluem as anteriores.

Segundo Kardec (2015, p.24), “Espiritualista, aquele ou aquela pessoa cuja doutrina é oposta ao materialismo”. Admitindo que toda crença em uma realidade além da materialidade como sendo espiritualista, engloba neste termo interpretações variadas que nem ao menos implicam na existência de espíritos, mas que se opõem ao materialismo.

Todas as religiões são necessariamente fundadas sobre o espiritualismo. Aquele que crê que em nós existe outra coisa, além da matéria, é espiritualista, o que não implica a crença nos Espíritos e nas suas manifestações. Como o podereis distinguir daquele que tem esta crença? Ver-vos-eis obrigado a servir-vos de uma perífrase e dizer: É um espiritualista que crê ou não crê nos Espíritos (Kardec, 2015, p.24).

Ainda no mesmo texto, o autor comenta a necessidade de distinção entre termos tão usuais em relação às manifestações de entidades incorpóreas.

As palavras espiritualismo e espiritualista são inglesas, e têm sido empregadas nos Estados Unidos desde que começaram a surgir as manifestações dos Espíritos; no começo e por algum tempo, também delas se serviram na França; logo, porém, que apareceram os termos espírita, espiritismo, compreendeu-se a sua utilidade, e foram imediatamente aceitos pelo público (Kardec, 2015, p.25).

O texto em questão foi publicado com o título “*Spiritisme et Spiritualisme*” dentro do livro “*Qu’est-ce que le Spiritisme*”, com sua primeira publicação no ano de 1859. Sendo que 67 anos depois, em 1926, Arthur Conan Doyle lançou “*History of Spiritualism*”, contando o desenrolar histórico desses fenômenos e seu interesse no século XIX, centrando na história inglesa e norte americana, distinguindo a interpretação dos fenômenos em um posicionamento anglo-saxão (incluindo a Inglaterra e os Estados Unidos), um germânico (Alemanha) e um latino (encabeçado pela França, Itália e países ibéricos); posicionando o movimento latino como originário dos trabalhos de Kardec.

Na obra, Doyle comenta sobre as questões de nomenclatura de Kardec, dizendo que “Kardec achava que os vocábulos espiritual e espiritualista, como espiritualismo já possuíam uma significação definida. Assim os substituiu por espiritismo, espírita ou espiritista” (Doyle, 1960, p. 395).

Interessante a escolha de tradução do livro de Doyle para o Brasil, com o vocábulo “*spiritualism*” traduzido em “espiritismo”, configurando o título da primeira edição brasileira em 1960 como “História do Espiritismo”. Tal escolha foi justificada pelo tradutor, Júlio Abreu Filho, em nota no prefácio do autor, página 29; alegando que em inglês a forma corrente para significar o espiritismo e seus vocábulos derivados seria o termo “*spiritualism*”. O que pode apontar uma inversão da preocupação semântico dedutiva de Kardec que buscava delimitar o espiritismo dentro do espiritualismo, acabando por identificar o espiritualismo com a doutrina de Kardec. Este é um exemplo das peculiaridades da nomenclatura no Brasil. Desenvolveu-se no país uma nova nomenclatura e designação para caracterizar e distinguir o espiritismo proposto por Allan Kardec. O adjetivo “kardecista” e o nome “kardecismo” são usualmente empregados para circunscrever este entre outros espiritismos.

A distinção se tornou necessária em decorrência de diversas interpretações de grupos sociais que contrários ou simpáticos à doutrina de Kardec, acabaram incluindo no mesmo grupo da proposta francesa outras práticas espiritualistas, em especial as da religiosidade africana. Como exemplo é obrigatório citar o Código Penal de 1890, que através dos artigos 156, 157 e 158, visava combater práticas religiosas diferentes do catolicismo e do protestantismo, através da proibição de “curas mágicas”, charlatanismo e exercício ilegal de

curandeirismo (Weber, 2013), o que incluiu as práticas do candomblé e do espiritismo entre outras.

Ainda outro exemplo trata do termo “baixo espiritismo”, que aparece em textos jurídicos, médicos e sócio-antropológicos do meio do século XX, principalmente entre os anos de 1930 até 1960; aglutinando na mesma expressão, as práticas do espiritismo, da umbanda, do candomblé e ainda qualquer outro culto de ações mediúnicas (Giumbelli, 2003). A conotação implícita em “baixo espiritismo” evoca a ideia de existirem ao menos dois espiritismos – um o espiritismo e outro o baixo espiritismo, em uma interpretação de indistinção do vocábulo de Kardec.

Independentemente do sincretismo entre as práticas mediúnicas, o termo em questão é trágico em sua explícita desvalorização e preconceito em relação às religiosidades tradicionais de negros e caboclos, cobrindo e ocultando suas identidades religiosas em uma comparação e inferiorização com uma doutrina europeia; na qual a palavra “baixo” indica uma ideia de “menor” ou “inferior”. O preconceito e o etnocentrismo tomam parte importante nesta identificação entre as crenças. Se por um lado, o espiritismo de Kardec encontrou entre a população afro-brasileira uma familiaridade nas práticas mediúnicas (Aubrée & Laplantine, 2009), por outro, encobriu em diferentes níveis as crenças ancestrais não europeias.

Mobilizado por fenômenos culturais como o “embranquecimento da cultura negra” (Bastide, 1960), que expõe como os negros escravizados adotaram a cultura branca à medida que sua própria cultura era rejeitada pela sociedade do dominante; em continuidade, Ortiz (1976), acrescenta a hipótese do “empretecimento da ideologia kardecista” conforme identificou um viés mais kardecista “e branco” entre os dirigentes umbandistas em preterimento às tradições africanas, cada vez mais interpretadas de forma kardecista e com isso remetendo tais características a uma posição caricata e de alguma forma inferior ao modelo racionalista da sociedade moderna. Ambas as formas de aculturação que simultaneamente afastam os traços negros e crenças africanas e se identificam com as características mais brancas da religiosidade.

A umbanda, por sua vez, declaradamente descendente do espiritismo de Kardec, assume-se com desígnios como “espiritismo de umbanda” ou “espiritismo umbandista” em explícita referência a sua origem em meio kardecista (Prandi, 2012).

Estes, entre outros, desenrolares socioculturais cunharam no termo “kardecismo” uma distinção entre a doutrina de Kardec de outras formas de espiritismos. Quanto à palavra “kardecista”, Paulo Alves Godoy no prefácio do livro “Bezerra de Menezes” (1996) de

Canuto Abreu, narra a origem do termo como uma alcunha de diferenciação, por vezes depreciativa, entre os próprios espíritas brasileiros do século XIX.

Na realidade, no século passado muitos espíritas eram de parecer que se deveria estudar apenas O Livro dos Espíritos, de Allan Kardec, devendo a Doutrina ser encarada apenas como ciência; outros eram de parecer que o Espiritismo deveria ser filosófico e religioso. Denominava-se Doutrina Espírita apenas ao que constava de O Livro dos Espíritos; os estudiosos dos demais livros de Kardec, se chamavam Kardecistas. Chegou-se a criar um chamado Espiritismo Puro, equidistante de "científico" e "místicos" (Abreu, 1996, p. 6).

Todavia o termo parece ser mais usado por não kardecistas, ao passo que, atualmente, quanto maior alinhamento à doutrina de Kardec, maior a desidentificação com a alcunha “kardecista”, admitindo que qualquer distinção necessária para a doutrina já foi contemplada pelo codificador e que tradicionalmente os vocábulos “espiritismo” e “espírita” abarcam em si a proposta de Kardec como definida pelo próprio (Kardec, 2015).

Os grupos religiosos com que entrei em contato definem-se como espíritas. Adotando como referência doutrinária básica as obras codificadas por Allan Kardec, esses grupos vêem o Espiritismo como distinto de "outras formas de Espiritualismo (Cavalcanti, 2008, p. 9).

Mesmo assim, é como “kardecismo” que a doutrina espírita é referida em diversos trabalhos e pesquisas acadêmicas nacionais; é como “espírita kardecista” que muitos adeptos se declaram, por exemplo, ao censo (Prandi, 2012).

Inicialmente, esta pesquisa faria uso dos termos “kardecistas” e “kardecismo” para apontar e diferenciar as práticas espíritas puramente originárias da França, das configurações particulares que apresenta no Brasil (Aubrée & Laplantine, 2009; Giumbelli, 1997; Prandi, 2012 & Stoll, 2003).

Todavia, em consequência da metodologia de uma etnografia participante, foi identificado um “estranhamento” destes termos quando usados em conversas da comunidade estudada, um estranhamento e uma desidentificação, sendo o pesquisador diversas vezes corrigido quanto a sua inadequação; enquanto o vocabulário corrente entre esta comunidade se manifesta na designação que se identifica como “espíritas” os seguidores da “doutrina espírita” codificada por Allan Kardec.

A fim de respeitar e legitimar a interpretação própria do campo estudado (Bairrão, 2017), a redação desta pesquisa busca usar as mesmas designações usadas pelos participantes do campo em estudo.

### **1.3.4 Cosmvisão da doutrina espírita**

Apresenta um sucinto resumo sobre a cosmvisão da doutrina espírita, foca nos aspectos que durante a pesquisa mais se destacaram como relevantes para o entendimento da hermenêutica da Terra de Ismael em relação a natureza.

#### **1.3.4.1 Criador, criação e criaturas**

Concordando com a tradição teológica judaico-cristã, a divindade é compreendida como o Criador único de toda a criação e de todas as criaturas, onisciente, onipotente e onipresente, Ser necessário - “causa primária de todas as coisas” - de máxima potência e máxima grandeza, definido como a “inteligência suprema” (Kardec, 2012a, p. 69).

Como inteligência suprema e conseqüentemente perfeita, a divindade não admite falhas ou quebras, nada escapa ou distorce sua vontade perfeita.

Deus é infinitamente perfeito. É impossível conceber-se Deus sem o infinito das perfeições, sem o que não seria Deus, pois sempre se poderia conceber um ser que possuísse o que lhe faltasse. Para que nenhum ser possa ultrapassá-lo, faz-se mister que Ele seja infinito em tudo. Sendo infinitos, os atributos de deus não são suscetíveis nem de aumento, nem de diminuição, visto que do contrário não seriam infinitos e deus não seria perfeito. Se lhe tirassem a qualquer dos atributos a mais mínima parcela, já não haveria deus, pois que poderia existir um ser mais perfeito. (Kardec, 2013, p. 53).

Em sua infinita perfeição, Deus, é infinitamente bom e infinitamente justo, como o infinito totalizante não comporta interrupção ou contrariedade – confirmando-se infinitamente, Deus não pode ser mal ou injusto.

Sendo sua bondade e justiça depreendidas de um cosmos ordenado, de uma realidade compreendida como estruturada em leis universais, da qual a resultante é a consciência humana capaz de interpretar e se inspirar por essas leis.

Se estudamos as leis da Natureza, se procuramos o princípio das verdades morais que a consciência nos revela, se pesquisamos a beleza ideal em que se inspiram todas as artes, em toda parte e sempre, acima e no fundo de tudo, encontramos a ideia de um Ser superior, deum Ser necessário e perfeito, fonte eterna do Bem, do Belo e do Verdadeiro, em que se identificam a Lei, a Justiça e a suprema Razão. (Dénis, 2008, p. 61).

Assim, a relação entre bem e mal é entendida diante da soberania da infinita bondade e da infinita justiça, sendo o mal condizente com o atraso na evolução espiritual do ser. A noção de evolução como lei universal fundamenta e ao mesmo tempo é consequência da infinita benignidade do Criador, admitindo que tudo na natureza evolui em direção à harmonia divina, conforme o plano de Deus, como continuo caminhar dos níveis mais inferiores e grotescos em evolução aos mais elevados e etéreos.

Esta é a premissa que sustenta, em última análise, os postulados da doutrina espírita, facilmente verificada nas interpretações espíritas que julgam os males e desventuras pessoais/coletivos como oportunidades de melhoramento e evolução.

Diante da vasta perspectiva de nossas existências, cada uma das quais é um combate para a luz, diante dessa ascensão prodigiosa do ser, elevando-se de círculos em círculos para o Perfeito, o problema do mal desaparece. (Denis, 2008, p. 70).

O Deus bondoso, o Deus justo, o Deus pai amoroso da doutrina espírita corrobora o Deus cristão do novo testamento, enquanto as ideias sobre a divindade no velho testamento são entendidas como mitologia hebraica.

O Criador bondoso cria, constantemente: a criação – a dimensão material em toda sua gradação entre a matéria mais grosseira até a matéria etérea do mundo espiritual, o que inclui as energias e fluidos magnéticos, é o palco no qual se desenrola a evolução; as criaturas – a essência espiritual dos seres vivos, dotadas da fagulha da consciência e da razão em evolução, o espiritual. estando ambas as criações sobre sua providência na forma de leis naturais e universais que regem a dinâmica da evolução.

A providência é a solicitude de deus para com as suas criaturas. Ele está em toda parte, tudo vê, a tudo preside, mesmo às menores coisas. é nisto que consiste a ação providencial. (Kardec, 2013, p 55).

Nesta cosmogonia a criação e as criaturas não se confundem com o Criador perfeito, mas o espelham como perfectíveis; imantados pela providência perfeita. As leis naturais ou leis divinas abrangem todas as facetas da realidade, compondo as regras do sistema universal que comporta a existência da criação e das criaturas; estruturando e dinamizando tanto o mundo material quanto a dimensão dos espíritos em direção à perfeição.

Entre as leis divinas, algumas regulam o movimento e as relações da matéria bruta: são as leis físicas; seu estudo pertence ao domínio da Ciência. As outras dizem respeito particularmente ao próprio homem e às suas relações com Deus e com os seus semelhantes; compreendem as regras da vida do corpo e também as da vida da alma: são as leis morais. (Kardec, 2012a, p.302).

Dessa forma, o Criador perfeitamente bom não pode ser punitivo, condenador ou vingativo; sendo as adversidades entendidas como consequência de um processo de aprendizagem guiado por um Deus educativo e bondosamente incentivador. Um dos princípios que fundamentam a crença na reencarnação, como novas oportunidades na cadência constante do aprendizado evolutivo, como contínuo processo de aperfeiçoamento do ser espiritual. Em contraponto ao imaginário judaico-cristão mais convencional de julgamento e condenação eterna.

De forma semelhante o Deus benigno também compõe um dos fundamentos da crença na comunicabilidade entre os seres vivos, encarnados e desencarnados – vivos e mortos, como uma divindade que não rompe fatidicamente os laços de afetos e simpatias entre os espíritos; que continuam em intercâmbio afetivo e comunicativo, ligados por vínculos mais profundos do que a materialidade. (Kardec, 2012b).

Com a primazia dos laços afetivos sobre o material se identifica a soberania da dimensão espiritual sobre a dimensão física, o que permite os diversos fenômenos de efeitos físicos, como influência do plano psíquico no plano material, como no caso das mesas girantes que propiciaram as pesquisas espíritas no século XIX.

Diferente de Deus, os espíritos são constituídos do princípio espiritual - a essência espiritual que transcende a materialidade, o ser espiritual; e de matéria quintessenciada - também chamada de perispírito. O perispírito corresponde a um envoltório semimaterial que funciona como corpo para o espírito desencarnado e como elo entre o espírito e o corpo físico no encarnado.

O mundo dos espíritos, também chamado de “plano espiritual”, define o plano de existência no qual os espíritos desencarnados com seus perísperitos interagem diretamente em uma realidade constituída de “matéria quintessenciada”; objetos, constructos e paisagens semimateriais, moldadas pela influência psíquica dos espíritos sobre o magnetismo fluídico da matéria etérea. (Kardec, 2013b).

#### **1.3.4.2 As Leis Universais**

Outro importante princípio da cosmovisão espírita é a conceituação de leis naturais e universais que espelham a vontade divina.

As leis naturais regem toda a criação divina fundamentando, não apenas uma regra de conduta, mas, todos os postulados e silogismos da doutrina espírita. São apresentadas por Kardec em *O Livro dos Espíritos*, como Leis Morais – ressaltando a apreensão das consequências ético/morais das regras da natureza. (Denis, 2008).



617. O que as leis divinas abrangem? Referem-se a algo mais, além da conduta moral?

—“Todas as leis da Natureza são leis divinas, porque Deus é o autor de todas as coisas. O sábio estuda as leis da matéria, o homem de bem estuda as da alma e as segue.” (Kardec, 2012a, p. 301).

O paralelo entre a moral e o mundo natural/material reflete o princípio de uníssono e coerência de todo o universo com o Criador, conforme um contínuo lógico, teológico, do material à moral.

Para discernir a revelação imanente no seio das coisas, é necessário impor silêncio às quimeras do mundo, a essas opiniões turbulentas, que perturbam a paz dentro e ao redor de nós. Então, todos os ecos da vida política e social calar-se-ão, a alma perscrutará a si própria, evocará o sentimento da Natureza, das leis eternas, a fim de comunicar-se com a Razão Suprema. (Denis, 2008, p. 189).

Denominadas e especificadas por Kardec (LE) como: Lei de Adoração, Lei do Trabalho, Lei de Reprodução, Lei de Conservação, Lei de Destruição, Lei de Sociedade, Lei do Progresso, Lei de Igualdade, Lei de Liberdade e Lei de Justiça, Amor e Caridade; as leis morais representam uma interpretação ética do sistema universal percebido na natureza. Denotando em sua nomenclatura, que usa termos habituais de ciências como a física, a química e a biologia junto como termos de temas mais humanos, filosóficos e teológicos, a amplitude de suas referências e inferências.

Particularmente a décima - Lei de Justiça, Amor e Caridade, é embasada e corrobora a premissa da divindade infinitamente boa e justa.

#### **1.3.4.3 Transmigração evolutiva da alma**

Segundo a doutrina espírita todos os seres vivos são espíritos em algum nível da escalada evolutiva. Os espíritos encarnam sucessivamente em diferentes corpos materiais nos quais vivenciam experiências e aprendizados que os transformam em direção à perfectibilidade.

Neste processo os espíritos iniciam suas experiências encarnatórias como um princípio inteligente, vivenciando a aproximação energética com o mundo mineral, seguindo para a animação de plantas e evoluindo para as reencarnações como animais, o princípio inteligente e seu envoltório perispírico, corpo espiritual, evoluem e se transformam, se individualizam, se organizam e se preparam para a vivência como espírito.

Preparação desde a afinidade com o mundo material, desenvolvida no contato energético como os minerais, passando pela animação orgânica dos vegetais, e desenvolvendo certa consciência ao estagiar em diferentes espécies de animais.

A matéria inerte, que constitui o reino mineral, tem apenas uma força mecânica. As plantas, compostas de matéria inerte, são dotadas de vitalidade; os animais, compostos de matéria inerte e dotados de vitalidade, têm também uma espécie de inteligência instintiva, limitada, com a consciência de sua existência e de sua individualidade. O homem, tendo tudo o que há nas plantas e nos animais, domina todas as outras classes por sua inteligência especial ilimitada, que lhe dá a consciência de seu futuro, a percepção das coisas extramateriais e o conhecimento de Deus. (Kardec, 2012a, p. 285).

O termo “princípio inteligente” nomeia a criação espiritual divina, antes de evolutivamente atingir o nível de “espírito” que nomeia o “princípio inteligente” a partir de seu patamar mais consciente e inteligente e menos instintivo. O que na Terra é marcado pela encarnação humana; ou seja, os humanos possuem espíritos, enquanto animais e plantas possuem princípios inteligentes.

Quem reconheceria a árvore, suas folhas, suas flores e seus frutos no germe informe contido na semente de onde saíram? No momento em que o princípio inteligente atinge o grau necessário para ser Espírito e entrar no período de Humanidade, não há mais relação com seu estado primitivo e não é mais a alma dos animais, como a árvore não é a semente. (Kardec, 2012a, p. 294).

No patamar de espírito, dotado de consciência, inteligência e sentimentos, têm-se as reencarnações como humano, prosseguindo na escalada evolutiva desenvolvendo e ampliando suas faculdades.

#### **1.3.4.4 Progresso moral**

Em suas experiências humanas o espírito aprimora sua inteligência e sua moral, sendo a moral valorizada sob a mesma lógica que identifica na natureza a bondade divina, conforme esta espelha a vontade do Criador.

Segundo a doutrina espírita Jesus Cristo representa o ápice ético/moral, o modelo máximo a ser seguido pelos espíritos em desenvolvimento.

Jesus é para o homem o tipo da perfeição moral a que a Humanidade pode pretender na Terra. Deus no-Lo ofereceu como o mais perfeito modelo e a doutrina que ensinou é a mais pura expressão de Sua lei, porque Ele estava animado pelo Espírito Divino e foi o Ser mais puro que apareceu na Terra. (Kardec, 2012a, p. 303).

O Cristo é entendido como um espírito de altíssima evolução, que encarnou para exemplificar as leis divinas aos demais espíritos inferiores a ele. Sua vida e ensinamentos compõem o exemplo mais próximo da vontade divina e das leis Naturais. Sendo sua doutrina moral de amor e caridade o modelo de conduta para toda a humanidade.

O amor resume a doutrina de Jesus inteira, visto que esse é o sentimento por excelência, e os sentimentos são os instintos elevados à altura do progresso feito. Em sua origem, o homem só tem instintos; quando mais avançado e corrompido, só tem sensações; quando instruído e depurado, tem sentimentos. E o ponto delicado do sentimento é o amor, não o amor no sentido vulgar do termo, mas esse sol interior que condensa e reúne em seu ardente foco todas as aspirações e todas as revelações sobre-humanas. (Kardec, 2005a, p. 156).

O espírito ascende e se aproxima ao modelo de Cristo conforme desenvolve em seu progresso reencarnatório o sentimento de amor - “sol interior”, depurado das experiências vividas que confirmam o sistema divino e por consequência reafirmam o modelo de Jesus.

#### 1.4 Natureza

Sobre o conceito e a definição de natureza, se encontram várias definições filosóficas, religiosas e científicas através das diferentes culturas e épocas (Camponogara, Ramos & Kirchhof, 2007). De forma geral, na atualidade das civilizações ocidentais, o conceito de natureza parece tratar de toda dimensão da existência além do horizonte humano.

De fato, o senso comum nos diz que natural é aquilo que não é artificial. Ou, em várias outras palavras, natural é o que a natureza fez, só ela. E artificial é o que o homem fez, mesmo que com ajuda ou com recursos da própria natureza. (M. Carvalho, 2003, p.9).

Neste distanciamento, a dimensão humana acaba se relacionando e identificando mais com um “artificialismo” do que com a natureza (M. Carvalho, 2003). O natural e a natureza passam a designar uma forma de “alteridade”.

A partir da apropriação do cristianismo pelo estado romano, este elemento proto-moderno, se configuraria como uma ontologia dotada de bases políticas para se universalizar. Inaugura-se o tempo histórico linear em oposição ao tempo cíclico, legitimando divisões como “arcaico x moderno”, “nós x outros”.

[...]

As divisões “arcaico x moderno”, “nós x outros” favorecem um reconhecimento da natureza como alteridade, e o homem já não mais se reconhece nela. (Veltrone, 2013, p.14).

Entretanto, outro paradigma sobre a natureza pode ser dividido no tempo “arcaico”, anterior ao modelo moderno, um paradigma preservado e retomado nas margens da cultura ocidental, influenciado por outras cosmovisões de outros povos, e que interpretam o humano como integrada na ideia de natureza.

Retomando que esta é uma interpretação ocidental europeia, segundo Zilberman (1994), por exemplo, conceitos e definições de natureza não fazem sentido dentro do próprio paradigma cultural indígena, que não concebe distinções entre o natural e o não natural, entre a natureza e a não natureza, inclusive a vinculação imanescente da natureza com os povos indígenas corresponde a uma inferência da interpretação europeia sobre estes povos.

Assim, entre os povos indígenas, desde o seu surgimento até os dias atuais, prevalece uma concepção de responsabilidade para com e pelo mundo natural, baseada numa relação de parentesco ou afiliação entre os mundos humano e não-humano. (Camponogara et al., 2007, p.485).

Integração que se denota da “genealogia” e identificação entre o humano e o “não-humano” – como os elementos da natureza, interpretados dentro de um mesmo sistema de interdependência.

Segundo Santos (2005), não é por acaso que, hoje, boa parte da biodiversidade do planeta existe em territórios dos povos indígenas, para quem a natureza nunca foi apenas recurso natural, mas sim algo indissociável da sociedade, de forma distinta daquela que foi consagrada pela cosmologia moderna e ocidental. (Camponogara et al., 2007, p.486).

Concepção de natureza que mesmo sob a hegemonia do paradigma de secessão, ressurgiu em movimentos científicos, filosóficos, e religiosos, como nos discursos e práticas ecológicas e de sustentabilidade. Persistindo na significação do termo natureza que além de designar o meio ambiente e seus elementos, também pode ser entendida ao designar a essência, o cerne e a origem.

#### **1.4.1 O Brasil e a Natureza**

A natureza, composta por seus múltiplos elementos, representa algo profundamente, com o perdão da palavra, enraizado no universo simbólico brasileiro, inclusive em relação a sua própria identidade nacional. Neste sentido, L. L. Oliveira (2011), aborda como a natureza – na forma da paisagem tropical – impressionou os primeiros europeus que a encontraram. Com a cultura europeia por séculos vinculada com a mitologia judaico-cristã, pode-se

mensurar o impacto dessa paisagem tropical para os portugueses pelas suas analogias com o mito do jardim do Éden.

O desejo de materializar na Terra o paraíso edênico como um espaço físico real, esteve presente na imaginação europeia por praticamente todo o medievo. Contudo a ideia popular era a de que o jardim do éden existisse fisicamente em alguma parte do mundo, geralmente no limite do mundo conhecido pelo Homem medieval (Holanda, 1959 & Zilberman, 1994).

Da Ásia para a África, e enfim para a América portuguesa, o ideal edênico está presente nos registros dos primeiros navegantes portugueses que chegaram as Américas, iniciando uma profunda injunção desse princípio na cultura brasileira. Analogias entre a paisagem do Brasil e o paraíso são identificadas em diversas manifestações (artes plásticas, discursos políticos, publicidades, etc), ao longo da história do país. Esta injunção contribuiu para uma caracterização do país como um lugar paradisíaco, um espaço para a natureza em toda sua exuberância, tornando-se emblemática do Brasil, como no exemplo escolhido por L. L. Oliveira (2011):

A definição do Brasil como espaço da natureza é o que diferenciou a literatura brasileira da portuguesa. O espaço da natureza e sua singularidade seriam o mote do romantismo no Brasil. O movimento romântico brasileiro é tributário desta orientação, haja vista a poesia “Canção do exílio”, escrita em Portugal por Gonçalves Dias, que é considerada a fundação mítica da nacionalidade:

“Minha terra tem palmeiras, onde canta o sabiá As aves que aqui gorjeiam não gorjeiam como lá” (L. L. Oliveira, 2011, p.128).

Sendo que pela perspectiva de habitantes do “Paraíso na Terra”, o jardim do Éden se expande para além de muros e cercas e se mescla na paisagem circundante, em evidencia de como os mitos edênicos se perpetuam e desenvolvem (Holanda, 1959). É como país abençoado pela sua natureza que o simbolismo nacional traduz ainda hoje as impressões majestosas e edênicas que se desfraldam desde o descobrimento. Uma das consequências do edenismo, como uma característica tão intrínseca e germinante na cultura brasileira, foi sua propagação na forma de uma acentuada valorização da paisagem natural e da natureza como um todo, em sua relevância para a imaginação nacional.

J. M. Carvalho, em seu artigo de 1998, aponta a sobrevivência do edenismo na cultura brasileira analisando duas pesquisas de opinião pública realizadas na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, sobre seus quesitos quanto aos motivos que levavam seus entrevistados a sentirem orgulho do Brasil. Os resultados mostraram que a natureza desponta como maior motivo de orgulho nacional.

Incluo em "natureza" todas as respostas que se referem às belezas naturais, inclusive a das mulheres (corpo é natureza). Alguns exemplos de respostas: natureza, natureza maravilhosa, paisagem, terra maravilhosa, terra santa, Amazônia, florestas, montanhas, pantanal, cachoeiras, orla marítima, o verde, o sol, ar puro, a fauna, a flora, aspecto geográfico, beleza física, beleza geográfica, beleza natural, beleza das praias, praias do Nordeste, país mais bonito do mundo, país abençoado, país belíssimo, fertilidade do solo, tudo que planta dá, terra rica, país mais rico do mundo, riquezas naturais, riquezas minerais, país continental, extensão territorial, grandeza do país, grandiosidade, cidade maravilhosa, clima tropical, clima bom, não ter terremoto, furacão, tufão, vulcão, beleza do povo, as mulheres bonitas. (J. M. Carvalho, 1998, p.7).

Na trilha do edenismo e da identificação da natureza como especificidade do país desenvolveu-se um ufanismo marcado por elogios voltados para a paisagem e imensidão (Celso, 1997 & Zilberman, 1994). Acentuando ainda mais os sentimentos de orgulho nacional quanto à natureza. Este é um exemplo da importância da simbologia relativa ao mundo natural para a cultura brasileira, da qual, o paraíso mítico, o jardim do éden é componente ancestral.

Enquanto o olhar do branco europeu em sua cultura e religiosidade católica estava maravilhado com as paisagens tropicais, ao ponto de avivar inclusive a dimensão sagrada da natureza – como conotado no paralelo do mito do Éden, outros povos também somaram seus olhares para esta natureza.

Antes dos portugueses os povos indígenas, de forma geral, possuíam uma cultura totalmente integrada com a natureza, que era a paisagem, a comida, a morada, o mundo e os deuses; exemplificando com uma sucinta passagem das crenças dos povos tupis sobre a divindade Mahyra: “. . . Mahyra fez foi, apenas, criar os tupis. O mundo já existia antes dele, que saiu de um pé de jatobá em uma terra destruída por um grande incêndio” (Laraia, 2005, p.13).

Depois, os escravos africanos trouxeram para o Brasil também uma relação íntima e sagrada com a natureza. Penetrando em todas as facetas da vida, especialmente diante da religiosidade animista e de um forte sentimento de gratidão.

A relação entre as religiões afro-brasileiras e a natureza, meridianamente não deixa dúvidas de que é muito importante e forte, pois está marcada pela necessidade que os terreiros têm da natureza como parte integrante de seu universo, dos rituais e da própria identidade dos seus deuses, o que gera um sentimento de respeito, dependência, integração, e ao mesmo tempo, de submissão para com ela (Santos & Gonçalves, 2011, p.14).

Independentemente da dicotomia entre o humano e a natureza, vigente na cultura europeia, em contraste com as interpretações de integração das culturas indígenas e africanas,

os reflexos das significações edênicas também convergem no representativo valor que a natureza possui na cultura brasileira, inclusive como parte de sua própria identidade nacional (J. M. Carvalho, 1998 & L. L. Oliveira, 2011).

Sendo que fica evidente a fundamental relação entre natureza e a religiosidade que sustentam sua interpretação.

#### **1.4.2 As religiões da natureza**

Debruçando um pouco mais na relação entre a natureza e religiosidade. Segundo Eliade (1984), até o surgimento das primeiras comunidades urbanas a religiosidade humana era voltada para a adoração de elementos da natureza e seus fenômenos. Toda a atividade cultural e simbólica fazia material da natureza selvagem que regia os interesses humanos desta Era.

No começo dos tempos históricos, cada grupo humano construía seu espaço de vida com as técnicas que inventava para tirar do pedaço de Natureza os elementos indispensáveis à sua própria sobrevivência. Organizando a produção, organizava a vida social e o espaço, na medida de suas próprias forças necessidades e desejos. A cada constelação de recursos correspondia a um modelo particular. Pouco a pouco este esquema se foi desfazendo: as necessidades de comércio entre coletividades introduziram nexos novos e também novos desejos e necessidades e a organização da sociedade e do espaço tinha de se fazer segundo parâmetros estranhos as necessidades íntimas dos grupos (Santos, 1992, p.97).

Este momento de urbanização e trato comercial, iniciou a distinção entre duas formas de religiosidade; uma mais essencialmente vinculada ao ambiente natural, características das culturais mais campestres, e outra mais repleta de regras e convenções das relações sociais urbanas. A primeira é marcada pela primazia simbólica da natureza, não apenas divinizada, como também em sua própria integração com a relação humana; a segunda forma de religiosidade, se volta para as relações sociais e para a dimensão anímica desenvolvida pelo Homem, acompanhando e crescendo no andamento da civilização ocidental (Eliade, 1984).

Esta transformação da religiosidade acarreta uma dessacralização da natureza e consequente esvaziamento de sentidos transcendentais para suas representações. Conforme o influxo da vida moderna artificializa virtualmente a experiência humana, principalmente nos centros urbanos, a distância entre o homem e sua relação, consciente, com a natureza se estende; distanciando não apenas a natureza como sagrada, mas também o fundamento da interdependência entre o Homem e o ambiente natural (R. S. Oliveira, 2010 & White, 2003).

Caracterizando estas duas formas de religiosidade, os antropólogos Laburthe-Tolra e Warnier (1997) denominaram de “cosmobiologia” a atitude religiosa voltada para a natureza e denominaram como “teísmo” aquela que se centra em um ser divino independente da natureza. Na “cosmobiologia” o cosmo é entendido como uma teia organizada de seres viventes, ao qual o Homem é imanente e sujeito à ordem cósmica da natureza. Enquanto na perspectiva “teísta” concebe uma divindade à parte da natureza e em consequência reserva ao Homem um lugar diferenciado, e inclusive alienado, da natureza.

Em “As Raízes Históricas da Nossa Crise Ecológica” (2003), White apresenta uma análise das religiões abraâmicas que ressaltam esta atitude “teísta” em seus fundamentos cosmogônicos. Retomando o mito edênico do “Velho Testamento”, o autor aponta como a interpretação do seu enredo contribui na alienação entre Homem e natureza; conforme apresenta a divindade concedendo ao Homem (Adão) a natureza para seu domínio e deleite; o que culmina no encaminhar histórico e cultural da atual depredação do meio ambiente.

Ainda que com diferentes matizes, a atitude teísta encontra-se fortemente presente no Cristianismo. Ao concentrar a dimensão do sagrado na imagem do homem, as tradições cristãs tenderam a sacralizar a separação deste em relação às demais formas de vida. No caso do Cristianismo ocidental, tal separação trouxe profundas consequências para a mudança de atitude em relação ao mundo natural (R. S. Oliveira, 2010, pp. 28-29).

Com isso, a tradição judaico-cristã teria contribuído no desenvolvimento cultural de um tipo de relação entre o humano e o universo natural na qual o Homem se serve da natureza, que está disposta aos usufrutos deste; porque o Homem é entendido como além da natureza, e esta é postulada como que criada para ele. Sendo a conotação que esteia a dessacralização da natureza e em consequência a postura predatória da cultura ocidental em relação aos “usos” da natureza (White, 2003).

Faz-se importante ecoar a ressalva de R. S. Oliveira em seu artigo de 2010 – “Religiões da terra e ética ecológica”:

Convém salientar que, embora estejamos contrastando essas duas atitudes religiosas para efeito de análise, trata-se, na verdade, de tipos ideais, que não possuem uma correspondência inequívoca com as manifestações religiosas concretas. Não existe uma religião puramente teísta ou cosmobiológica, mas antes variadas formas de articulação entre essas perspectivas que se fazem presentes nas diferentes tradições e em suas variantes. Nesse sentido, ainda que reconhecendo suas diferenças, talvez fosse mais acurado pensar nelas em termos de um continuum mais do que de oposições. Entretanto, permanece como critério distintivo a predominância de uma ou outra percepção do divino e sua relação com o mundo físico. Assim, enquanto as ideias religiosas predominantemente teístas apontam para a visão de um deus



imortal que cria o mundo, mas não se confunde com ele, a perspectiva cosmobiológica atualiza uma ideia do divino presente e materializado no mundo no qual vive, morre e se transforma (R. S. Oliveira, 2010, p.28).

Assim como a colocação de Eliade (1992), que relativiza a hegemonia da dessacralização da natureza:

Já dissemos que, para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”. A experiência de uma Natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência. Para o resto das pessoas, a Natureza apresenta ainda um “encanto”, um “mistério”, uma “majestade”, onde se podem decifrar os traços dos antigos valores religiosos. Não há homem moderno, seja qual for o grau de sua irreligiosidade, que não seja sensível aos “encantos” da Natureza. Não se trata unicamente dos valores estéticos, desportivos ou higiênicos concedidos à Natureza, mas também de um sentimento confuso e difícil de definir, no qual ainda se reconhece a recordação de uma experiência religiosa degradada (Eliade, 1992, p. 75).

No vértice contrário à dessacralização da natureza, há as religiões que integram o caráter divino da natureza e o papel do homem como circunscrito em seu meio. São caracterizadas inclusive pelo uso simbólico de elementos da natureza como divinizada ou como representação da divindade. Podendo serem denominadas “religiões da natureza” ou “religiões da terra”, estas tendências de religiosidade abarcam diversas crenças e tradições que pendem a convergir nos aspectos em que a divindade/divindades ou entidades incorporam, se identificam e personificam a natureza ou seus elementos (Bastide, 2006 & Prandi, 2005).

Esta concepção e atitudes religiosas são marcadas por uma relação e identificação do Homem com a natureza em integração, adequando-se aos modernos anseios ecológicos e de sustentabilidade. R. S. Oliveira (2010), toma como exemplo destas, duas concepções religiosas presentes atualmente no Brasil; “as religiões de matriz africana, especificamente o Candomblé, e as releituras das tradições pré-cristãs que se agrupam sob o termo Neopaganismo”. As quais podem se somar as religiões de matriz indígena e suas cosmovisões de mundo/natureza (Andrade, 2010).

No caso das religiões africanas, Prandi descreve:

Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades, mais tarde designadas orixás, detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas. Cada rio, assim, tinha seu espírito próprio, com o qual se confundia, construindo-se em suas margens os locais de adoração, nada mais que o sítio onde eram deixadas as oferendas (Prandi, 2005, p.1).

O autor prossegue narrando como em algum ponto no passado longínquo, “em algum momento primordial” (Prandi, 2005, pp.1-3), o culto aos espíritos da natureza se fundiu com o culto aos antepassados e entidades dos mortos, cimentando um dos pilares dessa matriz religiosa até a atualidade. Muitos orixás, por exemplo, são além de entidades elementais da natureza, “os mortos ilustres” ascendidos por suas biografias como “fundadores das antigas linhagens familiares, os heróis conquistadores, fundadores de cidades”, tal a profunda integração entre natureza e humanidade nestas crenças.

A vegetação, as matas e as folhas, junto com as águas salgadas e doces, o vento, o fogo e o ferro ocupam uma significação central em religiões como o candomblé e a umbanda, desenvolvendo uma sensibilidade mais incorporada de uma natureza sagrada e das sagradas relações com a natureza (Santos & Gonçalves, 2006; Carvalho & Steil, 2008 & Carlessi, 2017). Tais relações evidenciam uma particular concepção do indivíduo em uma cosmologia e psicologia que representam uma forma de dar sentido às vivências individuais, sociais e com o meio ambiente (Bairrão, 2017).

Traço que em sua dimensão psíquica foi apontado por Rotta (2010) ao estudar as entidades caboclos na umbanda, seus sentidos e alcance psicológico; encontrando nelas repetição de diversos símbolos da natureza cujos sentidos alcançam representações de identidade, liberdade e amadurecimento psíquico. Aclarando o alcance psicológico das representações da natureza na umbanda através das manifestações e símbolos usados por caboclos. Sendo que as enunciações dos caboclos poderiam ser entendidas como relações metafóricas e alegóricas entre plantas e humanos em seu desenvolvimento psicológico (Rotta & Bairrão, 2012).

### **1.4.3 Edenismo e espiritismo**

A relação entre este edenismo e a doutrina espírita kardecista foi rapidamente indicada ainda no mesmo artigo de J. M. Carvalho (1998), ao caracterizar os fatores que poderiam afetar as respostas mais edenistas:

A cor das pessoas não produz diferenças significativas. No que se refere a religião, há ligeira tendência entre os mediúnicos, seguidores da umbanda, candomblé e espiritismo, de serem mais edenistas que os outros. O fato talvez se deva à maior presença da natureza nos cultos afro-brasileiros. (J. M. Carvalho, 1998, p. 9).

O artigo não explora mais o assunto, inclusive por não ser seu objetivo, mas acaba por ressaltar a complexidade da relação com a natureza no emaranhado cultural das chamadas “religiões mediúnicas brasileiras”.

O espiritismo kardecista, de origem europeia e de embasamento judaico-cristão (Denis, 2008 & Kardec, 2005a), apresenta desde seus primórdios no século XIX, um caráter de edenismo espiritual, diferenciando do edenismo ufanista ou nacionalista, condizente com a tradição europeia de jardim/paraíso celestial (Gonçalves, 2006; Trigueiro, 2013 & White; 2003).

O candomblé, por sua vez, remete sua origem à África subsaariana, possui uma matriz religiosa e cultural totalmente diferente em sua relação com a natureza; na qual no lugar dos jardins figuram as florestas e toda sua paisagem como espaço para o sagrado e o místico, o humano é entendido em integralidade com a natureza que é abarcada inclusive em seus aspectos menos prazenteiros.

Talvez seja a umbanda, que se declara brasileira, descendente do kardecismo e do candomblé, que melhor consiga incorporar em seu bojo a ambas as tradições, conforme concilia a simbologia da natureza da religiosidade africana com o ideal de paraíso celestial. Tomando estas três como exemplos tradicionais das religiões mediúnicas brasileiras, cada uma possui características próprias em seu escopo da natureza mística na religiosidade.

No caso do kardecismo brasileiro, o ideal de paraíso celestial na natureza singela aparece como traço herdado da tradição católica. Enquanto um caráter de edenismo nacionalista característico do kardecismo pode ser identificado em seu discurso e produção, tendo como obra icônica o livro de Chico Xavier “Brasil coração do mundo e pátria do evangelho”, que apresenta a importância espiritual do país por várias de suas características culturais e universo natural.

Essa polêmica obra, atribuída ao autor espiritual Humberto de Campos, carregada de ufanismo e edenismo nacionalista, principia pela narrativa de porquê e como a nação brasileira é concebida e idealizada, sob a supervisão do próprio Cristo, para dar continuidade direta ao cristianismo proemial; apresentando sua paisagem como a de uma natureza paradisíaca, amena, acolhedora para os necessitados e reflexo do ideal espiritual.

E, quando no seio da paisagem repleta de aromas e de melodias, contemplavam as almas santificadas dos orbes felizes, na presença do Cordeiro, as maravilhas daquela terra nova, que seria mais tarde o Brasil, desenhou-se no firmamento, formado de estrelas rutilantes, no jardim das constelações de Deus, o mais imponente de todos os símbolos.

Mãos erguidas para o Alto, como se invocasse a bênção de seu Pai para todos os elementos daquele solo extraordinário e opulento, exclama então Jesus:

-Para esta terra maravilhosa e bendita será transplantada a árvore do meu Evangelho de piedade e de amor. No seu solo dadivoso e fertilíssimo, todos os povos da Terra aprenderão a lei da fraternidade universal. Sob estes céus serão entoados os hosanas mais ternos à misericórdia do Pai Celestial (Campos, 2013, p. 11).

Esta passagem da obra, já no primeiro capítulo, ecoa a tradição judaico-cristã do jardim/paraíso celestial enlaçada ao edenismo nacionalista de toda a paisagem conforme a mitologia do paraíso terreal. Uma característica interessante nesse trecho é a metáfora poética da “árvore do evangelho” transplantada de seu nascedouro no Oriente Médio, para o “solo dadivoso e fertilíssimo” do Brasil; possibilitando simultaneamente uma analogia de continuidade ou de descendência direta de um cristianismo imaculado e também dos ensinamentos cristãos com a imagem do mundo natural, uma árvore transplantada, um vegetal caracterizado pela robustez de seu caule (tronco), sua altura e copa em ramagem e que é transportado e replantado com método e cuidado em novo terreno.

É também neste livro de Chico Xavier que é narrado como a entidade Ismael se tornou responsável pelo Brasil já em sua origem.

Dirigindo-se a um dos seus elevados mensageiros na face do orbe terrestre, em meio do divino silêncio da multidão espiritual, sua voz ressoou com doçura:

-Ismael, manda o meu coração que doravante sejas o zelador dos patrimônios imortais que constituem a Terra do Cruzeiro. Recebe-a nos teus braços de trabalhador devotado da minha seara, como a recebi no coração, obedecendo a sagradas inspirações do Nosso Pai. Reúne as incansáveis falanges do infinito, que cooperam nos ideais sacrossantos de minha doutrina, e inicia, desde já, a construção da pátria do meu ensinamento. Para aí transplantei a árvore da minha misericórdia e espero que a cultives com a tua abnegação e com o teu sublimado heroísmo. Ela será a doce paisagem dilatada do Tiberíades, que os homens aniquilaram na sua voracidade de carnificina. (Campos, 2013, p. 17).

Neste trecho temos a primeira apresentação de Ismael, espírito tido no kardecismo como entidade responsável pelo Brasil, como um devoto trabalhador, heroico e abnegado, assumindo um papel de zelador (de zelar por) do novo país. Assunção narrada com analogias entre valores morais e a natureza, ambos sob a incumbência de serem cultivados. A figura de Ismael no imaginário espírita kardecista parece muito influenciada por essa junção metafórica com a natureza e a paisagem nacional.

#### 1.4.4 O espiritismo e a natureza

Quanto ao espiritismo kardecista, pode-se fazer uma aproximação com a tendência “teísta” e dessacralizante da religiosidade ocidental. Sua configuração religiosa herdeira do catolicismo (romano) e sua cosmovisão racionalista convergem para uma espiritualização interiorizada, conforme o mundo espiritual e ético assume uma sobreposição de valor sobre a materialidade e suas representações.

À oposição entre um princípio material e um princípio espiritual corresponde aquela entre seres materiais e seres imateriais, e, de maneira mais abrangente, a oposição entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível, ou, como os espíritas também o chamam, o Plano Terreno e o Plano Espiritual. O Mundo Invisível é "eterno e preexistente a tudo" e o Mundo Visível é "secundário, poderia deixar de existir ou nunca ter existido sem alterar a essência do mundo espírita". Idealmente, há de um lado o Mundo Invisível, identificado ao espiritual, e de outro o Mundo Invisível, associado ao material. Essa dualidade é traduzível na clássica oposição da sociologia religiosa: o Mundo Invisível corresponde ao espiritual, sagrado, puro, e o Mundo Visível, ao material, profano, impuro (Durkheim, 1968; e Douglas, 1966). Contudo, puro e impuro, sagrado e profano não são dois contrários que se excluem, mas antes dois aspectos sempre presentes de toda realidade religiosa (Hubert e Mauss, 1968). Assim, se idealmente o Mundo Espírita ou Invisível dispensa a existência do Mundo Visível, no funcionamento desse sistema os dois termos complementam-se numa relação de oposição hierárquica (Cavalcanti, 2008, p. 27).

A divindade espírita, Deus, como na tradição judaico-cristã, é entendido como o criador do mundo/natureza, do universo (Cavalcanti, 2008), distinguindo-se para além de toda sua obra. Uma divindade única, definida como uma consciência em sua máxima abstração, criadora última da existência. Como colocado na primeira questão de Kardec aos espíritos: “O que é Deus? - *Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas*” (Kardec, 2012a, p.69).

Sem antagonizar os fundamentos teológicos do Deus judaico-cristão, de Onipotência, Onisciência e Onipresença, o espiritismo concebe uma divindade que em sua relação com a criação poderia ser compreendida como mais “legislativa” do que “artesanal” como o imaginário cristão perpetua. O que poderia explicar a interpretação de C. P. F. Camargo (1961, p.8), já citada, que diz: “Deus, embora existente, é por demais longínquo e se perde na distância incomensurável de um ponto espiritual que mal podemos vislumbrar”.

Deus então teria criado duas essências universais, o princípio espiritual – a quintessência de todo espírito, e o fluido cósmico universal – princípio da matéria e dos corpos espirituais e para reger essa dinâmica a divindade estipulara as “leis divinas”.

617- Que objetivos abrangem as leis divinas? Concerne-lhes outra coisa que a conduta moral?

- Todas as leis da Natureza são leis divinas, porque Deus é o autor de todas as coisas. O sábio estuda as leis da matéria, o homem de bem estuda as da alma e as pratica (Kardec, 2012, p.301).

Kardec chamou de “lei divina ou natural” esta confluência que conota a ideia de reciprocidade e até mesmo equivalência entre as leis da natureza e a conduta moral. Lançando uma das características filosóficas do espiritismo, o paralelo entre a lógica da natureza e a da ética. Sendo que como “natureza” a obra trata de toda o universo material e suas relações, não limitada aos elementos da biologia, mas incluindo todas as ciências naturais (Kardec, 2013a). Assim, o Criador se relacionaria com sua criação pelas “leis naturais” que representam sua vontade e seu afeto, tanto na dimensão material quanto na moral, os espíritos cumpririam sua lei em concordância direta entre a evolução e a ética por todo o espectro entre o mais material até o mais espiritual (Kardec, 2012a).

Outra característica que distancia o kardecismo das outras tradicionais religiões da natureza pode ser relacionada com a doutrina que procura constantemente se desligar de superstições e simbologias de caráter místico, ritualístico ou de qualquer prática que desfigure sua lógica intrínseca (Cavalcanti, 2008). O que significa uma evitação do que consideram como reminiscências de uma espiritualidade folclórica. A lógica evolucionista espírita, contempla uma escalonar lei que mobiliza as culturas e as religiões em um constante influxo do mais “rústico”, “místico” e “tradicional” para o mais “lógico”, “reflexivo” e “desmaterializado” (Pires, 1982).

Em relação às práxis, André Trigueiro em seu livro de 2013, “Espiritismo e Ecologia”, discute como, de forma geral; as relações ecológicas, de sustentabilidade e qualquer outro movimento de aproximação e responsabilização com o meio ambiente tinha permanecido distantes das discussões e práticas espíritas, ao menos enquanto atividade religiosa e doutrinária. Até as últimas décadas do século XX despertarem os interesses da sociedade como um todo, e do espiritismo kardecista conseqüentemente.

Acompanhando a mobilização social ao redor das questões ecológicas, os espíritas passaram a assumir um discurso de sustentabilidade, basicamente sob duas vias que redundam ao final. Uma voltada para a lógica da sustentabilidade como administração e aproveitamento dos recursos e possibilidades da natureza, por exemplo, no paralelo entre as raízes filosóficas e culturais do movimento ecológico e do movimento espírita (Trigueiro, 2013). A outra voltada para a lógica ético/moral do cristianismo, na forma em que o cuidado com o próximo,

a responsabilidade e a caridade entre os espíritos passa pelo cuidado e reponsabilidade com a natureza, sustentáculo de toda vida e do planeta que compartilhamos.

Ao se tomar a dinâmica do kardecismo no “*continuum mediúnico*”, conforme comunga com outras possibilidades religiosas, estas tendências se transformam. Lemos (2014), em seu estudo etnopsicológico da Legião Branca Mestre Jesus, narra a reinterpretação umbandista de diversos basilares da doutrina espírita, simultaneamente fazendo uso de elementos e representações da natureza em uma fluência própria que não afronta nem o espiritismo e nem qualquer religião tradicional. Com isso, folhas e ervas, água e fogo são revestidos de simbolismos e compreendidos como formas de manipulação dos fluídos energéticos.

Contudo, o espiritismo kardecista, ainda em seu berço francês, já apresentava alegorias para uma ótica de integração entre o humano e o mundo natural, principalmente na fala das entidades que distinguem duas dinâmicas, a espiritual e a material, mas que as emparelham e entrelaçam sob as mesmas leis divinas (Kardec, 2012a, 2013). Nas nuances da codificação de Kardec, ao nascimento da doutrina espírita, no Prolegômenos da primeira publicação do Livro dos Espíritos, o codificador acrescentou a imagem de uma cepa de vinha, logo abaixo do título; explicando no texto a seguir, que assim procedeu em obediência as entidades que assim recomendaram:

Porás no título do livro o ramo de parreira que desenhamos, porque ela é o emblema do trabalho do Criador; todos os princípios materiais que podem melhor representar o corpo e o espírito nela se encontram reunidos; o corpo é a cepa; o espírito é o licor; a alma ou o espírito unido à matéria é o grão. O homem quintessência o espírito pelo trabalho e sabes que não é senão pelo trabalho do corpo que o espírito adquire conhecimentos (Kardec, 2012a ,p. 64).



**Figura 2:** Ramo de parreira. Fonte: (Kardec, 2012a ,p. 64.)

Dessa forma, no espiritismo, as **alegorias** em relação ao mundo natural encontraram espaço entre as artes relacionadas à doutrina, em especial na literatura desde seus primórdios, como exemplificado no poema publicado na Revista Espírita de 1858:

### **O Despertar de um Espírito**

Que bela é a Natureza e como é doce o ar!  
Senhor, graças te dou, de joelho a te louvar!  
Possa o hino feliz do meu reconhecer  
Como o incenso subir ao Supremo Poder;  
Assim, ante o olhar das irmãs em aflição,  
Fizeste sair Lázaro do seu caixão; De Jairo  
consternado a filha bem amada Foi no leito de  
morte por ti reanimada. Também, Deus poderoso,  
me estendeste a mão; Levanta-te! disseste, e não  
falaste em vão.

Por que ser, ai de mim, de lama um vil arranjo?  
Eu queria louvar-te com a voz de um anjo; Tua  
obra jamais me pareceu tão pulcra!

Para aquele que sai da noite do sepulcro É que o  
dia se mostra puro e a luz brilhante, O sol é mais  
radioso e a vida embriagante. O ar é então mais  
doce do que o leite e o mel, Cada som é uma voz  
entre os coros do Céu.

A voz mansa dos ventos faz uma harmonia  
Que se torna infinita e no espaço se amplia.  
O que a Alma concebe ou fere os olhos seus,  
O que se pode ler sobre o livro dos Céus,  
Pela extensão dos mares, nos leitos profundos,  
Em todos os oceanos, abismos e mundos,  
Tudo se curva em esfera e sentimos que dentro  
Seus raios convergentes têm Deus como centro.  
E tu, que o teu olhar planas sobre as estrelas,  
Que te ocultas no Céu como um rei, que te velas,



Qual é a tua grandeza, se o vasto Universo É os  
teus olhos um ponto, e o espaço submerso Dos  
mares é um espelho da tua esplendência?

Qual, pois, tua grandeza, qual a tua essência?

Que tão vasto palácio construístes, ó Rei!

Os astros não separam a nós de ti, bem sei.

O sol rola a teus pés, poder que não se talha,

Como o ônix que um príncipe traz na sandália.

E o que mais admiro em ti, ó Majestade,

Bem menos que a grandeza, é tua imensa bondade

Que a tudo se revela, luz que resplandece, E que a  
um ser impotente escuta e atende a prece.

(Jodelle, 2001, p. 513-514).

Entre outros tantos exemplos que acompanham o discurso e a literatura espíritas até o presente, também e especialmente em sua vertente brasileira.

Geralmente como parte de sua retórica sobre a natureza, como na tradição discursiva judaico-cristã (Ceia, 1998), que por séculos faz uso de alegorias sobre a natureza como recurso estilístico e metafórico; remetendo significações éticas e espirituais para a natureza em composições de ornamento lírico (Caetano, 2007 & Ceia, 1998); de forma semelhante, como *locus amoenus* – que tem sua conceituação mais clássica na literatura greco-romana, a expressão latina poderia ser traduzida como “lugar amável” ou ainda “lugar do amor”, sendo usada para designar uma paisagem agradável, um espaço natural para permanecer e descansar - a natureza também é usada na descrição do paraíso pós vida (Rebello, 2011).

### 1.5 A hermenêutica de Henry Corbin

No decorrer da pesquisa, uma nomeação chamou a atenção quando na etapa de análise dos dados etnográficos, com a adoção dos postulados desenvolvidos pelo filósofo Henry Corbin como parâmetro para as análises é que ressaltou à escuta do pesquisador a designação de "*ismaelitas*" ouvida em conversas informais com alguns trabalhadores da Terra de Ismael.

O termo, segundo eles próprios, nomeia aqueles que sentem um compromisso espiritual com as propostas da casa espírita e/ou também os entusiastas de seus trabalhos e atividades. Usado como um neologismo espirituoso, um apelido carinhoso e como um

informal reconhecimento de suas afinidades com a instituição e entre eles mesmos, sem nenhuma conotação ou referência ao ismaelismo no Islã ou qualquer doutrina outra ao espiritismo de Kardec.

Surgindo como uma articulação para a referência a Ismael no nome e na filosofia da casa espírita, assumido como espécie de informal substantivo coletivo para os participantes da Terra de Ismael.

Este apelido acabou sendo ressaltado ao pesquisador pela temática de muitos trabalhos de Henry Corbin sobre hermenêutica e religiosidade islâmica, principalmente no ismaelismo xiíta; em uma sutil ressonância que converge na figura de Ismael, designado nas obras de Chico Xavier como governante espiritual do Brasil e que para muitos espíritas kardecistas é identificado com a figura bíblica de Ismael, filho de Abraão e pai dos povos árabes (<https://casadocaminho-pae.org.br/temas-doutrinarios/perfil-quem-e-ismael>, recuperado em 15 de Janeiro de 2018).

Enquanto que a hermenêutica de Corbin e suas ideias contribuem nesta pesquisa pelo seu postulado capaz de proporcionar subsídios para a compreensão de uma relação simbólica com a natureza da forma características da Terra de Ismael, sem perder a dimensão da sacralidade religiosa.

O que não significa uma pretensão em comparar ou igualar as proposições de Corbin ou qualquer aspecto do ismaelismo com os fenômenos da Terra de Ismael, mas por outro lado, pontuar parâmetros para auxiliar o entendimento destes fenômenos, que na narrativa própria da Terra de Ismael e da evangelização de espíritos eleva sua significação como estímulo à conscientização espiritual e confirmação divina.

### **1.5.1 Hermenêutica Espiritual**

Corbin desenvolveu sua teoria hermenêutica embasado nos trabalhos de Heidegger, em seus estudos sobre a religiosidade europeia e principalmente sobre a religiosidade iraniana – islâmica e pré-islâmica (Corbin, 1976), em uma ampliação e redimensionalização da hermenêutica alcançando os níveis do sagrado (Cromberg, 2015).

O que subjaz à hermenêutica é a ideia de que o homem se conhece a si mesmo ao conhecer qualquer coisa que seja. As consequências desta compreensão foram decisivas para a obra de Henry Corbin. Ter compreendido isto, fez Corbin conferir à Heidegger o mérito de ter-lhe levado até a chave que lhe abriria tantas portas. (Cromberg, 2015, p. 77).

De forma projetiva tudo o que alcança a consciência é reflexo dela mesma, e qualquer interpretação tem o viés especular do interpretador; nas palavras de Cromberg: "que aquilo que acontece em nós quando algo aparece na nossa consciência nos fala mais sobre nós do que sobre esse algo," (2015, p. 77).

A hermenêutica não consiste na deliberação sobre conceitos, ela é essencialmente o desvelamento, a revelação, daquilo que acontece em nós o desvelamento daquilo que nos faz emitir tal ou tal concepção, visão, projeção, quando nossa paixão se torna ação, um padecer ativo, uma profética-poiética realização. (Corbin, 1976, parágrafo 12).

Assim, para Corbin, o que se revela a todo instante na leitura da realidade, o que é percebido, sentido e pensado, reflete projetivamente a própria consciência. Consequentemente toda vivência no mundo exterior espelha a vivência do mundo interior (Cheetham, 2003).

Sua fenomenologia é pautada na vinculação indissolúvel entre *modi intelligendi* - modos de compreensão, e *modi essendi* - modos de ser (Cheetham, 2003); em um vínculo de correspondência que alinha os modos de compreensão e os modos de ser, uma correspondência intrínseca entre os níveis de compreensão e os níveis de consciência do ser.

Há um modo de compreender para cada estado do ser, para cada nível de consciência, para cada modo de presença. Não há um modo certo de ver a água, - seja como H<sub>2</sub>O ou como entidade, ou matéria dos sonhos ou como símbolo do esquecimento ou Iemanjá - [citando Illich em *H<sub>2</sub>O and the Waters of Forgetfulness*, 1986], o que importa, tanto na fenomenologia como, e principalmente, na hermenêutica é "o que essa água é para mim", qual o sentido dessa água para mim, aqui e agora. (Cromberg, 2015, p. 80).

Para este elo entre fenomenologia e ontologia, Corbin, primeiro tradutor de Heidegger para o francês, fez uso do termo "Presença" para traduzir o termo *Dasein* - ser-aí, que incluiria o modo de compreensão e o modo de ser. Estipulando que o elo que une o significante e o significado é o sujeito que enquanto presença interpreta e vivencia o fenômeno, significando todo objeto em ressonância com seu próprio ser no ato de presença.

Mas ser-aí é essencialmente realizar o ato de presença, realização dessa presença pela qual e para a qual o sentido é desvelado no presente. A modalidade desta presença humana é portanto um ser revelador, mas de tal maneira que, em revelando o sentido, ela mesma se revela, ela mesma é revelada. (Corbin, 1978, p.4).

Ou seja, todo fenômeno constitui um ato de presença, sendo que o sentido do ato presentifica o Ser na presença, de forma que todo ato de presença é um ato revelador; revelando ao próprio Ser seu reflexo.

Mas diferente de Heidegger, Corbin trabalha com a ideia plural de diferentes níveis de compreensão correspondentes a diferentes níveis de consciência. Apresentando toda hermenêutica, toda interpretação da realidade, em função dos diferentes níveis de presenças.

Esta noção de variadas dimensões do ser, de múltiplos modos de presença, Corbin credita principalmente aos seus estudos de Mulla Sadra de Shirazi, filósofo e teólogo muçulmano iraniano do século XII, (Corbin, 1980).

Segundo Corbin, Mulla Sadra destoava dos pensadores islâmicos pregressos quanto à compreensão das essências como imutáveis e independentes das existências; para eles as mudanças e alterações na existência em nada afetavam as formas das essências; a primazia da essência os *modi essendi* eram entendidos apartados dos *modi intelligendi* e assim não poderia haver a Presença/*Dasein*. Enquanto Mulla Sadra priorizava a existência, o ato e o modo de existir, conforme a existência é que se torna possível desvelar a essência, em uma junção que não concebe o modo de existir em divergência ao modo de ser.

Nesta "fenomenologia do ato de existir" (Corbin, 1980, p. 12), o filósofo islâmico identifica diferentes graus nos modos de existir, e em paralelo, nos modos de ser; **sendo que as mudanças e transformações no modo de existir sempre indicam mudanças e transformações no modo de ser.**

Esta multiplicidade do modo de presença se dispõe numa gradação em contínuo entre a intensificação e a atenuação do ato de existir, em uma hierarquia metafísica do ser, dos níveis mais simplórios e restritos em ascensão aos níveis mais plenos, abrangentes e elevados.

A palavra "níveis" é portanto, reveladora desta verticalidade, reveladora de uma hierarquia e uma visão hierárquica de realidade, onde há o "superior" e o "inferior" no sentido de "mais real" e "menos real". Trata-se sim de níveis de realidade dentro do ser que determinam formas mais ou menos profundas e intensas de se compreender. Se não fossem esses níveis de realidade, níveis de compreensão e níveis de estados de ser, não seria possível aqui falar de "individualização", ou seja, de um processo psico-espiritual de intensificação, de aproximação progressiva à própria autenticidade, à própria essência, que tanto caracteriza a espiritualidade oriental estudada e professada por Corbin. (Cromberg, 2015, p. 83).

Uma verticalidade que, em elevação, os níveis de realidade, níveis de compreensão e níveis de estados de ser, se elevam e se expandem, ampliando seu alcance a patamares que os místicos sufis e xiitas descreviam como espirituais; conforme se intensifica a conscientização

do próprio ser - esotérica, e conseqüentemente sua integração cósmica - exotérica, uma vez que, a fenomenologia do exotérico corresponde à hermenêutica do esotérico, (Corbin, 1978).

... Corbin descobre na filosofia mística do islamismo iraniano os níveis do ser, que se estendem verticalmente pelo *axis mundi* da espiritualidade, as camadas cada vez mais intensas, os graus de ser que irão mostrar-lhe que há na verdade diversos tipos de espaços e diversos tipos de tempo, que também o espaço pode intensificar-se qualitativamente e sutilar-se fisicamente, assim como o tempo, que se rarefaz. (Cromberg, 2015, p. 95).

Relação que Corbin identificou com o termo xiita *Tawuil* e que traduziu para o ocidente como “hermenêutica espiritual” ou “exegese espiritual”, apontada como a “operação mental”, mais característica da mística ismaelita, na qual **toda interpretação da realidade, enquanto presença, revela o ser e o nível de realidade do interpretador**. Admitindo em todo fenômeno exotérico a possibilidade de simbolização esotérica do ser (Corbin, 1960 e 1980).

Sendo que os níveis de realidade representam fenomenologicamente a vivência da realidade, significada e experienciada em uníssono ao ser.

### 1.5.2 Símbolos transcendententes

Na semiótica corbiniana os símbolos são diferenciados das alegorias e metáforas, conforme sua relação com o que é simbolizado.

As alegorias se desenvolvem em operações cognitivas relativamente óbvias e diretas em sua decifração, guardando em sua metáfora nuclear (Caetano, 2007), o lógico paralelismo entre a “coisa” que é usada no lugar de outra “coisa”.

A abordagem alegórica é, portanto, intertextual e racional, demandando conhecimento acerca dos conteúdos que determinam seu sentido, ou, para citar Platão, “quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é” (2004, p. 378d.). O novo refere-se à capacidade intelectual do indivíduo em decifrar a alegoria ou, enquanto discurso cifrado, demanda o entendimento de seus códigos ordenadores para a efetiva ressignificação do discurso implícito em torno do qual ela se estrutura (Caetano, 2007, p. 73).

Segundo Corbin: “Alegoria é uma figuração, mais ou menos artificial, de generalidades ou abstrações que é perfeitamente inteligível ou que pode ser expressa de outra maneira” (1960, p. 30), sendo que as chaves para as decodificações alegóricas se encontram

no mesmo nível de realidade da alegoria, de forma que a coisa simbolizada e sua simbolização pertencem aos fenômenos do mesmo nível de presença.

**Enquanto o símbolo, por sua vez, é único e o que ele simboliza apenas pode ser simbolizado como o é - não podendo ser expresso ou reformulado de outra forma. Sua significação não pode ser restrita a uma substituição, uma sobreposição ou uma alusão, mas expandida como anunciação de uma “infinita rede de significações” que expressam o ser em diferentes níveis de presença. Na hermenêutica espiritual o ser se projeta e se interpreta no símbolo de ilimitadas e irreduzíveis significações (Corbin, 1960).**

Nesta relação entre o esotérico e o exotérico, todo símbolo possui infinitas nuances de sentidos, que não se apresentam apenas em composições visuais ou narrativas, mas também em aromas, sons, texturas; conforme os sentidos interagem com o exotérico e compõe com o esotérico as infinitas combinações que incluem também a dinâmica e o tempo na significação de: gestos, rituais, movimentos e ações.

Dizer que o *tawuil*, a hermenêutica espiritual, é a conversão do sensível em símbolos pura e simplesmente pode dar margem a muitos mal-entendidos. A palavra “símbolo” dá a impressão de que se quer remeter o sensível para algo que lhe seja extrínseco. Mas não é essa a maneira como nossos místicos entendem o símbolo. **Corbin nunca diz que algo simboliza algo; ele diz: algo “simboliza com” algo. Ele colocou um “avec” para evitar que se compreenda o ato da simbolização como a remissão a algo que esteja para além do signo, do simbolizante e lhe seja extrínseco.** (Cromberg, 2015, p. 248).

O símbolo surge como evento psíquico íntimo, na correlação entre o fenomenológico e o ontológico, quando o evento percebido é significado, experienciado e exaltado na revelação da intimidade do ser (Corbin, 1960). Ressaltando que Corbin não utiliza o termo “psíquico” no sentido moderno das ciências psicológicas, mas também tomando sua significação transcendente como da dimensão da alma ou do espírito – no caso da doutrina espírita.

... é a maneira pela qual esse evento foi entendido pela alma que o experimentou, a maneira pela qual a alma entendeu o contexto sensível ou imaginável do evento, transmutando-o em símbolos. (Corbin, 1960, p. 32).

Desta forma, qualquer fenômeno possui a potencialidade de transmutar-se em símbolo, quando projetivamente investido da revelação do ser. Investidura que potencializa o evento psíquico na transcendência do sensível para símbolos, sendo o sensível aditado e transformado pelo imaginável (Corbin, 1960). Corbin identifica no círculo hermenêutico todo

o processo de projeção do ser na concepção de símbolos, e o retorno deste símbolo ao ser, desvelando para si o próprio ser.

**Transmutação do sensível e imaginável em símbolo, retorno do símbolo à situação que o fez florescer - esses dois movimentos abrem e fecham o círculo hermenêutico** (Corbin, 1960, p. 31).

Já neste texto citado, Corbin usa o termo “imaginável” de forma diferenciada do uso ocidental da ideia de imaginação como fantasia ou irrealidade, mas admitida como função noética sensibilizada para a projeção do ser como símbolo; o que se dá como vivência factual no plano fenomenológico no qual a dimensão ontológica se manifesta.

Corbin descobriu no Oriente o *Aalam Almithal* - mundo das imagens, ou mundo das analogias – que foi traduzido e trazido a nós por ele através do latim “*Mundus Imaginalis*” para preservá-lo de qualquer confusão com o imaginário, do qual difere radicalmente e que caracteriza as imagens como “irreais”. (Cromberg, 2015, p. 117).

Prosseguindo em sua obra, Corbin troca o termo “imaginável” pelo termo “imaginal”, do latim “*imaginalis*” para distinguir mais claramente da ideia de imaginação e fantasia; em especial no termo para designar este plano fenomenológico/ontológico do símbolo, trocando “mundo imaginável” por “*Mundos Imaginalis*”.

### 1.5.3 *Mundus Imaginalis*

Como *Mundus Imaginalis* em latim e como “*monde imaginal*” em francês, Corbin traduziu o termo da filosofia mística iraniana “*aalam almithal*” - “*'a/am al-mithdl'*” - “*'alam almithdl'*”, utilizado e desenvolvido por filósofos como Shihab al-Din Yahya al-Sohravardi e Ibn ‘Arabi, para denominar o entremundo que medeia a dimensão puramente ontológica e o mundo sensível das coisas materiais.

Nossos autores nos dizem repetidas vezes que existem três mundos: 1. O puro mundo intelectual (*'alam' aqlī*), denotado em sua teosofia como *Jabanlt* ou mundo de Inteligências Querubínicas puras. 2. O mundo imaginal (*'alam mithālī*) também conhecido em sua teosofia como *Malakūt*, o mundo da Alma e das almas. 3. O mundo sensível (*'alam hissī*), que é o “domínio” (*molk*) das coisas materiais. Correlativamente, as Formas de Ser e de Conhecimento, respectivamente, próprias desses três mundos, são denotadas tecnicamente como: 1. As Formas Intelectuais (*sowar 'aqlīya*). 2. As formas imaginárias (*sowar mithālīya*). 3. As Formas Sensíveis (*sowar hissīya*), aquelas que se enquadram na percepção sensorial. (Corbin, 1977, p. 9).

Nesta posição mediadora entre o material sensível e o puro intelectual, o *mundus imaginalis* representa um elo para a dissolução da dualidade filosófica entre *res extensa* - a substância extensa, a coisa material e a *res cogitans* - a substância pensante, a mente imaterial; no qual, como dimensão fenomenológica, a substância extensa é percebida e interpretada em relação ao nível de consciência da substância pensante. (Cheetham, 2003).

Elo ancorado simultaneamente no mundo material concreto e na dimensão da abstração, o que segundo Corbin (1977), garante ao imaginal uma diferenciação clara da imaginação irrestrita.

É essa situação mediana que impõe à faculdade imaginativa uma disciplina que seria impensável onde se degradara em "fantasia", segregando apenas o imaginário, o irreal e capaz de todo tipo de extravagância. (Corbin, 1977, p. 9).

O mundo imaginal se dá na união do dado sensível com a manifestação projetiva do ser, conseqüentemente o dado se torna símbolo ao ser imantado pela projeção do ser. Correspondendo para o sujeito como via de acesso para a realidade sensível e ao próprio ser.

Na fenomenologia da forma imaginal, a forma sensível é imaterializada e eterizada, enquanto a forma intelectual ganha dimensão e factualidade, em fusão que constitui o símbolo; o que é vivenciado pelo sujeito como genuína realidade. O símbolo se concretiza e efetiva como evento psíquico percebido, conseqüentemente, este mundo simbólico constitui o palco das visões dos profetas, das percepções dos místicos, dos enredos simbólicos e sacramentais.

Dessa forma a hermenêutica imaginal de Corbin, possibilita uma fenomenologia do sacramental validada como manifestação do ontológico, sendo que o sagrado e o profano são vivenciados em relação ao nível de presença (Corbin, 1977).

Como campo da presença, do *Dasein*, o mundo imaginal é tão múltiplo quanto os níveis de presença do ser: "Aqui a ideia de um único mundo no qual todos vivemos fica para trás e só há sentido falar-se de "mundos", cuja pluralidade estarreceria qualquer um dos que acreditam piamente na única realidade objetiva." (Cromberg, 2015). Diferentes mundos de presença correspondentes aos níveis de presença, o que significa diferentes níveis de consciência e de percepção imaginal da realidade.

Aqui está a sua conclusão: "Entrar neste mundo" e no tempo deste mundo, não deve ser confundido com a presença corpórea no mundo da existência: é acima de tudo um modo de compreender esta existência. **Entrar neste mundo, como dissemos há pouco, não pode ter outro significado senão converter sua realidade metafórica (*majaz*) em sua Realidade Verdadeira (*haqiqat*)** (Corbin, 1977, p. 57).



Retomando que para Corbin, como na mística islâmica, estes níveis estão em hierarquia ascendente - quanto mais inferior, mais restrito, mais literal, mais profano e menos significação - quanto mais elevado, mais amplo, mais integral, mais simbólico e mais sagrado. **A escalada destes níveis de consciência indica vivências mais simbólicas e mais férteis de manifestações imaginais do ser.**

#### 1.5.4 Texto Sagrado

Outra noção que Corbin resgatou da religiosidade xiita é quanto à ideia de interpretação do texto sagrado e que o filósofo explica em seu trabalho sobre Avicenna:

Em outras palavras, a verdade do *ta'wil* repousa sobre a realidade simultânea da operação mental em que consiste e do evento psíquico que dá origem a ela. O *ta'wil* dos textos supõe o *ta'wil* da alma: **a alma não pode restaurar, devolver o texto à sua verdade, a menos que ela também retorne à sua verdade** (*Haqiqat*), o que implica que ela ultrapasse as patentes impostas, emergindo da verdade. (Corbin, 1960, p. 31).

Neste sentido os termos "textos" e "texto sagrado", como em outras passagens dos trabalhos de Corbin, não se referem exclusivamente ao Alcorão, mas a todo o *mundus imaginalis*.

No sufismo, o texto sagrado é o protótipo do mundo e o mundo é um texto sagrado: "O universo é o Grande Corão". Na hermenêutica sagrada, o *tawiul* do texto e o *tawiul* do mundo são o mesmo. (Cromberg, 2015, p. 249).

O místico interpreta a escritura a partir de si próprio, revelando para si sua escalada espiritual, assim como interpreta a realidade a partir de seu nível de mundo imaginal, conforme o próprio mundo é considerado como - o Texto Sagrado da realidade. Sendo que no pensamento ismaelita o mundo real sempre inclui o exotérico e o esotérico.

Este texto cósmico, mundo imaginal, é exaltado como sagrado pelos místicos que vivenciam toda a realidade como símbolo, todo o mundo e seus entes são interpretados como revelações do nível espiritual do ser (Corbin, 1960, 1977). Sua sacralidade condiz com seu elevado nível de presença, enquanto que nos níveis mais inferiores, o texto cósmico - simboliza muito pouco além do dado sensorial da concretude do mundo.

Do profano ao sagrado, o que conduz a ascensão do sujeito é o autoconhecimento, a autoimplicação, a aceitação da subjetivação e relativismo da realidade, ativamente atentos a

qualquer manifestação imaginal. Nos níveis do sagrado, todo ente é interpretado/percebido como símbolo, toda potencialidade se faz potência, e o mundo vivenciado é reflexo do ser.

Corbin usa o termo "*Imago mundi*", que poderia ser traduzido como "imagem do mundo", para representar este campo, da experiência do mundo imaginal, de inserção em um mundo concebido por si mesmo.

A imagem em questão não é aquela que resulta de alguma percepção externa anterior; é uma imagem que precede toda percepção, um a priori que expressa o ser mais profundo da pessoa, o que a psicologia profunda chama de Imago. Cada um de nós carrega dentro de si uma imagem de seu próprio mundo, seu *Imago mundi*, e projeta-o em um universo mais ou menos coerente, que se torna o palco sobre o qual seu destino se desenrola. (Cheetham, 2003, p.57).

Deste conceito Corbin depreende sua ideia de "*Anima Mundi*", podendo designar tanto "a alma do mundo", quanto "o mundo da alma", equalizando o mundo exotérico com o mundo esotérico, apresentando a relação projetiva do ser no mundo do fenômeno com a simbologia da "alma do mundo" – o mundo como reflexo do ser, e do "mundo da alma" – o mundo como morada do ser. **O mundo vivenciado, o texto cósmico, não é simplesmente a projeção do ser como também é a dimensão de toda a experiência do ser** (Corbin, 1977 & Cheetham, 2003).

Assim, o que Corbin chama de "interpretação", não condiz apenas a uma tradução ou explicação de ordem cognitiva, mas a toda a vivência fenomenológica do ser, ao próprio "ser-aí", conforme, no "círculo hermenêutico", o ser se processa ao retorno do símbolo, o que se manifesta também em atos, sentimentos e percepções que presentificam o ser (Cheetham, 2003).

**O mundo imaginal, o texto cósmico, o mundo da vivência humana - o mundo da presença, que cada sujeito experiencia é diretamente correspondente ao nível de presença no qual se encontra na escala vertical de elevação espiritual.**

### 1.5.5 A hermenêutica espiritual e a psicanálise

Conforme o presente estudo se baseia em premissas psicanalíticas quanto ao posicionamento do pesquisador em campo, como forma de acessar conteúdos além do discurso manifesto, desvelando sentidos conforme são significados pelo campo (Bairrão, 2015), e quanto a uma compreensão que admite significações além das explícitas (Abreu & Pesce, 2013), é oportuno apresentar um essencial diálogo entre a hermenêutica espiritual e a

psicanálise lacaniana, já pontuando a influência da fenomenologia e seu desdobramento em ontologia nas duas teorias (Bairrão, 2001).

Bairrão em seu artigo – “A Imaginação do Outro: Intersecções entre psicanálise e hierologia.” (2001), apresenta as aproximações e distanciamentos entre os pensamentos do filósofo Henry Corbin e os do psicanalista Jacques Lacan, identificando as possibilidades de diálogos e contribuições entre suas proposições.

Entre estas intersecções, o tema da alteridade como toda possibilidade de interpelação, destaca para os questionamentos e reflexões sobre a dimensão religiosa. Em uma aproximação que parte, cada qual, de uma perspectiva simetricamente oposta (Bairrão, 2001).

O psicanalista enfoca a temática a partir do eu, do sujeito. Corbin parte da perspectiva do Outro, algo psicanaliticamente inconcebível, mas justificável no campo de estudos a que se dedica. (Bairrão, 2001, p. 12).

Sendo o Outro, entendido de forma ampla para conjugar os dois pensadores (Bairrão, 2001), como toda alteridade que destoa do eu, “tudo o que não é eu, mas interpela” (Bairrão, 2001, p. 15), é toda contingência de interlocução e que se manifesta em toda possibilidade de interação com um algo não eu.

Que como “interlocutor, implícito, fundamental” (Bairrão, 2001, p. 15), em qualquer relação entre o eu e o outro, é inalcançável em si mesmo, mas se presentifica em diversificados outros mais acessíveis como em alteridades concretas e ideológicas, e se configura conforme o repertório de significações disponíveis em determinada cultura (Bairrão, 2015); concebendo o sujeito enunciante como imerso em uma estrutura linguística de dimensão cultural (Lacan, 1978), e que como “gramática cultural da alteridade” (Bairrão, 2015, p.3) possibilita a intersubjetividade entre o indivíduo e os outros, conectando indissociavelmente o pessoal ao sociocultural.

Uma conexão constituinte do próprio eu, que em sua origem só se identifica especularmente como eu a partir da identificação de outros, que por sua vez se personificam e sustentam nas possibilidades do Outro (Lacan, 1986, 1978).

Dessa forma Lacan apresenta uma concepção de alteridade constituinte da individualidade (Lacan, 1986; Dor, 1989; Quinet, 2012 & Bairrão, 2015), em uma relação de intersubjetividade inerente entre o eu e a alteridade, na qual um vínculo essencial se dá na própria possibilidade do eu.

Seguindo por outra via, Corbin, focado na fenomenologia do sagrado, também alcança a proposição de uma alteridade constituinte da individualidade, implicada na

própria constituição do mundo imaginal, que como dimensão da presença (Corbin, 1960), se desenvolve na união formativa entre o ser e toda alteridade, neste sentido identificando como alteridade tudo o que possa ser percebido como não o próprio ser; de modo que não apenas o mundo exterior espelha o mundo interior, mas também que o mundo interior espelha o mundo exterior – conforme a compreensão corbiniana de círculo hermenêutico (Corbin, 1960 & Cheetham, 2003), em tal união que se tornam inseparáveis e irreduzíveis.

Todavia, o interesse de Corbin se debruça sobre a alteridade em sua forma mais absoluta e exacerbada, que nas culturas religiosas de seus estudos é denominada como Deus.

Frequentemente, o Outro fundamental determina-se como Deus. Mas também pode ser "eu" além da minha compreensão, um alvo ou referência da intenção comunicativa, um interlocutor, ou o que interliga o horizonte do dizer. (Bairrão, 2001, p. 15).

Deste viés da divindade pautada na fenomenologia, Corbin diverge do pensamento psicanalítico (Bairrão, 2001), admitindo a possibilidade da acessibilidade ao Outro não redundar em falha ou ausência, mas configurar-se de modo autêntico no reconhecimento e pertencimento do ser no conhecimento de si em sua relação com a alteridade (Corbin, 1960, 1977).

Esta diferença de resultantes entre as formulações de Lacan e Corbin não diminui a fundamental paridade de suas proposições: “Para ambos, conhecer o Outro é conhecer a si, no limite, psicanaliticamente algo impossível. Para os dois está em pauta o estatuto do "si" e a indissociabilidade entre eu e outro.” (Bairrão, 2001, p. 16”); de forma que as duas vias findam em convergir na reflexão sobre a unicidade inerente entre o ser e a alteridade.

Tendo em vista esta convergência em relação à compreensão da alteridade, esta pesquisa adotou um embasamento no método da “escuta participante”, desenvolvida como método etnográfico adequado para apreender esta manifestação da alteridade constituinte do ser.

### **1.5.6 Sobre alguns termos usados nesta pesquisa**

Para esclarecer a utilização de certos termos desta redação, se destaca primeiramente as “flexões” do mundo imaginal. Como o próprio Corbin apresenta o termo “*mundus*” em seu sentido mais amplo, também designa aspectos, dimensões e especificações deste mundo que são imantadas pelo ser, possibilitando a identificação de particularizações deste mundo em:

“geografia imaginal”, “espaço imaginal”, “percepção imaginal”, “nacionalidade imaginal” e “natureza imaginal”, entre outras. Cada qual indicando uma parte do todo/mundo na qual o ser é interpretado.

O termo narrativa é baseado em seu sentido mais convencional como o que é contado, como uma história encadeada por uma sequência de eventos; longe de pretender um aprofundamento em análises da narrativa como em pensadores como Aristóteles, Todorov e Ricoeur, mas indicando as falas e os discursos, em seu dinamismo, implicação e encadeamento sistêmico. São as histórias dentro de histórias, conectadas a outras histórias, permutadas, transmutadas e que retornam.

Assim é preciso diferenciar duas especificações de narrativas:

A narrativa do imaginal, que redundando em qualquer narrativa, conforme qualquer narrativa sobre algo, inclusive narrativas ontológicas, relatam o imaginal, sendo o imaginal a via para o ser se interpretar; as narrativas mais concretas e estáticas e as narrativas mais exaltadas correspondendo ao nível de presença no simbolizado.

Enquanto como narrativa imaginal, aqui se designa o que é contado em palavras, ações, sentimentos e percepções; como a história que é vivenciada, e que hermeneuticamente alcança o drama cósmico da realidade e o enredo da alma (Corbin, 1983 & Cheetham, 2003).

## 1.6 Objetivo

Tendo apresentado nesta introdução o contexto e as premissas das quais esta pesquisa se desenvolve, é possível delinear mais claramente seu objetivo.

Insistindo que este objetivo foi transformado pelos indícios do próprio campo que apontam para uma relação com a natureza que não é alegórica, como tradicionalmente aparece na literatura e práticas da doutrina espírita, mas mais condizente com a vivência simbólica da proposição hermenêutica de Henry Corbin.

O que particulariza a interpretação da natureza na Terra de Ismael como original mesmo diante de outras casas espíritas kardecistas, e que dela se propaga entre a comunidade de espíritas da região de Ribeirão Preto e proximidades.

Assim, pautada na hipótese de que a Casa Espírita Terra de Ismael possua conexões e intersecções com os universos das religiosidades similares ou aproximadas às de outras práticas religiosas incluídas da natureza presentes no contexto, e admitindo que, segundo os participantes da casa espírita, o fenômeno vivenciado não condiz simplesmente com

metáforas discursivas tal como é parece ser o caso da literatura kardecista e das suas referências bíblicas, a pesquisa assume como objetivo:

**Aprender o simbolismo da natureza na Terra de Ismael, conforme suas significações simbólicas se revelam aos seus participantes.**

## 2 MÉTODO

### 2.1 Sobre a escuta participante e a coleta de dados

A área do conhecimento chamada de Etnopsicologia ou também de Psicologia Antropológica ou de Antropologia Psicologia, correspondendo a uma intersecção entre Psicologia e Antropologia, embasada na concepção de todos os povos em todas as épocas desenvolveram seus próprios significados para fenômenos psicológicos (Lutz, 1985).

A descrição dos sistemas de conhecimento etnopsicológicos se baseia na premissa de que os povos de todas as sociedades desenvolvem algumas compreensões compartilhadas a respeito dos aspectos da vida pessoal e em sociedade, aspectos com propósitos heurísticos que podem ser chamados ‘psicológicos’ (Lutz, 1985, p. 35).

Na definição de Pagliuso & Bairrão, (2011):

O objetivo da etnopsicologia tem sido investigar a maneira como variados grupos étnicos administram conflitos, vivenciam as emoções e os relacionamentos interpessoais, dependendo do objetivo de cada pesquisador. Especial atenção, entretanto, tem sido dedicada às terminologias e ao sistema de compreensão do outro para perceber até que ponto o que está sendo nomeado pelo pesquisador de uma determinada forma corresponde à auto compreensão sistêmica do outro. (Pagliuso & Bairrão, 2011, p. 45).

No viés etnográfico as delimitações e bordas entre o individual e o social mostram se tênues e difusas, por consequência de um individual que não pode ser compreendido apartado do sociocultural que o constituiu ou em que ele está inserido (White & Kirkpatrick, 1985).

A utilização de procedimentos etnográficos se valida diante da relação entre a psicologia da religião e sua dimensão sociocultural, apoiando-se na premissa de que os fatos religiosos são concomitantemente psicológicos e sociais (Augras, 1995 & Bairrão, 2017).

Como base epistemológica, esta pesquisa se apoia nas premissas de pesquisas psicanalíticas (Iribarry, 2003), que por sua vez é influenciada pela tradição fenomenológica, no sentido de postular um nível de compreensão de significados além do observável (Abreu & Pesce, 2013), ou no jargão psicanalítico, além do manifesto.

Assim, tendo a escuta participante uma base teórica psicanalítica lacaniana, o que se propõe é um estudo etnográfico no qual o pesquisador se insere no campo de forma integral, passando a constitui-lo e analisá-lo não apenas pelo que observa, mas também pelo que sente e vivencia como participante (Bairrão, 2015).

A participação, em seu teor psicanalítico como recurso de análise e interpretação, possibilita a observação de outras relações e interações no campo, além das do próprio pesquisador; permitindo o vislumbre do que é repetido, do que é constante, de como discurso e ação se coadunam (Bairrão, 2017).

Neste método, a “participação” em si é uma forma de “escuta”, tomando a relação como a principal disposição de análise e as interpretações como possibilidades dialógicas. O que é fundamental para um estudo ético do campo religioso.

No caso específico de pesquisas em terreiros de umbanda, por exemplo, isso nos permite compreender que o pesquisador é comumente incluído no campo (e pela comunidade) como consulente, membro ou filho da Casa e assim devemos nos perceber e nos permitir “ser” (no lugar em que o outro vem ao nosso encontro e nos interpreta) ... (Macedo, 2015, p.59).

O que não implica em uma conversão religiosa ou qualquer forma de dissimulação (Bairrão, 2017), mas que o pesquisador compreenda a vivência e permita as possibilidades transferenciais acontecerem, além de desmantelar o máximo possível os possíveis deslizes etnocêntricos.

A participação e integração junto ao campo deve estar livre de quaisquer preconceitos, possibilitando uma análise delicada das relações transferenciais decorrentes da inclusão do pesquisador como participante do campo de estudo (Devereux, 1977 & Bairrão, 2015).

O pretendido é apenas que o pesquisador compreenda que o revelado é contado a ele e que ao longo do tempo a estrutura do fenômeno é a de uma conversa. A habilidade para o diálogo e poder situar-se nessa situação é imprescindível (Bairrão, 2017, pp. 117 e 118).

Na interlocução, o campo apresenta uma narrativa de si mesmo ao pesquisador atento à “escuta do inconsciente”. Uma narrativa da qual seu enredo é sempre sua identidade e sua história, que inclui o pesquisador.

De qualquer modo, a psicanálise não tem alternativa a não ser se compreender de um modo mais amplo do que o seu enviesamento pela concepção de pessoa moderna, individualista e psicologizante; e torna-se cabível ensaiar considerá-la no que possa contribuir para a pesquisa social ou pelo menos na qualidade de importante interlocutora da pesquisa e reflexão em ciência social.

Se houver, a peculiaridade da entrada da psicanálise na pesquisa social será o sujeito, outra coisa, com outro estatuto, mais do que uma hipotética e etnocêntrica concepção de personalidade. (Bairrão, 2015, p.3).



A admissão de um sujeito enunciante não limitado aos indivíduos propõe um sujeito plural, que “fala” pelo coletivo conforme se enuncia através de simbologias e referências culturais; se inscrevendo e reinscrevendo em um “código cultural” que transpassa o discurso falado e abrange dimensões espaciais, pictóricas, musicais e emocionais na narrativa inconsciente da coletividade.

Assim, a presente pesquisa teve sua coleta de dados baseada na escuta participante, admitindo que embora não desenvolva análises propriamente psicanalíticas, mas que como posicionamento e audiência do pesquisador em campo o método da escuta participante possibilita a apreensão das narrativas não manifestas, se mantendo atenta à rede de significações culturais e vivenciais.

No transcorrer da pesquisa, conforme o campo e suas interpretações sobre a natureza apontaram repetidas vezes para o tema da relação entre o indivíduo e a alteridade, os fundamentos da escuta participante se mostraram profícuos para uma análise de pendor corbiniano.

Sendo que para aplica-la o pesquisador participou de diferentes atividades junto com a comunidade de participantes da Terra de Ismael, envolvendo-se nas atividades da casa espírita e convivendo com seus trabalhadores e frequentadores, procurando manter a “escuta” atenta as sutilezas de toda a dinâmica fenomenológica presenciada e vivenciada.

## 2.2 Sobre a hermenêutica espiritual e a análise dos resultados

Conforme o andamento da pesquisa, a hermenêutica espiritual de Henry Corbin, despontou como fecunda possibilidade de análise dos fenômenos experienciados na Terra de Ismael, que apresenta suas narrativas fortemente integradas, de alcance cosmogônico, e que, na esteira da doutrina espírita, se apresenta farta de referenciais filosóficos, científicos e religiosos.

Dessa forma, em uma análise da hermenêutica espiritual, todo e qualquer fenômeno corresponde a um símbolo em concordância e limites com seu nível de presença do ser, (Corbin, 1976). Sendo o símbolo a união entre *modi intelligendi* e *modi essendi*, (Cheetham, 2003); a realidade externa espelha a interna e o fenômeno experienciado é reflexo do próprio ser.

Compondo neste ciclo o **mundo imaginal**, como o mundo de toda experiência humana, o mundo de toda a “presença”, um mundo de símbolos que podem ser vivenciados de experiências rasas e concretas até as transcendentais e visionárias, em reflexo ao nível de presença (Corbin, 1976); deste modo a proposição de mundo imaginal não necessita recorrer à

realidades fantasmagóricas e nem a achatamentos que invalidem o fenômeno como é vivenciado.

Assim, o símbolo não pode ser cindido em uma mera tradução, pois se concebe em infinitas possibilidades em paralelo ao nível de presença, o símbolo só pode ser vivenciado/interpretado para depois ser analisado no que é ao mesmo tempo um aprofundamento e uma ampliação de sua significação, rastreando paralelos, combinações e derivações, em toda sua composição holística, na busca de seu desvelamento.

O símbolo é formado e se sustenta com vários outros símbolos surgidos do contato do *modi intelligendi* com o *modi essendi*, como uma teia, ou melhor, como uma tapeçaria, sendo que fica difícil puxar um único fio sem desfilar todo o conjunto, mas é possível seguir o fio e apreciando toda a tapeçaria, entender seu papel na trama.

Esta pesquisa usa o termo narrativa imaginal para indicar justamente a composição da tapeçaria.

Admitindo que os níveis de presença são vivenciados e interpretados de forma holística: nos sentimentos, nas cognições, nas sensações e em toda forma de ser – Presença; o pesquisador deve se aproximar do fenômeno em suas múltiplas dimensões e, como o hermeneuta, deve se dispor a se implicar em toda sua análise; “A postura do hermeneuta deve ser a de interiorizador, de integrador da realidade em seu ser. A realidade, tudo aquilo que ele vê, que conhece, que sente, que lê, deve dizer-lhe respeito, ...”(Cromberg, 2015, p. 259-260), sem deixar de relacionar sua vivência com a dos outros em mesmo movimento e ainda com todo um repertório cultural de interpretações.

O que parece casar muito bem com o método da escuta participante como método de coleta de dados; realçando que a psicanálise e a hermenêutica corbiniana passaram pelo mesmo berço da fenomenologia, todavia a exegese espiritual, foca na perspectiva ontológica e hierológica, (Bairrão, 2001).

Deste modo, para um psicanalista, a hierologia corbiniana presta-se a ilustrar o desenvolvimento lógico da hipótese de que a verdade não falte no seu lugar (algo incompatível com o dispositivo analítico, campo de meias verdades). Apresenta-se como a oportunidade de uma meditação sobre a alteridade, que admitisse a transposição do agnosticismo. Mostra-nos como as coisas se passariam se realmente Outro se apresentasse. (Bairrão, 2001, p. 16).

O que significa não desconsiderar as dimensões sagradas dos fenômenos religiosos, e sim admiti-las como parte do fenômeno vivenciado; diferenciando da lógica psicanalítica de “ausências” para uma fenomenologia da eterna “presença”.

Se para a psicanálise há sempre um falso encontro, o que se acha é sempre outra coisa (dado o inconsciente), em Corbin o achado não é mero devaneio subjetivo presentificador de ausências. É encontro com uma presença. (Bairrão, 2001, pp. 15-16).

Nesta possibilidade proposta por Bairrão (2001), a vivência do sagrado, fundamental na experiência religiosa, desvela o ser de quem a vivencia; com uma resultante ontológica denotada da dinâmica psicológica e cultural.

### 2.3 Em campo

Para a realização desta pesquisa o pesquisador, previamente autorizado pela instituição, participou de 122 atividades na Terra de Ismael, entre os anos de 2017, 2018 e 2019, por aproximadamente 248 horas.

Os dados e registros dessas vivências foram atiladamente anotados no diário de campo e em gravações audiovisuais, que serviram para análise dos dados. Nestes registros constam: a gravação em áudio e em vídeo das palestras, do culto, das aulas, do coral, do teatro, das ações sociais, do ambiente físico da unidade-caso e de entrevistas com seus participantes; sendo transcritos no diário de campo juntamente com as impressões, reflexões, dúvidas e apontamentos do pesquisador em sua dinâmica participativa com o campo.

Entre estas atividades a principal foi a dos evangelhos de domingo pela manhã, tendo também o pesquisador estado presente em atividades de evangelização, na oficina de mudas e em variadas outras oportunidades de convivência com a comunidade participante da Terra de Ismael.

Além disso, foram realizadas 13 entrevistas - descontraídas, não estruturadas ou dirigidas - com frequentadores da Terra de Ismael, que foram indiadas pela casa espírita ou que se prontificaram pessoalmente para contribuir com o andamento da pesquisa, além de inúmeras conversas informais com diversos membros da comunidade participante da Terra de Ismael.

Entre estes entrevistados: **Carmen Sylvia Villela**, fundadora e presidente da casa espírita de sua fundação em 1996 até 2017; **Ana Maria Soares Pereira**, professora e pesquisadora de biotecnologia, - fundadora e atual presidente da Terra de Ismael, evangelizadora e palestrante; **Célia Regina Jorge**, psicóloga clínica, - fundadora, evangelizadora e palestrante; **Bianca Waléria Bertoni**, professora e pesquisadora de biotecnologia, - evangelizadora e palestrante; **Débora Simone Sales**, médica, - médica do

ambulatório fitoterápico da instituição; **Gilberto de Castro Santos Lima**, administrador de empresas, - evangelizador e palestrante; **Tanea Regina Gomes**, pedagoga, - evangelizadora; **Ana Cecilia DelMoro**, matemática, - evangelizadora e palestrante; **Fernando Jorge**, engenheiro civil, - evangelizador; **Vanessa Ribeiro Oliveira Amorim**, enfermeira, - evangelizadora; **João Batista da Costa**, aposentado, - responsável pelo projeto da sopa; **Luiz Carlos Aleixo**, aposentado, - responsável pelas finanças da instituição; **Carla Fernandez**, psicóloga, - frequentadora da Terra de Ismael.

Sendo que alguns trechos destas entrevistas e algumas falas destas pessoas são utilizados como referências da simbologia da casa espírita na apresentação dos resultados. Entre estas citações a única apresentada de uma pessoa que não foi entrevistado é a da palestra de **Alzira Bessa França Bessa Amui**, pedagoga - atual diretora do Colégio Allan Kardec em Sacramento – MG, da qual é pontuada uma representativa fala, para os propósitos desta pesquisa, na ocasião de sua visita à Terra de Ismael.

Estes participantes da Terra de Ismael também contribuíram com uma constante ampliação da revisão bibliográfica, indicando e recomendando sua própria literatura - livros e documentos sobre a doutrina espírita e sobre a evangelização de espíritos.

Religião de letrados, o espiritismo kardecista confere um status diferenciado – ao lado da caridade e de suas práticas rituais – à leitura e interpretação de uma bibliografia religiosa própria, que se inicia com a chamada Terceira Revelação ou Codificação de Allan Kardec, e que funciona como fonte de autoridade religiosa e constituição de identidades (Lewgoy, 2000, p. 256).

Talvez o mais importante tenha sido o estabelecimento e fortalecimento de vínculos de amizade e afinidade com membros da Terra de Ismael em uma convivência quase que diária com um ou outro frequentador da casa espírita.

## **2.4 Considerações éticas**

Sempre buscando o mais adequado tratamento ético, considerando que a ética se relaciona intimamente com o pensamento grego de justa medida, ou seja, de uma ação humana boa para todos, sem prejudicados ou desfavorecidos (Cenci, 2001), pretendeu-se uma vinculação de aliança entre o pesquisador e o campo que permitiu o desenvolvimento de uma pesquisa participativa respeitosa. Para isso, o pesquisador teve que assumir uma postura participante ao lidar com o campo e seus membros como colaboradores e parceiros e não apenas objetos de pesquisa (Angrosino, 2009).

No âmbito religioso, esta aliança se configura como essencial para não se incorrer em nenhuma inadequação ofensiva. O próprio método de escuta participante se pauta por um princípio fundamental para o respeito ético no campo religioso, admitindo que o fenômeno religioso dificilmente possa ser explicado por algum critério fora aquele em que se apresenta, suspendendo dessa forma os juízos quanto à veracidade do fenômeno religioso e permitindo a escuta da enunciação inconsciente na simbologia religiosa (Bairrão, 2005).

Assim, já com a prévia autorização para a pesquisa por parte dos dirigentes da Casa Espírita Terra de Ismael, cientes dos objetivos e métodos da pesquisa, foi determinado que o pesquisador frequentasse livremente as reuniões e atividades públicas da casa espírita e interagir com seus participantes; sendo limitada sua participação em atividades que requerem especificidades ética e técnicas, no caso das atividades do ambulatório fitoterápico e a farmácia filantrópica.

Este trabalho é o resultado desta parceria.



### 3 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Esclarecendo novamente que a redação e apresentação desses resultados buscam ilustrar um pouco da experiência etnográfica desta pesquisa sobre a natureza na Casa Espírita Terra de Ismael, que se encontra presente e irrevogavelmente integrada a todas as dimensões e ações da instituição e na vida de seus participantes.

O que se apresentou, primeiramente, como diversos modos de utilização da natureza em diferentes práxis da casa espírita, levando a pesquisa a trilhar as relações entre natureza e cura, natureza e educação/evangelização e natureza como cidadania/caridade, nas práticas mais características e basilares da instituição.

Assim, nos próximos capítulos são apresentados os temas na ordem conforme explorados e analisados pelo pesquisador. Todavia esta tentativa métrica é diversas vezes subvertida pelo entrelaçamento simbólico entre os próprios temas.

O que esta redação busca incorporar e ao mesmo tempo amenizar as redundâncias, por exemplo, enquanto um capítulo apresenta a metodologia da evangelização de espíritos, sua descrição prática é apresentada no capítulo seguinte, em concordância com a necessidade de sua específica caracterização para uma mais adequada compreensão de seu tema.

Cada um desses capítulos discorre sobre uma contextualização do seu tema, uma apresentação da experiência etnográfica participante e uma análise das interpretações de cada tema, que embasam a discussão geral focada na natureza.

Dessa forma no capítulo intitulado “Terra”, se tem uma apresentação e descrição da Terra de Ismael, sua origem e o início da incursão participante; o capítulo “Espinheira Santa, Menta e Carqueja”, é focado nas interpretações e práticas com plantas medicinais; o capítulo “Sol” trata da evangelização de espíritos – metodologia presente em todas as ações da casa espírita e que propõe a natureza como recurso de educação espiritual; o capítulo “Pau Brasil” se debruça sobre a relação entre natureza, brasilidade e cidadania; em seguida, no capítulo “O Jardim”, se discute um pouco sobre as músicas na Terra de Ismael e uma especialmente por sua significância em relação ao tema e ao andamento da pesquisa.

Os títulos foram escolhidos para representar especificamente um ou alguns elementos da natureza relacionados ao seu tema e que figuram nas narrativas dos participantes da Terra de Ismael.

### 3.1 Terra

*E a dor, nossa grande amiga,  
Na terra do coração,  
É o lavrador bem-amado  
Da vida e da perfeição. (Cunha, 2009, p.17).*



**Figura 3:** Passarela do bosque da entrada.

A Casa Espírita Terra de Ismael é justamente o campo de estudo eleito para os fins desta pesquisa. A casa funciona desde 1996 como centro espírita e instituição filantrópica. Sua fundamentação religiosa está embasada na doutrina de Allan Kardec cujo objetivo é o aperfeiçoamento espiritual/moral de seus adeptos.

O centro espírita é responsável por vários projetos sociais locais, o que inclui: a distribuição de cestas básicas, atendimento a gestantes, fornecimento de sopas aos necessitados e, ainda, um departamento de saúde filantrópico que oferece para a população atendimento médico e medicamentos fitoterápicos. As plantas medicinais são cultivadas na própria Terra de Ismael, o fitoterápico também é produzido dentro da casa espírita, em laboratório e farmácia próprios, os medicamentos são distribuídos gratuitamente e mediante prescrição médica.

Em paralelo, a casa espírita oferece os serviços gratuitos de um Ambulatório Fitoterápico formado por médicos voluntários, todos especializados em fitoterapia. Além de



realizar cursos de fitoterapia médica para profissionais da área da saúde. Segundo a própria Terra de Ismael, muitos usuários dos serviços da clínica médica e da farmácia popular não são espíritas.

A Terra de Ismael também promove diversas atividades abertas para população em geral, independente de religiões, projetos abertos para qualquer público, ligados à educação ambiental e à sustentabilidade.

### **3.1.1 Sobre a Terra de Ismael**

#### **3.1.1.1 O Lugar**

Localizada no quilometro 02 da Estrada Vicinal (Rodovia José Riul), que liga Jurucê, distrito de Jardinópolis – São Paulo, à Rodovia Candido Portinari. Numa irregular estradinha de terra vermelha, região de diversos sítios e propriedades rurais, adiante a um suave aclive sombreado pelas copas de arvores, a mais ou menos 500 metros da vicinal, encontra-se no lado esquerdo o pórtico e a florida placa que marcam a entrada do sítio Irmãs Marie que é a sede da casa espírita.

Uma propriedade com a área de 18,00 hectares, que se deita em declive da estrada de terra até o veio d'água conhecido na região como “córrego Novato”. O espaço é preenchido por áreas verdes cultivadas e nativas, em meio aos quais se encontram algumas edificações espalhadas pelo terreno.

Entrando pelo pórtico, um caminho de terra, passagem para veículos, desce em paralelo à cerca de divisa até a antiga residência de Carmen Sylvia; enquanto à direita logo depois do pórtico se entende uma área gramada destinada como estacionamento, até o galpão de extração de óleo vegetal na outra divisa do sítio, perto desta edificação se estende uma passarela de concreto que desce por entre o “bosque da entrada” até a casa da Carmen Sylvia.

Os dois caminhos passam pela pequena casa construída pelos proprietários originais do terreno e que por muitos anos foi residência de Carmen Sylvia fundadora da Terra de Ismael. E que depois de seu falecimento não é ainda usada nas atividades da casa espírita.

De um lado a estrada de terra que dá acesso a veículos oficiais e de trabalhadores da casa; do outro lado, a passarela continua ao lado da casa da Vó Carmen entre flores, árvores, hortas e arbustos. Continuando neste caminho, logo atrás da casa da Vó, se encontra a área da piscina onde funcionam o café, o bazar e a livraria – chamada por alguns de área de convivência.

Um pouco mais adiante, em outra edificação, o refeitório e a cozinha, e a oficina do viveiro ao lado de um viveiro de plantas medicinais, próximos a um banheiro e varias salas e quiosques espalhado para abrigarem diferentes trabalhos e oficinas. Estas salas por exemplo, são nomeadas com o nome de uma planta que cresce em sua proximidade, assim se tem: a “Sala das Mangueiras”, “Sala dos Sambucus”, “Sala do Taperebá” e “Sala do Cróton”, a única que não leva o nome de uma planta é a “Sala do Quiosque” batizada por estar diante de um pequeno quiosque.



**Figura 4:** Evangelização do domingo.

Todos os espaços são utilizados para diversas e diferentes atividades, como salas de atividades e oficinas, salas de reuniões, de atendimento fraterno ou de evangelização de espíritos.

Descendo mais um pouco se encontra um grande galpão que abriga o “Salão Verde” e o “Salão Azul”, nos quais ocorrem as reuniões espíritas, as palestras e estudos, logo ao lado fica a Farmácia da Natureza e um galpão que serve como unidade de secagem e tratamento das plantas medicinais.



Mais a baixo, o Ambulatório Fitoterápico, a sala de espera e ainda outras salas de trabalho, do coral, mecânica e a área de preparação da sopa.

Em sua porção final, às margens do córrego Novato, o bosque da mata ciliar que preserva a natureza original do terreno e da região de Jardinópolis.

### 3.1.1.2 A Origem



**Figura 5:** Bosque da entrada.

Sua germinação, segundo a própria Casa, principiou com os ideais do falecido doutor Geremias Rodrigues Villela, quando ele e sua esposa Carmen Sylvia adquiriram terras na zona rural de Jardinópolis (Distrito de Jurucê), em meados dos anos oitenta.

O doutor Geremias, como é sempre respeitosamente referido na Terra de Ismael, foi médico psiquiatra em Ribeirão Preto, entusiasta e estudioso da psicologia espírita e da psicologia analítica, tinha como objetivo usar aquelas terras para a construção de seu sonhado Instituto de Psicodinâmica Espírita – como uma instituição filantrópica de estudos e prevenção de doenças mentais. Nas palavras de sua viúva Carmen Sylvia: “ O sonho do

Geremias era construir uma universidade espírita, para médicos, psiquiatras e psicólogos” (comunicação pessoal, 13 de agosto de 2017).

Contudo, o doutor Geremias faleceu em 1990, sem ver a concretização de seu sonho. Enquanto isso o sítio servia para ajudar na renda familiar mantida pela produção de gado leiteiro. Com o falecimento, um grupo de espíritas amigos do doutor Geremias e da Carmen Sylvia, todos frequentadores do centro espírita Jesus e Maria, Amor e Caridade de Ribeirão Preto, passaram a se reunir no sítio todos os sábados, para realizarem um evangelho na antiga biblioteca do doutor Geremias, ao lado da piscina – hoje funcionando como a cafeteria da Casa. Destas reuniões de evangelho aos sábados surgiu a retomada do sonho do doutor Geremias, uma mobilização, entre os amigos da dona Carmen Sylvia, que foi edificando de sua forma própria e característica a Casa Espírita Terra de Ismael.

### 3.1.1.3 As Atividades



**Figura 6:** Carinhos de mão usados nos cuidados com as plantas.

Atualmente, a casa espírita, nascida em 1996, descreve suas finalidades estatutárias da seguinte maneira:

A Casa Espírita Terra de Ismael, instituição de cunho kardecista, tem por finalidade aplicar a metodologia da Evangelização de Espíritos, promovendo o amparo espiritual e moral de todos, com vistas à completa integração familiar e social no contexto em que vivem, desenvolvendo para tanto a educação ambiental, a conservação da biodiversidade dos ecossistemas do município, a produção de plantas medicinais, a divulgação, implantação e desenvolvimento de fitoterápicos, podendo essas atividades ser realizadas em parceria com vários segmentos da sociedade (Casa Espírita Terra de Ismael, 2012).

A evangelização de espíritos é a metodologia iniciada por Eurípedes Barsanulfo no início do século XX, na cidade de Sacramento – MG; adotada pela Terra de Ismael desde seu nascimento, representando um método de compreensão e aplicação da doutrina espírita.

Essa educação tem como princípio ensinar o espírito a Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Para que isso aconteça é preciso utilizar o recurso maior, proveniente de Deus, que é a natureza, causa primeira a ser compreendida, para que possamos amar a Deus e senti-lo em nós. (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/departamentos/evangelizacao>, recuperado em 18 de janeiro de 2018).

Esta metodologia de educação espiritual está presente em praticamente todas as atividades da casa, ao mesmo tempo fundamentando suas práticas e guiando as posturas de seus trabalhadores, mas talvez seja mais nitidamente representada pela evangelização infantil e de adolescentes que ocorre aos domingos, entre as 8:30 às 9:30, enquanto também é realizada a reunião de Evangelho e Passe nos dois grandes salões.

Outras reuniões intituladas como Evangelho e Passe ocorrem nas sextas-feiras – 20:00 horas e nos sábados – 17: 30 horas, reuniões que se baseiam no estudo do livro *O Evangelho Segundo o Espiritismo* de Allan Kardec e encerradas com a prática do passe magnético.

A reunião administrativa ocorre bimestralmente - no 3º.domingo dos meses ímpares , enquanto as reuniões de preparação dos trabalhadores, chamada de - Reunião de Diretrizes Espirituais, acontece mensalmente - na primeira terça-feira de cada mês. Outras reuniões de evangelizadores e trabalhadores são agendadas conforme a necessidade.

Durante os sábados e nas manhãs dos domingos, há todo o trabalho de preparação da sopa, passando pela coleta de doações de alimentos nos sábados e terminando com o cozimento e distribuição da sopa nos domingos. A sopa é feita na Terra de Ismael e distribuída para a população carente de Jardinópolis.

Ainda nos domingos, após a reunião são oferecidas oficinas de artes, de música e artesanato junto com oficinas de tratamento e preparação de mudas e cultivo de plantas.



As músicas em especial, são trabalhadas pelo coral Canto da Terra, especializado em músicas próprias da evangelização de espíritos.

A música é um dos recursos da Evangelização de Espíritos, método utilizado em todas as atividades da Casa Espírita “Terra de Ismael”.

O Coral “Canto da Terra” é um grupo de trabalhadores que se reúne semanalmente para preparar e desenvolver o repertório planejado, que inclui canções inéditas psicografadas em nossa Casa, canções da Evangelização de Espíritos e outras do movimento espírita. (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/musica/coral>, recuperado em 18 de janeiro de 2018).

A oficina de teatro se reúne às segundas-feiras após as 19:00, trabalhando com grupos e temáticas diferentes a cada anos, conforme as características e demandas do grupo. Juntos trabalham no roteiro, encenação, figurinos e cenografia de uma peça apresentada no final do ano; seus objetivos são simultaneamente educacionais e psicológicos conforme seu embasamento na evangelização de espíritos.

O teatro na Casa Espírita deve ser visto como uma terapêutica para o Espírito.

O teatro, como todo trabalho de arte, passa a ser um processo educativo. Ele funciona como uma drenagem para o Espírito. Com ele o Ser recupera suas vibrações e renova as emoções, vindo a modificar-se. (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/artigos-evangelizacao/224-o-que-e-a-evangelizacao-de-espiritos>, recuperado em 18 de janeiro de 2018).

A farmácia filantrópica e o Ambulatório Fitoterápico atuam juntos, funcionando nos domingos de manhã e nas quintas-feiras no final da tarde e começo da noite. Contudo, o cultivo de plantas medicinais e a preparação de fitoterápicos exigem trabalhos diários de seus responsáveis.

A casa espírita também realiza atividades como: Trabalho de “Passe aos Enfermos”, com visitas aos lares e hospitais e “Trabalho de Evangelho no Lar”, com visitas aos lares de famílias interessadas em realizar o estudo do Evangelho em suas próprias casas.

Além disso, a Terra de Ismael desenvolve um trabalho assistencial direcionado para a população da cidade de Jardinópolis e municípios vizinhos; oferecendo de segundas as sextas feiras variadas oficinas que objetivam desenvolver valores ético-morais, integração familiar, estimular recursos de aprendizado e de educação socioambiental. Trabalhos como o realizado no bairro Vila Reis, em Jardinópolis, no qual são oferecidos diversos serviços de amparo à população – cestas básicas, atendimento médico, acompanhamento de serviço social e outros.

### 3.1.1.4 Os Participantes



**Figura 7:** Evangelho de domingo de manhã.

Em 2017, a casa possuía em seu quadro de trabalhadores um grupo de voluntários com aproximadamente 70 membros, e a sua capacidade de atendimento, na própria instituição, era de aproximadamente 600 pessoas por semana (entre adultos e crianças), em atividades como: reuniões de evangelho e passe, reuniões de evangelização infantil e de adolescentes, coral, oficina de artes, oficina de música, oficina de teatro, o Ambulatório Fitoterápico e a “Farmácia da Natureza”.

Entre seus frequentadores se incluem donas de casas, médicos, agricultores, professores, administradores de empresas, empregadas domésticas, biólogos, psicólogos e outros. Residentes principalmente nas cidades de Ribeirão Preto, Jardinópolis Cravinhos, Brodowski, Sertãozinho, Batatais e São Simão.

Atualmente a instituição vem ampliando seu quadro de trabalhadores e o número de frequentadores e de trabalhos assistenciais.

Nesta pesquisa usa-se o termo “frequentadores” para designar o grupo de pessoas que fazem uso das atividades oferecidas pela Terra de Ismael, sem maiores compromissos institucionais com a casa espírita; o que inclui os espíritas e os não espíritas, os frequentadores das atividades religiosas e os usuários dos serviços fitoterápicos, os colaboradores e os assistidos pela Terra de Ismael.

Como “trabalhadores” indicam-se o grupo de pessoas compromissadas com a evangelização de espíritos, com a administração e a manutenção da instituição; o grupo que encabeça as atividades e orienta as práticas da casa espírita. Incluindo a diretoria administrativa, os profissionais voluntários (médicos, farmacêuticos, biólogos...), os responsáveis por oficinas, palestrantes, médiuns e evangelizadores de espíritos.

Quem é o evangelizador de espíritos?

É o espírito que aplica em si a metodologia do amor, sentindo-se comprometido com a causa abraçada.

É o trabalhador espírita cristão, conhecedor da doutrina Espírita, que vive de modo coerente com os ensinamentos adquiridos e tem disponibilidade interna para estar com o outro, amparando e instruindo. (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/artigos-evangelizacao/224-o-que-e-a-evangelizacao-de-espíritos>, recuperado em 18 de janeiro de 2018).

Sendo que é muitíssimo comum que um mesmo indivíduo, entre os trabalhadores, figure em vários destes grupos acima listados.

Com o termo “participantes” nomeia-se a somatória entre “frequentadores” e “trabalhadores”, indicando todos que já caminharam na Terra de Ismael.

### 3.1.2 Na Terra de Ismael



**Figura 8:** Frente da casa da Vó Carmen Sylvia.



Quando começa o trabalho etnográfico? Nos primeiros contatos do pesquisador com o campo? Quando surgem o tema e as hipóteses? Nas primeiras pesquisas literárias?

Em meu caso em particular, tudo parece confuso neste principiar, pois me posiciono como pesquisador etnográfico de um campo e uma comunidade com a qual tenho vínculos biográficos. Minha família tem participado da história da Terra de Ismael desde sua origem, como trabalhadores ou frequentadores; eu mesmo convivo estas pessoas a mais de trinta anos, mesmo nunca antes tendo participado de forma tão ativa e frequente na Casa. Portanto, acho justo e ético, apreciar a minha vivência transferencial (Devereux, 1977), propondo neste relato um discurso mais intimista de minha própria experiência.

Embora sempre presente na minha vida através da minha família, eu estivera por muitos anos distante da Terra de Ismael e da doutrina espírita. Mas em uma distância próxima, a deia de realizar uma pesquisa etnográfica na instituição surgiu quase como um susto, enquanto eu estudava com o professor Bairrão sobre a possibilidade de uma pesquisa diferente em outro campo. A ideia realmente tomou forma em 2016.

Mas esta etnografia começou de verdade com o consentimento e aceitação do campo, e não estou me referindo às burocracias e autorizações, mas à recepção e acolhimento, ao interesse e vínculo com o campo, ou ainda, como e quando o campo interpretou a mim e a minha proposta (Devereux, 1977 & Bairrão, 2017).

Um início com data registrada, domingo - 13 de agosto de 2017. Foi na manhã deste dia que o “campo” me orientou qual deveria ser a primeira ação de minha pesquisa: falar com a vó Carmen.

Logo após o evangelho eu comecei a procurar por ela nos caminhos da Terra de Ismael, perguntando para as pessoas que conheço – “Onde eu iria achar a tia Carmen Sylvia?”

Todos me corrigiam “vó Carmen”, o que me soava muito estranho, pois estava acostumado a pensar nela como “tia Carmen Sylvia” – nome pelo qual eu a chamava na infância. Confesso que esse estranhamento foi incomodo, me fazendo sentir distante do campo.



**Figura 9:** Bosque da entrada.

Acabei por encontra-la em sua residência que era a primeira casa da Terra de Ismael. Gritei por ela do portãozinho: “tia Carmen”?

Ela me atendeu na porta, curvada, claudicando com a bengala e com um enorme sorriso.

“Lembra de mim?” – Perguntei enquanto me aproximava.

Ela primeiro me deu um forte abraço e respondeu:

“É claro, Rodolfo Jorge; mas agora todo mundo me chama de vó.”

### 3.1.2.1 Na casa da Vó



**Figura 10:** Varanda da casa da Vó Carmen.

Sem qualquer cerimônia, a Vó me encaminhou para sua varanda para sentarmos e conversar. Falei do meu projeto de pesquisa e das minhas ideias.

Ela ouviu tudo de olhos fechados, cabeça inclinada e com um sorriso nos lábios.

Quando abriu os olhos comentou em tom de conchavo:

- “Eu estava esperando vocês chegarem. O Geremias já sabia, psicólogos dos símbolos!”

Assim, começou a me contar dos primeiros sonhos e objetivos do doutor Geremias. Como na época em que ela e ele andavam pelas terras do sítio, ele parava o caminhar e descrevia para ela o que imaginava construir: “salões, salas de aula, consultórios”, espalhados por todo o terreno da propriedade.

Comentando de forma conspiratória:

- “E nós sabemos né, que a educação é tratamento para o espírito”.

Neste momento ela mudou de assunto, antes de eu responder ou questionar, ela me convidou para entrar e ver um retrato do doutor Geremias.

Para ela se apoiar em mim, fomos de braços dados até sua porta, na frente da qual eu hesitei reparando nos meus sapatos cheios de placas de lama, após eu ter andado por toda a Terra e Ismael (o sítio) procurando por ela.

Vó Carmem acompanhou meu olhar e falou rindo:

- “Terra não é sujeira!”

Esta é uma frase que fatalmente é ouvida na Terra de Ismael com pouco tempo de frequência na casa.

Particularmente, eu me lembro a primeira vez em que a ouvi no sítio, mais de dez anos antes dessa conversa com a vó Carmem, em uma época em que eu estava mais próximo da casa espírita.

Eu estava ajudando a tia Carmem a fazer mudas de alguma planta (do tipo: me falha a memória), quando chegou a Ana Maria (hoje presidente da instituição) e veio nos cumprimentar – vestindo uma roupa clara, quase branca.

Cheio de terra, eu esquivei do seu abraço me desculpando porque estava sujo. Ela me abraçou forte, olhou nos meus olhos e disse:

- “Querido! Terra não é sujeira.”

A “terra” parecia ser uma alegoria cara para a vó Carmem. Já sentados na sua sala ela continuou sua fala:

-“Terra não é chão, a terra é uma grande lição!”

-“Para a flor nascer, para a erva que cura nascer... A terra tem que ser rasgada e mexida, essa é nossa evangelização!”

(C. S. Villela, comunicação pessoal, 13 de agosto de 2017).

\*\*\*

Por mais de trinta anos, a vó Carmen foi presidente da Terra de Ismael e esteve presente em todos seus momentos importantes. Residia na casa do sítio construída por ela e pelo doutor Jeremias, mas vinha passando algumas temporadas com parentes em Ribeirão Preto para tratar de sua saúde. A mesma casa que eu conhecia de minhas visitas ao sítio da tia Carmen Sylvia.

A Casa de cinco cômodos se abre em uma vasta varanda posterior, que permite uma ampla visão do sítio e da paisagem. Logo abaixo dessa varanda, alguns degraus levam à piscina e às salas onde hoje há um café (lanchonete) e um bazar.

Durante a primeira etapa dessa pesquisa estive três vezes conversando com a vó Carmen em sua casa na Terra de Ismael, além de sempre procurá-la depois do evangelho de domingo para colher dela um abraço e conversar um pouco.



Provavelmente a vó Carmen era uma das pessoas mais queridas da Terra de Ismael. Tratada com respeito e gratidão, por abrir mão de suas terras e recursos para o nascimento da casa espirita, mas principalmente por seu sorriso fácil, amabilidade e doçura com a qual se dirigia a todos. Como uma matriarca ela era simbolicamente tratada como a avó de todos da casa, segunda ela mesma “em uma relação de profunda afinidade com a família espiritual”.

A vó Carmen desencarnou no dia 19 de janeiro de 2018. Na nossa última conversa na sua casa na Terra de Ismael, ainda em 2017, estávamos em sua varanda, ela, minha esposa e eu, enquanto meus dois filhos brincavam na terra em frente.

Ela nos contava rindo, da noite em que escorregou na terra ao subir do salão para sua casa, sua perna falhou, ela caiu, perdeu a bengala e ficou desorientada na escuridão. A reunião daquela noite havia acabado e ela achava que não havia mais ninguém na Terra, mesmo assim ela chamou por ajuda. Ana Maria que tinha voltado para o sítio, vó Carmen não se lembrava o porquê, a ouviu a acudiu.

Achando graça da própria história a vó Carmen girou o braço em um amplo movimento horizontal, como que indicando a nós, a varanda e a paisagem circundante, e disse:

- “Filho, coloca isso na sua pesquisa. Isso é a cara da Terra de Ismael”.

(C. S. Villela, comunicação pessoal, 5 de novembro de 2017).



**Figura 11:** Crianças brincando na Terra de Ismael.

### 3.1.2.2 Mãe Terra

Sobre a fala da Vó Carmen – “*A terra tem que ser rasgada e mexida, essa é nossa evangelização!*” encontra-se uma passagem de sentido semelhante no livro *Fonte Viva* de Chico Xavier (2006). Obra muito discutida e querida entre os membros da Terra de Ismael e que apresenta diversas analogias entre a moral do Evangelho e o universo da natureza. Ele diz que “*A terra, sob a pressão do arado, rasga-se e dilacera-se; no entanto, a breve tempo, de suas leiras retificadas brotam flores e frutos deliciosos*” (Emmanuel, 2006, p. 27).

No livro *Fonte Viva* a frase abre uma lição sobre aceitação e resignação. Esta alegoria sobre a terra revolvida para dela germinar as plantas belas e benfazejas pode ser encontrada de forma semelhante já nas *Revistas Espiritas da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas*, como por exemplo no trecho publicado como mensagem dos guias espirituais:

O Senhor disse aos seus anjos: Ide levar uma palavra aos filhos dos homens. Ferimos a terra com a vara, e a terra cria prodígios. Curvai-vos, filhos: é a onipotência do Eterno que se manifesta em vós.. (Pequena Cárita, 2001, p. 7).

Ambas falas, tomando o contexto de seus textos, remetem para uma ideia comparativa entre a terra e a experiência humana. Na continuação do mesmo texto do *Fonte Viva* temos:

Qual ocorre na esfera simples da Natureza, acontece no reino complexo da alma.  
A corrigenda é sempre rude, desagradável, amargurosa; mas, naqueles que lhe aceitam a luz, resulta sempre em frutos abençoados de experiência, conhecimento, compreensão e justiça.  
A terra, a árvore e a água suportam-na, através de constrangimento, mas o Homem, campeão da inteligência no Planeta, é livre para recebê-la e ambientá-la no próprio coração (Emmanuel, 2006, p. 27).

Em que a relação proposta é explicitada. Cabe pontuar as concepções da natureza, e da terra, que não são alegorias (Corbin, 1960), mas sim uma cosmovisão de integralidade total entre o humano e a natureza. Como por exemplo, segundo Menegassi (2007), na terra da concepção dos povos guaranis que compreendem a terra como um ser vivo, com alma, e que estabelece com os homens e animais uma relação de interdependência em todos os aspectos da vida.

Em todas as situações, as sendas de imperfeição têm aspecto moral: é ódio, avareza e feitiçaria. Mas, também, ecológica: a terra pode desmoronar por falta de suporte, incêndios devoradores avançam do Ocidente para o Oriente; em termos naturalísticos, são as secas prolongadas, esgotamento do solo,

inundações, invasões de pragas e animais daninhos. Significa que na visão indígena, o mal na terra não é circunstância meramente moral ou ecológica, mas teko-lógica: o tekó porá, bom modo de ser, e o tekómarangatú, modo de ser religioso, deterioraram-se e transformaram-se em tekó-vaí, maldade, que pode destruir a terra. Nos cantos e danças rituais revelam-se quais são os males atuais que devem ser detidos com as rezas: montes desmatados, falta de religião dos brancos, fazendas que cortam caminhos, guerras, feitiçarias e homicídios. A consequência ecológica são ventos impetuosos, tempestades, incêndios, inundações, desgraças de todo o gênero, como mortes repentinas, enfermidades incuráveis, fome, suicídios e mal-estar social (Menegassi, 2007, p. 218).

A terra sendo degenerada pelas escolhas e ações morais do homem também está presente no Antigo Testamento, na expulsão do paraíso – repleto de uma natureza benfazeja, para uma terra árida e cheia de perigos. Adversidades geradas pela “Queda e Pecado”, da qual a condenação divina lançou homem e natureza perpetuamente um contra o outro (Thomas, 1988; White, 2003). O mito adâmico apresenta o surgimento da agricultura para o povo hebreu. Expulsos do paraíso a humanidade teve que se voltar para o trabalho na terra para se sustentar.

A simbologia usando a terra ferida para a semente germinar possuem um caráter que remete para a agricultura. A terra é o substrato da fertilidade vegetal, a semente contém a planta que virá, o homem planta, ara, abre a terra para semeá-la. A relação estabelecida expande o usufruir e o temer as reações da terra, as ações do homem e de seu trabalho com a terra, seu entendimento sobre estes, integram a representação alegórica. É uma terra para ser cuidada e cultivada.

Interessado pelas hierofanias da Vida, em descobrir o sagrado da fecundidade terrestre e sentir se solicitado por experiências religiosas mais “concretas” (mais carnis, até mesmo orgiásticas), o homem primitivo afasta se do Deus celeste e transcendente. A descoberta da agricultura transforma radicalmente não somente a economia do homem primitiva mas, sobretudo, sua economia do sagrado. Outras forças religiosas entram em jogo: a sexualidade, a fecundidade, a mitologia da mulher e da Terra etc (Eliade, 1984, p. 63).

Em analogia a sua fecundidade, a terra é relacionada em diversas culturas com a maternidade (Eliade, 1984). Como “Mãe Terra” ela concebe de seu próprio leito a vegetação, os animais e a humanidade.

Encontra-se esta imagem em todas as partes do mundo, sob inúmeras formas e variantes. É a Terra Mater ou a Tellus Mater, bem conhecida das religiões mediterrânicas, que dá nascimento a todos os seres. “É a Terra que cantarei”, lê se no hino homérico à Terra, “mãe universal de sólidas bases, avó venerável que nutre em seu solo tudo o que existe... É a ti que pertence o dar

a vida aos mortais, bem como o tomá-la de volta...” E nas Coéforas Esquilo glorifica a Terra, que “dá à luz todos os seres, nutre os e depois recebe deles de novo o germe fecundo” (Eliade, 1984, p.69).

A maternidade e a natureza aparecem interligadas na simbologia da “Mãe Terra”, “Mãe Natureza” que unem tanto a fecundidade da terra quanto o amor e o cuidado materno, em uma interpretação divina da natureza (Corbin, 1977).

Como “Sophia Eterna” Corbin (2009) chama esta imagem “visionária” da divindade em sua potencialidade feminina, que na mística abraâmica se manifesta como: esposa divina, mãe divina, filha divina, santa, anjo e ainda como face feminina da divindade; compondo a simbologia sopheriana das tradições judaico-cristãs que nela identificam a feminilidade da divindade (Corrêa, 2016 & Gadotti, 2017), caracterizada pela natureza e pelos aspectos mais benevolentes e até mesmo maternais do Criador (Corbin 2009 & Jung, 2011).

No Brasil, a “Mãe Terra” figura inclusive no próprio Hino Nacional:

“Terra adorada  
Entre outras mil  
És tu, Brasil,  
Ó Pátria amada!

Dos filhos deste solo  
És mãe gentil,  
Pátria amada,  
Brasil! ”

Um exemplo em que convergem as ideias edenistas e a analogia que metaforiza a “terra” como “mãe”. Contudo, no mito adâmico, a terra é concedida para o deleite e usada como punição, mas não identificada em uma genealogia ou relação familiar (White, 2003). Ainda assim, como um resquício de outra compreensão, Adão é feito do barro – terra com água – terra moldável.

Voltando para a Terra de Ismael, o vocábulo “terra” se destaca no nome da instituição, em uma clara alusão ao Brasil no seu adjunto adnominal. A terra de Ismael seria a terra confiada a este espírito Ismael, pelo Cristo, para condução da nação brasileira em seu compromisso espiritual (Campos, 2013).



Mesmo a obra “Brasil coração do mundo e pátria do evangelho”, sendo questionada dentro do próprio espiritismo por apresentar desalinhos com as premissas da doutrina kardequiana, pelo seu forte caráter ufanista e lapsos históricos (Moreira & Hessen, 2018), Ismael passou a denominar esta entidade espiritual responsável pelo Brasil entre os espíritas.

A escolha do nome para a casa espírita, segundo a vó Carmen, se deu naquelas primeiras reuniões de evangelho na antiga biblioteca do doutor Jeremias, ainda muito antes de a mobilização para o desenvolvimento da instituição embalar. Selecionado em consenso entre as sugestões dos amigos da vó Carmen por representar a “gradidão por esta terra que nos acolhe”.

### 3.2 Espinheira Santa, Menta e Carqueja

A natureza é um laboratório

Cura as doenças

As ervas sob infusório

Curam as doenças

(Trecho da música A Menta, de autoria de Ana Maria Soares Pereira e Moacyr Camargo).



**Figura 12:** Mosaico na parede da Farmácia da natureza.

O estudo da natureza na Terra de Ismael não pode se furtar do cultivo e simbolismo de tradicionais plantas medicinais, como o guaco, a menta, a espinheira santa e entre outras.

As plantas medicinais estão presentes desde o nascimento da casa espírita e com alta relevância para as atividades da instituição ao servirem como base para os fitoterápicos utilizados em suas ações assistenciais.

As plantas medicinais cultivadas no próprio terreno do sítio são cuidadas e tratadas para depois, no laboratório da farmácia, serem transformados em fitoterápicos; todo o processo é conduzido por profissionais voluntários. Esses medicamentos são distribuídos conforme a indicação médica, geralmente mediante às consultas médicas realizadas no próprio ambulatório fitoterápico da instituição.

A fitoterapia desenvolvida na Terra de Ismael não possui caráter ritualístico ou de “tratamento espiritual”; disponibilizada para qualquer pessoa, independente de vinculação religiosa, e conforme prescrição médica. Atendendo ao controle ético, e sanitário da ANVISA (Agência Nacional de Vigilância Sanitária), em adequação as políticas nacionais de saúde.

O princípio da utilização de vegetais no tratamento de doenças pauta-se, na atualidade, na teoria da evolução biológica, nos recursos desenvolvidos pelo vegetal através de milhares de anos, para sobreviver em determinado ambiente.

Esta é uma das razões pelas quais a constituição química das plantas é tão complexa, e porque muitas plantas biossintetizam substâncias para atuar em alvos específicos moleculares de seus predadores. Metabólitos secundários de plantas e micro-organismos são produzidos para modular seus próprios metabolismos e, conseqüentemente, também podem alcançar alvos terapêuticos de doenças humanas. (Ferreira & Pinto, 2010, p.1).

O que o vegetal produz como recurso bioquímico para sua defesa e adaptação, são princípios ativos de efeito farmacológico no organismo humano.

Segundo a doutora Débora Sales, médica especialista em fitoterapia e que atenda no ambulatório fitoterápico da Terra de Ismael, o trabalho desenvolvido na casa espírita se fundamenta na concepção de que as substâncias ativas da química vegetal funcionam mais adequadamente na combinação bioquímica própria da planta, sem a necessidade de ser isolada em um fármaco específico.

Na Terra de Ismael considera-se a planta na totalidade, compreendendo como e para o que a planta desenvolveu sua bioquímica, como ela influencia sua relação com o ambiente e outros organismos. O princípio ativo é entendido em seu sistema de interação, em integralidade na relação entre a química e a ecologia.

A planta em sua composição química integral interage de forma sinérgica com todos os sistemas do corpo humano, ao contrário da forma isolada, sobre um único órgão ou sintoma. “Muitas vezes o laboratório da natureza já nos dá o melhor remédio.” (D. S. Sales, comunicação pessoal, 25 de maio de 2018).

### 3.2.1 Um pouco sobre as plantas medicinais



**Figura 13:** Mudanças de plantas medicinais.

Na Terra de Ismael as plantas medicinais são cultivadas e manipuladas sob as orientações do conhecimento científico, que por sua vez, principia dos saberes tradicionais. Ervas que eram usadas como medicamento pelas gerações passadas, receitas caseiras contra doenças, tradições culturais, superstições e mitos, são analisadas e entendidas para identificação do princípio ativo presente na bioquímica da planta e sua ação no organismo humano.

A partir dessa concepção, as informações etnofarmacológicas são usadas como ponto de partida para o delineamento experimental, que objetiva o estudo da espécie como um fármaco em potencial, ou seja, qual ação farmacológica tem o maior potencial de revelar dados que validem a indicação popular (Almeida, 2011, p. 42).

O termo etnofarmacologia é relativamente recente na galeria das etnociências, recebendo atenção como campo multidisciplinar do conhecimento, “a partir do surgimento do *Journal of Ethnopharmacology* em 1979” (Almeida, 2011, p. 41). Este ramo da ciência lida não apenas com a validação e reconhecimento dos agentes biologicamente ativos em medicações culturalmente tradicionais, como também atenta para os significados e simbolismos de saúde e doença que não respondem ao modelo das ciências biológicas acadêmicas.

Entre estes “agentes biologicamente ativos” destacam-se os fitoterápicos, como medicações de base vegetal – as plantas medicinais.

A história do uso de plantas medicinais tem mostrado que elas fazem parte da evolução humana e foram os primeiros recursos terapêuticos utilizados pelos povos (Tomazzoni, Negrelle & Centa, 2006, p. 116).

Desde povos ancestrais as mais diversas culturas espalhadas hoje, o uso de plantas medicinais constitui um dos principais recursos terapêuticos. Resultante da observação empírica e experimentação ao longo de muitos períodos, provavelmente iniciada ao notar os hábitos de animais.

A observação do comportamento dos animais e a verificação empírica dos efeitos da ingestão deste ou daquele vegetal no organismo humano teve um importante papel. Por exemplo, a observação de religiosas sobre os efeitos excitantes dos cafeeiros selvagens (*Coffea arábica* L.), nos herbívoros domésticos que os tinham ingerido, fez com que estas se utilizassem desses vegetais para prolongar o estado de vigília a que eram submetidas devido às suas piedosas ocupações (Tomazzoni, Negrelle & Centa, 2006, p. 116).

A humanidade vem colecionando conhecimentos sobre as influências salutares de certas plantas, registradas desde 2.500 anos a. C. como base na medicina chinesa e depois entre os egípcios, os gregos e assim até a modernidade.

Até o século XIX os recursos terapêuticos eram constituídos predominantemente por plantas e extratos vegetais, o que pode ser ilustrado pelas Farmacopeias da época. Assim, na Farmacopeia Geral para o Reino e domínios de Portugal (1794), entre os produtos chamados símplices, constam 30 produtos de origem mineral, 11 produtos de origem animal e cerca de 400 espécies vegetais (Firmo et al., 2011, p. 92).

Assim as plantas medicinais e os extratos vegetais compunham a matriz da farmacologia até a tendência de manipulação e isolamento dos princípios ativos ser propagada no século XX (Firmo et al., 2011).

A crença popular de que a utilização de plantas para tratar doenças obtinha resultados satisfatórios, aos poucos foi sendo substituída pelo uso dos remédios industrializados, que atraíam as pessoas com a promessa de cura rápida e total (Tomazzoni, Negrelle & Centa, 2006, p. 117).

Atualmente, Além do eixo de influência da farmacologia moderna (ou ocidental), as chamadas medicinas tradicionais usam de plantas medicinais como principal terapêutica médica. Muitas dessas tradições fitoterápicas são registradas apenas na história oral e nos costumes (Firmo et al., 2011).

No Brasil, a confluência cultural de seu desenvolvimento, já dispôs um vasto repertório etnofarmacológico da somatória entre a cultura indígena e a europeia, sendo seguida e ampliada pela cultura trazida pelos escravos africanos. A composição de matrizes e tradições etnofarmacológicas de três continentes acabam por fundamentar a tradição brasileira (Tomazzoni, Negrelle & Centa, 2006).

No Brasil de todos os tempos, a medicina popular vem mantendo seu espaço, lado a lado com o sistema médico oficial. Porém, por influência do viés etnocêntrico da medicina hegemônica, hoje, ela é entendida como produto de cultura inferior, por não ter valor reconhecido cientificamente e, fundamentalmente, pelo seu vínculo com elementos doutrinários de cunho religioso de diferentes origens, nos fazendo perceber tratar-se de uma medicina sacralizada (M. T. A. Camargo, 2014, p.1).

Neste âmbito cultural, o papel das crenças religiosas na medicina popular assume um importante valor como base para os conceitos de doença, saúde, tratamento e cura; tradicionalmente preservados em lendas, mitos e práticas rituais (M. T. A. Camargo, 2014).



### 3.2.1.1 Religiosidade e plantas medicinais



**Figura 14:** Viveiro de plantas medicinais.

A vinculação entre plantas medicinais e religiosidade apresenta a história do entendimento humano sobre cura e doença, sendo ambas quase sempre entendidas em seu caráter espiritual e místico.

Encontram-se também descritos relatos lendários relativos a descobertas das propriedades das plantas medicinais, muitas vezes atribuídas a uma intervenção divina, pois seu uso fazia parte de rituais religiosos, em que lhes eram atribuídos poderes de colocar os homens em contato direto com os deuses (Tomazzoni, Negrelle & Centa, 2006, p. 116).

A vinculação entre plantas medicinais e religiosidade não são exclusivas do cenário brasileiro, mas presente em toda a história do uso de medicamentos naturais em diferentes culturas. Estando geralmente preservados nos discursos e usos da medicina popular.

Espécies vegetais com tais propriedades, ingeridas, fumadas, cheiradas, ou passadas sobre a pele são ou escarificadas, com o status de sagradas, têm sido popularizadas em ambientes religiosos ou não, do mundo todo. (M. T. A. Camargo, 2005 – 2006, p. 396).

No caso dessa medicina popular no Brasil, como a própria cultura nacional, tem-se uma confluência de diferentes tradições etnofarmacológicas de vários continentes: das Américas pelos saberes indígenas, da África trazida pelos negros escravizados e da Europa, do oriente médio e do extremo oriente, de conhecimento dos portugueses.

O sistema médico popular, em sua dinâmica, ao delinear seu perfil nos diferentes contextos socioculturais do país, vem imprimindo desde os tempos coloniais traços que apontam a predominância de elementos doutrinários de caráter religioso, veiculados pelas três principais matrizes influenciadoras: portuguesa, indígena e africana. (M. T. A. Camargo, 2014, p.2).

O caráter religioso integra os conhecimentos sobre qualidades medicinais das plantas a um sistema simbólico e teológico de crenças, capazes de fundamentar uma práxis terapêutica.

Assim, tomando como exemplo as religiões afro-brasileiras, para as quais a utilização de plantas sustenta um estatuto sacral conforme simbolizam e representam orixás, entidades e suas atribuições. As plantas integram a **ritualista** das cerimônias, são receitadas como medicamento diretamente pelos médiuns incorporados, são interpretadas e sentidas como elo entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, (M. T. A. Camargo, 2005-2006).

As folhas ou ervas, como são chamadas as plantas utilizadas nos terreiros, devem ser coletadas seguindo-se rituais complexos, sem o que perdem sua razão de ser e o seu axé (poder). A própria definição dos tipos de folhas a serem utilizados pressupõe ritos e procedimentos religiosos. (Meira, 2013, p.64).

Aliando o religioso com os saberes etnofarmacológicos da ancestralidade africana, depois ampliados e adaptados pela terapêutica popular indígena e portuguesa.

Em paralelo, as proposições espíritas kardequianas sobre as plantas medicinais são principalmente baseadas em sua leitura espiritualista e na tradição terapêutica católica, difundida no Brasil desde os tempos coloniais pelos jesuítas.

Uma medicina tradicional católica portuguesa, que vincula os recursos de ervas medicinais intercalados com práticas religiosas como orações, homilias, sacramentos e penitências, além de sangrias e dietas, compondo uma terapêutica simultaneamente para o corpo e para alma. Sendo a utilização do fármaco um componente ao processo de cura e reabilitação atuante nas dimensões físicas e materiais dos indivíduos, enquanto a devoção religiosa incide na espiritualidade.

Remetendo à medicina cristã nas primícias da Idade Média, que de acordo com Dias (2007), mesclava a medicina clássica greco-romana, principalmente no uso de plantas

medicinais, com as ideias remanescentes da antiguidade mesopotâmica nas quais as doenças eram entendidas como punições divinas.

No horizonte cristão medieval essas ideias, originadas entre os povos assírios, babilônicos e sumérios, identificam doenças com punição divina, sendo reavivadas sob a óptica do pecado, relacionando o enfermo com pecador e assim exigindo um tratamento ao mesmo tempo orgânico e de absolvição.

Ainda no mesmo texto de 2007, Dias ressalta a questão do pecado original para esta terapêutica:

O Cristianismo dá uma nova dimensão ao pecado como causa da doença. O pecado de família, presente na cultura mesopotâmica e judaica e nas conhecidas perguntas dos Apóstolos e dos fariseus sobre o cego de nascença, é rejeitado e substituído pelo pecado coletivo, o Pecado Original. A Queda do Paraíso retirou a imortalidade ao Homem e tornou-o sujeito a doença e ao sofrimento. O pecado em geral, diretamente se for individual ou em última análise o pecado coletivo, mantém-se com causa última da doença. (Dias, 2007, p. 16).

Contudo, o sacrifício e a paixão de Cristo teriam possibilitado a absolvição e a conquista de uma imortalidade livre de doenças ou sofrimentos no após vida. Para tanto, o cristão deveria em vida, além da dedicação aos sacramentos e aos dogmas da Igreja, compreender as moléstias e transtornos como corrigendas e purgações dos pecados e descaminhos.

A crença em um Deus essencialmente benévolo para a humanidade, mesmo na manifestação das adversidades, propiciou as crenças de que os sofrimentos, incluindo as moléstias e transtornos, fossem admitidos como instrumentos para o amadurecimento espiritual do cristão. Mesmo a ação de agentes como demônios, tidos como causadores de severas doenças e dessabores, eram entendidos como decorrentes de pecados e ainda assim apenas sob permissão divina e com a intenção de corretivo e arrependimento do pecador.

O Cristianismo, sem enjeitar o papel da dor, do sofrimento e da doença, surge desde os seus inícios, como uma religião curativa. O mesmo Deus que dá a doenças também pode dar a cura. Os Evangelhos relatam cerca de três dezenas e meia de curas realizadas por Jesus. A prática curativa de Cristo é continuada pelos Apóstolos e primeiros cristãos. (Dias, 2007, p. 16).

Seguindo no medievo as práticas de cura da medicina hipocrática em auxílio à teologia cristã fez uso de plantas medicinais, compreendidas como uma forma de tratamento físico complementar, em uma visão de doença-cura da qual esta seria apenas uma dimensão da moléstia, que teria uma origem fundamentalmente religiosa e espiritual.



Sendo que este princípio pode ser aproximado da visão da doutrina espírita sobre doença e cura que se desenvolveu já no século XIX.

### 3.2.2 Doença e tratamento no espiritismo kardecista

Declinando da complexidade do tema sobre as noções de tratamentos de saúde no espiritismo, que historicamente já protagonizaram debates médicos, sociológicos e jurídicos. (Damazio, 1994, Giunbelli, 1997).

De acordo com a doutrina espírita, já no período da codificação, Kardec e seus colaboradores delinearão um modelo de compreensão para tratamentos que abarcassem o físico e o espiritual.

Se a doença ou desordem orgânica, como queiram chamar, procede do corpo, os medicamentos materiais sabiamente empregados bastarão para restabelecer a harmonia geral.

Se a perturbação vem do perispírito, se é uma modificação do princípio fluídico que o compõe, que se acha alterado, será necessária uma medicação adequada à natureza do órgão perturbado, para que as funções possam retomar seu estado normal. Se a doença procede do Espírito, não poderíamos empregar, para combatê-la, outra coisa senão uma medicação espiritual. Se, enfim, — como é o caso mais geral, e, podemos mesmo dizer, o caso que se apresenta exclusivamente, — se a doença procede do corpo, do perispírito e do espírito, será preciso que a medicação combata simultaneamente todas as causas da desordem por meios diversos, para obtermos a cura. (Lavallée, 2001, p.16).

Dessa forma, o tratamento exclusivo do corpo físico poderia abrandar os sintomas da doença, mas tendo esta uma origem espiritual, poderia retornar ou reaparecer de outra forma. Admitindo que as moléstias espirituais, de caráter ético/moral, influenciando o funcionamento do perispírito (corpo semi-fluídico - intermediário entre o espírito e o corpo físico), terminam estabelecendo por sua vez a doença material.

Assumindo que desvios éticos/morais, de ordem espiritual, manifestam-se no corpo físico por intermédio do corpo semi-fluídico, não como uma forma de punição diretamente divina, mas como consequência da função universal, que no espiritismo é compreendida como uma lei régia da dinâmica do universo físico e espiritual, referida pelos espíritas como “lei de ação e reação” ou “lei de causa e efeito”. Compreendendo a realidade como um sistema de fluxo constante, sempre evoluindo em direção ao bem, à luz e à comunhão fraterna, no qual os movimentos contrários e paralisantes do espírito resultam em desequilíbrios mórbidos.

Segundo a crença espírita o “passe magnético”, como é chamada a técnica de sobreposição de mãos e prece sobre o paciente, exemplifica um tratamento fluídico do corpo perispiritico, enquanto o aprendizado, as preces e a caridade correspondem a tratamentos de ordem espiritual.

Ao tratar do passe espírita, Cavalcanti (2008), comenta:

Na verdade, está em jogo uma concepção particular do que seja o físico: o corpo humano é uma parte apenas dessa totalidade composta de espírito, perispírito e corpo, que é o homem, e em relação a ela deve ser entendido. Assim sendo, no passe o objetivo moral sobrepõe-se ao físico, pois o que importa é sobretudo a "renovação do comportamento das criaturas (Cavalcanti, 2008, p. 94).

Retomando nas palavras de Weber (2013):

Baseada na concepção espírita do ser humano, o conceito de saúde para o entendimento kardecista é o funcionamento e interação com estabilidade do composto espírito-perispírito-matéria, tríade da qual todo humano encarnado seria constituído. O humano teria como parte de sua constituição, além do corpo material e do espírito, um corpo sutil, denominado perispírito, invisível à visão humana, uma substância vaporosa que faria a ligação entre o espírito e a matéria. O desequilíbrio entre os diversos corpos do homem, quer sejam oriundos de comportamentos inadequados desta vida atual ou de vidas passadas, pode provocar doenças de diversos tipos, podendo ser elas físicas, emocionais ou mentais. Como a crença na reencarnação e na evolução sistemática do espírito são princípios fundamentais, a saúde e a doença estão subordinadas a esses princípios. (Weber, 2013, p.28).

A doutrina espírita considera a distinção entre as doenças e transtornos de origem pregressa à encarnação atual da pessoa e as morbidades presentes consequências das escolhas e condutas atuais do espírito encarnado. Uma distinção didática, ainda que incompleta, que aponta as causas dos transtornos originando-se ou em encarnações passadas ou na conduta da vida presente (Denis, 2013). Neste sentido, certas moléstias do presente teriam origem espiritual anterior a encarnação atual do indivíduo, herdadas por ele mesmo e geradas por desalinhos éticos/fluídicos de outras vidas.

Embora o espiritismo não entenda as causas de todas as doenças como de origem diretamente espiritual, na dimensão ético/moral toda adversidade e assim toda enfermidade são entendidas como ensejo de aprimoramento espiritual.

Considerando Deus como uma divindade sempre benevolente e de máxima inteligência, que sendo perfeito não admite falhas em sua criação, em seu sistema, (Kardec, 2001a, 2013b); a aceção espírita pode ser aproximada da medicina e filosofia cristãs que

identificam os males e doenças como efeito de um desarranjo espiritual e como oportunidade de corrigenda ética e moral.

### 3.2.2.1 Água fluidificada



**Figura 15:** Águas para serem fluidificadas.

Ainda sobre os tratamentos espíritas, para exemplificar o complexo transito e convergência entre o material e o espiritual no fluxo dos fluídos energéticos, tomemos como o exemplo a prática espírita de fluidificação da água.

A água fluidificada ou magnetizada é preparada e consumida nas mais diversas casas espíritas, geralmente distribuídas, a todos os participantes, no final das reuniões; Cavalcanti em sua etnografia considera a distribuição e o consumo de água fluidificada como parte da ritualística básica dos centros espíritas.

Em uma de suas passagens:

Segue-se a fase final do ritual, geralmente composta do passe, prece e ingestão de água fluidificada destinada a "pacificar a mente e restaurar as energias", preparando as pessoas para o retorno ao profano, "para levar a mensagem de amor para seus lares. (Cavalcanti, 2008, p. 65).

A chamada fluidoterapia, é justificada pelo princípio de que a água, como um elemento de composição simples é facilmente imantada de fluídos energéticos provenientes de encarnados e desencarnados (Kardec, 2013), sendo que as águas fluidificadas, distribuídas

nos centros espíritas, são magnetizadas com fluídos terapêuticos e medicinais, destinadas a tratamento e bem-estar.

A água, em face da sua constituição molecular, é elemento que absorve e conduz a bioenergia que lhe é ministrada. Quando magnetizada e ingerida, produz efeitos orgânicos compatíveis com o fluido de que se faz portadora. (Miranda, 1988, p.40).

Há três formas de fluidificação da água (Kardec, 2013a), pelo magnetismo humano do encarnado, diretamente pelo espírito desencarnado e ainda pela ação de ambos conforme o espírito incide os fluidos sobre o magnetizador encarnado que atua como mediador.

Combinado com o fluido humano, o fluido espiritual lhe imprime qualidades de que ele carece. Em tais circunstâncias, o concurso dos Espíritos é amiúde espontâneo, porém, as mais das vezes, provocado por um apelo do magnetizador. (Kardec,2013a, p.261).

Podendo a água ser magnetizada com fluídos curadores por uma ação ativa dos encarnados, pelo processo chamado de “mentalização” que consciente em o indivíduo concentrado deseja imantar o liquido de fluídos salutareis, geralmente recorrendo à prece; ou ser ainda imantada pela ação dos espíritos invisíveis. É comum que frequentadores de casas espíritas levem as reuniões garrafas e recipientes com água, para esta ser fluidificada pelos espíritos desencarnados no decorrer dos trabalhos, ao final as águas são levadas para as famílias ou destinadas para enfermos. Os espíritos desencarnados saberiam exatamente qual o fluido medicinal mais adequado ao caso.

Para a compreensão da ação dos fluídos faz-se importante ressaltar que estas garrafas, copos e recipientes são mantidos fechados durante todo o processo. A crença espírita é a de que os fluídos terapêuticos transpassam as moléculas solidas para alcançar o liquido designado.

Na participação dos encarnados pode ser requerida a influência do seu fluido vital no processo de magnetização. O fluido vital, como uma especificidade do fluido cósmico universal, incide na ligação entre o perispírito e o corpo físico, permitindo a animação biológica na matéria orgânica que identificamos como vida material. Presente universalmente em todo sistema biológico, o fluido vital é identificado no influxo eletromagnético dos corpos de animais e plantas.

O esgotamento do fluido vital na junção entre o perispírito e o corpo material acarreta desligamento de ambos e conseqüente morte do corpo físico.

Dessa forma, tem-se o fluido cósmico universal como princípio material (e semi-material), onipresente e dinâmico, que se distingue na matéria orgânica da inorgânica, sendo que na primeira o fluido universal é transmutado em fluido vital, uma variação do fluido cósmico universal, possibilitadora do princípio vital nos seres vivos, o elo último entre o espiritual e o material.

Os termos “magnetismo”, “magnetizado”, “imantado”, são utilizados no espiritismo pela influência das pesquisas e postulados sobre o magnetismo animal de Franz Anton Mesmer, médico germânico do século XVIII, que desenvolveu a técnica terapêutica, em uso na época, de tratamentos com ímãs magnéticos, uma teoria e técnica de tratamento por um fluido invisível conduzido pelo corpo físico da pessoa. Assim o magnetismo animal fundou toda uma filosofia e terapêutica baseada no princípio de que os corpos físicos animais possuem uma energia, um fluido invisível, e que podem se influenciar “magneticamente” via este fluido, (Sampaio, 1996).

Contudo, o mesmerismo foi muito criticado no meio acadêmico e político, como charlatanismo e misticismo, conforme tratava de fenômenos e práticas que escapavam a epistemologia do método científico, (Neubern, 2008). Entre acusações e polemicas, Mesmer e os entusiastas do movimento mesmerista desenvolveram proposições baseadas na suposição de um fluido etéreo, universalmente presente, transmitido pelos astros e conduzível pelo sistema nervoso humano, podendo ser influenciado ou direcionado pelo magnetismo próprio do magnetizador, (Gonçalves & Ortega, 2013).

Para tal, foi necessário construir teorias que explicassem fenômenos considerados ocultistas, extáticos ou sobrenaturais, a partir de um vocabulário fisiológico que transformasse estados mentais decorrentes do transe mesmérico em fenômenos naturais, cujos mecanismos eram localizados no sistema nervoso. (Gonçalves & Ortega, 2013, p. 374).

Mesmo o magnetismo animal tendo sido vilipendiado pela ciência moderna, suas influências invisíveis alcançaram diversas projeções em teorias posteriores como a hipnose de James Braid, os trabalhos de sugestão de Barbarin, a teosofia de Blavastky e também o espiritismo de Allan Kardec, (Sampaio, 1996 & Neubern, 2007).

Segundo Kardec (2013), o fluido cósmico universal é o princípio elementar do universo, a matéria primitiva e essencial, em paralelo e distinção ao puramente transcendente princípio espiritual.

O fluido universal permeia toda a criação divina, manifestando-se em diferentes gradações do mais etéreo e sublimado até sua estruturação mais rígida e grosseria, sendo está

última identificada com o mundo material da vivencia encarnada; o fluido torna-se cada vez mais flexível, dinâmico e sublime conforme ascende sua frequência vibracional, evolutivamente, em aproximação ao divino. Cada nível vibratório, ou de eterização, corresponde a um patamar na escalada evolutiva.

Sendo o mundo material a instancia mais rígida e ponderável do fluido universal, toda eteridade é denominada como “mundo espiritual” ou mundo dos espíritos”, composto pelo fluido cósmico universal em seus diferentes estados de transcendência.

Não é rigorosamente exata a qualificação de fluidos espirituais, pois que, em definitiva, eles são sempre matéria mais ou menos quintessenciada. De realmente espiritual, só a alma ou princípio inteligente. Dá-se-lhes essa denominação por comparação apenas e, sobretudo, pela afinidade que eles guardam com os Espíritos. Pode dizer-se que são a matéria do mundo espiritual, razão por que são chamados fluidos espirituais. (Kardec, 2013a, p. 246).

Enquanto o espírito, propriamente dito, é composto pelo vínculo entre o fluido universal e o princípio espiritual. O que significa que o espírito possui um corpo espiritual, o perispírito, de composição fluídica, intercambiando o puramente espiritual e o corpo material.

Este fluido, ou matéria eterizada, possui uma propriedade de completa transmutabilidade conforme a vontade e evolução do espírito desencarnado, além de que, de acordo com Kardec (2013), o fluido espiritual pode influir na dimensão material acessando a composição íntima da matéria rígida.

Quem conhece, aliás, a constituição íntima da matéria tangível? Ela talvez somente seja compacta em relação aos nossos sentidos; prová-lo-ia a facilidade com que a atravessam os fluidos espirituais e os Espíritos, aos quais não oferece maior obstáculo, do que o que os corpos transparentes oferecem à luz. (Kardec, 2013a, p. 246).

Assim um simples copo d’água pode ser entendido como um remédio; a água material é infundida com fluido espiritual transmutado em medicamentos pelos espíritos desencarnados, o duplo composto, matéria e fluido terapêutico, são ingeridos pelo encarnado, permitindo a ação do fármaco etéreo no corpo perispíritual e assim influenciando também o corpo material.

A terapêutica espírita, como por exemplo, os passes magnéticos e até mesmo as cirurgias espirituais é baseada nessa ideia de fluxo fluídico entre a dimensão espiritual e a material no corpo físico e no corpo fluídico do paciente.

### 3.2.3 Na Terra de Ismael



**Figura 16:** Vista do pergolado próximo da farmácia.

Retomando a etnografia sobre o tema das plantas medicinais na Terra de Ismael, que segundo a própria casa espírita disponibiliza atendimento ambulatorial e farmacológico dentro de modelos que seguem critérios de rigor científico e sanitário adequados a qualquer instituição laica, sem nenhuma, necessária, alusão religiosa.

Propondo que a utilização e tratamentos com os fitoterápicos não é restrita aos participantes da Terra de Ismael. Tanto a farmácia quanto ao ambulatório fitoterápico da instituição atendem indiscriminadamente, independentemente de qualquer crença ou vinculação religiosas. Em concordância com o princípio de caridade indiscriminada do espiritismo, e com a independência entre a funcionalidade das terapias fitoterápicas e sua interpretação religiosa, a ação bioquímica do princípio ativo do vegetal age no corpo humano conforme seus princípios materiais, de forma autônoma a qualquer explicação mística ou religiosa.

Coordenadas e mantidas por profissionais da área da saúde, especialistas em fitoterápicos, as atividades da clínica e da farmácia atuam em um paralelo quase independente da casa espírita; mas mantendo sua vinculação por esses mesmos profissionais voluntários que também são participantes e trabalhadores da Terra de Ismael. Apesar da laicidade da prática fitoterápica, a filosofia espírita sustenta e permeia a atividade.

O ambulatório fitoterápico funciona nas quintas-feiras, das 15:00 às 18:00 horas, e nos domingos, das 08:00 às 13:00 horas; com a atuação de três médicos na quinta e de sete no domingo. Cada profissional atende em um consultório individual, conforme agendamento prévio.

O agendamento é realizado presencialmente no próprio espaço da clínica, durante o quase tempo de seu funcionamento, terminando as 12:00 aos domingos e quintas-feiras.

Assim, o paciente primeiro agenda sua consulta ou retorno na recepção da clínica, volta na data e na hora marcadas e passa em consulta com o médico, geralmente já saindo do atendimento com uma receita de fitoterápico para seu caso. Depois, o paciente pode se dirigir diretamente para a farmácia para pegar o seu medicamento, gratuitamente; retomando que os medicamentos apenas são entregues mediante receita médica.

A Farmácia da Natureza, atende nos mesmos dias e horários da clínica médica, atuando em conjunto a atenção médica e a dispensação de medicamentos fitoterápicos. Nestes horários a farmácia já está abastecida de diversos fármacos reservados, que são organizados e distribuídos conforme o receituário.

O processo de desenvolvimento do medicamento é iniciado pelo cultivo da planta no terreno do sítio, sendo que cada planta possui suas próprias características de crescimento, floração, preferência por terreno e ecologia, o que exige formas diferenciadas de cultivo.

A próxima etapa é a coleta, que ocorre em tempo e de forma específica para cada planta. Técnicas que derivam do conhecimento popular, tradições e dados científicos que definem, geralmente quando na maior concentração do princípio ativo desejado, que por exemplo: pode não ser quando a planta está florescendo, ou enquanto ela está produzindo sementes.

Segue a secagem, etapa que não é obrigatória para todo fitoterápico, como alguns chás que podem ser feitos tanto com a planta seca quanto com a fresca; a desidratação da planta melhora sua preservação, seu armazenamento e em alguns casos a concentração do princípio ativo.

Assim como algumas plantas são secas e outras não, algumas são ainda moídas depois da desidratação, o pó resultante é a base do fitoterápico que serão encapsulados.

Por exemplo, a cúrcuma, planta da qual se usa o tubérculo para produção de fitoterápico, plantado ele inicia seu ciclo, germinando, crescendo, desenvolvendo folhas, florescendo e depois que as flores e folhas murcharem e tombarem, tem-se o momento em que seu princípio ativo está mais concentrado no tubérculo; é coletado e levado para secagem, parte é moída e parte é reservada desidratada.



No laboratório da farmácia estas plantas que já estão prontas para uso como fitoterápico passam por vários processos de extração em alcoolatura.

O processo resulta em diferentes tipos de fármacos: - pós, que são usados como farinhas sobre a alimentação, e também em cápsulas para ingestão oral; - ervas para chás, o mais tradicional tipo de fitoterápico, nesse caso o princípio ativo é extraído pela água; - pomadas, para uso tópico e por fim, - as alcoolaturas e tinturas, onde o princípio ativo é extraído com álcool etílico.

Para além da bioquímica vegetal, a narrativa fitoterápica que se encontra na Terra de Ismael propõe uma relação com a natureza que se diferencia da tradição judaico-cristã enquanto interação com o universo natural (R. S. Oliveira, 2010 & White, 2003). Conforme a ênfase e valor da planta em sua integralidade como adequada para o tratamento e saúde das pessoas de forma sistêmica. O humano é compreendido como parte da natureza, em interação sistêmica e continua com o seu ambiente em diferentes dimensões como, por exemplo, a bioquímica e a comportamental. A própria doença é integrada no sistema da natureza, percalços e transtornos são mecanismos da evolução.

Esta ideia de integralidade e coerência admite que a planta desenvolve em sua evolução, princípios ativos gerados para funcionar em sua melhor forma em relação a toda a organização química e ecológica dessa planta. Com isso a utilização do princípio ativo em seu conjunto bioquímico, já presente na planta, pode funcionar de forma mais adequada para o tratamento de uma pessoa, com sintomas e moléstias que não podem ser alienadas de sua organização química e ecológica, social e espiritual.

Ainda no mesmo princípio, este uso do complexo bioquímico inteiro da planta também possibilita um tratamento menos oneroso e mais sustentável em relação ao meio ambiente.

Todavia, e como sempre é cuidadosamente alertado pelos profissionais da saúde da instituição, o tratamento fitoterápico na maioria dos casos não exclui o tratamento convencional nem o acompanhamento médico especializado, muitas vezes sua principal função é complementar.

Assim, na Terra de Ismael, em concordância com a pedagogia da evangelização de espíritos, a noção de saúde compreende o equilíbrio harmonioso entre os pensamentos, os sentimentos e as ações em adequação às leis divinas, ou lei natural (Kardec, 2001a); em um contínuo sistêmico que entende as tendências e escolhas pessoais do presente (inclusive as insalubres) como resultantes das contingências da vida do espírito no pretérito.

Saúde e moral são vinculadas pela convergência entre moral e natural como proposto na obra de Kardec. A adequação entre pensamentos, sentimentos, ações e as leis morais permite o fluxo natural e saudável das energias que sustentam a vida material, enquanto que os desvios das leis, os desalinhos morais, vão aumentando a densidade fluidica das energias, que congestionadas e obstruídas manifestam-se como transtornos físicos e mentais.

O que não implica que uma vida totalmente adequada às leis morais imunize o espírito de qualquer afecção, muitas vezes o avanço moral é o que permitiria a vivência do transtorno em um momento espiritual no qual o espírito se encontra capaz de interpretar o mal-estar, conseqüente de desalinhos em vidas passadas, de uma forma que o impulsione para novos progressos morais. (D. S. Sales, comunicação pessoal, 20 de julho de 2018).

Nesta visão espírita sobre saúde e doença, a profilaxia e o tratamento espiritual, como base para o físico/corporal, pautam-se na transformação e mudança de pensamentos e hábitos. Conforme as ações disciplinadas pelo pensamento alinhado à moral cristã geram sentimentos agradáveis e benfazejos que vibram em sintonia com os espíritos superiores, enquanto realinham o fluxo das energias que comungam o físico e o espiritual. (C. R. Jorge, comunicação pessoal, 09 de abril de 2018).

Como na grande maioria das casas espíritas, o processo pode ter a contribuição de passes mediúnicos, atividades artísticas, de fluidoterapia e de fitoterápicos, mas fundamentalmente pela prática ativa da caridade e pela educação do “ser espiritual”. Como “ser espiritual” pode-se entender o espírito em seu contínuo evolutivo através do tempo, inclusive em sua relação entre espírito, perísprito e corpo material.

De forma sistêmica, os passes agem fundamentalmente direto nas energias espirituais que sustentam a matéria, os fitoterápicos agem tanto nestas energias quanto na química orgânica; a arte e a natureza apresentam possibilidades de disciplinar e mudar pensamentos e sentimentos, conseqüentemente influenciando sobre a saúde, e a educação converge todas essas ações ao sustentar e estimular o espírito em seu desenvolvimento.

Especificamente sobre natureza destaca-se a fala da doutora Bianca Waléria Bertoni, evangelizadora da Terra de Ismael e pesquisadora em biotecnologia:

Porque a natureza é extremamente organizada, se a gente observar ela tem ciclos, logo tem uma ordem.... Tudo é muito organizado, então quando a gente entra em contato com essa estrutura organizada a gente se organiza. (...). É uma organização de pensamentos, sentimentos, ações e do ser espiritual que somos. Deus auxilia e ensina a criatura através da criatura. (Bianca Waléria Bertoni, comunicação pessoal, 17 de março de 2019).

Exemplificando como que para os participantes da Terra de Ismael o contato com a natureza, sua observação atenta, educa o espírito sobre a ordem e os ciclos do grande sistema da natureza, amplia a percepção sobre si mesmo e sobre as contingências da vida. A educação organiza, alinha e foca os pensamentos, o que contribui para que o espírito compreenda sua própria dinâmica de vida, seu lugar no universo.

Além disso, de acordo com o relato de vários trabalhadores da Terra de Ismael, há a percepção de que o contato e a proximidade com a natureza exercem efeitos de acalmar a pessoa e proporcionar ao mesmo tempo uma sensação de vitalidade física, entendidos como permutação do fluido vital entre os seres da natureza.

### 3.2.3.1 Na fila da farmácia



**Figura 17:** Porta da Farmácia da natureza.

17 de setembro de 2017.

Neste domingo não assisti o evangelho, estava na Terra de Ismael acompanhando minha mãe que passou por consulta médica com a doutora Débora Sales. No horário agendado fomos atendidos pela doutora, que nos conduziu para seu consultório, tratados de forma afável e atenciosa a consulta correu conforme o método clínico, uma minuciosa anamnese, exame físico, indicações e prescrições de tratamento.

Depois de agendar o retorno e com a receita de fitoterápicos em mãos, já por volta das dez horas da manhã, eu segui para a farmácia enquanto minha mãe descansava à sombra.

Era uma manhã ensolarada, particularmente clara e luminosa. Embora a salinha de espera da farmácia tenha alguns bancos e espaço na sombra, naquele dia uma longa fila se estendia debaixo do Sol.

Tentando me resignar, tomei meu lugar como o último da fila. Na minha frente havia, logo antes um senhor de ralos cabelos brancos e na sua frente uma senhora mais nova. Estavam conversando enquanto eu estava distraído olhando a paisagem do sítio.

Confesso que não estava prestando a atenção na conversa deles, mas reparei que o senhor começara a falar olhando também para mim; numa típica conversa de fila, na qual se fala para a pessoa da frente e para a pessoa de trás intercalando o contato visual com os dois interlocutores. Interpretei como um convite para participar.

Ele estava contando como por anos vinha tratando seus problemas gástricos com fitoterápicos de espinheira santa da Terra de Ismael. Sua fala era ao mesmo tempo para apresentar o trabalho da Casa, quanto para afiançar sua eficácia com testemunho vivencial.

A senhora estava pela primeira vez começando um tratamento com os fitoterápicos da Terra de Ismael, mas não parecia precisar ser convencida, concordava com ele e reiterava suas falas.

Me chamou a atenção o contraste de meus dois interlocutores, ele mais prosaico, com jeitão caipira, e ela mais sofisticada e garrida. Coincidentemente ela também faria uso de espinheira santa.

Ela contou que frequentava outra casa espírita, mas que tinha começado a ir na Terra de Ismael três meses atrás, que já havia sentido “transformações no seu campo mental” e que buscava a fitoterapia para “complementar sua saúde”.

Foi quando comecei a suspeitar que esta conversa seria importante para minha pesquisa.

Não lembro o que perguntei para ela, suspeito que a resposta não tenha tido muito haver com a pergunta, mas o que ela respondeu achei interessante, algo como nunca ter pensado em si mesma como espírito antes.

Enquanto isso era a vez de ele, o senhor na minha frente, concordar afirmativamente com a cabeça ao acompanhar a fala da senhora.

No momento de mais um passo à frente, caminhando na fileira, percebi que a fila tinha aumentado atrás de mim. Assustei quando vi que logo às minhas costas estava uma colega que conhecia de minha atividade profissional.

Nós nos cumprimentamos e a primeira coisa que disse foi para expressar meu espanto.

- Não sabia que você era espírita.

- E não sou. – foi a resposta sorridente.

Assim ela explicou que mesmo sendo de outra religião fazia uso da fitoterapia da Terra de Ismael.

Eu já sabia que isto acontecia, era o objetivo do trabalho do centro desde o início, mas não imaginava que acontecia tão próximo ao meu grupo de convívio.

A senhora à minha frente ficou interessada e passou a conversar com minha colega, que acabou contando que fazia acompanhamento fitoterápico na Terra de Ismael por recomendação de uma amiga que frequentava a Casa, uma pessoa que eu não conhecia, e que ela mesma por “sempre ser muito ligada na natureza” preferia muitas vezes recorrer à fitoterapia como forma de tratamento físico.

A fila caminhava enquanto as duas conversavam, o senhor e eu atentos as falas sobre como o natural é mais saudável que o artificial.

Em algum ponto a conversa entrou no tema da predileção por chás e o senhor começou narrando os efeitos benéficos de seu hábito de tomar chás de menta, da planta que cultivava em seu próprio quintal e que havia aprendido sobre este chá na casa espírita.

A colega então, anunciou que adorava chás, mas que não suportava o chá de carqueja que é muito amargo.

E eu contribuí com a conversa falando de minha avó que me fazia tomar chá de alho.

O senhor respondeu: “para quem tem problemas no fígado esse amargor é uma bênção dos céus”, mas o chá de alho ele não conhecia.

Falando de uma forma exclamativa ele prosseguiu dizendo “o quanto devemos ser gratos a Deus que faz remédio nascer em nossos matos e quintais”.

Quebrando o hiato reflexivo deixado pela fala do senhor, a colega fez uma pergunta sobre minha vida profissional, o que encerrou a conversa sobre plantas medicinais.

Fiquei uns vinte minutos na fila, ainda antes de retomar com minha mãe tentei registrar as falas dessa experiência.

### **3.2.3.2 Regresso à Origem**

Nesta altura é evidente a relação desenvolvida na Terra de Ismael entre saúde e educação espiritual, uma composição tão indissociável que mesmo com seu expressivo

trabalho na área da saúde, a própria casa entende-se como um centro fundamentalmente de educação espiritual.

Mantendo a essência do sonho do doutor Jeremias de fundar naquelas terras um espaço de educação e aprendizagem espírita. Talvez não tão acadêmica quanto ele idealizava, o que pode ser sugerido pelo termo que a Vó Carmen usava para parafraseá-lo “universidade do espírito”, a casa mantém até hoje a compreensão da doutrina espírita em seu tríplice aspecto, como filosofia, como ciência e como religião.

Entendendo a religião como um sistema de representações e práticas, vejo as noções de razão, filosófico, científico e religioso como elementos do sistema de crenças espírita. Como tais, seu sentido só pode ser apreendido no conjunto desse sistema. (Cavalcanti, 2008, p.19).

Tríplice aspectos de um todo inseparável tanto em sua essência quanto em suas consequências. Entendendo que as “reflexões da doutrina espírita levam às consequências religiosas, consequências filosóficas e consequências científicas” (Fernando Jorge, comunicação pessoal, 30 de março de 2019); indicando que as ideias espíritas, ou ainda, que as revelações dos espíritos, influenciam essas três grandes áreas dos saberes; inclusive as convergindo dentro de sua cosmovisão espírita.

Segundo o codificador do espiritismo:

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, consiste nas relações que se podem estabelecer entre nós e os Espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que decorrem de tais relações. (Kardec, 2015, p. 11.).

O que é representado exemplarmente pelos trabalhos com fitoterápicos da Terra de Ismael, compreendendo a fitoterapia como uma terapia em desenvolvimento dentro das ciências da saúde. Uma terapia que coaduna de muitas formas com princípios da doutrina kardecista e com seus propósitos; possibilitando tratamento e assistência de forma gratuita e pautada nos avanços científicos, enquanto suas premissas de relação e integralidade químico-ecológicas espelham os postulados espíritas de vinculação entre o perísprito e corpo físico, e ainda entre a saúde e a ética.

É nesse complexo sistema que as plantas medicinais se inserem na dinâmica da Terra de Ismael, um sistema que organiza e integra dimensões bioquímicas, ecológicas, psicológicas e filosóficas; e que pode ser caracterizado por suas relações de múltiplas influências em um contínuo teleológico identificado como elevação ou desenvolvimento espiritual/moral.

Assim, enquanto a fitoterapia embasa as práticas com plantas medicinais da casa espírita, a religiosidade e a filosofia espíritas sustentam o comprometimento e a interpretação dessas ações entre os participantes da Terra de Ismael.

Interpretações que são vivenciadas em paralelos simbólicos entre o Ser e o mundo natural, que denotam uma hermenêutica (Corbin, 1978) rara na grande maioria das diversas casas espíritas kardecistas. Para destacar um exemplo nesta rede de paralelos, temos a planta que evoluiu, desenvolvendo sua bioquímica em resposta a sua relação ecológica com o meio; temos o espírito em evolução que transforma sua constituição íntima, perispiritual, em contato fraterno com outros espíritos e com seu meio.

Não é estranho que a hermenêutica de ações e noções na área das doenças, tratamentos, curas e saúde, se revelem como eventos simbólicos que alcançam as dimensões interpretativas do espiritual e do sagrado; conforme saúde e doença, tratamento e cura correspondem a fenômenos impactantes na vivência humana.

Em diferentes culturas, através da história humana, estas relações entre a cura e sua hermenêutica sagrada aparecem presentes, apontando para as interpretações espirituais e religiosas das próprias concepções de vida e de morte.

Antes da laica medicina moderna o dom da cura e a práxis terapêutica eram simbolicamente personificados em agentes religiosos: pajés, xamãs, pais e mães de santos, padres e freiras - curandeiros que eram ao mesmo tempo medianeiros entre o mundo material e o mundo além, e conseqüentemente, entre a vida e a morte, entre a moléstia e a saúde.

No horizonte das crenças cristãs (Dias, 2007), as narrativas sobre os milagres de cura de Cristo, de seus apóstolos e dos santos da Igreja demonstram a alta sacralidade do processo de cura e também o vínculo entre saúde e graça divina no universo “imaginal” do cristianismo.

Entre estas tradições cristãs o espiritismo kardecista, representante de uma interpretação contemporânea do cristianismo, apresenta a relação entre pensamentos e saúde remetendo diretamente à subordinação do material ao espiritual, o pensamento como um essencial atributo do espírito (Kardec, 2001a), é entendido como capaz de influenciar todo o funcionamento orgânico do indivíduo, mas ainda mais importante é o pensamento permitir a aplicação da inteligência para poder ele mesmo, o espírito, interpretar e significar o transtorno vivenciado como mecanismo para sua evolução moral/espiritual.

Interpretação que entre os participantes da Terra de Ismael apresentam um profundo elo entre o moral/espiritual e uma harmonização com o meio natural e com o mundo. Em uma narrativa que identifica o Ser com o espírito e toda materialidade como forma de

aprimoramento espiritual, incluindo os corpos humanos; aprimoramento que se processa com e na forma de uma relação harmoniosa entre os espíritos e entre estes e a criação de Deus na forma da natureza.

Dessa forma, enquanto as práticas e serviços fitoterápicos da Terra de Ismael possibilitam um campo de exercício e treino da caridade cristã, para os trabalhadores da casa espírita envolvidos desde a sementeira e plantio até a feitura do fármaco o fenômeno vivenciado é o de uma experiência de gradual integração e comunhão com a natureza. Manifestadas em colocações espontâneas como: “cuidar da planta é cuidar de nós mesmos”, ou “o trabalho com as ervas é a terapia do espírito”.

Indicando que neste universo imaginal a verdadeira cura é a cura do espírito, que o verdadeiro tratamento se dá pela prática da ética cristã e pela comunhão com a natureza – sendo a natureza, em derradeira análise, o reflexo perfeito do plano divino.

É assim que cura e tratamento se vinculam à educação, que a metodologia da casa espírita entende como uma educação vivencial (Amui, 2007), conforme as experiências vivenciadas nas ações práticas educam os sentimentos desses espíritos em relação a sua integração na criação de Deus e desse jeito tratando e curando suas almas.

A planta, quando usada como medicamento, interage com o corpo em níveis químicos, bioquímicos e energéticos promovendo a saúde e auxiliando a mantê-la; quando fazemos da nossa parte harmonizando-nos com as leis divinas. (Pereira, 2002, p. 6).

Sobre saúde e doenças destacam-se nas narrativas dos participantes da Terra de Ismael termos como: “transformação”, “pensamento”, “escolhas”, “oportunidade”, “dor” e “amor”; indícios de uma compreensão que se enquadra no modelo tradicional cristão em relação à dor e ao sofrimento, como formas e oportunidades de aperfeiçoamento espiritual; conseqüentemente toda existência é entendida com benfazeja, criação de uma divindade sempre benéfica e amorosa.

Sendo que nesta relação as plantas medicinais possuem um papel especial, entendidas, ou melhor, sentidas, neste contexto como concretizações da misericórdia e benevolência divinas, corroborando a hermenêutica de uma criação benigna e de uma divindade benigna.

Nas falas sobre plantas medicinais, entre os participantes da Terra de Ismael, por diversas vezes aparecem termos como: “benção”, “gratidão”, “lição”, “educação”, “organização”, “energia” e “saúde”; apontando assim para o elo entre a educação e a saúde, para a compreensão das relações fluídicas nos tratamentos e principalmente aos sentimentos de gratidão em relação a Deus e à natureza pela existência da ação curadora das plantas.



Chama a atenção que, ao menos em suas falas, o foco maior desse sentimento de gratidão é a divindade e a natureza e menos os profissionais que atendem e trabalham no ambulatório e na farmácia da Terra de Ismael.

A gratidão à natureza foi o sentimento mais citado, referenciado e pontuado pelos participantes dos diversos processos de todo o trabalho com plantas medicinais da casa espírita. Gratidão que se configura de um sentimento de amparo e de providencia divina, sustentado em uma narrativa de uma divindade criadora que cuida de suas criaturas, que lhes providencia o ambiente repleto de recursos para seu bem-estar e de possibilidades para seu refazimento.

Sendo importante retomar que estes recursos e possibilidades são interpretados entre os participantes da casa espírita principalmente como estímulos para a educação e aprendizagem espiritual de integração com a natureza e alinhamento com as leis divinas – numa dinâmica entre Criador, criação e criatura.

Mircea Eliade (1972) identifica em diferentes culturas os mitos e ritos de “regresso à origem” – que narram que a saúde, a cura e a vitalidade são estabelecidas e mantidas por esta consciência de “regresso à origem”, de “retorno ao útero” e “retorno ao Grande-Um cósmico”; como um regresso simbólico à consciência e ao sentimento de integralidade universal.

Como os sentimentos de integralidade e harmonização com a natureza e com a divindade, descritos pelos participantes da casa espírita; que demonstram sua hermenêutica de “regresso à origem” conforme concebem a natureza, reflexo da vontade divina, curando o espírito, ao educar o espírito sobre sua relação/comunhão com a própria natureza, que é percebida como essencialmente benigna, sendo reflexo da vontade divina.

### 3.3 Sol

“Poderoso é o Sol da Verdade”

(Citação icônica de Eurípedes Barsanulfo).



**Figura 18:** Manhã de domingo.

Até aqui, muito já foi referenciado sobre termo “evangelização de espíritos”; na verdade, em qualquer palestra, reunião ou conversa com os participantes da Terra de Ismael ouve-se alguma menção a evangelização, a Sacramento e a Eurípedes Barsanulfo.

Uma característica tão fundamental quanto fundante para casa espírita, pois, segundo seus próprios fundadores, a casa já se originou da mobilização em erigir um centro espírita que se pautasse integralmente na aplicação da metodologia chamada de evangelização de espíritos.

A Terra de Ismael nasceu em cima da evangelização de espíritos. Porque muitas casas adotaram a evangelização, aqui, ela nasceu dentro da ideia da evangelização de espíritos. Então, eu conheci o espiritismo através da evangelização de espíritos. (Bianca Waléria Bertoni, comunicação pessoal, 17 de março de 2019).

Assim, todas as atividades da casa são envolvidas nesse método pedagógico, também chamada de Pedagogia do Amor por seus idealizadores, como uma metodologia educacional que transcende as personalidades atuais dos indivíduos encarnados, acessando e instruindo o

espírito imortal, que traz em sua constituição fluídica diversas histórias pregressas, de outras vidas, experiências dolorosas e culposas que incidem sobre o indivíduo de hoje, mesmo que distantes de sua memória atual como encarnado (Kardec, 2012a, p. 223).

A metodologia se embasa: na moral cristã, desenvolvida por Jesus (Alzira, 2007), e na aplicação do modelo pedagógico idealizado por Pestalozzi, dessa forma sempre relacionando o aprendizado sobre o mundo com a dimensão ético/moral, sempre implicando o indivíduo ao convidá-lo a refletir sobre si mesmo, e constantemente estimulando o educando a vivenciar ativamente seu aprendizado.

A evangelização de espíritos como proposta educacional para os espíritos (encarnados e desencarnados) vem se desenvolvendo em Sacramento MG, cidade natal de Eurípedes Barsanulfo, espírito que encabeça a proposta pedagógica no plano dos espíritos. Desenrolando-se em um contínuo desde a fundação do Colégio Allan Kardec em 1907, por Eurípedes, enquanto encarnado, até o tempo presente através da comunicação mediúmica.

Mas para uma apreciação de uma pedagogia espírita propõe-se uma retrospectiva mais extensa.

### **3.3.1 Uma “genealogia” pedagógica**

Estudo e educação são ideias caras à doutrina espírita, partindo do fato de seu fundador, Hippolyte Léon Denizard Rivail, ter sido um renomado pedagogo francês, atuando em sua época na licenciatura e no desenvolvimento e tradução de obras sobre educação. Com tal bagagem não parece estranha a ideia de que um caráter pedagógico tenha se tornado alicerce da nova doutrina.

Este caráter pedagógico influenciou a codificação kardequiana em sua epistemologia, como também toda hermenêutica e prática do espiritismo (Incontri, 2001).

Exemplificando com Lewgoy (2000), que discute em seu trabalho etnográfico o valor da intelectualização e letramento entre as comunidades de espíritas, pontuando tanto o prestígio concedido pelo conhecimento, quanto um alerta sobre a harmonia entre os saberes e a ética, como é almejado no espiritismo. Estando condicionalmente o intelectual “subordinado ao progresso moral”, o espírita verdadeiramente instruído deve se comportar de forma ética condizente ao seu letramento.

O envolvimento entre o espiritismo e educação apresenta-se de forma tão inerente que se pode divisá-lo na quantidade de seus adeptos com alta instrução acadêmica, na quantidade de obras literárias de estudo e doutrinação, e ainda na própria denominação de suas

atividades: “reunião de estudos”, “estudo do evangelho”, “palestras”, “cursos”; conferindo ao espiritismo uma impressão acadêmica.

Todavia ao tratar de uma educação espírita é necessária a diferenciação entre as pedagogias espíritas, como na idealização de Herculano Pires (Incontri, 2001), como método de educação formal e acadêmica, das propostas de uma instrução sobre a própria doutrina espírita. Enquanto uma se posiciona como método pedagógico destinado a uma instrução não proselitista quanto ao espiritismo, mas embasado neste e em suas influências pedagógicas; a outra, sobre as mesmas bases, volta-se para a instrução da cosmovisão espírita. Ainda que a proposta metodológica da evangelização de espíritos possa contribuir com a pedagogia formal (Amui, 2011).

Para explicar o valor de seu caráter educacional e também os princípios filosóficos que sustentam a metodologia da evangelização de espíritos, a Terra de Ismael indicou os textos da pedagoga e pesquisadora Dora Incontri (2001) que trabalham o desenvolvimento e delimitação da pedagogia espírita.

Ao identificar estas bases histórico-filosóficas da pedagogia e filosofia espíritas Incontri (2001), traça um desenrolar de ideias pela cultura ocidental até culminar no que chama de “paradigma do espírito”, como uma filosofia esparsamente desenvolvida através da história, com influência em vários saberes, em especial no espiritismo de Allan Kardec.

Esse novo paradigma, que aqui chamamos de paradigma do espírito, estende o método experimental à metafísica, mudando a perspectiva de como se deve encarar ao mesmo tempo o espírito e a própria ciência, que pode apreendê-lo. (Incontri, 2001, p. 110).

Este “paradigma do espírito” (Incontri, 2001), em divisa, corresponde a um conjunto de ideias e proposições que aliam a metafísica a uma epistemologia, fundamentada nos princípios de uma alma transcendente ao corpo físico, no valor da racionalidade e da liberdade humanas, e na existência de uma ética logicamente entendida como universal e permanente; destes fundamentos depreende-se uma metodologia pedagógica.

Entre seus pensadores (Incontri, 2001), descortinam-se figuras como **Sócrates**, **Platão** e **Jesus Cristo** – compreendido nesta tradição também como educador (Cambi, 1999), seguido por **Comenius**, **Rousseau** e culminando em **Pestalozzi**, pedagogo que influenciou os trabalhos de Kardec e a educação em sua interpretação espírita (Brettas, 2006).

A seguir apresentam-se algumas ideias destes pensadores basilares para o pensamento de Pestalozzi; ideias que também constituem o cerne da metodologia da evangelização de

espíritos. Contudo é importante colocar que aqui não se pretende uma interpretação ou análise destes pensadores e suas ideias, mas apenas apresentar alguns conceitos tidos como fundamentais para a evangelização de espíritos, segundo os participantes da Terra de Ismael.

### **3.3.1.1 Sócrates e Platão**

De Sócrates e Platão, ou melhor, do Sócrates de Platão, o personagem da obra platônica que representa e defende ao mesmo tempo os princípios socráticos e seu desenvolvimento platônico (Incontri, 2001), elaboram-se amplas ideias filosóficas como a identificação do ser com a alma em distinção do corpo - inclusive com uma proposição de metempsicose em Fédon (1972), que enquanto alma preexistiria antes do corpo; e como uma teleologia da busca da verdade na própria alma através de um processo pedagógico.

Dá-se, porém, que o gesto filosófico de Sócrates é ao mesmo tempo pedagógico, pois na medida que busca a afirmação de uma ética, só o faz na relação com o outro (no diálogo maiêutico). Achar a verdade para Sócrates é desvendar a alma humana para si mesma. (Incontri, 2001, p. 180).

Processo pedagógico que compreende as virtudes e a ética como imanescentes aos saberes, conforme: da alma transcendente emergem os saberes remanescentes de uma perfeição transcendente, que em sua grandeza perfeita tudo abarca e se concretiza, conseqüentemente, na natureza do mundo; a perfectibilidade do indivíduo, enquanto cadência de uma natureza perfeita se dá pelo conhecimento de si mesmo e de sua relação com o mundo/natureza; no escopo da perfeição, as virtudes do indivíduo e a ética de suas relações despontam como sublimidade do verdadeiro aprendido.

Resultando em uma noção de ética universal induzida da magnitude dessas proposições; bem como a identificação entre tais faculdades e a felicidade.

Noções que tanto influenciaram a codificação do espiritismo, que Kardec apresenta Sócrates e Platão com percussores do cristianismo e da nova doutrina, (Kardec, 2005a).

### **3.3.1.2 Cristo – educador**

Sobre o Cristo como educador, Incontri (2001), remete à filosofia cristã que na hermenêutica dos textos apostólicos bíblicos, apresentam o magistério de Cristo em seu pendor educativo, atinente à própria relação profeta/mestre e discípulos, como na difusão da “Boa-Nova” como revelação espiritual a ser ensinada e aprendida.

Assim tanto os Evangelhos, os Atos dos Apóstolos, as Epístolas de Paulo e ainda o Apocalipse de São João (Cambi, 1999), são marcados por um caráter pedagógico que se compõe ao mesmo tempo de uma metafísica, de uma ética e um método de ensino; dos quais se pode destacar a compreensão de uma única divindade benevolente em uma realidade de cunho benevolente, com uma proposição de ética altamente embasada na empatia humana e ainda o uso de procedimentos pedagógicos pelo próprio Cristo, nas forma de ensinamentos por parábolas, alegorias e exemplificações dentro do próprio cotidiano de seus interlocutores.

A disciplina eclesiástica e o crescimento da cultura cristã eram voltados para esse objetivo [do Cristo como modelo ultimo], mas para exercer tais funções e difundir o novo modelo de vida, torna-se indispensável a mediação da filosofia/cultura grega, já que se fala de um mundo caracterizado pelo helenismo e já que a cultura grega organiza o discurso segundo aquele princípio de universalidade que é também tão próprio da alma e da doutrina cristã. (Cambi, 1999, p. 127).

Estes princípios foram adotados pela Igreja cristã como bases de sua pedagogia que unida à filosofia clássica grega se estabeleceu como fundamento da educação europeia por vários séculos.

### **3.3.1.3 Comenius**

Seguindo na rota proposta por Incontri (2001), que identifica as bases histórico-filosóficas da pedagogia espírita, no século XVII, Jan Amos Comenius foi um profícuo pensador e pedagogo que mesmo em desalinho com a ortodoxia das igrejas cristãs de sua época, tomou o cristianismo como base para suas reflexões e propostas.

No tempo de Comenius as igrejas católicas e a hegemonia da Santa Sé, lidavam com a meação do universo cristão com a reforma protestante; o que reavivava diversas questões teológicas/filosóficas, enquanto, em paralelo, o movimento renascentista do Séculos XV e XVI marcara as ideias sobre educação e pedagogia com um resgate do pensamento grego clássico (E. P. Lopes, 2004).

A reforma protestante, entre outras características, em sua crítica aos descaminhos e corrupções morais da igreja romana, desvencilhou a noção de educação da soberania eclesiástica que se pautava em um proselitismo da autoridade da instituição religiosa (Cambi, 1999 & E. P. Lopes, 2004). O renascimento, por sua vez, realçou o valor da educação de seu horizonte helênico, apontando inclusive as falhas na tardia tradição escolástico que visava a união entre a teologia cristã e o aristotelismo (Barros, 2012).

Sob a influência de ambos pensamentos, Comenius propôs um retorno ao valor da educação, como na filosofia socrático-platônica, vinculando: todo o aprendizado, a ética e a felicidade, embasados na doutrina cristã. Para Comenius a perfeição do Criador conseqüentemente resulta na perfectibilidade da criação. O ser humano, sob o silogismo da perfeição e como parte da criação, integra um todo no qual cada aparente falha ou quebra é apenas parte do desenrolar na dinâmica sistêmica do plano divino. A educação integral permite a compreensão dessa dinâmica da perfeição, resultando em relações mais virtuosas do indivíduo com consigo mesmo, com as outras pessoas e com as coisas do mundo.

Nesta lógica de integralidade e coesão na compreensão do mundo, Comenius entende racionalidade e religiosidade como unidade; a educação sobre as coisas do mundo deve acompanhar a reflexão ética e espiritual, conforme tudo interliga-se em uma unidade inquebrantável, o que marca seu pensamento pedagógico e desdobra-se em suas proposições de educação para todos sem restrições (Incontri, 2001 & E. P. Lopes, 2004).

No plano estritamente pedagógico, são hoje considerados motivos basilares de seu pensamento o estreito vínculo entre os problemas da educação e as problemáticas gerais do homem, a centralidade da educação no quadro do desenvolvimento social, a existência de um método universal de ensino baseado em processos harmônicos da natureza, o conceito de uma instrução para toda a vida e aberta a todos, a concepção unitária do saber e o empenho de uma educação para a paz e a concórdia entre os povos. (Cambi, 1999, p. 283).

Mais um ponto importante sobre as contribuições desse pensador é a criação da didática moderna (Cambi, 1999), desenvolvida como forma de aplicabilidade de suas teorias, visando a integralidade da educação, sua metodologia busca estimular o educando em seu processo de aprendizagem sem coerções ou constrangimentos, respeitando o desenvolvimento natural de suas habilidades físicas, sociais, cognitivas e espirituais.

#### **3.3.1.4 Rousseau**

Rousseau, que desenvolve uma pedagogia, como toda sua obra, no princípio da liberdade como concessão de Deus (Incontri, 2001), tomando a lógica do Criador perfeito/criação perfeita, o filósofo sustenta seu pensamento na premissa da infalibilidade e benevolência da divindade e conseqüente reflexo na criação, como em sua concepção do natural em aproximação à natureza do mundo que é essencialmente boa e sem falhas.

Segundo Paiva (2014), para Rousseau, a natureza é a manifestação da divindade, da qual depreende a sua ética natural e concomitantemente o sistema divino – as leis divinas (Paiva, 2014), desvincilhando-se da cultura teológica e mística de sua época, e concebendo uma religiosidade pautada na ética deduzida da natureza, que por sua vez espelha divindade.

Chamada de religião natural, esse modo de se relacionar com o Ser Supremo é minimalista e se restringe ao que é essencial às diversas formas de manifestação religiosa, compondo um credo mínimo que assegure os sentimentos inatos da bondade humana e da justiça, bem como o amor à ordem e o cultivo da consciência, a qual “fala a língua da natureza”. (Paiva, 2014, p. 409).

E esta religião natural seria uma forma de religiosidade racionalizada conforme se pauta em leis naturais e não em dogmas místicos, indiferente às cerimônias, formalidades e culto (Paiva, 2014). Com base nessa concepção, Rousseau teria desenvolvido reflexões sobre educação, política, e sociedade, escoradas em uma divindade cognoscível pela natureza, aproximando o seu conceito de natural com o de divino.

A liberdade natural entendida como primordial amplitude de possibilidades do ser humano, segue naturalmente em aproximação ao sistema divino e sua perfectibilidade. O mal seria resultante do tolhimento desta liberdade natural por qualquer institucionalização.

A infância, como estágio no desenvolvimento, apresenta o humano ainda não maculado pelas amarras da institucionalização, a educação é o método para garantir sua liberdade.

Muito distante de uma proposta pedagógica permissiva, estamos diante de um conceito de liberdade natural, em que se manifesta um instinto positivo no ser infantil que ainda não atualizou sua racionalidade e está mais próximo de sua origem divina. (Incontri, 2001, p.165).

Esta ideia de Rousseau sobre a liberdade na educação apresenta-se como uma metodologia que pode ser caracterizada pela estimulação e reflexão sobre os saberes, como também por menos intervenção do adulto. Admitindo a criança em uma etapa da existência mais naturalmente pura, mais plena de sua liberdade natural, em maior alinhamento com perfectibilidade do sistema divino; assim naturalmente propensa ao bem. A criança tratada e educada com respeito à sua liberdade e à suas especificidades (físicas, cognitivas, sociais e espirituais), desenvolve-se mais plenamente e mais feliz.

Trata-se de permitir que a natureza própria da criança seja o condutor de seus aprendizados, em tempo propício a cada um, conforme se desenvolve os seus interesses e



curiosidades (Rousseau, 1979), em um processo amparado pelo educador atento aos cuidados com a criança.

Processo que inclui, principalmente, uma ética natural aprendida no contato com o mundo natural, compreendida como implicação de uma lei divina gravada em cada consciência, motriz de uma natural propensão do homem ao bem (Incontri, 2001).

Como não há espaço para nada de estocástico no sistema de perfectibilidade divina, a própria institucionalização se redime no contrato social, como um novo contrato, mais democrático e, portanto, mais ético. Também o Homem, perfectível, se encontra em natural desenvolvimento, do patamar dos instintos ao da elevação espiritual.

Dessa forma, pode-se identificar em um conjunto, tanto a fatalidade benigna da criação, quanto a responsabilidade dos indivíduos em contribuir ativamente com esta criação. Contribuição que se realiza no aprimoramento (aprendizado) pessoal, social e religioso; em um processo gradativo que vai aproximando o indivíduo da beneficência divina e conduzindo todo o sistema à sua perfectibilidade inata.

### **3.3.1.5 Pestalozzi**

Johann Heinrich Pestalozzi foi um eminente educador suíço que viveu entre os séculos XVIII e XIX, vindo de uma família com dificuldades financeiras e de tradição protestante, se destacando por suas propostas pedagógicas e por sua história de vida regida pela dedicação as crianças e em conformidade com seus ideais.

Segundo Incontri (1996), o pensamento religioso de Pestalozzi, cerne de toda sua obra, é marcadamente influenciado pelos trabalhos de Rousseau e pela tradição pietista alemã.

O pietismo alemão denota um movimento surgido na Igreja Luterana na segunda metade do século XVII, que teve como uma de suas características mais evidentes a reação contra um cristianismo que sob muitos aspectos se tornara vazio, tendo uma prática dissociada da verdadeira doutrina bíblica. O alvo do pietismo era o retorno à teologia viva dos apóstolos e da Reforma, com ênfase na pregação do Evangelho, acompanhada de um testemunho cristão condizente. (Costa, 1999, p. 3).

Influências que em Pestalozzi, na confluência dos princípios pietistas com a religião natural como pensada por Rousseau, desenvolvem as polemicas reflexões e posturas do educador quanto ao cristianismo. Para Pestalozzi o cristianismo mais puro encontra-se na ética vivenciada e ensinada pelo Cristo; assim disjungindo e valorizando a ética sobre a teologia, o cristianismo é entendido, fundamentalmente, como um código de conduta ética

que visa a felicidade individual e coletiva, dentro da lógica de natural benevolência da criação (Incontri, 1996).

Entendimento que aponta para um rompimento com os dogmas, rituais e misticismos tradicionalmente relacionados com o cristianismo, como descaminhos das institucionalizações sociais.

Para tradição pietista, a vivência prática da moral cristã é elevada como principal alavanca de desenvolvimento espiritual em um sistema que identifica em toda natureza/criação um processo de continuo melhoramento e elevação de um estado mais rústico e simplório para os mais elaborados e sublimados. Processo que engloba e suscita desde o universo natural, as civilizações e as individualidades pessoais; ao mesmo tempo: físico, social, psicológico e espiritual.

Sendo que a ética cristã é compreendida como o justo reflexo, nas ações humanas, da essência natural da criação; no horizonte da perfectibilidade em andamento, o desenvolvimento do indivíduo representa uma contribuição ativa no processo fatídico do todo.

Com isso, Pestalozzi propõe em seu livro: *Minhas indagações sobre a marcha da natureza no desenvolvimento da espécie humana*, a teoria dos três estados, como elucidação para seu raciocínio filosófico.

Nesta teoria admite-se o cadenciar natural do universo rumo à perfectibilidade, marcada pelo desenrolar e transição de três patamares: do natural ao social e finalmente ao moral.

... que podem ser compreendidos simultaneamente como três etapas de desenvolvimento da espécie, do indivíduo e da criança, mas ao mesmo tempo como três instâncias psíquicas e existenciais, imanentes em todos os seres humanos. (Incontri, 2001, p. 111).

Segundo Incontri (2001), de um estado ao outro, no processo, se dá o desenvolvimento conforme cada estado superior abarca e amplia seu antecessor, resultando em cada vez maior consciência e conseqüentemente maior autonomia e maior bem-estar.

O primeiro desses destes estados corresponde ao estado natural, caracterizado pela prevalência dos instintos animais, patamar primordial da sustentação da vida, impulsionado pela satisfação das necessidades básicas para a sobrevivência. Embora propicio a cabíveis desalinhos e exageros, estes são entendidos como frutos da ignorância e mesmo inocência características da fase. A busca da satisfação, inclusive da natural curiosidade, em contato com mundo, conduz a transmutação para o próximo estado.

O estado social decorre da necessidade de organização e adaptação para a satisfação se realizar de forma mais segura e harmoniosa, o que exige uma contenção e repressão dos anseios da satisfação primária. O desejo de satisfação ainda é o motor central da humanidade, instituições e dogmas são constituídos para limitar a voracidade dos instintos. O embate entre o desejo e a imposição civilizatória gera os mal-estares e conflitos, individuais e sociais, como guerras, revoltas e distúrbios mentais. Situação que é resolvida na marcha natural da existência com a ascensão ao estado moral.

Este estágio final do desenvolvimento é alcançado quando racionalmente o Homem, cansado da peleja entre o desejo e contenção, se reconhece como uma alma transcendente, parte de um todo harmonioso criado por Deus. Rompendo assim com os determinismos biológicos e sociais e exercendo sua verdadeira liberdade. No estado moral a satisfação do desejo é superada pela benesse da virtude em compasso com o natural sistema da criação (Incontri, 1997).

Não houve queda, nem tragédia essencial. Há apenas um processo dialético de desenvolvimento na história humana e na história de cada um. O mal é nesse contexto apenas o ser ainda não atualizado, sufocado entre as exigências do instinto e as ilusões sociais. (Incontri, 2001, p. 113).

Assim, a educação do indivíduo, tem como finalidade maior o incentivo e a facilitação ao desenvolvimento desse estado moral, meta presente em qualquer ação pedagógica, tendo nas exemplificações do Cristo sua representação máxima.

Em uma concepção, como a de seus antecessores nesta tradição, na qual as dimensões do mundo natural e do espiritual convergem na mesma realidade. A educação assume constantemente a elucidação desse paralelo, exemplificando no mundo material/social os valores morais, favorecendo o andamento natural de concretização da potencialidade humana (Incontri, 1996).

Para Pestalozzi tanto a educação quanto a religião são essencialmente ativas e práticas, a religiosidade plena é a experiência prática das virtudes cristãs e o aprendizado sempre se dá de forma ativa, empírica e vivencial.

Com a crença na perfectibilidade latente em todos os indivíduos, como em reflexo à marcha de toda a criação, a disposição interior do Homem tende ao bem e à comunhão com o sistema divino. Processo que principia na observação atenta do mundo natural, com a qual, o educando começa a aprender a lógica da criação de Deus. Contudo, Pestalozzi entende observação de uma forma ativa e participante, não um mero olhar, mas como um: observar, atuar, experienciar e refletir (J. L. Lopes, 1981).

Desta forma, a curiosidade, as imposições do meio, a própria vivência prática do indivíduo vão direcionando o seu desenvolvimento conforme evolução dos estágios, podendo ser conduzido pedagogicamente e facilitado pela educação. Educar é entendido como um processo virtuoso que exige do educador o justo alinhamento com a moral cristã, pois o educando apreende a ética em experiências vivenciais, observando de perto o exemplo e seus efeitos. O que implica não apenas uma conduta do educador, mas uma disposição psicológica em valorizar e respeitar o educando como essencialmente um ser espiritual, parte da criação e concebido por Deus.

Pestalozzi, dessa forma, vincula o papel e a ação do educador com a de um cuidador, de forma semelhante e continuada à da maternidade, em uma relação afetiva, cuidadosa e educadora simultaneamente. A escola é entendida como uma continuação do ambiente doméstico e dos valores familiares.

Pestalozzi instaura uma educação totalmente moderna para seu tempo, visto que a escola que propõe apenas pode funcionar se estiver em consonância com os princípios morais que o lar deve estabelecer e que, agora, a escola deve utilizar e exaltar a fim de construir, também, conhecimentos práticos e teóricos. (Siqueira, 2012, p.86).

Na escola o amor parental do lar é continuado e ampliado pelo amor cristão na relação entre educador e seus educandos. A afetividade apresenta-se como eixo do processo pedagógico, como principal estímulo ao desenvolvimento, sendo postulada sempre em conjunção com a lógica e ponderação racional.

Mas, para Pestalozzi, o amor pedagógico é justamente o que não apenas enxerga, mas sente o ser humano como detentor de potencialidades, como herdeiro da divindade e como dono de si mesmo, no processo de auto-educação, que o Cristianismo veio deflagrar na humanidade e que o educador deve deflagrar no educando. (Incontri, 2001, p. 114).

Estes rápidos resumos das ideias de Pestalozzi representam noções basilares que são reinterpretadas na codificação espirita.

### **3.3.1.6 Um codificador pestalozziano**

Tendo o professor Rival, antes de ser chamado de Allan Kardec, estudado com Pestalozzi em seu instituto de Yverdon, muito de seu trabalho como educador foi influenciado pelo professor suíço.

Tanto em Pestalozzi, quanto em Rivail, espelham-se as concepções: assim como o sujeito-educador deve usar os recursos empíricos, filosóficos, mas também os afetivos, religiosos e éticos, também o sujeito-educando deve ser visto e formado integralmente... (Incontri, 2001, p. 117).

Segundo Incontri (2001), apesar de incidir no trabalho profissional de Rivail, é na codificação de Kardec que as proposições de Pestalozzi são desenvolvidas e adicionadas à compreensão espírita. Muitos espíritas acreditam que Pestalozzi tenha tido o compromisso espiritual de lançar algumas das bases para a compreensão da doutrina dos espíritos, assim como seus predecessores neta tradição do “paradigma do espírito”.

Assim a doutrina espírita pode ser entendida como herdeira de uma tradição filosófica, de premissas conceituais pensadas e desenvolvidas desde a antiguidade.

Começando pela concepção de divindade, que em primeiro lugar é logicamente deduzida pelo raciocínio e observação da natureza.

Pois bem! Lançando o olhar em torno de si, sobre as obras da natureza, notando a providência, a sabedoria, a harmonia que presidem a essas obras, reconhece o observador não haver nenhuma que não ultrapasse os limites da mais portentosa inteligência humana. Ora, desde que o homem não as pode produzir, é que elas são produto de uma inteligência superior à humanidade, a menos se sustente que há efeitos sem causa. (Kardec, 2013, p. 50).

Deus é entendido como máxima inteligência e máxima benevolência, ou ainda, máxima potência e máxima grandeza, Ser necessário e perfeito, distinto de sua criação ainda que esta reflita sua vontade perfeita.

13. Quando dizemos que Deus é eterno, infinito, imutável, imaterial, único, todo-poderoso, soberanamente justo e bom, não temos uma ideia completa de Seus atributos?

“Sob o ponto de vista humano, sim, porque acredita-se tudo poder abarcar; mas há coisas além da inteligência do mais inteligente dos homens e para as quais a sua linguagem, limitada às suas ideias e às suas sensações, não tem forma de expressão. A razão lhes diz que Deus deve ter essas perfeições em grau supremo, porque se tivesse uma só de menos, ou que não fosse a um grau infinito, não seria superior a tudo e, por consequência, não seria Deus. Por estar acima de todas as coisas, Deus não deve estar sujeito a qualquer vicissitude e não pode ter qualquer imperfeição que a imaginação possa conceber.” (Kardec, 2012a, p. 71).

Consequentemente Criador perfeito não poderia criar uma criação menos perfeita, consequentemente toda a criação de Deus existe em harmonia com seus atributos sem se confundir com eles; mas constitutivamente sob sua providência.

Seja ou não assim no que concerne ao pensamento de Deus, isto é, que o pensamento de Deus atue diretamente ou por intermédio de um fluido, para facilitar a nossa inteligência, figuremo-lo sob a forma concreta de um fluido inteligente que enche o universo infinito e penetra todas as partes da criação: a natureza inteira está mergulhada no fluido divino. Ora, em virtude do princípio de que as partes de um todo são da mesma natureza e têm as mesmas propriedades que ele, cada átomo desse fluido, se assim nós podemos exprimir, possuindo o pensamento, isto é, os atributos essenciais da divindade e estando o mesmo fluido em toda parte, tudo está submetido à sua ação inteligente, à sua providência, à sua solicitude. Nenhum ser haverá, por mais ínfimo que o suponhamos, que não esteja saturado dele. (Kardec, 2013, p. 56).

Conforme na observação empírica da criação se identifica uma mutabilidade constante, em contrariedade à imutabilidade eterna da divindade, deduz-se da variabilidade uma cadencia gestante à perfeição. Toda a realidade se desenvolve teleologicamente na providência benigna de Deus. A criação, em seu compasso com o Criador, é perfeita em sua potencialidade de perfectibilidade.

Neste processo os seres humanos são compreendidos essencialmente pela sua dimensão mais transcendente e etérea, chamada de alma ou espírito; que no continuo sistema da perfectibilidade prossegue seu aperfeiçoamento no tempo e na experiência.

O objetivo final de todos os Espíritos consiste em alcançar a perfeição de que é suscetível a criatura. O resultado dessa perfeição está no gozo da suprema felicidade que lhe é conseqüente e a que chegam mais ou menos rapidamente, conforme o uso que fazem do livre-arbítrio. (Kardec, 2005b. P 46).

Como parte da criação a alma está submetida as mesmas leis e compassos, que criados por Deus, regem beneficemente a existência. Em reflexo à criação e como criatura do Criador, toda a humanidade guarda em sua essência (alma) os germens da perfectibilidade e benevolência. Segundo esta hermeneútica, cada indivíduo, quando tratado de forma benevolente e justa, conforme atributos do Criador (Kardec, 2013), se integrará no sistema, desenvolvendo seus melhores potenciais.

Assim, o Espiritismo realiza o que Jesus disse do Consolador prometido: conhecimento das coisas, fazendo que o homem saiba de onde vem, para onde vai e por que está na Terra: um chamamento aos verdadeiros princípios da lei de Deus e consolação pela fé e pela esperança. (Kardec, 2005a, pp. 151-152).

Sendo que a verdadeira liberdade é identificada no desenvolvimento da consciência e das virtudes, liberdade das imposições instintivas e compreensão racional/prática das benesses gerais da ética.

“Deus supre a sua inexperiência, ao traçar-lhe o caminho que deve seguir, como se faz com uma criança desde o berço. Mas dá-lhe, gradativamente, a liberdade de escolha, à medida que seu livre-arbítrio se desenvolve...” (Kardec, 2005b, p. 184).

Estes são alguns dos possíveis paralelos entre a doutrina espírita e o pensamento de Pestalozzi e por consequência de seus antecessores.

Embora o espiritismo não tenha surgido com uma restrita proposta pedagógica o valor da educação moral e espiritual está presente em seu cerne filosófico.

### 3.3.2 Eurípedes Barsanulfo



**Figura 19:** Retrato de Eurípedes Barsanulfo. Fonte: Novelino, 2007.

No Brasil, a primeira experiência de uma pedagogia propriamente espírita ocorreu em Sacramento, Minas Gerais, pelas mãos de Eurípedes Barsanulfo.

Esta experiência, embora mal documentada, permanece até hoje não superada pela sua originalidade e pela pujança com que se manifestam os elementos mais significativos da Pedagogia Espírita. (Incontri, 2001, p. 134).

Em um rápido sobrevoo pela história de Eurípedes.

Século XIX, Sacramento, interior mineiro, pequena cidade fundada pela Igreja e com forte influência católica. Nesta cidade nasceu Eurípedes Barsanulfo, filho de Hermógenes Ernesto de Araújo e de Jerônima Pereira de Almeida, terceiro filho entre quinze irmãos. Uma família pobre e tradicional da comunidade, com forte devoção religiosa.

Desde a infância Eurípedes havia se destacado muitíssimo nos estudos, e na mocidade já assumira uma prestigiosa reputação na comunidade da região como produtivo intelectual, professor competente e devoto cristão exemplar.

Com seus doze ou treze anos participou da fundação do Grêmio Dramático Sacramentano, dedicando-se ao seu gosto pelas artes como a dramaturgia e a poesia. Na mesma época também esteve ativamente envolvido na fundação da Gazeta de Sacramento.

Conhecido nos círculos culturais da cidade por sua participação conscienciosa no Grêmio Dramático Sacramentano, Eurípedes amplia suas atividades no campo da comunicação, criando com a colaboração de José Martins Borges, Leão de Almeida e Prof. Inácio G. Melo a Gazeta de Sacramento, que circulou, provavelmente até 1918. (Novelino, 2007, p. 46).

Ao mesmo tempo, Eurípedes trabalhava como contador para o comércio do pai, “Casa do Mógico”, e também atuava na liderança da comunidade católica. Benquisto pelo clero da região, participou da criação da Irmandade São Vicente de Paulo, atuando nesta como secretário (Incontri, 2001).

Embora pretendesse se formar em medicina, desistiu de ir ao Rio de Janeiro, para continuar seus estudos, ficando em Sacramento ao lado do pai e da mãe que tinham a saúde fragilizada. A mãe em particular lidava com apreensão a ideia de ausência do filho e sua viagem.

Autodidata e próximo de figuras influentes da cidade, sua vida, no entanto, seria atribulada com variadas atividades. Dedicou-se ao magistério no Lyceu Sacramentano; organizou e colaborou na redação do jornal Gazeta de Sacramento; atuou como guarda-livros – o equivalente ao atual contador – da “Casa Mógico”, onde tirava o sustento para as suas ações assistenciais; tornou-se, também, vereador de Sacramento e proprietário de farmácia filantrópica (Brettas, 2006, p. 170).

Em Sacramento, por conta própria, Eurípedes passou a estudar a homeopatia e abriu uma pequena farmácia para atender principalmente a população carente da região.

Com os próprios recursos, criara pequena Farmácia Homeopática, com que atendia, primeiramente os necessitados da periferia da cidade, aos quais buscava em visitas cotidianas. Depois assistia as famílias abastadas que o procuravam.



Todas as manhãs saía a visitar os pobrezinhos, nos recantos mais afastados da cidade, no atendimento carinhoso e dedicado. (Novelino, 2007, p. 50).

No ano de 1904 foi eleito para seu primeiro mandato como vereador de Sacramento, deixando o cargo apenas em 1910, por escolha própria, ao discordar da política estadual da época. Durante este período Eurípedes atuou como importante entusiasta do progresso e aos cuidados dos necessitados.

Mas antes, em 1902, Eurípedes iniciou um de seus mais caros empreendimentos, quando aos 22 anos abriu, o Liceu Sacramentano, no qual lecionava várias disciplinas. Em suas atividades no liceu incentivava e auxiliava os alunos a desenvolverem projetos artísticos e assistenciais, sempre estimulando o exercício ético e intelectual. (Novelino, 2007). Em pouco tempo o liceu ganhou prestígio na região e fama no “Brasil Central” (Cunha & Costa, 1996).

Como educador, Eurípedes atuava de forma bem distinta do convencionalismo de seu período, com suas próprias concepções de ensino que valorizava a educação prática e experiencial, construída em ações aplicadas, empíricas e participativas; em sua devoção católica o professor Eurípedes constantemente relacionava o estudo acadêmico com a moral cristã, ensinando seus alunos uma ética cristã além das ações litúrgicas e assistenciais, mas praticada também nas singularidades do cotidiano e da intimidade dos pensamentos e sentimentos.

Eurípedes, o jovem professor do Liceu Sacramentano, mesmo antes de conhecer as luzes do Espiritismo, já se dessedentava na fonte sublime do sentimento, guiando-se por elevada compreensão inata dos problemas do espírito, que o haveria de inspirar na jornada norteadora, sempre leal ao ministério de Amor, que Jesus lhe confiou. (Cunha & Costa, 1996, p. 20).

Foi também entre os anos de 1904 e 1905 que Eurípedes deixou o catolicismo para se tornar espírita. Na época, seus parentes da fazenda Santa Maria estavam estudando e praticando o espiritismo de Allan Kardec, inclusive seus tios maternos João Ferreira da Cunha e Mariano da Cunha – conhecido como Sinhô Mariano, entre outros de seus familiares.

Antes de Eurípedes Barsanulfo converter-se ao Espiritismo alguns parentes seus realizavam sessões mediúnicas em Santa Maria, lugarejo que distava catorze quilômetros do centro de Sacramento – uma região montanhosa com terra vermelha e algumas casas rústicas... (Rizzini, 1981, p.41).

Em Santa Maria, vilarejo rural próximo de Sacramento, desde as décadas finais do século XIX vinha sofrendo com estranhos fenômenos inexplicáveis e sobrenaturais, objetos se

moviam sozinhos, vozes falavam sem emissor e diversas outras manifestações que o espiritismo compreende com a mediunidade de efeitos físicos.

Dá-se o nome de manifestações físicas àquelas que se traduzem por efeitos sensíveis, tal como os ruídos, os movimentos e o deslocamento de corpos sólidos. (Kardec, 2012b, p. 73).

Para lidar com esses problemas Tio Sinhô – Mariano da Cunha, confesso materialista, até então, procurou ajuda um de velho conhecido; o espanhol Francisco Peiró, espírita kardecista da região de Uberaba. Peiró identificou as manifestações em Santa Maria como fenômenos espirituais e ensinou Sinhô Mariano e seus familiares a estudarem as obras espíritas e organizarem um centro espírita nas terras da fazenda.

Foi a partir desses contatos que a doutrina espírita entusiasma o “tio sinhô” que em 28 de agosto de 1900 veio a fundar o primeiro centro espírita do Triângulo Mineiro, o “Fé e Amor”. (Brettas, 2006, p. 176).

As atividades espíritas em Santa Maria muito incomodavam Eurípedes que se preocupava com as consequências religiosas de sua família abandonar o catolicismo. Empenhado em dissuadi-los, cada vez mais ele entrou em contato com o espiritismo; travando debates e reflexões, principalmente com seu tio Sinhô Mariano, lendo obras espíritas – iniciando pelo livro *Depois da Morte de Leon Denis* que Sinhô Mariano lhe emprestou, visitando as atividades da fazenda e do centro Fé e Amor, quando por fim, após testemunhar os trabalhos mediúnicos acabou concluindo a lógica e a coerência entre o que presenciava e sua compreensão do desenvolvimento humano.

Assim Eurípedes tomou o espiritismo como verdade.

O fato não fora obra do acaso, como não fora obra do acaso a explosão mediúnica do Colégio apostólico de Jesus no Pentecostes. Todavia, a perplexidade do jovem proveio do fato de que a Doutrina Espírita é a lógica dos fatos – e não de simples código filosófico, conforme percebia claramente ali. (Novelino, 2007, p. 83).

O que se seguiu foi o rápido desenvolvimento da prodigiosa mediunidade de Eurípedes, apresentando diversas faculdades como: cura, vidência, psicofonia, desdobramento, psicografia, sensibilidade, bicorporeidade e principalmente a intuição e inspiração.

O extraordinário papel de Eurípedes no contexto mediúnico foi, sem dúvida, a intuição, faculdade esta própria dos espíritos que mantém o pleno fluxo

mental em equilíbrio. É impossível pensar em um trabalho desconexo de vibrações múltiplas para um espírito que traz como compromisso maior o mediunato. (Novelino, 2015, p. 55).

Seu trabalho mediúnico foi marcado por características portentosas na dimensão da quantidade e na dimensão da qualidade. Na constante demanda da caridade realizou inúmeras ações em benefício da população da região, sempre disponível ao ensejo de auxiliar, no campo da cura e da saúde, como médium parteiro e receitista Eurípedes ficou amplamente conhecido. Além disso é importante constar que ele matinha contato com espíritos de altíssima envergadura espiritual, o que, segundo o espiritismo (Kardec, LIM), só seria possível mantendo ele um fluxo de pensamentos e vibrações perenes no bem e em conformidade ética, permitindo e alimentando sua mediunidade intuitiva (Novelino, 2015).

Aquilo que hoje é conhecido no espiritismo brasileiro como mediunidade intuitiva, corresponde ao que Kardec denominou de mediunidade inspirada (Kardec, 2012b), como a influência direta do pensamento do espírito no pensamento do encarnado, manifestando-se como ideias, intuições e querer, conectados pela aproximação de sintonias. No caso de Eurípedes sua sintonia era com espíritos adiantados e luminosos.

Justamente a mais vulgar e corriqueira ação mediúnica das listadas por Kardec no Livro dos Médiuns (2012b), sendo o tipo de influência a que todo ser humano estaria constantemente submetido conforme a sintonia de seus pensamentos. Mas para a qual o professor Eurípedes era muito atento, compreendendo a lógica kardequiana de elo entre o pensamento, a ação e a mediunidade. (Novelino, 2015).

Em 1905, Eurípedes fundou o Grupo Espírita Esperança e Caridade, como centro espírita em Sacramento, no qual exercia muitas de suas faculdades mediúnicas.

Contudo, estas novas atividades e nova religiosidade não foram bem aceitas pela população tradicionalmente católica da qual Eurípedes era participante baluarte.

Logo que se declarou espírita o professor foi repudiado e hostilizado pela comunidade, pelo clero, por amigos e até pela família. Todos os seus empreendimentos até então começaram a ruir diante ao ostracismo religioso (Novelino, 2007).

Quando na necessidade de fechar as portas do liceu, abandonado por alunos e professores, Eurípedes, consternado, recebeu específicas orientações mediúnicas.

“ Não feche as portas da escola. Apague da tabuleta a denominação Liceu Sacramentano – que é um resquício do orgulho humano. Em substituição coloque o nome – Colégio Allan Kardec. Ensine o Evangelho de meu filho às quartas-feiras e institua um curso de Astronomia. Acobertarei o Colégio Allan Kardec sob o manto do meu Amor. ” (...)

Eurípedes seguiu à risca as instruções espirituais de Maria Santíssima. (Novelino, 2007, p. 110).

No início do Colégio Allan Kardec, Eurípedes, lecionava todas as matérias, inclusive o novo curso de astronomia, às quartas-feiras instituiu um curso sobre o evangelho de Jesus baseado na doutrina espírita. Seus primeiros alunos foram justamente a comunidade de Santa Maria, mas em pouco tempo a escola começou a receber novos e velhos alunos. A nova metodologia do professor se mostrava altamente eficaz (Incontri, 2001).

Em paralelo às atividades do colégio, ele ainda mantinha seu trabalho na câmara municipal, na Farmácia Espírita Esperança e Caridade (como batizou sua pequena farmácia homeopática) e no comércio do pai, sem nunca mais deixar de atuar nas práticas espíritas e mediúnicas no centro e em diversos chamados e pedidos de auxílio da população.

Na escola Eurípedes, que integrava o espiritismo em todas as facetas da vida, como antes o catolicismo, buscava um método de ensino que fosse adequado à filosofia espírita, baseado em seus estudos sobre a doutrina de Kardec passou a atuar com uma pedagogia renovada. Ainda estimulando ações práticas e assistenciais em concordância com a ética cristã, estimulando as artes como o teatro e a música.

Além disso, Eurípedes trabalhava com turmas mistas (meninas e meninos), divididos em idades aproximadas.

Segundo relato do Dr. Tomás Novelino, o ambiente do Colégio era precário: um salão, dividido em três ambientes. De um lado, D. Negrinha (Maria Gonçalves) com as crianças menores no “curso primário”, do outro o “curso médio”, a cargo do irmão de Eurípedes (Watersides Wilson) (então toda a sua família já o havia acompanhado no Espiritismo) e do outro o próprio Eurípedes com o “curso superior”. Os professores eram voluntários e os alunos não pagavam. (Incontri, 2001, p. 136).

Não haviam punições e nem recompensas, as próprias notas e boletins serviam para o acompanhamento dos professores e não para a continuação dos estudos e progressão de níveis, que seguia o andamento da idade e do aproveitamento.

Na verdade, os exames finais eram uma festança, a que pais e amigos eram convidados a participar. Promovia-se uma discussão ampla com os alunos sobre os temas estudados durante o ano e a própria assistência participava com perguntas e apartes. Essa atividade final, conjugada com a apresentação de uma peça de teatro pelos alunos, representava o resultado de sucessivos debates durante o ano. (Incontri, 2001, p.137).

As aulas eram compostas de um início expositivo seguido de aplicação ativa na forma de manipulação com materiais, observações da natureza, experimentações, reflexões críticas e lógicas. A ética era estimulada e exemplificada constantemente nas práticas assistenciais e na convivência entre alunos e professores.

As disciplinas eram sempre relacionadas e apresentadas como aspectos do mesmo todo, sempre trazendo uma reflexão ética para a qual os alunos expunham seus pensamentos e sentimentos.

Segundo Incontri (2001), a postura de respeito e afetuosidade de Eurípedes e sua equipe de professores no Colégio Allan Kardec espelhava o trabalho de Pestalozzi.

Exemplificando com as palavras de Corina Novelino, sobrinha e biógrafa de Eurípedes:

Para as crianças tinha sempre um sorriso, um gesto bom de carinho ou uma palavra de alegria contagiante.

Para os jovens era conselheiro comedido de todas as horas – às vezes alegre, outras tantas vezes grave e sério – mas sempre com aquele toque de jovialidade, que marca o fiel da balança do equilíbrio, na orientação da juventude.

Concentrava-se nele a vida do Colégio.

Ele representa o próprio modelo da elevada Pedagogia, que criou. (Novelino, 2007, p. 129).

O Colégio Allan Kardec era aberto a alunos de qualquer crença religiosa. O espiritismo, propriamente, era lecionado às quartas-feiras em caráter facultativo para professores, alunos e interessados, estudavam as obras de Kardec sob as mesmas diretrizes educacionais das demais aulas do colégio. Mesmo assim, Eurípedes, em sua fidelidade à verdade, não escondia suas bases pedagógicas enraizadas em Kardec.

O proficiente trabalho espiritual e pedagógico de Eurípedes alcançou relativo prestígio, apesar dos constantes ataques vindos do clero e da comunidade inconformada com a postura religiosa professada pelo professor.

Pelos idos de 1917 o movimento em Sacramento, com pessoas provenientes de vários pontos do país, em busca de tratamento com o médium espírita, era intenso, lotando os hotéis e pensões. Segundo a biógrafa de Barsanulfo, Corina Novelino<sup>427</sup>, diante do volume de matrículas, naquele mesmo ano os amigos de Eurípedes se reuniram – Manoel Corrêa, José Pereira de Almeida, Lindolfo Fernandes, Angelino Pereira de Almeida – com o objetivo de construir um prédio para o colégio e para o grupo espírita Esperança e Caridade e decidiram pelo levantamento da “Casa de Eurípedes” (Brettas, 2006, p. 220).

Eurípedes Barsanulfo faleceu em 1º de novembro de 1918, vitimado pela epidemia de gripe espanhola na região. Sua história representa um importante capítulo no desenvolvimento do espiritismo no Brasil, seu legado se estende no espiritismo como na região de Sacramento até os dias atuais.

### 3.3.3 A Evangelização de Espíritos



**Figura 20:** Sala de evangelização – Sala da Mangueira.

Após a morte de Eurípedes seus parentes, amigos, admiradores e ex-alunos deram continuidade e ampliação aos seus trabalhos. Seu renome alcançou as comunidades espíritas de todo o país.

Certamente, a vida e a obra desse singular professor deixou marcas profundas na cultura de Sacramento e também no movimento espírita brasileiro - centenas de instituições pelo país levam o seu nome. (Brettas, 2006, p.233).

Enquanto no mundo espiritual, o espírito desencarnado Eurípedes Barsanulfo prosseguiu implantando sua metodologia, assessorado por outros espíritos luminares da educação. O seu projeto é um método de ensino e aplicação do espiritismo, que vem sendo

apresentado mediunicamente aos encarnados compromissados com a continuação das propostas vivenciadas no Colégio Allan Kardec.

Desde a década de noventa, este projeto é apresentado pela equipe espiritual como Evangelização de Espíritos, uma metodologia em construção e andamento conforme sua adaptação e orientações espirituais.

O Colégio Allan Kardec assume um novo trabalho: preparar educadores que, no futuro, sejam mestres dessa nova proposta de educação, com a finalidade de despertar a consciência do ser espiritual, dando-lhe os recursos necessários para que o ser compreenda a vida como espírito imortal que é, se tornando consciente do seu papel perante as leis que regem a vida. (Amui, 2011, p.17).

Assim, no Colégio Allan Kardec evangelizadores de todo o Brasil se submetem ao método da evangelização de espíritos como evangelizandos, de volta às suas casas espíritas, em cadeia sistêmica, propagam e praticam a pedagogia que vivenciaram.

De forma simplista a evangelização de espíritos consiste na aplicação de uma metodologia pestalozziana embasada na doutrina espírita. Porém como resultante surge uma renovada forma de compreensão e atuação do kardecismo. Renovada em sua assunção vivencial, mantendo suas bases fortemente enraizadas na codificação kardequiana.

O método é estruturado no conhecimento da Doutrina Espírita cujo embasamento científico, moral e filosófico auxilia o Ser a ampliar sua evolução, pela conquista de valores eternos. Os esclarecimentos sobre a origem e destinação do Ser são imprescindíveis na educação do Espírito para que aja amplo entendimento sobre quem ele é porque vive e o que veio realizar na presente existência. (Amui, 2007, pp.27-28).

Fundamental é a dedução sobre um Criador de máxima grandeza e perfeição, que cria o sistema sem falhas – a criação, sendo que o que pode parecer uma disruptura a olhos menos perfeitos, é apenas um fenômeno contribuinte ao continuo do sistema. O Criador não se confunde com a criação, da mesma forma como a essência não se confunde com a substância, o Criador a tudo transcende enquanto a criação constituísse do material e do espiritual; na distinção, a perfeição divina se manifesta na perfectibilidade das criaturas – os seres da criação, em um processo de ascensão evolutiva zelado pela vontade do Criador.

As criaturas compõem o sistema divino como parte da criação, distinguindo-se por sua condição espiritual – alma ou espírito imortal; que no impulso do eterno progresso se aprimora em várias dimensões.

Sendo importante salientar que a metodologia da evangelização de espíritos não se destina exclusivamente a crianças e adolescentes como uma catequese infantil; destinando-se a todos os participantes da casa espírita independente da idade, se posicionando como uma metodologia guia para todo e qualquer atividade e trabalho desenvolvido pela casa. (Amui, 2005).

### **3.3.3.1 Afetos e Sentimentos**

Para a evangelização de espíritos o principal recurso pedagógico é o afeto, tomando o amor como sua ascensão máxima - como sendo amor fraterno que comunga toda humanidade como criaturas do mesmo Criador, compartilhando a mesma criação (Amui, 2007). O evangelizador deve desenvolver e exercitar esse afeto profundamente empático através de sua conscientização como ser espiritual e consequente entendimento dos demais como seres espirituais também.

Esta plena consciência de ser um espírito leva a viver como espírito, o que significa estar constantemente consciente da realidade espiritual em oposição à transitoriedade material da reencarnação atual. Como espírito, as vivências do ser não se limitam as experiências da personalidade da encarnação atual, embora a memória não alcance enquanto encarnado as vivências passadas, pensamentos, sentimentos e tendências frutos desses passados se presentificam tanto na intimidade mental como nas relações sociais que ecoam do pretérito. (Kardec, 2012b & Amui, 2005).

Nesta percepção o evangelizador trata seus evangelizados, e todos os demais, como espíritos em evolução, identificados com ele mesmo em sua evolução.

A Educação do Espírito é um caminho ascendente e toda ascensão requer empenho e amor. É um instrumento de expansão e transcendência do Ser, cuja prática constante do amor coloca o Espírito em comunhão com o Pai. (Amui, 2007, p. 29).

Em ação prática o que se percebe é uma busca por profunda empatia e comunhão.

### **3.3.3.2 Ação Prática**

A evangelização de espíritos, na tradição de Comenius, Pestalozzi e Eurípedes Barsanulfo, concebe que todo e qualquer aprendizado é construído na ação, na atuação prática ou empírica, na vivência pessoal, nas ações experienciadas - é que o aprendizado é enraizado



e passa a ter uma significação integrada para o ser espiritual. A prática quebra as tendências cristalizadas em vidas passadas e permite uma renovação em novas experiências, abrindo espaço para o novo decorrente da evolução (Amui, 2011).

Sendo que as ações e fazeres servem na educação da cosmovisão espírita e também no desenvolvimento das virtudes condizentes com a ética cristã.

O fazer é outra lição da arte de educar ensinado por Jesus. O Espírito ativo, inteligente, dinâmico procura desenvolver a atenção que determina a ação no ato de fazer. (Amui, 2007, p.77).

Segundo (Amui, 2007, 2011), o exemplo é um fator muito importante, o evangelizando espelha-se na exemplificação do evangelizador, que assume um compromisso de testemunhar em si mesmo e em suas ações tudo o que ensina. Ao longo do tempo, são os exemplos que marcam, motivam e estimulam a continuidade do que foi aprendido.

Como no exemplo de vida de Eurípedes Barsanulfo, a evangelização propõe a aplicação prática e constante da doutrina espírita no cotidiano e na vida mental dos espíritos. Na vivência prática, a ação sustenta a razão, de onde brotam os aprendizados. Os postulados da doutrina espírita são corroborados pela razão em ação, (Amui, 2017).

### **3.3.3.3 Estímulo, Motivação e Reflexão**

Para a evangelização de espíritos estímulo e motivação são entendidos de forma diferente ainda que intrinsecamente ligados. Os estímulos se relacionam a dimensão sensório motora, a motivação é o impulso mental do espírito; assim, quanto mais estímulos positivos mais motivação, conforme a estimulação benéfica concreta afiança a motivação na realidade.

A motivação é alimentada pelos estímulos vivenciados no meio. Assim, para esta metodologia, o afeto, o exemplo e a ação representam estímulos positivos que alavancam a motivação.

Quando o estímulo é rico desperta a motivação. O estado de motivação estimula a reflexão, o uso da razão e aumenta a percepção mental. Um exemplo de estímulo forte é a verdade. Ela conduz o Espírito a refletir, a acionar a razão e a inteligência e esse processo estabelece pensamentos lógicos que favorecem o aprendizado. (Amui, 2007, p. 44).

Sendo a reflexão e a análise são constantemente incentivadas, ponderadas e aceitas, mesmo quando a conclusão não se adequa ao pensamento espírita; toda reflexão é compreendida com exercício da inteligência, mas só podendo ser realmente validada diante da

ação, do exemplo e da observação que conduzem à legitimação ou não de qualquer pensamento.

Criar ideias é um trabalho de articulação entre observar e analisar. O Educador deve estimular o educando a expor suas ideias a respeito do tema que foi observado e desenvolvido. Isto auxiliará na compreensão do assunto que foi trabalhado. (Amui, 2007, p. 35).

#### **3.3.3.4 Atenção e Observação**

A evangelização reserva lugar especial para a observação: das pessoas, das situações, da natureza e do mundo. Segundo a metodologia da evangelização de espíritos a observação atenta e analítica da realidade revela o funcionamento das leis divinas que regem a existência.

Conflitos, dificuldades, tendências, desorganizações mentais e sociais, fazem parte do universo da criança. O Educador deve sempre aprender a respeitar gostos, interesses, habilidades e diferenças que surgem na vida de cada ser. Só assim ele se aproximará de forma amorosa do educando. (Amui, 2011, p. 80).

Na relação social, o evangelizador deve estar atento às tendências e potencialidades individuais de cada um de seus evangelizados, trabalhando temas de interesse e preocupação atuais de todos e individuais de cada um, atendendo as necessidades particulares de cada espírito conforme a motivação já estimulada em cada qual.

#### **3.3.3.5 A Evangelização de Espíritos e a Natureza**

Como recurso pedagógico, o evangelizando é incentivado à observação analítica e reflexiva da natureza. Esta observação analítica e reflexiva consiste em além de observar, o contemplar, o comparar, o sentir, a atenção, o manipular e experimentar para enfim concluir e formular perguntas e respostas.

Constituindo desta forma, um aprendizado no qual, a natureza compreendida revela a ordem e a harmonia do universo, em semelhanças e diferenças que se integram sem exclusão, em ciclos sistêmicos, em múltiplas relações ecológicas, na cadência do tempo e nas mudanças e transformações dentro de uma lógica que se mantém perene. (Amui, 2005).

O educador precisa ensinar a criança a valorizar tudo o que está à sua volta e quando esta faz uma descoberta, deve ser estimulada a compreender o valor do equilíbrio e da harmonia que impera na natureza. (Amui, 2011, p. 84-85).

Conforme os princípios que embasam esta metodologia, o contato seguro com a natureza é sentido pelo espírito como rico e benéfico estímulo para sua motivação em progredir e aprender. Todo seu processo já é recompensador em si mesmo.

Esse trabalho, além de estimular o pensamento, alegria e dá prazer a quem aprende e a quem ensina. São os primeiros passos de uma aprendizagem sem medo e sem constrangimento. O processo cognitivo acontece de forma natural, rico em sua expressão. (Amui, 2011, p. 83).

Das relações entre os seres vivos, iniciam-se as reflexões que buscam inserir o espírito como parte da natureza e alinhado ao mesmo sistema. Ao ser acompanhado pelo evangelizador o educando vai comparando e analisando sua própria vida e sentimentos com o sistema do mundo natural e com a doutrina espírita; indissociáveis perante a filosofia espírita.

Dessa forma, também os fenômenos psicológicos são integrados como parte da natureza: pensamentos, sentimentos e a vontade, por exemplo, também são processos naturais e que em última análise alinham-se ao conjunto de toda natureza.

Os campos, os jardins, os vasos, as flores, os animais, os insetos, o céu, o dia e a noite, enfim toda a natureza, são ricos estímulos que contribuem para a expansão do conhecimento e ampliar a vivência do aluno. (Amui, 2011, p. 53).

Chama a atenção, na citação acima, a palavra “vaso”, um indicio de que a natureza como compreendida pela evangelização não se trata apenas de uma natureza selvagem e intocada pelo ser humano, mas também inclui todas as formas como esse ser humano, ou melhor, esse espírito, lida e interage com a natureza, que está presente na imensidão dos céus, nas extensas florestas, em mares profundos e nos jardins e vasos de nossas casas (Amui, 2007).

Como a casinha do João-de-Barro revela sua relação ecológica com a natureza, os arranha-céus urbanos revelam a relação ecológica do ser humano. No caso do passarinho – princípio inteligente, esta relação é determinada pelo instinto em harmonia à criação divina; no humano – espírito, a relação é sujeita ao nível de inteligência e consciência espiritual/evolutiva, mas ainda uma relação com a natureza e com o ambiente.

A natureza coloca o ser diante de sua própria criação, fazendo refletir na importância do meio e de toda vibração que o envolve. A verdade e a natureza são os mais ricos estímulos no processo de educação. Tanto a natureza como a verdade são fontes de energias restauradoras, pois promovem ação no pensamento, levando-o a observações e comparações. (Amui, 2011, pp. 58-59).

O humano, entendido como parte participante da natureza, em suas relações ecológicas, em sua forma de interagir com o universo natural, com suas próprias criações e manipulações com a natureza, evidencia sua consciência da harmonia da criação.

O papel da natureza na vida do espírito é imprescindível, através dela nos aproximamos de Deus, e passamos a amá-lo. (Amui, 2007, p. 57).

Desta forma, o reconhecimento da divindade é acompanhado por sentimentos de comunhão e de gratidão que motivam o desenvolvimento e práticas de novas virtudes e valores éticos. A moral cristã se sustenta nas semelhanças e na empatia entre os espíritos em condições essencialmente iguais, mesma natureza.

Amar era o caminho a ser ensinado e aprendido.  
Foi Jesus que instituiu a força do sentimento e demonstrou que todos somos irmãos. (Amui, 2007, p. 76).

Para exemplificar a aplicabilidade desse sucinto resumo, voltemos à Terra de Ismael.

### 3.3.4 Na Terra de Ismael



**Figura 21:** Oficina do Viveiro.

Como já apresentado a Terra de Ismael surgiu no ensejo de um espaço propício para a edificação de uma casa espirita totalmente pautada na metodologia da evangelização de

espíritos, em seu amplo ambiente natural seus fundadores enxergavam a utilização ostensiva da natureza no processo de evangelização; tanto no seu aspecto educacional do espírito como para a prática da caridade, o que dentro de sua visão é uma mesma coisa.

No site oficial da casa espírita encontra-se a seguinte explicação sobre sua metodologia:

O método que Eurípedes Barsanulfo apresenta faz desenvolver o pensamento lógico, reflexivo, auxiliando o Espírito a pensar, sentir e confirmar sua identidade divina. Com esse entendimento passa a respeitar a natureza, conduzindo seu pensamento ao mandamento maior: "Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. (<http://www.terra.deismael.com.br/index.php/artigos-evangelizacao/224-o-que-e-a-evangelizacao-de-espíritos>, recuperado em 16 de janeiro de 2018).

Assim a natureza é simultaneamente um método de estudo e uma oportunidade em auxiliar, como no caso dos trabalhos com as plantas medicinais.

Não é possível delimitar os momentos e espaços onde ocorrem as evangelizações, mesmo com algumas atividades nomeadas como evangelização infantil, na prática todas as atividades da casa espírita são orientadas pela metodologia e filosofia da evangelização de espíritos.

O próprio espaço físico do sítio impõe algum mínimo contato ou observação da natureza, na sua localização e ambiente verdejantes em meio à fauna e à flora da região, a natureza é presente, constante e notória.

Em qualquer atividade, nas ações com as crianças – evangelização infantil, nas oficinas artísticas, nas atividades musicais, no trato com as plantas, nas ações assistenciais, a natureza da Terra de Ismael “é paisagem, é cenário, é palco e é instrumento” (C. S. Villela, comunicação pessoal, 08 de outubro de 2017).

Nas palestras e reuniões de estudo as falas convidam à observação analítica da natureza, exemplos do mundo natural, de animais, plantas e fenômenos da natureza são utilizados como ilustrações para o sistema divino e, por consequência, do próprio espírito.

A natureza estimula o Espírito a observar, sentir, comparar e analisar para depois refletir e concluir. Nesse processo o Espírito percebe que os princípios divinos presentes em sua intimidade também compõem todo o laboratório da natureza. (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/artigos-evangelizacao/224-o-que-e-a-evangelizacao-de-espíritos>, recuperado em 16 de janeiro de 2018).

Mesmo em conversas corriqueiras e despreziosas surgem exemplos da natureza para corroborar uma prática ética ou um postulado espírita. Como na passagem abaixo transcrita da segunda entrevista com a Vó Carmen Sylvia em sua residência na Terra de Ismael:

Estávamos na sala de sua casa, falávamos de seus problemas de saúde e dificuldade de locomoção, particularmente naquela manhã ela falava do cansaço de depender da bengala.

Certo momento da conversa ela interrompe o que parecia ser uma queixa e olha para a porta aberta que dava para a paisagem da Terra de Ismael e exclama para a luminosidade da manhã:

- Ainda bem que temos essas plantas perto de nós!

Sem saber sobre o que ela realmente estava falando perguntei – É por causa da energia? Por causa da fitoterapia?

Ela se voltou para minha direção e com um sorriso conspiratório explicou.

- Elas nos lembram, que tudo murcha e tudo renasce, ao seu tempo.

(C. S. Villela, comunicação pessoal, 08 de outubro de 2017).

Noutro exemplo, conversando sobre a sopa com o tio João - João Batista da Costa, que trabalha todos os domingos de manhã na Terra Ismael preparando e organizando a sopa que é distribuída na hora do almoço em Jardinópolis em auxílio a população carente da cidade.

Falávamos sobre a importância do trabalho da sopa, sendo esta uma atividade que sempre esteve presente na história de tio João mesmo antes de ele se juntar à equipe da Terra de Ismael. Sobre a natureza ele deu a seguinte colocação:

Ah! A natureza é tudo.

A natureza é nossa grande evangelizadora.

Repare que a natureza está presente, de uma forma ou de outra, em todas as parábolas feitas por Jesus. Muitos dos fundamentos do cristianismo foram exemplificados na natureza. É o evangelho inscrito por Deus diante de nós.

(Olha para cima enquanto fala). Eu penso comigo, que a fundamental lição da natureza é a gratidão e o respeito por Deus. O reconhecimento de Deus em sua obra.

Deus é perfeição, a natureza é perfeita e perfeitas são nossas vidas em nossas necessidades.

(comunicação pessoal, 28 de outubro de 2018).

### 3.3.4.1 Na aula



**Figura 22:** Mudas de menta.

Como já apresentado, fica difícil estabelecer limites para a prática da evangelização, na verdade em qualquer momento ou transcrição que eu escolhesse apresentar nesta pesquisa, a evangelização de espíritos estaria presente, referenciada ou subentendida, em sua influência basilar na Terra de Ismael.

Assim, apresento dois momentos narrados por uma evangelizadora da Casa Espírita, exemplificando o método em sua forma mais direta, e ainda uma reflexão de mais um evangelizador sobre o processo da evangelização de espíritos:

... estava uma época na Casa em que todo mundo estava estudando a família.

Aí eu escolhi uma família de plantas que é a família solanácea, a família da batata, do tomate, do jiló, da berinjela, eles são uma única família.

As famílias entre os vegetais são bem diferente da zoologia, é definida pela constituição da flor, da reprodução e da capacidade de cruzamento, não é pela forma da planta ou do fruto.

Eu trouxe para eles [as crianças da evangelização infantil] esses representantes da mesma família.

Um dia eu fui no Cenourão e comprei as mais bonitas que achei, a berinjela mais bonita, o tomate mais bonito, o jiló mais bonito, tudo muito bonito.

Então fomos apresentando para eles uma por uma; eles fazem aquela algazarra, passam a hortaliça na cabeça, brincam com elas. Depois de todas apresentadas e sobre a mesa, nós pedimos para elas observarem as hortaliças e escolherem aquela que fosse a mais parecida com ele mesmo, como desejassem; um pegou o jiló, outro pegou a batata e assim cada um foi se identificando.

Então nós conversamos sobre com qual característica do vegetal eles tinham se identificado para escolherem: o amargo do jiló, o vermelho do tomate...

Eles falaram de sentimentos difíceis e de valores desenvolvidos neles mesmo usando como recurso as hortaliças comuns do cotidiano.

Lembro da menina que relacionou o gosto amargo do jiló com seus próprios sentimentos amargos.

Depois passamos a apontar nas plantas características como recursos de evolução. (Bianca Waléria Bertoni, comunicação pessoal, 17 de março de 2019).

Em outro momento marcante da evangelizadora Bianca com a evangelização de crianças:

Fui trazendo novas atividades, uma das que foi muito marcante foi a de uma vez que fui fazer uma coleta e trouxe sementes de algodão.

Nós plantamos esse algodão, fazendo todo um trabalho sobre como é a planta do algodão, a flor do algodão. Construimos toda uma ideia sobre o algodão e o amor, relacionando a delicadeza, a suavidade, a brancura do algodão com nossas experiências e sentimentos até chegar numa ideia de amor.

Plantamos esse algodão aqui no jardim das hortaliças e vivenciamos também o cultivo e o cuidado da planta e dos sentimentos.

Esse algodão cresceu, floresceu e fizemos a colheita do que tanto havíamos dedicado e teve um dia então que a gente foi tirar a sementinha do algodão para separar os fios. Eu então peguei outra planta, uma que dá umas bolotas bem espinhudinhas, aí eu pegava essa planta e dava para as crianças tocarem:

“Está vendo como espeta? Às vezes as pessoas fazem isso com a gente, espetam e nós sentimos dor. Mas agora a gente vai pegar esse algodão que levou um tempão para a gente plantar, conhecer, a gente fez todo um trabalho para o cultivo do algodão, como o amor. O amor leva tempo para ser cultivado, então vamos pegar esse algodão e vamos fazer uma caminha de algodão na mão”.

Então com as mãos enluvadas no algodão eu podia até bater com os espinhos nas mãozinhas que eles não sentiam dor ou espeto.

Então falei:

“O amor faz isso com a gente, nos protege dos espinhos de fora”

Mais tarde falamos como nos proteger dos espinhos de dentro.

(Bianca Waléria Bertoni, comunicação pessoal, 17 de março de 2019).



Na reflexão de Fernando Jorge:

Num primeiro momento parece que a natureza era apenas parte da pedagogia.

Mas na verdade faz parte de uma reflexão mais profunda sobre o universo. A observação dos astros que Eurípedes fazia era para explicar, por exemplo, era para explicar a grandiosidade do universo e o quanto o universo está ligado em nós.

Fazendo a compreensão que eu, enquanto espírito, eu faço parte da natureza.

Me entender como parte dessa complexidade, me torna responsável.

(comunicação pessoal, 30 de março de 2019).

Noutro exemplo: “a natureza está naquela folha, e está na gota de orvalho que amanhece naquela folha, a natureza está nas moléculas de água que mudam de estado ao serem aquecidas pela luz do Sol, a natureza está na luz que atravessa o vácuo, está na estrela de fusão termonuclear que a gera, e a natureza está no espírito que pensa tudo isso!”

Dessa forma, esse tipo de integração com a natureza também é viver como espírito. (Fernando Jorge, comunicação pessoal, 30 de março de 2019).

### 3.3.4.2 “É sendo amado que se aprende a amar”

A proposta de Incontri (2001), sobre o paradigma do espírito e paradigma espírita como uma construção filosófica em desenvolvimento esparso e paralelo, apresentada parcelada por diversos pensadores (além dos aqui citados), e que em Allan Kardec e na doutrina espírita atingiu sua configuração unitária; enraíza o espiritismo em uma tradição do pensamento da cultura ocidental, seguindo os apontamentos do próprio Kardec (obras póstumas). Tradição que segundo a evangelização de espíritos é retomada na obra de Eurípedes Barsanulfo (Amui, 2011, 2017).

O que indica, na Terra de Ismael, uma narrativa discursiva que procura se alinhar como uma resultante da tradição cultural ocidental. Contudo não foram encontrados indícios claros de que Eurípedes Barsanulfo tenha se embasado nas ideias de todos estes pensadores, mas sim que depreendeu sua metodologia de ensino de sua interpretação de Kardec e seus colaboradores. Por outro lado, dentro da visão da doutrina espírita, Eurípedes teria tido contato com todas estas concepções já antes de sua encarnação na cidade mineira, e ainda poderia ter tido contato com elas por vias mediúnicas.

Sendo que a evangelização de espíritos propõe uma metodologia partindo da admissão de: que o ser humano é essencialmente um ser espiritual; que a ética cristã compõe um sistema lógico e coerente de conduta e bem-estar; que o aprendizado é fortemente

influenciado pelo exemplo de pessoa do educador, pela experiência prática e vivencial; que os motivadores afetivos são os mais eficientes para o desenvolvimento do educando; e que a natureza é um dos principais recursos educacionais.

Para os trabalhadores da Terra de Ismael, a evangelização de espíritos é muito mais do que um método pedagógico, é uma hermenêutica existencial, uma forma de interpretação de si mesmo e do mundo – “forma de presença” (Corbin, 1978), que parte da doutrina espírita aplicada constantemente para se desenvolver em forte sentimento de integralidade e vinculação em uma infindável rede de relações entre cada indivíduo e o todo.

O que é chamado de evangelização de espíritos é incorporado e aplicado por estas pessoas em suas práticas diárias, mesmo sem nenhuma relação com a casa espírita, na forma da atenção e reflexão sobre os próprios pensamentos e sentimentos, no empenho em comportar-se alinhadamente à ética espírita, na busca de “bons estímulos para o campo mental”, e, talvez principalmente, em um sentimento afetivo pela alteridade – sendo essa alteridade tanto as outras pessoas, como a natureza e o mundo.

Mais do que a narrativa lógica e filosófica, é o eixo formado por esses afetos que parecem sustentar e enlaçar tão amplas dimensões nesta hermenêutica. Afetos facilmente identificados na convivência com esses trabalhadores que expressam de várias formas os seus sentimentos positivos em relação à evangelização de espíritos, entre sorrisos e exclamações, de olhos marejados a torrentes de lágrimas.

Entre as explicitações desses sentimentos destacam-se alguns como: gratidão, amparo, responsabilidade, transformação; porém o sentimento mais relacionado à evangelização de espíritos é o sentimento de ser amado.

Segundo esses próprios trabalhadores “é sendo verdadeiramente amado que o espírito aprende a amar”.

Em uma narrativa que identifica na natureza a manifestação do amor divino, um amor entendido como absoluto, sem brechas, no qual a natureza como doadora de benesses é parte do amor de Deus, como também a natureza desafiadora e perniciosa que estimula a união e a camaradagem entre as pessoas como forma de superação e até mesmo sobrevivência, é parte do mesmo amor.

Na proposição de Corbin sobre o mundo imaginal, como mundo fenomenológico que comporta as projeções do Ser, a narrativa de ser amado pela divindade na forma da natureza engendra a dinâmica especular entre ser amado e amar, que neste sentido se manifesta no indivíduo, evangelizador/evangelizando, em um sentimento de afetuosa reciprocidade na relação com o mundo natural.

Para exemplificar esta confluência simbólica entre o amor divino e o nível de consciência do Ser, Corbin (1989), apresenta seu estudo sobre esta relação na interpretação ismaelita xiita:

É por isso que todas as prescrições do Profeta estão em harmonia com o Amor Divino. O Amor Divino é a própria forma da Vontade Divina, que é o desejo de Deus, Seu desejo mais querido. Segue-se que a religião profética está em harmonia com a forma da Vontade Divina. Assim, a conformação do íntimo daquele que age de acordo com essa religião assume a própria forma da Vontade Divina, que é o objeto do Amor Divino, ou melhor, é o próprio amor. (Corbin, 1989, p. 223).

Neste trecho, Corbin trata especificamente das prescrições do profeta Maomé para seus fiéis, enquanto apresenta a hermeneútica de um mundo imaginal tão repleto e integrado a um **sentimento de amor** que denota um nível de consciência do Ser tão repleto e integrado a um **sentimento de amor**.

O que se evidencia em diversos momentos nos quais os participantes da casa espírita expressam e declaram seu amor pela natureza.

### 3.4 Pau-Brasil



**Figura 23:** Pau-Brasil na Terra de Ismael.

Brasil suas cores tremularão  
No pensamento de todas as crianças  
Que compreenderão a esperança  
A fé no porvir, a luz a jorrar  
Somos patriotas desse imenso Brasil.  
(Trecho da música *Brasil Te Amamos*, de autoria de Alzira Amui e Moacyr Camargo).

Como já mencionado, o nome da instituição, Casa Espírita Terra de Ismael, remete diretamente à uma referência ao Brasil, sendo que Ismael, segundo a tradição espírita brasileira, é o nome do espírito zelador do Brasil, (Campos, 2013). Assim, “Terra de Ismael” significa Brasil.

O símbolo gráfico da instituição, também chamado de “brasão” e de “logotipo” pelos entrevistados, é formado por um mapa do Brasil, em seu interior há uma árvore e mais abaixo um conjunto de três pessoas que foram identificados como representando ao mesmo tempo uma família, o exercício da caridade e também o evangelizador e seus evangelizados, do centro da árvore um disco luminoso como o Sol irradiando feixes de luz pelo mapa e aureolando todo o Brasil.

No movimento espírita brasileiro, e deste para outros países (Lewgoy, 2008), a importância e o compromisso espiritual da nação e do território brasileiros foram alavancados pelo livro “Brasil coração do mundo e pátria do evangelho” (1938), psicografado pelo médium Chico Xavier e creditada ao espírito Humberto de Campos. Justamente é o livro em que pela primeira vez há a menção a Ismael como cuidador do Brasil.

A obra em questão é muito criticada dentro do próprio movimento espírita, principalmente pelo seu conteúdo doutrinário que destoa das demais obras do médium e dos princípios postulados na obra kardequiana (Moreira & Hessen, 2018), além de algumas discrepâncias históricas, chegando a ser considerado por alguns como exagerado e místico.

Mesmo assim, a ideia central da obra se popularizou no meio espírita de forma quase dogmática, sendo um dos livros mais divulgados entre os espíritas (Moreira & Hessen, 2018). Esta ideia pode ser caracterizada como um atestado de um importante papel espiritual do Brasil e do espiritismo brasileiro.

Independente de tais críticas à obra de Chico Xavier, o princípio de uma especificidade nacional/cultural em relação a uma sintonia comum ou grau de adiantamento

espiritual equivalente entre a maioria dos membros de uma nação ou cultura, não é estranha à doutrina de Kardec.

Os Espíritos encarnam em um meio simpático e em relação com o grau do seu adiantamento.

Um chinês, por exemplo, que progredisse suficientemente e não encontrasse mais na sua raça um meio correspondente ao grau que atingiu, encarnará entre um povo mais adiantado. À medida que uma geração dá um passo para frente, atrai por simpatia Espíritos mais avançados, os quais são, talvez, os mesmos que já haviam vivido no mesmo país e que, por seu progresso, dele se tinham afastado; é assim que, passo a passo, uma nação avança. (Kardec, 2015, p. 168).

O que leva a uma compreensão de que realmente deve existir, dentro da visão espírita, um padrão espiritual, uma especificidade em ser brasileiro e viver no Brasil.

#### 3.4.1 Brasil, coração do mundo



**Figura 24:** Mapa decorando a parede do Salão Azul.

No livro “Brasil coração do mundo e pátria do evangelho” (1938), o autor espiritual narra a história espiritual do país de sua idealização como projeto espiritual até a proclamação da república.

Sucintamente, de acordo com a obra, a ideia que deu origem aos encaminhamentos para a constituição do Brasil surgiu da constatação do Cristo sobre os descaminhos de seus ensinamentos no velho mundo. Aconselhado pelo espírito Helil, Jesus decide desenvolver uma nação predestinada a vivenciar seu evangelho, longe das terras e vicissitudes de até então, em uma ambientação propícia e paradisíaca para acomodar as verdadeiras reflexões espirituais.

Neste tempo de concepção e preparação para o que viria a ser o futuro Brasil, Jesus escolhe o espírito Ismael como zelador da nova pátria. Nada é dito sobre a história pregressa de Ismael, nada sobre suas encarnações ou suas atividades antes de assumir o zelar pelo Brasil; a única qualificação apresentada para sua escolha é justificada na indicação do “coração” de Cristo, (Campos, 2013, p. 17). Na obra o personagem Ismael apresenta sempre características como grande sensibilidade e empatia, estimulando a fraternidade, a colaboração e a pacificação dos espíritos sob seu cuidado.

Nas tradições abraâmicas o nome Ismael remete ao personagem do Antigo Testamento, primogênito de Abraão com sua escrava Agar; ao engravidar, Agar foge da ira de Sarai, esposa de Abraão, e no deserto recebe a visita de um anjo que a manda de volta ao povo de Abarão, mas promete que seu filho, ainda no ventre, terá uma fausta descendência e que deverá se chamar Ismael (Gn, 16, 1-15). O nome Ismael, do hebraico Yishma'el, tem seu significado diretamente ligado a esta passagem, como “Deus escuta” ou “Deus ouviu”, no caso, ouviu a aflição de Agar e a amparou.

O Ismael bíblico cumpre a profecia angelical, seus descendentes, que segundo a tradição bíblica, dão origem aos povos árabes. No Alcorão, como Ismail, o filho de Abraão alcança a proeminência de profeta de Deus, precursor do islamismo e um dos patriarcas espirituais do Islã.

Retomando o livro de Chico Xavier, a narrativa prossegue passando por fatos e personalidades históricas, carregada de edenismo e ufanismo característicos da época em que foi escrito (J. M. Carvalho, 1998), a natureza figura constantemente como exemplo poético das benesses divinas.

De suas proposições mais difundidas tem-se em primeiro lugar a ideia de destinação da nação, como pátria que dará continuidade ao evangelho cristão; sustentando dessa forma,

um dos preceitos que parece explicar, para os espíritas kardequianos, o fenômeno da estabilização e proliferação do espiritismo de Kardec no Brasil como em nenhum outro país.

O que foi possibilitado pela união de uma natureza acolhedora e benéfica junto com os povos de diferentes origens. Indígenas, europeus e africanos foram unidos no bojo do novo continente americano, somando, todos os quais suas características na formação de uma ambientação fértil em espiritualidade e fraternidade.

Primeiramente, surgiram os índios, que eram os simples de coração; em segundo lugar, chegavam os sedentos da justiça divina e, mais tarde, viriam os escravos, como a expressão dos humildes e dos aflitos, para a formação da alma coletiva de um povo bem-aventurado por sua mansidão e fraternidade. Naqueles dias longínquos de 1500, já se ouviam no Brasil os ecos acariciadores do Sermão da Montanha. (Campos, 2013, p. 20).

A junção desses povos catalisa um clima de maior tolerância e aceitação de diferenças, desenvolvendo a receptividade e a aceitação dos brasileiros para com outros povos e culturas estrangeiras. Da mesma forma se desenvolveram como características da nação uma mansidão e uma afetividade própria do povo brasileiro.

Embora a escravidão e os tormentos vivenciados pelos africanos tenham constituído uma mácula espiritual que não estava nos planos de Ismael e sua equipe. O Brasil, também possibilita o resgate de espíritos que exerceram os cruéis modos escravagistas e em novas encarnações desenvolvem novas concepções.

Na sua sede nociva de gozo, os homens brancos ainda não perceberam que a evolução se processa pela prática do bem e que todo o determinismo de Nosso Pai deve assinalar-se pelo "amai o próximo como a vós mesmos". Ignoram voluntariamente que o mal gera outros males com um largo cortejo de sofrimentos. (Campos, 2013, p. 36).

Outra característica do Brasil é justamente como ambiente favorável ao resgate do passado na reencarnação, resgate entendido na óptica kardecista como oportunidade de aprendizado e aprimoramento (Denis, 2013). Assim a nação acolhe espíritos desregrados e arrependidos em busca nova oportunidade como nova educação.

... Depreende-se, portanto, que a principal questão do espiritualismo é proclamar a necessidade da renovação interior, educando-se o pensamento do homem no Evangelho, para que o lar possa refletir os seus sublimados preceitos. Dentro dessa ação pacífica de educação das criaturas, aliada à prática genuína do bem, repousam as bases da obra de Ismael, cujo objetivo não é a reforma inopinada das instituições, impondo abalos à Natureza, que não dá saltos; é, sim, a regeneração e o levantamento moral dos homens, a



fim de que essas mesmas instituições sejam espontaneamente renovadas para o progresso comum. (Campos, 2013, pp. 163-164).

Em relação à natureza a obra ainda apresenta a vocação nacional para as atividades agrícolas e rurais. No prefácio do livro, creditado ao espírito Emmanuel, o Brasil é alcunhado como “celeiro do mundo”, em referência ao explorador alemão do século XVII, Alexander Von Humboldt, em sua admiração pela flora amazônica. Como celeiro a nação é identificada por Emmanuel não apenas em relação a sua produtividade agrária, mas também como celeiro espiritual.

O Brasil não está somente destinado a suprir as necessidades materiais dos povos mais pobres do planeta, mas, também, a facultar ao mundo inteiro uma expressão consoladora de crença e de fé raciocinada e a ser o maior celeiro de claridades espirituais do orbe inteiro. (Campos, 2013, p. 5).

Ainda em relação à natureza e espaço geográfico, o texto ainda coloca que o país sempre foi destinado a ter uma conformação de territórios que desenha em seus limites cartográficos um coração estilizado.

Foi por isso que o Brasil, onde confraternizam hoje com todos os povos da Terra e onde será modelada a obra imortal do Evangelho do Cristo, muito antes do Tratado de Tordesilhas, que fincou as balizas das possessões espanholas, trazia já, em seus contornos, a forma geográfica do coração do mundo. (Campos, 2013, p. 17).

### 3.4.2 Brasil, pátria do evangelho



**Figura 25:** Evangelho de domingo.



Na evangelização de espíritos a condição de nascer e viver no Brasil é valorizada e entendida à luz de dois conceitos que desenvolve dos postulados kardequianos. A ambientação reencarnatória e a programação reencarnatória.

A noção de ambientação reencarnatória estrutura-se na lógica espírita de um Deus benevolente e justo e da progressividade evolutiva contínua.

Todos os Espíritos tendem à perfeição e Deus lhes proporciona os meios de obtê-la pelas provas da vida corporal; mas, em Sua justiça, Ele lhes permite realizar, em novas existências, o que não puderam fazer ou acabar numa primeira prova. (Kardec, 1954, p. 140).

Em concordância com o princípio sobre a distinção e progressão dos povos (Kardec, 2015), conforme as leis espirituais unem os espíritos por similaridades e compromissos (Kardec, 2012a), a ambientação reencarnatória pode ser entendida como o meio no qual o espírito encarna e convive, a injunção social e o meio ambiente propícios ao espírito desenvolver suas melhores potencialidades e os aprendizados necessários à sua evolução.

Como ambiente propício, a ambientação reencarnatória inclui afinidades e estímulos energéticos (magnéticos) em diferentes níveis de integração, das nações e regiões até as famílias e grupos de afinidades, abrangendo as culturas, as tradições e as oportunidades de adiantamento disponíveis em suas condições, (Amui, 2017). A natureza como meio ambiente: clima, fauna, flora, geologia e até mesmo a visualização das estrelas compõe parcela fundamental da ambientação.

Conforme seu livre-arbítrio e sua anterioridade de experiências em vidas passadas, cada espírito individualmente guarda alguma relação, em diferentes dimensões, de afinidade e similaridade de pensamentos e sentimentos com sua nação e cultura.

A programação reencarnatória ou planejamento reencarnatório, por sua vez, trata das escolhas e ajustes acordados pelo espírito reencarnante como compromissos para seu melhor aprendizado.

258. Quando se encontra na erraticidade, antes de iniciar nova existência corpórea, tem o Espírito consciência do que lhe sucederá na vida terrena? Pode prevê-lo?  
“Ele mesmo escolhe os tipos de provas por que há de passar; nisto consiste o seu livre-arbítrio.” (Kardec, 2012a, p. 182).

Entendia como um roteiro de oportunidades que o espírito conscientemente se engaja na perspectiva de seu melhor desempenho, adequado as suas capacidades e grau de

adiantamento moral. Sendo que suas escolhas quando diante de sua programação dependem de seu livre-arbítrio.

264. O que orienta o Espírito na escolha das provas por que pretende passar? “Ele escolhe as que podem servir-lhe como expiação, segundo a natureza de suas faltas e fazê-lo progredir mais rapidamente. Alguns podem impor-se uma vida de misérias e de privações, para tentar suportá-la com coragem. Outros, por meio das tentações proporcionadas pela fortuna e pelo poder, bem mais perigosos pelo abuso e o mau emprego que lhes poderão dar e pelas más paixões que possam desenvolver. Outros, enfim, querem provar-se pelas lutas que têm a travar no contato com o vício.” (Kardec, 2012, p. 185).

Disto, a nação, o estado, a região e a cultura proporcionam o cenário energético mais adequado ao cumprimento da programação e aprimoramento do ser espiritual.

Para a evangelização de espíritos a compreensão sobre a ambientação e programação reencarnatórias amplia a consciência do indivíduo sobre si mesmo e contribui para desenvolver novos recursos para o cumprimento do aprendizado programado (Amui, 2017).

Nesse sentido o Brasil figura como ambientação propícia para o desenvolvimento de novas oportunidades e novos padrões de pensamentos para espíritos esgotados de seus tropeços morais.

O Brasil é um grande estímulo para mudar os padrões vibratórios da mente. Nele estão as riquezas que produzem no pensamento motivação para realizar outras descobertas e que possam aplicar o conhecimento que possui na própria natureza. A ambientação reencarnatória motiva o Espírito a realizar mudanças operacionais de grande importância para a estrutura mental... (Amui, 2017, p. 54-55).

Assim, para a evangelização de espíritos, o Brasil apresenta entre seus estímulos e oportunidades de evolução, a diversidade étnica, um ethos compassivo e caloroso, uma tradição de pensamento cristão e um ambiente religiosos de crenças espiritualistas (Sanchis, 2008); o que, segundo as crenças espíritas, implica no desenvolvimento da doutrina espírita em terras brasileiras como também no surgimento da metodologia da evangelização de espíritos.

Nesta metodologia o ufanismo espírita é interpretado em uma valorização da oportunidade de ser brasileiro, engajado em uma ambientação reencarnatória continente dos melhores repertórios, facilidades e desafios, para o desenvolvimento espiritual dos espíritos acolhidos no Brasil, assim como a pátria estrangeira para o estrangeiro.

A dinâmica de mudanças, migrações e imigrações, estadias e visitas é compreendida em adequação à programação reencarnatória, individual ou coletiva, dos espíritos, às suas

afinidades e livre-arbítrio, que, por exemplo, pode ter programado estas mudanças em sua encarnação, conforme o melhor aproveitamento de suas oportunidades, ou pode simplesmente fugir de uma ambientação para outra por escolha própria.

Entre outros “estímulos” (Amui, 2007), a natureza talvez seja o mais genericamente preponderante: faustosa em beleza, fértil e rica em recursos naturais – como por exemplo para a alimentação e para a medicação (plantas medicinais) e ainda livre de diversos perigos e calamidades naturais. De forma geral a natureza brasileira apresenta-se acolhedora e abundante em dotes benéficos, permitindo experiências centradas em esforços nas relações emocionais, sociais e espirituais.

### 3.4.3 Na Terra de Ismael



**Figura 26:** Caminho para os salões, farmácia e ambulatório fitoterápico.

Conforme na evangelização de espíritos, a ambientação reencarnatória dos espíritos em terras brasileiras inclui tanto a natureza do país quanto as relações e tradições socioculturais da nação; a Terra de Ismael desenvolve seus trabalhos assistenciais e de evangelização balizados no princípio de que esta ambientação específica constitui os melhores estímulos ao progresso espiritual, daqueles nela envolvidos.

Estudos e reflexões sobre a ambientação espiritual do Brasil são constantes e presentes em qualquer atividade da casa espírita, sempre resultando em colocações sobre a gratidão em ser brasileiro. Nesta gratidão, o Brasil é celebrado como pátria de grandes ensejos ao

aprimoramento espiritual. Dentro da metodologia de Eurípedes Barsanulfo, a brasilidade e a cidadania são integradas em todas as atividades de evangelização, retomadas nos encontros propícios de questões éticas e espirituais.

As reflexões propostas questionam os participantes sobre:

O que a ambientação reencarnatória do Brasil representa para seu povo?

O que a ambientação reencarnatória do Brasil representa para o indivíduo?

O que esta ambientação reencarnatória ensina, como educa o espírito?

Como cada um pode contribuir para o progresso da nação?

Como a pátria contribui com a evolução de cada um?

Em um processo que constantemente incentiva a implicação do indivíduo no todo, pontuando problemas e dificuldades, soluções e compromissos em relação as diferentes dimensões socioambientais: a nação, a sociedade, a cidade, a comunidade, a família e em relação ao indivíduo com sua consciência espiritual.

Entendida como “contexto base para a programação reencarnatória de cada brasileiro” (T. R. Caldas, comunicação pessoal, 17 de agosto de 2019), a ambientação reencarnatória do Brasil inspira o reconhecimento intuitivo da divindade e estimula uma constante tendência à renovação.

Tudo no Brasil é um convite para a renovação espiritual, para a mudança de sentimentos, que vem do acolhimento, do acolhimento da natureza que é obra de Deus. (T. R. Caldas, comunicação pessoal, 17 de agosto de 2019).

Como “acolhedora” é frequentemente adjetivada a natureza brasileira como também a nação, entre alguns paralelos usais entre os participantes da Terra de Ismael, noutro exemplo a comparação entre a biodiversidade e a diversidade étnica na cultura nacional.

Enquanto outras falas pontuam a discrepância entre a harmonia da natureza e certos comportamentos dos cidadãos, seguindo o princípio da natureza como exemplo para a ética cristã e para o consequente bem-estar do espírito.

#### **3.4.3.1 Cidadania, Caridade e Natureza**

Para a Terra de Ismael, a cidadania é compreendida ao mesmo tempo como ética ambiental e aplicação da moral cristã, de uma forma que corrobora a práxis espírita de caridade e ações assistenciais (Decker, 2010), e a expande em uma hermenêutica de uma rede

de relações e integrações muito além do convencionalmente encontrado em outras casas espíritas kardecistas.

As instituições espíritas, quase sem exceção, desenvolvem alguma forma de assistência social, e a caridade, nesse ponto, é o que anima e fundamenta essas atividades. (Decker, 2010, p.52).

Conforme, na Terra de Ismael, o silogismo da narrativa compõe a natureza como dádiva divina, a natureza da ambientação reencarnatória como amparo para o progresso, sendo que os indivíduos – espíritos, nas palavras da doutrina espírita, fazem parte da mesma natureza enquanto plano divino; de forma que cada “espírito” presente em uma ambientação faz parte dessa ambientação espiritual, o que emparelha a “natureza mais adequada ao avanço espiritual” com as relações interpessoais em suas diferentes dimensões sociais.

Configurando a caridade e as práticas assistenciais, também como formas de o indivíduo se relacionar com sua ambientação – entendida tanto como meio ambiente quanto como grupo social.

Como a ideia de cidadania entre os espíritas, é entendida fundamentalmente como exercício da fraternidade cristã e aplicação da caridade (Decker, 2010); na Terra de Ismael, ela se constitui basilarmente da ética cristã/espírita, exemplificada na natureza e nas relações de sustentabilidade entre humanos e meio ambiente.

Dentro da perspectiva da evangelização de espíritos (Amui, 2017), a cidadania se estende na relação com a ambientação reencarnatória na progressão dimensional dos grupos sociais, como níveis de conjuntos, em uma cadeia de inter-relações que partem da família e grupo de convivência até a dimensão da nação e além. Para exemplificar: um morador de Jurucê – São Paulo, possui vínculos espirituais com a comunidade e território de Jurucê, mais amplamente com o município de Jardinópolis e assim com o estado de São Paulo e com todo o Brasil.

Nesta concepção, na diversidade geral do povo brasileiro é propiciado o exercício da tolerância, da empatia, da caridade e da humildade, nos relacionamentos entre espíritos com diferentes tendências e gostos, desenvolvidos em vidas passadas ao redor de todo o planeta. Estes relacionamentos representam acentuadas oportunidades de corrigenda para pensamentos e sentimentos presos nos modelos do passado e que são prejudiciais ao progresso do espírito. (Amui, 2011). Enquanto a natureza com suas benesses exemplifica o sistema divino e sua ética para a nação brasileira, assistindo ao povo com variados recursos e no constante indicativo de Deus.

### **3.4.3.2 Oficina de Cidadania**

Entre os trabalhos oferecidos à comunidade, pela Terra de Ismael, destaca-se as atividades assistenciais e educacionais com crianças e famílias do distrito de Jurucê e do bairro Vila Reis, no município de Jardinópolis.

Como associação civil a Terra de Ismael oferece programas de serviços e socioeducacionais à população dessas localidades, idealizado para atender aproximadamente 30 crianças e suas famílias, tendo suas atividades realizadas sem proselitismo espiritualista ou religioso, mas embasada na metodologia da evangelização de espíritos, com o objetivo de:

... promover a formação de valores ético-morais dos seres humanos com vistas à completa integração familiar e social no contexto em que vivem; desenvolver atividades com crianças e adolescentes e suas famílias, para fortalecer vínculos e prevenir situações de exclusão social e de risco; desenvolver a educação ambiental, a conservação da biodiversidade dos ecossistemas do município, a produção de plantas medicinais, a divulgação, implantação e desenvolvimento de fitoterápicos, podendo essas atividades ser realizadas em parceria com vários segmentos da sociedade. (Terra de Ismael, 2014).

Nestes programas, além do acompanhamento e assistência às famílias são oferecidas oficinas educativas as crianças e adolescentes das comunidades. Realizadas de segundas as sextas-feiras, no horário das 13h30min às 17h30min, revezando diariamente, entre elas: oficina de trabalhos manuais – “atividades de costura, arte em madeira, pintura e desenho”, oficina de esporte – “atividades de natação, jogos e ginástica”, oficina do tear – manejo e prática no tear, oficina de música – “atividades de coral e iniciação musical”, oficina da família - grupo de apoio para discutir e refletir temas importantes do cotidiano da família e a oficina da cidadania.

As crianças e famílias são transportadas diariamente de suas comunidades por veículo da prefeitura de Jardinópolis em parceria com os programas da instituição. A primeira atividade é o acolhimento dos participantes da comunidade pelos trabalhadores da Terra de Ismael. Todos se reúnem no refeitório e confraternizam enquanto um lanche é servido e o ambiente é embalado pelas músicas gravadas do próprio coral da casa espírita.

Depois os grupos são divididos em idades aproximadas e seguem para suas oficinas programadas. No final das atividades, antes da partida, todos de volta ao refeitório encerram juntos com mais um lanche reforçado e clima de confraternização.

A oficina de cidadania, encabeçada pela pedagoga e evangelizadora Tanea Regina Caldas, ocorre as quartas-feiras das 14:00 até as 16:00 horas. Seguindo a metodologia da

evangelização de espíritos, a oficina trabalha o desenvolvimento da cidadania/ética cristã usando de exemplos da natureza.

Dessa forma, na oficina de cidadania, noções como as de nação, país, território e pátria, conceitos como ordem e progresso e virtudes sociais são ensinados por exemplo na observação e reflexão sobre as formigas, as abelhas, o joão-de-barro, em canteiros com diversas plantas e com a mudança das estações presenciadas na própria Terra de Ismael, além de outros materiais didáticos usados, como complementos: mapas, fotos, desenhos, livros e músicas.

Em sua sequência disciplinar, a evangelizadora inicia o ciclo temático apresentando o país em sua forma mais geral, seus aspectos geográficos, características históricas, biodiversidade, beleza da natureza, valores do povo e suas dificuldades; passando depois para os estados da federação e biomas nacionais, seguindo a mesma lógica passa para as regiões do estado de São Paulo até a cidade de Jardinópolis e o distrito de Jurucê; resultando em reflexões sobre as questões problemáticas da comunidade, da família e da própria criança. Que é sempre estimulada a pensar em como solucionar os problemas, em todos os níveis, usando dos exemplos aprendidos com a natureza.

Embora este ciclo temático corresponda ao planejamento da sequência de aulas, em cada aula estas diferentes dimensões do Brasil são retomadas e pontudas para manter a noção de relações e **integralidades** dos assuntos. As aulas são planejadas de forma flexível, sendo preparadas com diferentes formas de abordar o tema, para que o educador possa adaptar a atividade à demanda das crianças.

Demanda indicada pelos questionamentos da criança, pelo seu comportamento e suas necessidades naquele momento, o que assume a principal atenção do educador.

Na exemplificação na natureza é importante ressaltar a constante diferenciação entre os humanos e os demais seres da natureza. Distinguindo os humanos pela racionalidade natural, enquanto os outros animais só dispõem dos instintos, a humanidade possui em sua natureza o uso da razão.

Por exemplo, em conversa com Tanea, ela narrou que uma confusão comum nas crianças é se as abelhas ou as formigas são mais organizadas que os humanos, ao que ela responde – “ Mas nós não somos abelhas, nós também somos parte da natureza, mas as abelhas seguem o instinto sem opção, nós temos a razão para escolher a melhor das opções... Nós podemos pensar e nos organizar melhor que as abelhas” (T. R. Caldas, comunicação pessoal, 17 de agosto de 2019).

Ainda sobre o programa, chama atenção a forma afetuosa e atenciosa na relação entre os trabalhadores/educadores da Terra de Ismael e as famílias assistidas, em especial na reciprocidade e familiaridade das crianças.

### **3.4.3.3 Cercado de Brasil**

Era uma manhã fria de domingo, em julho de 2017, cheguei cedo na Terra de Ismael, o salão coberto onde eu aguardava para assistir ao estudo do evangelho estava com apenas poucas pessoas da equipe de trabalhadores, nem as músicas iniciais, usadas para sintonia e ambientação para os estudos, estavam sendo executadas.

O sol já havia nascido a algum tempo, mas em meio a mata, fiapos de névoa começavam a dispersar na luz do dia, o orvalho que cobria todas as plantas reluzia a luminosidade onde o sol tocava. O céu azul e limpo prometia que o dia esquentaria, mas naquela hora da manhã estava frio, estilo capotes e gorros.

Ainda não havia ninguém caminhando pelo sitio, tudo estava bem silencioso. Neste ambiente comecei a reparar melhor no interior do salão; paredes, caibros de madeira, janelas, cortinas, o palco, o teto, a iluminação com holofotes de teatro, o piano; espaço amplo e simples, quase rustico, mas com complementos e adereços que me lembraram na hora espaços para espetáculos ou palestras, como também os salões centrais das igrejas católicas: com as cadeiras voltadas para um placo elevado, em seu pé um piano ao lado direito de quem está em frente para o placo.

Todavia as palestras não são feitas do elevado, os palestrantes ficam no piso baixo do salão e próximos à plateia. Nas paredes do salão havia quadros com frases retiradas de obras espíritas, como por exemplo: “Duas asas conduzirão o espírito humano à presença de Deus, uma chama-se amor, a outra sabedoria” - Emmanuel, e, o que me chamou particular atenção, muitos mapas do Brasil.

Mapas estilizados, enfeitados e decorados, todos do território brasileiro, espalhados pelas paredes do salão. Comecei a contar – 1, 2, 3, 4, 5... Opa! 6 mapas; dois nas coxias do palco, um em cada parede lateral, um pequeno mapa pendendo com barbante de uma viga do teto e um enorme mapa decorado com artesanato na parede do fundo (que fica às costas das cadeiras).

Enquanto isso, as pessoas começavam a chegar, e os preparativos para o início do estudo davam continuidade, como em todo domingo, numa projeção na parede passam as letras das músicas que são tocadas no piano, para a plateia cantar enquanto espera a palestra;



neste momento quando ligaram o computador e sua tela foi projetada no centro da parede branca ao fundo do palco, na projeção do logotipo da Terra de Ismael, mais um mapa do Brasil.

No centro do palco um luminoso brasão da Terra de Ismael com o desenho do mapa do Brasil, ladeado por outros dois mapas do Brasil que eu já contara, em cartazes pendurados nas coxias laterais do palco.

Sete mapas.

Logo a imagem projetada passou para as letras das músicas e a cantoria começou.

Mais tarde, depois do evangelho, com o sol radiante já aquecendo toda a paisagem, perguntei para uma trabalhadora da casa sobre os mapas que enfeitavam o salão.

Ela explicou que os mapas foram usados no teatro do ano passado, feitos pelos trabalhadores do centro, e que foram deixados como enfeites e recordações.

Antes de partir, sentei em um banco em meio a algumas árvores, próximo ao viveiro de mudas, refletindo sobre a forte impressão que me causou a consciência dos mapas do Brasil ao redor das pessoas do salão e na importância do país para a Terra de Ismael. Sob a sombra das árvores e ao som do dueto de um sabiá e um bem-te-vi, eu ainda me sentia envolvido pelo Brasil.

O nome do lugar remete ao Brasil, seu símbolo gráfico é um mapa do Brasil, a natureza brasileira é celebrada em suas falas, conversas e estudos.

\*\*\*

Para exemplificar a relação tão forte e intrínseca entre Brasil e a Terra de Ismael, a professora Tanea Regina Caldas, em uma de nossas conversas contou a seguinte narrativa:

Ela havia preparado uma aula baseada nas cores da bandeira nacional para a oficina de cidadania, o objetivo seria identificar e reconhecer as cores e formas da bandeira brasileira, relacionando essas características com os sentimentos e ideias que as acompanham; assim as cores foram apresentadas para crianças e identificadas na bandeira, em seguida elas foram estimuladas a refletir sobre os sentimentos que as cores despertavam em cada uma delas, quais elas mais gostavam, quais menos gostavam, e no que sentimentos e cores representavam em conjunto na bandeira.

Para iniciar ela recolheu nas matas do sítio folhas verdes, flores amarelas, pedras brancas e usou do azul do céu para apresentar as cores às crianças.

Ela se espantou quando perguntou para as crianças sobre o que essas cores representavam juntas e elas responderam “Terra de Ismael”, Tanea corrigiu explicando que

eram as cores da bandeira brasileira e as crianças reafirmaram “cores da Terra de Ismael” enquanto apontavam para o logotipo da casa espírita.



**Figura 27:** Logotipo da Terra de Ismael.

#### 3.4.3.4 Sínteses

A relação da Terra de Ismael com a pátria brasileira se mostra tão fundamental quanto sua relação com a natureza, conforme entendem a natureza brasileira como parte da ambientação reencarnatória que acolhe cada espírito da nação.

Sendo que o que é chamado de “ambientação reencarnatória do Brasil” pode ser sucintamente caracterizada pela grande espiritualidade da população, pela natureza bela e benéfica, e pelas oportunidades de evolução moral nas relações sociais.

Tomando, em princípio, a iconografia do brasão/logotipo da casa espírita, que é interpretado pelos participantes da Terra de Ismael de uma maneira a sintetizar os essenciais motes encontrados na instituição, unindo o Brasil e o “ser brasileiro” – representado no mapa cartográfico do país, com a natureza – representada pela árvore, com a família, com a caridade e com a evangelização de espíritos – nas figuras humanas, graficamente unidos pela radiância em amarelo representando a luz e a luminosidade relacionadas à elevação espiritual.

No centro da imagem se encontra um disco solar sobreposto e circunscrito na copa da árvore, que por sua vez está totalmente inserida no mapa do Brasil, composição que infere um eixo de relações e paridades simbólicas entre o que é representado em cada imagem, mas

que como símbolo (Corbin, 1976) o que a composição inspira apenas pode ser representado por esta sobreposição iconográfica; o que indica uma interpretação para além da convencional lógica matemática de igualdades e pertencimentos.

Incluindo neste todo, as figuras humanas abaixo da árvore, ligadas a esta por um dos raios do círculo solar que conecta as pessoas, a árvore e a luminosidade dentro do mapa brasileiro; sendo que as próprias efigies são da mesma cor amarela do disco solar e seus raios, representando no jogo de cores que as pessoas são a luz, ou como diriam no campo – “os espíritos são as luzes”.

Corbin (1980), apresenta um minucioso trabalho sobre a hermenêutica da luz e das cores na cosmologia xiita, demonstrando a importante significação das cores na fenomenologia do imaginal.

O fenômeno da cor não se limita ao nosso mundo sensível. De fato, neste mundo, simplesmente indica os arquétipos que aqui estão ativos. Certamente para falar do simbolismo da cor; no entanto, isso deve ser entendido não puramente em termos de uma linguagem de signos, mas no sentido de que as cores "simbolizam umas com as outras", da mesma forma que seu estado neste mundo simboliza com seu estado em outros universos supra-sensíveis. O simbolismo aqui possui a qualidade de um realismo visionário. (Corbin, 1980, p.8).

Fenômeno semiótico observado na identificação dos evangelizados sobre as “cores da Terra de Ismael”, sendo que as cores da bandeira brasileira são identificadas em elementos da natureza e como cores da Terra de Ismael, o que superficialmente parece um simples raciocínio de identificação e comparação, mas que indica uma síntese simbólica arrojada de uma interpretação da imanência entre Brasil e Terra de Ismael, conforme manifesta explicitamente a narrativa implícita no nome da casa espírita, de uma forma tão espontânea que a própria evangelizadora sente um estranhamento antes de entender a relação feita automaticamente pelas crianças.

Relação que inclui o principal objetivo daquela aula da evangelização de espíritos, que segundo a evangelizadora era a “identificação de sentimentos pelo estímulo das cores”, assim cores e sentimentos também estão sintetizados na interpretação das crianças. Sentimentos expressos como “bondade”, “paz”, “carinho,” “alegria” e “cuidar”; identificados nelas mesmas e refletidos em cores na bandeira, no logotipo, na natureza, no Brasil e na Terra de Ismael.

De acordo com cosmologia da doutrina espírita, as cores não possuem significações a priori, correspondendo sua fenomenologia ao nível de evolução espiritual do indivíduo.

Esta flama ou centelha tem alguma cor? - Para vós, ela varia do escuro ao brilho do rubi, de acordo com menor ou maior pureza do Espírito. ( Kardec, 2012a, p 104).

O que, além de possibilitar traçar um paralelo entre a hermenêutica do imaginal de Henry Corbin e a hermenêutica da doutrina espírita, ressalta a particularidade do fenômeno vivenciado na Terra de Ismael.

Enquanto o disco solar e as referencias à luz e à luminosidade correspondem a uma simbologia universal em relação à dimensão espiritual e à divindade.

Agora, apresentaremos aqui o conceito xiita da Primeira Emanação (primeira teofania) desse Princípio, que está além de todo Nome e Todo Atributo. Esta Primeira Emanação é tipificada pela primordial Luz Muhammadica (Nur mohammedi), constituída por certas figuras de luz, ou seja, as respectivas entidades metafísicas conhecidas como os Quatorze Imaculados. A eterna sucessão de seus nascimentos traz consigo o nascimento dos mundos. O Pleroma deles é a Morada, a mediação necessária entre o Deus transcendente, oculto e inacessível, e o mundo dos homens. (Corbin, 1983, p.XV).

Nas tradições judaico-cristãs as “luzes” estão presentes em toda sua narrativa, sempre ecoando a feitura da “Luz” original, no início de sua cosmogonia, a luz que é a ação/criação divina primordial, que espanta as trevas e dá início ao Mundo (Gn, 1, 3-5). Assim, por toda simbologia judaica e cristã as luzes reaparecem como indicativos da divindade, da ação divina e daqueles que se aproximam da divindade, como por exemplo, nas aureolas de anjos e santos.

Mais uma vez, conforme a cosmovisão do espiritismo kardequiano, as luzes e luminosidades são manifestações, literalmente metafísicas, decorrentes das altas vibrações energéticas de pensamentos e sentimentos do espírito, sendo a intensidade e a duração dessa luz uma função proporcional à aproximação desses pensamentos e sentimentos à vontade divina; em concordância com as diversas crenças abraâmicas que simbolizam a divindade na luz.

As hierofanias solares traduzem os valores religiosos da autonomia e da força, da soberania, da inteligência. É por isso que, em algumas culturas, assistimos a um processo de solarização dos Seres supremos. Como vimos, os deuses celestes tendem a desaparecer da atualidade religiosa, mas em certos casos sua estrutura e seu prestígio sobrevivem ainda nos deuses solares – sobretudo nas civilizações altamente elaboradas, que desempenharam um papel histórico importante (Egito, Oriente helenístico, México). (Eliade, 1992, p.77).

Na imagem do logotipo da Terra de Ismael as luzes em amarelo, que, virtualmente, partem do centro da imagem e a emolduram, a tudo abrindo, fechando e transpassando de luz, em uma interpretação da vontade divina, da providência divina onipresente; em especial nas figuras humanas.

### 3.5 O Jardim



**Figura 28:** Banco entre os salões e a farmácia.

Este capítulo surgiu das análises e interpretações sobre as músicas tocadas e cantadas nas reuniões da Terra de Ismael, ainda no início da pesquisa etnográfica, e que se demonstraram uma rica fonte narrativa para a compreensão da relação espiritual da natureza como vivenciada na casa espírita.

Entre as músicas de composição própria dos trabalhadores da Terra de Ismael, nas quais em todas, as letras apresentam alegorias do mundo natural e bucólico; foi selecionada a letra da canção O Teu Jardim - de autoria de Ana Maria Soares Pereira, com melodia do músico Moacyr Camargo.

Sendo esta musica selecionada por sua explicita e representativa alegoria entre a natureza e a evolução espiritual.

Mas antes dessa discussão, apresenta-se um pouco as ideias sobre música no espiritismo kardecista.

### 3.5.1 As músicas na casa espírita

As músicas e a musicalidade na doutrina espírita, e de forma geral as artes como um todo, são entendidas conforme o paralelo entre a harmonia estética e a harmonia ética e espiritual da obra. Sendo a obra de arte inspirada pelo “mundo dos espíritos” e capaz de inspirar seu apreciador.

Lewgoy (2000), em seu estudo sobre a cultura escrita e a oralidade entre os kardecistas, apresenta algumas considerações sobre a arte e a musicalidade na concepção da doutrina de Kardec.

A par desta crença na inevitável inspiração espiritual das obras e à medida em que reproduzem a teologia da oposição hierárquica instauradora entre espírito e corpo, o kardecismo filia-se a esta tradição de reflexão sacralizante da origem da arte. Não havendo nenhum ato expressivo sem consequências morais e espirituais, a concepção espírita de arte não segmenta, como os modernos postulam, o “Belo” do “Bom” e do “Verdadeiro”. Pelo contrário insiste no entrelaçamento mútuo de suas dimensões. (Lewgoy, 2000, p.70).

Embasado no livro *Obras Póstumas* (2005b), no qual Kardec discute sobre a concepção da arte e do belo, pode-se identificar uma compreensão do mundo material como um reflexo aquém do mundo espiritual, assim todo constructo material seria um eco do espiritual, inclusive as obras de arte que invariavelmente materializam inspirações nativas desse “plano espiritual”. Sendo que algumas características dessas obras podem indicar a elevação ou inferioridade espiritual da inspiração, em uma concepção de gradação do mais inferior, material, grosseiro, desorganizado e amoral até o mais elevado, espiritualizado, sutil, harmonioso e moralizado.

Ainda no livro de Kardec (2005b), a música é apresentada como moralizadora; entendida como capaz de influenciar as vibrações do perispírito e as formas do pensamento. Por isso, as obras de arte deveriam ter a função de serem agradáveis aos sentidos e aos sentimentos, possibilitando ao seu apreciador uma experiência e uma influência positiva.

Cruz em seu livro *A Música na Casa Espírita* (2010), apresenta estudos de Kardec e de Léon Denis sobre a música, assim como diversas passagens de livros de Chico Xavier, do autor espiritual André Luiz, que mostram os usos das músicas no plano espiritual; exaltada e admirada pelas boas entidades espirituais e aplicada como forma de louvor e harmonização.

Como harmonização pode-se entender a ideia trabalhada por Léon Denis em sua obra *O Espiritismo nas Artes* em que ressalta a relação entre arte e mediunidade, sendo que a música poderia “sintonizar” ouvinte, executor e autor com a origem espiritual da música, com

sua inspiração nascida e assim aproximar a todos de uma comunhão de pensamentos e sentimentos.

Sendo neste sentido que as músicas geralmente encontram lugar nos centros Kardecistas, como componente para a construção de um ambiente de harmonia e louvor na forma de acompanhamento de fundo.

Com esses parâmetros não parece difícil entender o pendor para músicas clássicas e instrumentais suaves, propensas à serenidade de ânimos.

Voltando a Lewgoy (2000):

Numa doutrina que valoriza tanto a palavra escrita, seguida da pintura, não é de surpreender que, embora a música esteja sempre presente nos centros espíritas, ela não é propriamente um objeto de alto investimento mediúnico. Trata-se de música calma, “harmônica”, antes definida por seus efeitos supostamente suavizantes do que pela eleição de uma linha melódica ou gênero musical. Em minha experiência de campo, pude notar que em muitos casos havia fitas gravadas com colagens de músicas sacras com melodias populares românticas, quase sempre instrumentais. (Lewgoy, 2000, p.70).

Mas, aqui se faz importante ressaltar que esta é uma generalização inadequada, pois diversos centros e casas espíritas podem desenvolver outras relações e propostas com as músicas, trabalhos de musicoterapias, com músicas mediúnicas, hinos e variadas produções em corais, bandas e teatros; ainda que estes sentidos primeiramente postulados pela literatura espírita – harmonização e sintonia, aparentem estar sempre presentes.

Inclusive em atividades das casas espíritas que não são propriamente “espirituais” como: grupo de jovens, bazares e almoços beneficentes, reuniões de diretoria, ensaio e apresentações de artes entre outras. Contudo é no uso da música dentro das reuniões espirituais que seu papel harmonizador parece ser o mais frequente.

### **3.5.1.1 As músicas na evangelização de espíritos**

Para a evangelização de espíritos as artes e a música representam estímulos evolutivos, conforme o envolvimento energético do espírito com as vibrações das artes que refletem os pensamentos da espiritualidade superior, compõem uma sintonia que rearranja os pensamentos e vibrações perispirituais estagnados, retomando o fluxo evolutivo.

A música, o teatro, a dança, o desenho, a pintura, enfim tudo que retrate o belo e seja expressivo na formação da personalidade e dê expansão para o pensamento renovar suas criações mentais, devem ser, primorosamente, trabalhado pelo professor. (Amui, 2011, p. 113).

As músicas e outras expressões artísticas são parte do arcabouço metodológico da proposta creditada a Eurípedes Barsanulfo, utilizadas em diversas atividades da evangelização de espíritos como prática ao mesmo tempo motivadora e de educação espiritual.

A música, com boa vibração, é de igual forma, inquestionavelmente, um instrumento de educação do Espírito (Amui, 2007, p. 59).

Em especial as músicas, são entendidas como potentes sensibilizadoras emocionais, capazes de influenciar os ânimos, agindo até mesmo como estimulantes e sedativos (Amui, 2007); melodias e canções sejam: executadas, cantadas ou acompanhadas pelo pensamento, representam para a metodologia espiritual de Sacramento um dos recursos mais eficientes para o alcance das mais elevadas sintonias espirituais.

Na evangelização de espíritos a música, entendida como vibração material e semimaterial, reflete a vibração divina e universal, captada e interpretada por cada indivíduo conforme sua evolução espiritual. Sendo que a participação e envolvimento em músicas harmoniosas e de melodias suaves estimulam os espíritos a se aproximarem da frequência universal.

O Espírito vive envolto em melodia, o Universo vibra uma melodia única, captada conforme o grau evolutivo de cada criatura. A música eleva o espírito e o coloca em sintonia com vibrações próprias do gênero que pertence. Cabe ao Ser escolher o estilo que mais lhe traz paz e equilíbrio. (Amui, 2007, p. 60).

Enquanto as letras das canções estimulam imagens mentais que emocionam e mobilizam bons sentimentos. Compondo uma narrativa que desvela os ideais espirituais entendidos como evoluídos.

No processo de educação proposto por Eurípedes, Deus e a natureza devem ser sempre as maiores fontes de inspiração para manifestação da arte no Espírito. (Amui, 2007, p. 62).

Neste sentido, conforme a metodologia da evangelização de espíritos, a natureza como representação divina consiste nas inspirações fundamentais para essas músicas e letras.



### 3.5.1.1.1 As músicas na Terra de Ismael



**Figura 29:** Depois do evangelho no Salão Verde.

Na Casa Espírita Terra de Ismael as músicas estão presentes em diversos contextos; cantada, executada ou simplesmente tocada em algum aparelho. Com uma evidente posição de protagonista no coral da Casa, fundamental na composição artística do teatro da instituição, entoada por crianças e adolescentes dos grupos de evangelização infantil e mocidade, e ainda como fundo musical de variadas reuniões, palestras e trabalhos mediúnicos.

Nestes casos seu papel é na composição do ambiente adequado para a harmonização com as boas entidades e dessa forma, de acordo com a evangelização de espíritos, estimulando a evolução espiritual.

A música desperta no espírito impressões de arte e de beleza, que são a alegria e a recompensa dos espíritos puros.

**A música melhor do que a palavra, representa o movimento, que é uma das leis da vida; por isso ela é a própria voz do mundo superior.**

O pensamento e a inteligência surgiram da mesma harmonia universal que a música, e é por isso que esta, sozinha pode exprimir o que o pensamento e a inteligência concebem de mais alto e mais sublime.

A vibração sonora é em si mesma uma manifestação da vida universal.

É por essa razão que ela desperta um eco nos recônditos da alma. (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/artigos-evangelizacao/224-o-que-e-a-evangelizacao-de-espíritos>, recuperado em 20 de agosto de 2019).

Entre essas músicas muitas são suaves execuções instrumentais de músicas clássicas ou populares, outras são composições próprias de compositores e músicos da Terra de Ismael. É justamente neste segundo grupo que se encontra a música discutida neste trabalho, isto

porque são as composições próprias do campo que dão voz às analogias que identificam sua peculiaridade e tendência.

As “músicas da Terra de Ismael”, como chamadas na própria casa espírita, são compostas e escritas por membros da instituição e interpretadas pelo Coral Canto da Terra (grupo de coral da Terra de Ismael) e outros músicos convidados. O Coral Canto da Terra funciona na Terra de Ismael desde 1998, tendo como objetivo, além do aprimoramento e sensibilização artística, a educação de seus participantes sobre a ética e a doutrina kardecista.

A música é um dos recursos da Evangelização de Espíritos, método utilizado em todas as atividades da Casa Espírita “Terra de Ismael”. O Coral “Canto da Terra” é um grupo de trabalhadores que se reúne semanalmente para preparar e desenvolver o repertório planejado, que inclui canções inéditas psicografadas em nossa Casa, canções da Evangelização de Espíritos e outras do movimento espírita. (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/musica/coral>, recuperada em 20 de agosto de 2019).

As canções próprias junto com outras composições musicais kardecistas compõem o repertório do Coral Canto da Terra, sendo de execução destes as gravações oficiais das músicas da Terra de Ismael, que possui cinco álbuns gravados em CD: “Amor pela Terra”, “As Melodias das Plantas Medicinais”, “Os Animais Nossos Amigos”, “Roteiro Iluminativo” e “A Era da Esperança”.

Seus temas e suas letras refletem os interesses da instituição, condensam muito de seu simbolismo e de sua interpretação do espiritismo kardecista. As músicas da Terra de Ismael tratam de plantas e de animais, de saúde, de religiosidade e de flores e jardins.

Essas músicas são ensinadas às crianças desde que iniciam aos três anos nos grupos de evangelização infantil, são cantadas e tocadas com o propósito da harmonização antes do início dos trabalhos chamados de “Evangelho e Passe” e em outros momentos e atividades de evangelização.

No caso das palestras, com o objetivo de harmonização de todos os presentes, os espectadores dessas palestras são estimulados a cantar juntos, acompanhando as letras projetadas em um telão ou impressas e distribuídas individualmente.

Os frequentadores são comumente convidados a chegarem entre vinte ou quinze minutos antes do início da palestra, justamente para cantarem as músicas e “harmonizarem com o ambiente”.

Ao cantar o espírito estabelece uma ressonância mental cuja vibração carregada de entusiasmo e alegria contagia os que com ele se envolve, incorporando ao pensamento a mensagem educativa que a música transmite (<http://www.terradeismael.com.br/index.php/musica/coral>, recuperado em 20 de agosto de 2019).

Assim os frequentadores vão aprendendo e introjetando, quase que sem esforço, canções como: “A amiga das flores”, “Semear”, “Amor pela Terra”, “Gotas de Orvalho”, “O Passe” e “O Teu Jardim”.

### 3.5.2 Principiando pela história dos jardins

O jardim é um conceito antigo e rico, seu entendimento em maior representatividade atualmente é o do paisagismo e assim da arquitetura. Nas palavras de Maleval (2010):

Um jardim é comumente entendido como aquela parte da natureza esteticizada, domesticada ou amena, onde se cultivam árvores, flores, plantas ornamentais. Próximo ou componente do habitat humano, diferencia-se da floresta indômita com seus perigos ou do deserto, árido e não menos perigoso. (Maleval, 2010, p. 11).

Jardins são encontrados em diversas épocas e povos no verter da história, os registros e o imaginário cultural sobre os jardins ocidentais apontam como seu nascedouro os povos da chamada antiguidade oriental – egípcios, babilônicos, fenícios, assírios, persas e hebreus; expandindo para a antiguidade clássica, para a era medieval, moderna e até os dias de hoje. Conforme ideias e técnicas se espalharam geográfica e historicamente, foram se adaptando e alterando conforme a época, a tecnologia, a cultura, a flora, a fauna, a política, o clima e a religião, dando origem a diferentes estilos arquitetônicos e paisagísticos.

É como natureza tornada aprazível e segura para o convívio humano que o conceito de jardim se origina, contrastando com o ambiente natural agreste e selvagem da paisagem médio oriental, como um espaço de cultivo de vegetação útil e agradável à vida humana. Nos climas áridos e semiáridos de seu berço histórico, os jardins eram dispendiosos, dependendo das técnicas de irrigação dos povos da época, eram ao mesmo tempo indicadores de prosperidade e também de dádiva divina, ao mesmo tempo, exemplos da engenhosidade arquitetônica e graça dos deuses que fertilizam o solo e trazem as chuvas.

Migrados para a antiguidade clássica, os jardins despontam entre gregos e romanos, mais popularizados pelas características do clima mediterrâneo, como espaços para o deleite, para o romance, para a inspiração artística e local de estudo e aprendizagem; configurando também em suas mitologias e artes como o espaço para o encontro com seres mágicos e espectrais.

Com a expansão do cristianismo, e com ele toda uma narrativa judaica sobre a cosmogonia, apresentando a ideia de jardim do Éden como o jardim divino original, como o paraíso perdido e constantemente almejado.

É este jardim do Éden que configura como modelo ideal de jardim manifestado na teologia, na arquitetura, na pintura e na poesia da cultura judaico-cristã, principalmente na idade média, período que pode ser considerado o de maior hegemonia da cosmovisão bíblica para a Europa. Por exemplo, na literatura como também nas artes plásticas medievais o jardim místico é figura recorrente como cenário do deleite, do harmonioso e do divino perdido.

Enfim, na literatura e na arte medieval encontraremos representações várias do jardim ou do bosque aprazível, com suas flores, frutos, fontes e ervas medicinais. São, para além do *locus amoenus* de prazeres materiais, ora ressonâncias do Jardim do Éden de que foram expulsos Adão e Eva a partir da transgressão cometida, ora vislumbres do Paraíso celestial ou propagandas de como merecê-lo e consolo nesse mundo de privações. (Maleval, 2010, p. 12-13).

Embora na atualidade a ideia de jardim esteja fortemente caracterizada pela concepção estética e paisagística, os jardins, desde sua origem, também são o espaço para o cultivo e de recursos utilitários como: hortaliças, frutas, mel e ainda no cultivo de plantas medicinais – como, por exemplo, nos jardins dos mosteiros medievais. (Maleval, 2010).

Deixando o período medieval, os jardins, mesmo mantendo a força mito-poética do jardim do Éden, ampliam suas concepções influenciadas por variados andamentos históricos (Silva, 2014), como por exemplo: - a Renascença que retornou o foco dos jardins para os princípios e mitos clássicos greco-romanos, os espaços bucólicos e agradáveis onde as pessoas convivem, jardins misticamente povoados por ninfas, fadas e outros seres feéricos; - com o absolutismo e a ascensão da burguesia os jardins ganharam nova representação de status econômico e opulência; - o surgimento dos primeiros jardins botânicos, elaborados do encontro do jardim ideal com os anseios científicos de pesquisa e conhecimento do mundo natural; - o contato da Europa com os jardins orientais enriqueceu as técnicas e estilos de jardins.

Todos esses processos contribuíram para uma “secularização” dos jardins, conforme se distinguiu cada vez mais sua mítica de suas possibilidades práticas. Ainda assim, a imaginação popular sobre o jardim do éden persistiu, mesmo enquanto passou a competir com a biologia evolucionista que desbancava cientificamente a mitologia adâmica, se manifestando em especial nas artes e na narrativa religiosa.

Mesmo que as ideias sobre os jardins tenham se transformado no correr dos séculos e em diferenciadas culturas, a noção de aprazibilidade e de “habitat humano” parecem ter se mantido constantes ou ao menos semelhantes.

A história dos jardins originalmente se vincula a história da agronomia e da arquitetura, baseado no contraponto para a natureza selvagem, perniciososa e assustadora; determinando o espaço da natureza em sua manifestação mais amena e segura.

A própria ideia de jardim, neste sentido apresentado, espelha uma forma de relação entre o ser humano e a natureza; admitindo seu conceito e definição como – um lugar, em meio à natureza, agradável e seguro para o ser humano.

### 3.5.2.1 Jardim e Templo

Mesmo antes de sua interpretação como o Éden na cultura judaico-cristã, os jardins da antiguidade mesopotâmica já apresentavam um caráter espiritual e divino em sua idealização.

A evidência mais antiga dos jardins persas foi registrada em 600 a.C. na área do palácio em Pasargadae e remonta aos anos finais do reinado de Ciro, o Grande (559-30 a.C.). O jardim era baseado na divisão zoroastriana do universo em quatro partes, quatro estações do ano ou os quatro elementos; água, vento, solo e fogo (Karimi-Hakkak 1998). (Farahani, Motamed & Jamei, 2016, p. 2).

Enquanto os jardins mesopotâmicos eram facilmente encontrados nos palácios reais, como espaço de deleite e recursos para a nobreza, também não eram incomuns em templos religiosos. Estes jardins ligados aos templos mesopotâmicos possuíam caráter utilitário, proporcionando materiais para oferendas e cultos; e representação simbólica da graça divina manifestada na fertilidade do solo, na natureza provedora e agradável (Dooley, 2014).

Tomando como exemplo representativo os antigos jardins persas, seu paralelismo com os templos pode ser evidenciado pela simbologia que caracterizam suas formas e disposições, remetente às ancestrais crenças persas; com um arranjo espacial que representava para aquele povo da antiguidade um cenário de entre mundos, um espaço de conexão entre o mundo material e o mundo espiritual.

Os jardins persas foram projetados com uma geometria sagrada que representa e ilustra uma união do mundo mortal / material e do universo eterno (Khansari et al. 1998). Portanto, a estrutura geométrica pode ser considerada como uma das características mais importantes dos jardins persas. (Farahani, Motamed & Jamei, 2016, p. 3).

Este espaço era organizado fundamentalmente pela divisão em quatro partes de um todo retangular, condizendo com a religiosidade persa que divisava quatro elementos primordiais, quatro direções no mundo, quatro estações do ano; representando ao mesmo tempo as noções

daquela cultura em relação ao espaço, o tempo e composição do mundo, resultando em uma representação do cosmos persa na forma de jardim (Farahani, Motamed & Jamei, 2016).

Como microcosmo, os jardins persas espelhavam o mundo físico material e também o mundo transcendente e espiritual em suas diversas nuances e níveis de interpretação, o que Corbin (1986), poderia identificar como uma representação do hierocosmos persa, como em seus estudos sobre os templos dessa cultura, sendo os templos as edificações materiais e espirituais (interpretativas) que refletem simbolicamente a concepção de realidade persa.

Vários estudiosos argumentam que, na cultura iraniana, o chahar-bagh é uma metáfora do cosmos. Nesse sentido, o jardim persa é considerado um universo cujo arquiteto é Deus e o humano é uma muda plantada e criada por Deus. (Farahani, Motamed & Jamei, 2016, p. 17).

Mesmo no período islâmico, a configuração dos jardins persas permaneceu sob a interpretação de seu design em quatro partes como representações do céu/paraíso como descrito no Alcorão.

Dooley (2014) discute a interpretação hebraica destes jardins mesopotâmicos como o jardim do Éden sendo o “jardim do templo” de Deus, desenvolvendo sua ideia de paraíso; em que além da segurança e apazibilidade o jardim também configura como um espaço de comunhão com a divindade, conforme no livro de Gênesis, Deus frequentava o jardim do Éden e interagiu diretamente com seus filhos – Adão e Eva.

Michael Whitworth salienta que o LXX usou os paraísos gregos, uma palavra emprestada dos persas, para descrever esse jardim do templo; e “não existe um ideal de paraíso maior do que o descrito em Gênesis 2, um de Deus e seus filhos habitando em perfeita harmonia uns com os outros.” O que é encontrado aqui é uma narrativa descritiva concernente à humanidade entrando na presença e permanecendo com Deus. (Dooley, 2014, p. 4).

Tal noção sobre os jardins se mantém com a transmigração do mito edênico para as crenças cristãs. Na idade média ocidental os jardins são encontrados também ligados a igrejas e mosteiros, figurando como espaço de cultivo de recursos para a comunidade e também como espaço para reflexão e contemplação; ao espelhar o paraíso primevo do Éden. Que assume assim a representação de paraíso celestial, o Éden sendo o modelo para as idealizações do paraíso divino como destino das almas benditas.

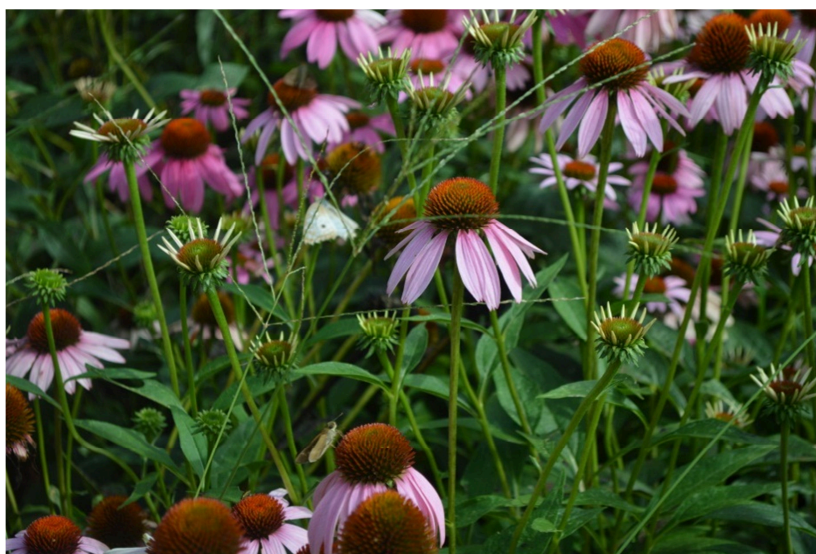
Vimos que o jardim literário do medievo – denominado vergel, horto ou bosque –, se configura, nos exemplares de prosa doutrinária analisados, como meio de consolo, de abastecimento, de cura ou preparação, na vida terrena, para o Paraíso celestial. (Maleval, 2010, p. 30).

O tema arquitetônico do jardim medieval emparelhado ao jardim do Éden e ao paraíso celestial reaparece na literatura, dramaturgia e nas artes plásticas do medievo.

Embora os jardins, diferentes dos templos, não figurem como espaços para cultos ou rituais, os ecos míticos do “jardim divino” através da narrativa do jardim do Éden, mantem-se até a atualidade enlaçando a ideia de jardim no imaginário das crenças abraâmicas.

A descoberta do novo mundo, os viajantes, os sábios, e hábeis cultivadores têm de tal maneira multiplicado as flores nos nossos jardins que o mais modesto canteiro brilha, sobretudo no outono, com os tributos da terra. Cada flor nos traz com um prazer uma nova expressão; temos procurado fixar algumas d'estas expressões, buscando na natureza de cada planta uma relação com as nossas afeições moraes. A poesia dos antigos e a mylhologia offerece-nos bastantes d'estas felizes analogias, e devemos-lhes as mais doces imagens e as mais agradáveis comparações. (Dicionario da Linguagem das Flores, 1868, p. 8).

### 3.5.2.2 Jardim divino



**Figura 30:** Equináceas.

Diferenciam-se aqui os jardins profanos do jardim divino, definindo os jardins profanos como aqueles criados pelos Homens, como espaços arquitetônicos; enquanto como jardim divino trata-se do jardim mítico da cultura cristã e suas interpretações religiosas.

Jardim já foi definido como "o mais puro dos prazeres humanos e o maior refresco para os espíritos do homem" (Bacon, 1883). Segundo Hunt, os jardins são "formas concentradas ou aperfeiçoadas de organização de lugares" (Hunt 2000). O jardim também é percebido como um local simbólico, resultante das tentativas do ser humano de materializar o Éden na terra (Alon-Mozes 2004).

No texto grego da Bíblia, um jardim foi expresso como um "paraíso". Em hebraico, "Éden" é traduzido para uma região ou país não identificado. Na literatura persa, a palavra jardim "pardis" deriva da palavra "paridaiza", que literalmente significa "jardim murado" e foi resumida como um local luminoso e perfumado, povoado por várias criaturas angelicais e belas (Babaie 1997). (Farahani, Motamed & Jamei, 2016, p. 2).

O jardim divino poderia ser considerado como mito fundador da civilização ocidental (Rodrigues et al., 2006); sendo que a tradição judaico-cristã, profundamente enredada no pensamento ocidental, abre sua teologia com o jardim do Éden que é a primeira paisagem, o cenário do seu primeiro drama.

Na tradição hebraica, a Bíblia descreve a gênese do mundo, situando-a num quadro inteiramente inspirado na categoria de jardim. O pardés, que significa prado, pomar ou lugar plantado em hebraico, que Adão seria mantenedor e guardião, é o Éden. (Polizzo- 2010 p. 25).

Em seu enredo mítico foi no jardim do Éden que o Homem foi criado, onde se principiou sua relação com Deus e também de onde Adão e Eva foram expulsos, exilados para além do jardim harmonioso e benfazejo, condenados a toda sorte de desventuras para longe do paraíso que foi perdido.

Os mitos edênicos contemplam bem mais do que a representação do paraíso na forma de jardim, através dos séculos foram diversas as interpretações sobre a passagem do Éden em relação à hamartiologia, à sexualidade, à cosmogênese entre outras; embora nesta pesquisa o foco se concentre entorno da figuração do jardim.

Segundo o livro de Gênesis da Bíblia o jardim do Éden foi criado por Deus para Adão – “Ora, o Senhor Deus tinha plantado um jardim no Éden, para os lados do leste, e ali colocou o homem que formara.” (Gn, 2, 8); nesta narrativa, a divindade, após findar sua criação assume o papel de jardineiro de um jardim no Éden, um jardim apresentado quase como o espaço adequado, o habitat certo para a humanidade, que em seu enredo se resumia a Adão.

Ainda no mesmo capítulo, Deus passa para Adão o ofício de jardineiro – “O Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo.” (Gn, 2, 15); antes mesmo da nomeação dos seres e do desenvolvimento de um idioma adâmico, a primeira tarefa, o primeiro trabalho do Homem foi como jardineiro.

Sendo este jardim paraíso um espaço para a comunhão com Deus que passeava pessoalmente pelo Éden, falava e interagia com Adão e Eva – “Ouvindo o homem e sua mulher os passos do Senhor Deus, que andava pelo jardim quando soprava a brisa do dia, esconderam-se da presença do Senhor Deus entre as árvores do jardim.” (Gn, 3, 8); esta



relação de proximidade e convivência com o divino de uma forma tão direta e natural é perdida com a queda e a expulsão do Éden (Dooley, 2014).

Com essas características o jardim do Éden representa um traço profundamente marcado nos imaginários judaico, cristão e islâmico, tanto como símbolo da graça perdida, como também, o ideal de bem-aventurança.

Conforme o jardim do Éden passou a integrar as concepções das religiosas como modelo das recompensas vindouras para a alma no pós-vida.

Como modelo de paraíso ulterior, de recompensa divina, a noção de jardim se apresenta dentro das referências da natureza benéfica, doadora de benesses e prazeres; assumindo o patamar de paisagem maior nos cenários do imaginário das religiões abraâmicas (Dooley, 2014).

O jardim ideal é considerado como feito diretamente pela divindade, condensando todo o ideal de bom e ápice do prazenteiro como concebidos por Deus; Não é reflexo da cultura humana, mas sim uma aproximação da divindade conforme a obra indica o autor.

### 3.5.3 A Letra de “O Teu Jardim”

#### O Teu Jardim

Abra Senhor, os meus olhos  
para que eu veja o teu jardim  
As flores da esperança brotando para os incrédulos  
Botões perfumados do perdão,  
abrindo os corações enfraquecidos pela mágoa  
A inflorescência da verdade  
clareando o opaco nevoeiro da dúvida  
As flores da renúncia, emergindo dos pântanos da alma,  
curando o coração das ilusões vividas  
Me ajude Senhor, a florir também  
Desabrochar a esperança, o perdão, a verdade, a renúncia e o amor  
Me deixe ver na Terra suas flores eternas  
Flores do bem, sempre vivas no jardim do tempo  
Inesquecíveis exemplos, imperecíveis lições

De Ana Maria Soares Pereira.

### 3.5.3.1 Discussão sobre a música

A ode se inicia com uma súplica, na qual o eu-lírico roga à divindade que lhe abra os olhos, sendo esta, uma metáfora facilmente encontrada na poesia religiosa e no uso corriqueiro de diversos idiomas, indicando na relação entre a visão (dos olhos abertos) e a identificação (o que é visto), alusões ao conhecer, ao reconhecer, ao compreender, ao presenciar e ao presentificar o que antes estava de alguma forma oculto, ou ainda não visto.

Como um desvelar ou um desvendar para visualizar o que está diante dos olhos, mas não é visto, constituindo assim um desenlace do que obstrui a visão, uma libertação, que nas interpretações religiosas representam algum tipo de transcendência. Exemplificando com as palavras de Eliade:

A literatura indiana utiliza indiferentemente as imagens de amarração, acorrentamento, cativo, ou de esquecimento, ignorância, sono, para significar a condição humana; e, ao contrário, as imagens de libertação das amarras e de dilaceração do véu (ou remoção da venda que cobre os olhos), ou de memória, rememoração, despertar, vigília, etc., são usadas para exprimir a abolição (ou a transcendência) da condição humana, a liberdade, a redenção (moxa, mukti, nirvâna, etc.). (Eliade, 1972, p. 84).

No caso específico da música “O Teu Jardim” o eu-lírico roga para ter os olhos abertos para ver o jardim de Deus. Apresentando o título e o tema da música, remete ao jardim divino idealizado como espaço para o sagrado, de deleite e segurança.

O eu-lírico segue descrevendo o que vê ou espera ver no jardim de Deus, concentrando suas descrições nas flores desse jardim; flores, botões e inflorescências que representam explicitamente sentimentos como a esperança, a renúncia, o perdão e a verdade. Flores e sentimentos que tratam as mágoas, as dúvidas e incredulidades; estes também comparados a elementos da natureza como “opaco nevoeiro”.

O “opaco nevoeiro da dúvida” que é clareado pela verdade retoma o tema da visão e desvelamento, desta vez incluindo na narrativa a noção de verdade e desta em oposição à dúvida que é simbolicamente integrada com a opacidade, com a falta de visão e incredulidade. A verdade, da mesma forma, é equiparada ao jardim divino, compondo a ideia de que o jardim de Deus é a verdade.

As flores constituem um elemento importante nos jardins por toda sua história, nas alegorias religiosas de diversas culturas as flores representam relações com a infância, com a feminilidade, a fertilidade e talvez fundamentalmente, como flores do jardim divino, seu

encanto e seu perfume são representações frequentes para a inocência, a bondade, a beleza criada pela divindade e para a espiritualidade.

O segundo exemplo de imaginação da Terra celeste pode ser observado naquela botânica sagrada que conecta o cultivo de flores e arte floral com a liturgia. Uma característica da angelologia masdeísta é dar a cada um de seus Arcanjos e Anjos uma flor como emblema, para indicar, por assim dizer, que se alguém deseja contemplar mentalmente cada uma dessas Figuras celestiais e se tornar o receptáculo de suas Energias, então o melhor instrumento de meditação é de fato a flor que é seu respectivo símbolo. (Corbin, 1989, p.31).

Na sequência, o eu lírico prossegue apresentando as flores da renúncia que emergem dos “pântanos da alma”, expressão metafórica que apresenta a imagem do pântano em contraponto ao jardim e as flores de Deus; conseqüentemente alinhando este contraponto com “as ilusões vividas”.

Em contraste com os simbolismos gerais sobre os jardins, os pântanos culturalmente carregam relações como inóspitos, desagradáveis, e ameaçadores. Como por exemplo, no poema “O Pântano” de Augusto dos Anjos:

Podem vê-lo, sem dor, meus semelhantes!...  
Mas, para mim que a Natureza escuto,  
Este pântano é o túmulo absoluto,  
De todas as grandezas começantes! (Anjos, 1998, p. 181).

A mensagem ético/moral poderia ser claramente definida como: a renúncia cura os corações das ilusões vividas; enquanto as analogias evocam a lótus, a mais conhecida flor do pântano, com uma simbologia importante nas religiões orientais.

Na China, como “a flor de ouro”, a lótus é relacionada à luz e a luminosidade em contraste com as águas escuras e pantanosas das quais ela mesma nasce.

A flor de ouro é a luz, e a luz do céu é o Tao. A flor de ouro é um símbolo mandálico que já tenho encontrado muitas vezes nos desenhos de meus pacientes. Ela é desenhada a modo de um ornamento geometricamente ordenado, ou então como uma flor crescendo da planta. Esta última, na maioria dos casos, é uma formação que irrompe do fundo da obscuridade, em cores luminosas e incandescentes, desabrochando no alto sua flor de luz (num símbolo semelhante ao da árvore de Natal). (Jung & Wilhem, 1986, p. 18).

Na tradição da cultura indiana a lótus é relacionada com a pureza, beatitude e espiritualização.

Assim, a lenda budista nos relata que Siddhartha, que mais tarde se tornaria o Buda, ao tocar o solo e dar seus primeiros sete passos, sete flores de Lótus cresceram. Cada passo tornou-se um ato da expansão espiritual. Os Budas, em meditação, são representados sentados sobre flores de Lótus, e a expansão da visão espiritual na meditação está simbolizada pelas flores de Lótus completamente abertas, cujos centros e pétalas suportam imagens, atributos ou mantras. (Andrade, 2010, p.14).

Assim, a emersão das flores dos pântanos, a luminosidade espiritual que nasce do meio da obscuridade e quebra sua hegemonia, são emparelhadas com as renúncias das ilusões e também com o abrir os olhos pra o jardim de Deus. Conforme a expressão de abrir os olhos, de deixar a cegueira e de ver a luz, encontram ecos na imagem da flor que emerge do pântano, da luz após a escuridão, da renúncia após a ilusão.

Ilusões que a narrativa equipara com a incredulidade, a mágoa e a dúvida, simbolicamente representadas por opacos nevoeiros, pântanos e olhos fechados.

O jardim de Deus é apresentado como a verdade, florido com a esperança, com a renúncia, com a cura e de forma geral com a luz e a claridade.

As expressões sobre o abrir dos olhos e a emersão do lótus especularmente abrem e fecham esta primeira súplica da música, com uma construção alegórica simbolizando com elementos da natureza a rogativa por uma expansão espiritual representada pela imagem do jardim divino.

Em concordância com a tradição cristã de um Deus criador benigno e uma criação benigna, o eu-lírico pede para poder compreender esta relação, entender a verdade, divisando a esperança e o perdão, como forma de acalento para a mágoa e a dúvida, em seguida apresentando a renúncia das ilusões como cura para o coração (sentimentos), quase como que justificando seu próprio pedido, conforme o que é entendido como compreensão da verdade (o que é pedido) antagoniza com qualquer ilusão de inadequação da criação de Deus.

Aprofundando no simbolismo da poesia, em suas diversas analogias com a natureza se encontram os esboços tácitos de paisagens, que Corbin provavelmente chamaria de paisagens imaginais ou paisagens da geografia imaginal (1989). Uma paisagem simbólica, composta pelas projeções e interpretações do espaço consoantes com o próprio nível de consciência do interpretador.

Composição simbólica que pode ser identificada na retórica da música que descreve a natureza e a paisagem em uma mescla, ou melhor, fusão com sentimentos humanos; de tal forma que não é possível precisar ou separar a descrição de uma paisagem ambiental da de uma paisagem mental, (Corbin, 1989 & Cheetham, 2003).

As imagens poeticamente evocadas na letra da música não se completam como em sentenças habitualmente usadas em níveis de consciência menos inspirados; não se tratam de botões perfumados de rosas ou do sentimento do perdão, mas de “botões perfumados do perdão”, como neste exemplo as descrições da narrativa transitam entre duas dimensões (a da natureza e a dos sentimentos), não apenas se intercalando, mas se costurando – abrindo a descrição em uma dessas dimensões, mas fechando na outra e sem se fixar em nenhuma. Esta dança retórica dos símbolos possibilita uma interpretação de equivalência entre a paisagem exterior e a mente interior.

Para além de qualquer paradoxo, o substrato simbólico da rogativa parece culminar em um pedido por luz/iluminação.

No momento em que o mundo deixa de me ser alheio, deixa de ser algo estranho (*unheimlich*), algo impessoal, que não me diz respeito, é possível sentir-me em casa, pois o mundo da alma está sendo reconstituído, ou, melhor dizendo a alma está sendo restituída a seu mundo e à Alma do Mundo. Somente através desse reconhecimento – o da luz que se oculta em si mesma ao fazer cada ente brilhar -, o reconhecimento de que ente e luz me dizem sim respeito e a mim são endereçados, o exílio pode ter fim. A interiorização do mundo fará com que a alma seja devolvida a sua essência, ao seu tu inato e saia do estado de exílio, “lançada” no mundo das coisas e do espaço exterior. (Cromberg, 2015, p. 260).

Na próxima rogativa, seguida ao abrir os olhos para o jardim de Deus, talvez em um mais elevado nível de consciência e ascensão espiritual, a vinculação simbólica entre a natureza e o humano se torna mais justa; como no uso figurado de verbos impessoais, como “florir” e “desabrochar” – comumente ações de plantas -, como verbos pessoais de ações humanas.

Embora comparações entre a natureza e os seres humanos não sejam estranhas nas alegorias de diversas tradições religiosas; em um exemplo da Bíblia: “O Senhor o guiará constantemente; satisfará os seus desejos numa terra ressequida pelo sol e fortalecerá os seus ossos. Você será como um jardim bem regado, como uma fonte cujas águas nunca faltam.” (Is, 58, 11); em vista da construção simbólica do primeiro rogo, a narrativa da música expressa uma vinculação imanente entre o humano e a natureza, e não apenas uma metáfora bucólica.

Assim, eu-lírico pede para “florir também”, florir como as flores do jardim divino, florir como o próprio jardim de Deus; florir para desabrochar em si os sentimentos: “a esperança, o perdão, a verdade, a renúncia e o amor”.

Conforme o símbolo corbiniano não trata de mera substituição metafórica, mas de uma expressão que não pode ser expressa se não conforme o fenômeno vivenciado pelo simbolizador (Corbin, 1960), se entende a pessoa capaz de florir desabrochando em si mesma sentimentos como o amor; sendo que o simbolismo e a hermenêutica seriam outros caso a expressão fosse por exemplo: construir o amor, ou desenvolver o amor, ou ainda, treinar o amor. Enquanto o florir remete a um processo natural em um desenvolvimento gradual do enraizar da semente até o desabrochar da flor sentimento.

Descrevendo, dessa forma, um símbolo que confunde e une a pessoa e a paisagem, o humano e a natureza, expressando uma narrativa de um nível de consciência no qual o fenômeno hermenêutico acessa um profundo liame entre o Ser e o seu mundo imaginal.

Desde então, aprendemos que o florescimento do corpo espiritual, que é o despertar e o nascimento do "eu" celestial, ocorre na forma de uma meditação que transfigura a Terra em uma terra celeste, porque, reciprocamente, é dito que "o barro de todo fiel gnóstico foi retirado da terra do seu paraíso." Talvez então possamos começar a ver não apenas o que é a Terra celestial, mas quem é a Terra celestial. (Corbin, 1989, p. 104).

Corbin, (1989) discute essa vinculação conforme a identifica na religiosidade masdeísta, apresentando a inerência simbólica entre a paisagem imaginal (geografia imaginal) e o corpo imaginal; ligados por uma consciência de pertencimento e integração entre a pessoa e a terra, entre a alma e o paraíso.

De forma semelhante o eu-lírico se equipara ao jardim divino, considerando o primeiro pedido da música, se equipara com a verdade e com a luz.

A terceira rogativa ecoa a primeira, em relação ao simbolismo da visão e da iluminação, mas sendo o jardim divino transfigurado (transplantado) na "Terra" – nome que remete ao solo, ao planeta e a própria Terra de Ismael. Sendo que a expressão "na Terra" poeticamente presentifica a narrativa que até então se mantinha em paisagens quase etéreas e (nas palavras de Corbin) celestiais.

A passagem reafirma a equabilidade entre a criação – incluindo a Terra, e o jardim de Deus; analogamente tudo é parte do jardim divino.

Todavia, nesta última rogativa a questão do tempo é apresentada, inserindo o jardim/mundo/pessoa no tempo da eternidade, na dimensão do sempre, do inesquecível e do imperecível.

Como tempo absoluto (Corbin, 1983), o tempo da eternidade comporta todo o tempo ontológico e além, aproximando a narrativa da impressão do incomensurável e dessa forma do

não experimentável, o tempo que transcende todo ciclo sazonal e toda expectativa de vida do indivíduo, mas que como tempo imaginal permite a inserção do indivíduo em uma cronologia transcendente e em um tempo fenomenologicamente vivenciado em conformidade com o nível de presença.

Assim, na letra da música, a eternidade é o tempo da alma em comunhão com a divindade e sua criação, a eternidade é o tempo do jardim de Deus. Apresentando uma poesia que delinea o tempo e o espaço, de seu nível de presença, como a eternidade e o jardim.

Nesta relação entre a eternidade e o jardim, a narrativa segue para o jardim sempre florindo, o jardim do sempre bem, jardim da sempre vida, e implicitamente o tempo sempre florindo, o tempo do sempre bem, o tempo da sempre vida, que como ideias ocultas e silogismo não expresso, mas que brotam da conclusão explícita na letra, que apresenta o “jardim do tempo”, simbolizando, e conseqüentemente integrando, o tempo também como jardim divino.

Ainda findando a poesia se tem as palavras “exemplos” e “lições”, que surgem como que ao amarrar todo o apresentado em concordância com os princípios da metodologia da evangelização de espíritos, evidenciados pelos termos acima e pela utilização de aspectos e representações da natureza, valorização dos sentimentos, estímulo ao crescimento moral e espiritual (Amui, 2007), mas narrado com uma poesia de conotação simbólica que desvela uma cosmovisão de profunda vinculação entre o Ser e a natureza

### 3.6 Resultados gerais



**Figura 31:** Placa do bosque da entrada, depois de perder a palavra “na” antes de natureza.

Diante destas bases, de entrelaçamentos, costuras e sobreposições, é possível antever, principalmente pelo espectro emocional, uma convergência simbólica pautada em sua própria narrativa imaginal.

Que, durante a pesquisa, apenas foi percebida quando na análise do logotipo da Terra de Ismael e da música *O Teu Jardim*, que ao se debruçar sobre a iconografia dos raios de luz identifica no virtual fluxo da radiância uma impressão de paralelo entre o centro, “sol”, e a borda, “aureola do Brasil”, e conseqüentemente incorporando todas as outras imagens da figura; enquanto a análise da letra da música permite caracterizar toda a Terra de Ismael como um grande e único jardim.

Possibilitando a ideia de que compõem nesta hermenêutica da Terra de Ismael um princípio, uma configuração que se abre, diversifica e converge novamente para a origem.

Uma configuração que se manifesta nos silogismos da narrativa da casa espírita, no racionalismo de uma lógica que encadeia identificação e pertencimento, como neste simplista exemplo:

Todo animal é parte da natureza.

Todo Homem é animal.

Logo, todo Homem é parte da natureza.

Ou ainda:

Toda a natureza é criação de Deus.

Toda espírito é criação de Deus.

Logo, todo espírito é natureza.

Mas que, como símbolo (Corbin, 1976) se apresenta como complexa hermenêutica, evidenciada em sua dimensão sentimental em relação à natureza.

Uma hermenêutica que não pode ser desvelada ou apreciada de outra forma, se não aquela como ela se manifesta diante da escuta do seu interpretante, neste caso o pesquisador, (Bairrão, 2017). Por tanto o que segue são as análises que foram compondo esta interpretação conforme apresentadas pelo campo e em paralelo brotando e crescendo nas reflexões do pesquisador, reconstituídas de forma não necessariamente cronológica, mas em uma linearidade que tenta, conforme a escuta do pesquisador, desnovelar esta hermenêutica da natureza.



### 3.6.1 Na “presença” do pesquisador

Como nos horizontes da psicanálise e da hermenêutica corbiniana se impõe como mínima excelência a implicação do psicanalista/pesquisador/interpretador, utilizando as relações transferenciais e projeções imaginais do pesquisador, que indicam seu modo de presença na sua relação com o campo, como fundamental recurso de compreensão; - peço licença para retomar a redação na 1ª pessoa, afim de explicitar os fenômenos da vivência participante, (Bairrão, 2011 e 2017; Corbin, 1980 & Devereux, 1977).

### 3.6.2 Tudo começa com o retorno

Voltemos aquela manhã de domingo de 2017, quando estive com a vó Carmen, apresentando para ela meu projeto de pesquisa e pedindo sua autorização.

Eu estava cheio de expectativa e ansiedade, andava apressado, procurando a vó Carmen Sylvia, a Terra de Ismael estava cheia de gente, participantes que se retiravam após o final do evangelho da manhã, ou que se dirigiam e se preparavam para outras atividades da casa naquele domingo.

Nesse meio, eu, com o texto do projeto nas mãos, buscava por todo o sítio, perguntava, procurava e xeretava, buscando a vó Carmen, entrei em salas que eu não conhecia, por trilhas no mato que eu não conhecia, buscando por diversos caminhos na Terra de Ismael, para enfim encontra-la na sua casa – o que agora me parece tão óbvio.

Esta conversa com a vó Carmen foi muito significativa, primeiramente pelo reconhecimento, ela sabia meu nome, sabia quem eu era; o reconhecimento foi imediatamente seguido pelo sorriso e pelo afetuoso acolhimento de um abraço.

Neste momento descrito, não é difícil interpretar uma cena de retorno. O que na naquele momento eu entendia apenas em relação a minha própria história pessoal. Retomando que na infância e adolescência eu convivia na Terra de Ismael com alguns de seus fundadores e retornava então, após um distanciamento, com um projeto de pesquisa nas mãos. Embora eu já estivesse a alguns meses frequentando a casa espírita, neste momento simbólico fui recepcionado como alguém querido que retorna.

E ela me corrigiu, pontuando que agora era “vó” e não “tia”, delineando o tempo simbólico de minha distância, entre eu ir e retornar foi tempo das “tias” e “mães” se tornarem “avós”; apresentando simultaneamente que a casa estava igual e diferente: a casa da tia se tornou uma casa de avó, mas ainda uma casa da família.

A vó Carmen ouviu toda a minha pomposa e ensaiada exposição de meu projeto de forma complacente e paciente, desmontando toda minha tensão e convenção em um clima de espontaneidade familiar. Sem ressalvas o projeto foi aceito, a pesquisa foi aceita e eu fui aceito; e não só aceito, como também “éramos aguardados”. Mas antes de entrar neste outro “retorno”, é preciso continuar nesta interpretação de recepção como retorno – reconhecimento – acolhimento – aceitação.

Justamente porque, e como que para me tirar de minha confortável fantasia de “filho pródigo”, interpretações muito similares me foram relatadas por participantes da Terra de Ismael sobre sua recepção e primeira vinculação com a casa espírita.

Sendo que eu, enquanto pesquisador participante, presenciei ao menos duas recepções, em diferentes grupos de participantes da Terra de Ismael, que me fizeram questionar: Será que essas pessoas já se conhecem? – quando na verdade era um dos seus primeiros contatos com a casa espírita.

Nos relatos, os participantes da instituição apresentam os sentimentos de serem acolhidos, amparados, aceitos e em especial a impressão de retorno, que ressurgiu na narrativa de cada qual como: “retornou ao espiritismo”, “retorno à natureza”, “retorno à família espiritual”, “retorno ao compromisso”.

Este fenômeno simbólico de retorno, tanto no “acolher quem retorna” da Terra de Ismael quanto os sentimentos de se sentirem “acolhidos como quem retorna” de quem chega, remetem ao voltar, ao novamente, ao como era antes - de novo. Em um antes/novo que acolhe e reconhece.

Ainda naquela conversa inicial(iniciática) com a vó Carmen, um outro “retorno” também se sobrepõe na interpretação dela sobre a pesquisa, que se manifestou na resposta da vó Carmen para a apresentação de meu projeto. - “Eu estava esperando vocês chegarem. O Jeremias já sabia, psicólogos dos símbolos! E começou a contar a história do sonho do seu falecido marido, engendrando a pesquisa e o pesquisador em uma narrativa de “retorno” à Terra de Ismael da atenção das ciências psicológicas como imaginara um dia o doutor Jeremias.

### **3.6.3 Símbolos de Bênçãos**

É claro que esta interpretação de síntese hermenêutica não é pautada unicamente em um insight sobre o logotipo da casa espírita. Durante todo o trabalho participante, o “campo” apresentou indicações para este rumo.

Por muito tempo, durante a pesquisa de campo, eu tinha em mente os elementos da natureza como base, tentava encontrar o que cada um simbolizava de forma geral para os participantes da Terra de Ismael, eu insistia em uma lógica simbólica que a Terra de Ismael repetida e delicadamente rejeitava.

Assim eu, por exemplo, questionava – O que a menta representa? – ou – O que a carqueja simboliza? – o que era respondido como: - A menta não representa nada, ela é uma benção de Deus. – e assim: a chuva não representa nada, ela é uma benção; a carqueja é uma benção; o sabiá é uma benção; as flores são bênçãos.

Respostas e colocações de participantes da Terra de Ismael, que repetidamente apresentam essa ideia de “benção”, entendida também como: “providência” e “amparo” divinos. Numa composição que identifica em cada ente destacado da natureza uma hermenêutica em relação a toda a natureza.

Considerando que até mesmo o destaque soa canhestro no campo, que insiste em interpretações sistêmicas sobre a natureza, sempre inserindo um elemento em um sistema(ecossistema) dinâmico e relacional, material e espiritual, em uma justa trama narrativa.

Dessa forma, sem um cânone hermenêutico para interpretações mais minuciosas e “elementares”, cada participante da Terra de Ismael concebe uma ou outra interpretação particular sobre sua vinculação emocional com certa planta ou fenômeno natural, conforme sua própria história de vivência imaginal. Por exemplo, conversando com uma pessoa que fazia uso dos chás de mentas, ela me relatou que para ela a menta em especial representava um “balsamo divino” para seus problemas gástricos; em outro momento, conversando com outra pessoa, que trabalhou no cultivo das mentas, o relatado foi sobre a “lição da menta” que a ensinou sobre a paciência e a dedicação, por se tratar de uma planta exigente de água e cuidados.

Como nestes dois exemplos, as interpretações particulares são entendidas dentro e corroborando a hermenêutica geral de “benção”, conforme “balsamo divino” é uma benção de Deus, e a “lição da menta” também é uma benção divina.

O que eu antes percebia como um simbolismo fugidio acabou se mostrando como um nível de presença e de mundo imaginal no qual, qualquer fenômeno relacionado à natureza é interpretado em relação à natureza como um todo, entendida e sentida de forma sistêmica e como benesse.

### 3.6.4 De átomos e galáxias

Outra fala ressurgia no discurso de vários participantes da Terra de Ismael, sempre que eu procurava por alguma definição para a natureza. Em resumo estes dizeres convergiam em: “A natureza não é a folha, nem o galho, nem a árvore. A natureza vai dos átomos até as galáxias”.

“Dos átomos até as galáxias”, expressão que me enveredou por esquemas atômicos e uranologias, até que, enfim, comecei a perceber que tal discurso, embora representativo para a narrativa de sua hermenêutica, na práxis da Terra de Ismael estas dimensões, de magnitudes tão infinitesimais e majestosas, se espargem e se incutem sob ações e interesses bem mais próximos e singelos – o cultivo da planta, a solidariedade, os sentimentos.

Assim, em meio a essa narrativa, a expressão surge como um eco do iluminismo tardio de Kardec e de seus colaboradores (Arribas, 2008 & Perucci, 1997), principalmente de Camille Flammarion e de Léon Denis, que interpreta o discurso científico dentro de uma hermenêutica religiosa, assumindo uma constante leitura dos avanços científicos como parte de sua cosmovisão.

Dessa forma a expressão, “dos átomos até as galáxias”, apresenta dois termos característicos de um discurso científicista, de um engajamento intelectual e teórico, que pode ser também ouvido como: a natureza é tudo, do menor que se pode conceber, ao maior que se pode imaginar.

Indicando em sua abrangência, uma hermenêutica sobre a natureza em uma extensão que abarca diferenciadas dimensões relacionadas à mesma ideia, como também inserindo, ou derivando, a narrativa hermenêutica da Terra de Ismael da narrativa da doutrina espírita.

Enquanto que o mais próximo de uma definição explícita e direta sobre natureza, eu ouvi em pelo menos três momentos em palestras nos evangelhos do domingo: “A natureza é a manifestação da vontade de Deus”.

### 3.6.5 Manifestação da vontade de Deus

Transcrevo a seguir um destes momentos para demonstrar a ênfase dada pelo palestrante:

“- A natureza é a manifestação da vontade de Deus!”  
- Silêncio na plateia.  
“- Vou repetir para que todos possam ouvir.”  
- Silêncio na plateia.  
“- A natureza... é a manifestação da vontade de Deus!”  
(C. R. Jorge, comunicação pessoal, 25 de março de 2018).

Uma ênfase que apresenta a importância dessa colocação, que me soa até mesmo poética, e que concorda com a doutrina kardecista na distinção entre Deus e natureza, enquanto a identifica com a vontade deste Deus, aludindo a uma íntima relação entre a natureza e a divindade.

Sendo que independente da lógica teológica ou da poesia, a fala também indica uma abstração que não permite distinguir fenomenologicamente a divindade da natureza. O que eu identifiquei em várias oportunidades em que as expressões dos sentimentos para com a divindade espelham os sentimentos em relação à natureza; principalmente nos sentimentos de gratidão e amparo, que ressurgiam na fala dos participantes da Terra de Ismael em dizeres como: “sou grato a Deus”, “sou grato à natureza”, “Deus nos ampara constantemente”, “a natureza nos ampara sempre”.

Entre outros paralelos: “Deus cuida”, “a natureza cuida”, “Deus ensina”, “a natureza ensina”, “Deus cura”, “a natureza cura”; todos ligados a sentimentos de gratidão e de estar amparado.

Conforme preconiza a proposta da evangelização de espíritos, a aproximação e a vivência com a natureza possibilitam uma experiência afetiva com a divindade (Amui, 2007), como consequência sustentada por uma experimentação empírica e por uma lógica discursiva que pode ser exemplificada em: “Deus cuida através da natureza”, e em: “somos gratos a Deus pela natureza”.

O que na fala de vários participantes da Terra de Ismael se manifesta de forma mais sintética e exprime a fenomenologia de sentimentos que simultaneamente são dirigidos à divindade e à natureza.

### **3.6.6 Sobre as plantas**

Como pretendo nesta redação exemplificar um pouco da experiência etnográfica na Terra de Ismael, na qual percebi a constante prática de seus evangelizadores de que quando o assunto ou tema alcança uma complexa abstração e intelectualização, eles o voltam para a exemplificação e experimentação na natureza, para a ação prática e cotidiana. O que é parte da metodologia da evangelização de espíritos, que critica o comportamento de muitos adeptos da doutrina espírita de enveredarem pela intelectualização sem uma verdadeira transformação interior; assim, diante da “vontade de Deus” retorno às folhas e as flores.

Focando na questão da experimentação empírica com a natureza, preciso ressaltar que nem todas as atividades e temas na Terra de Ismael são diretamente ligados a alguma

agricultura ou contato com as plantas, mas que estas práticas constituem uma inconfundível característica da casa espírita.

Na verdade é impossível estar na Terra de Ismael sem algum nível de simbolização da natureza, decorrente do próprio ambiente e paisagem nas quais a vegetação e a fauna se apresentam em sua exuberância. A ocupação do espaço arquitetônico se organiza de forma que as edificações despontam em meio desta vegetação e dos animais silvestres da região; compondo uma constante impressão de aproximação, intimidade e integração do humano com o ambiente natural.

Muitos participantes relataram o fenômeno do “impacto sensorial” de visitar a Terra de Ismael pela primeira vez; descrevendo uma percepção imaginal, concebida pela paisagem física do espaço e pela narrativa prévia que levou o indivíduo até a casa espírita, como: “impacto sensorial”, “baque energético”, e também, “sensação de estar sendo abraçado pela natureza”. Indicando a hermenêutica de diferenciação entre o que há na Terra de Ismael e o que há fora, uma diferença que acolhe com um abraço e que também se pontua como diferença. O que alguns destes participantes da casa espírita interpretaram inclusive como um fenômeno iniciático, demonstrando a força dessa percepção.

A natureza, “que abraça”, acompanha a pessoa em todas as atividades da casa espírita, se não presentificada na paisagem, sempre em parte do discurso e principalmente na hermenêutica de seus participantes em relação a si mesmos como parte da natureza. O que se mostrou também pelas práticas de sustentabilidade, de respeito pela natureza e busca pelo natural, que passaram a fazer parte da vida cotidiana desses participantes, como por exemplo: no uso de fitoterápicos e interesse no cultivo de plantas domésticas. A natureza que abraça e não solta mais.

Inclusive comigo, que identifiquei nesse tempo de pesquisa uma crescente atenção ao jardim de minha residência, uma atenção que de forma muito sutil e gradual começou com uma observação contemplativa, para uma observação exclamativa e se desenvolvendo em cuidados com a poda e a adubagem de begônias e hortelãs.

Meu próprio jardim doméstico havia se tornado um símbolo para mim. Um símbolo que como na proposta de Corbin (1976) se desenvolvia na gradação de meu nível de presença em relação a ele, passando de um nível de interesse curioso para um nível de admiração e para um nível que evoca uma ação de cuidar e tratar.

### 3.6.7 ... e o jardim passou a cuidar de mim

Ainda nesta vivência pessoal, a fim de relatar o fenômeno como eu vivenciei e que ecoa diversos relatos dos participantes da casa espírita, saliento os exemplos das begônias e hortelãs, que no clima de onde moro e em sua configuração em jardim, exigem irrigação diária para se manterem bem e saudáveis.

Assim, na prática, em algum momento desse processo, passei a observar não apenas as plantas, mas também a mim mesmo em relação a elas. Percebendo que quando eu estava bem humorado, estava bem mais disposto e dedicado aos cuidados das plantas, e que quando mal humorado ou cansado era bem displicente com esses cuidados, quando cuidava; e as plantas reagiam vicejando no primeiro caso e murchando no segundo.

Em paralelo, eu me alegrava em vê-las vivas, florindo e desabrochando e ficava mal com seu decaimento. Consciente de minha integração no sistema de meu jardim doméstico, eu passei a irrigá-lo com assiduidade, mesmo quando de mau humor, estudei sobre como cuidá-lo e comecei uma prática de adubação e poda. No princípio eram as reações das plantas que, sob cuidados precisos, cresciam, desabrochavam e floriam, me encantando com suas formas, cores, perfumes e sabores; mas em algum tempo, percebi que o próprio ato de cuidar e me dedicar já me espantavam quaisquer sombras nublando meu humor.

E assim, “o jardim passou a cuidar de mim”, ou melhor, no processo simbólico de manifestação do nível de consciência do Ser no fenômeno imaginal, projetado/simbolizado no jardim, o Ser mobilizado pelo cuidado, o Ser cuidador em ato, se cuida ao cuidar de sua presença imaginal. Conforme o que se depreende do Ser na concepção de seu mundo imaginal, retorna ao Ser em sua vivência imaginal, no círculo hermenêutico (Corbin, 1976).

Este microscópico e circunscrito exemplo pessoal espelha fenômenos muito semelhantes, mas em maior amplitude hermenêutica, relatados por praticamente todos os participantes da Terra de Ismael que trabalham ou já trabalharam diretamente com o cultivo de plantas; que em suas próprias narrativas pessoais concluem que: “a natureza cuida”, “a natureza cura”, “a natureza educa”. Interpretações que apontam um profundo intercâmbio simbólico entre o nível de presença e a natureza imaginal.

Como esta amplitude hermenêutica incluem os humanos como parte da natureza, as práticas assistenciais, de tratamento ambulatorial e fitoterápico, a evangelização de espíritos e as relações sociais entre os participantes da casa espírita se desenvolvem no mesmo processo simbólico; que interpreta o cuidar do “eu” ao cuidar do “outro” imaginal. O que segundo a

Terra de Ismael representa a central finalidade das práticas com a natureza, entendida como “estímulo” à transformação pessoal e a prática da caridade.

### **3.6.8 Nacionalismo, cidadania e brasilidade**

É neste alavancar entre o mundo natural e a dimensão social que o símbolo Brasil se conjuga, delineando ao mesmo tempo uma certa biodiversidade, clima e geografia, e também um povo, uma cultura e uma identidade. Que conforme a doutrina espírita, representam a mais adequada ambientação para o desenvolvimento do espírito; circunscrevendo um espaço físico e uma nação em uma integração composta pela providência divina. O que é interpretado como um vínculo de identificação, ou de necessidade de identificação, em ser e estar brasileiro.

Assim, cada participante da Terra de Ismael é convidado a identificar em si, características que justifiquem sua encarnação atual no Brasil, conforme identifica as mesmas características na coletividade da nação. Características que podem ser: “padrões de pensamentos, semelhanças de sentimentos e tendências de comportamento”, que espelham o que é interpretado por cada um como um elo entre si e o povo brasileiro.

Constituindo, além de uma paisagem imaginal, uma nacionalidade imaginal, conforme o “ser brasileiro” - ser parte da nação brasileira, figura como símbolo corbiniano de explícita projeção do Ser na interpretação da nacionalidade; um símbolo que vincula a todos na “condição de brasileiros”.

Nas conversas com os participantes da casa espírita, passei a tentar identificar estas características para poder delinear uma interpretação geral de Brasil entre estes participantes; todavia, eu me deparei com uma variedade de interpretações pessoais, em que, por exemplo, enquanto uma pessoa identifica seu vínculo com a nação por características positivas – alegria, compaixão e criatividade, outra pessoa identifica características negativas – egoísmo, indolência, agressividade.

Sendo que no discurso dos dirigentes e trabalhadores da Terra de Ismael, não há uma taxativa determinação destas características do Brasil; deixando a cada um sua própria identificação e interpretação, conforme “o nível de consciência do espírito”, ou ainda, como Corbin colocaria, conforme o nível de Presença de cada um.

De forma geral, as interpretações convergem em uma aproximação da concepção de Brasil como a do livro “Brasil coração do mundo e pátria do evangelho” (Campos, 2013), como uma pátria destinada ao aprimoramento espiritual. O que fica bem evidenciado no caso dos “espíritos estrangeiros”, que mesmo nascidos e crescidos no Brasil não se comprazem



com a condição de brasileiros. Estas pessoas que não encontram paralelos de identificação vinculam-se imaginalmente à nação pelo o que “precisam aprender” com a brasilidade – como também os demais, mas nestes casos são os contrastes, como forma de “estímulos” (Amui, 2007), que indicam o pertencimento.

Com isso, sentimentos de gratidão e esperança são vivenciados; gratidão por ser/estar brasileiro e esperança no aprendizado proporcionado por esta condição – “renovação espiritual”. Sendo que o aprendizado, a renovação, neste caso, se dá pela prática da cidadania.

Conforme a interpretação kardecista de cidadania se confunde com caridade (Decker, 2010), a resultante é uma hermenêutica que se apresenta em narrativas de compromisso, responsabilidade e ética social, e em ato nas ações sociais da instituição e nos relacionamentos entre seus participantes.

Sempre, de alguma forma, relacionados aos exemplos do mundo natural, da paisagem brasileira e da ideia de natureza, em tão justo emparelhamento que a ética ambiental e a caridade social se espelham e encadeiam, admitindo o Humano, o social e o cultural também como natureza.

### **3.6.9 A carícia da flor**

É muito comum, principalmente nos domingos pela manhã, encontrarmos pessoas, participantes da Terra de Ismael, sozinhas, paradas e de alguma forma imersas na percepção do mundo natural; pessoas de olhos fechados ouvindo os sons dos pássaros, contemplando a paisagem ou observando atentamente um detalhe de uma folha ou de uma flor específicas; ações espontâneas e até mesmo rápidas que ocorrem nos momentos de trânsito e no aguardar de alguma atividade por começar.

Entre estas ações há também os toques, como mãos espalmadas nos troncos de árvores ou no segurar entre os dedos uma folha do pé.

Mas o que me chamou mais a atenção foram os atos de acariciar uma flor ou uma folha, o que presenciei algumas vezes (seis anotadas no caderno de campo), ação tão irrefletida que os próprios acariciadores não conseguem justificar e algumas vezes nem reparam.

Assumindo que pouco sabemos se a planta aprecia ou ao menos sente tal gesto, fica evidente se tratar de um gesto essencialmente simbólico, uma manifestação espontânea de afeto diante a percepção do mundo imaginal; sendo o próprio Ser do acariciador na planta imaginal que evoca o gesto de carícia.

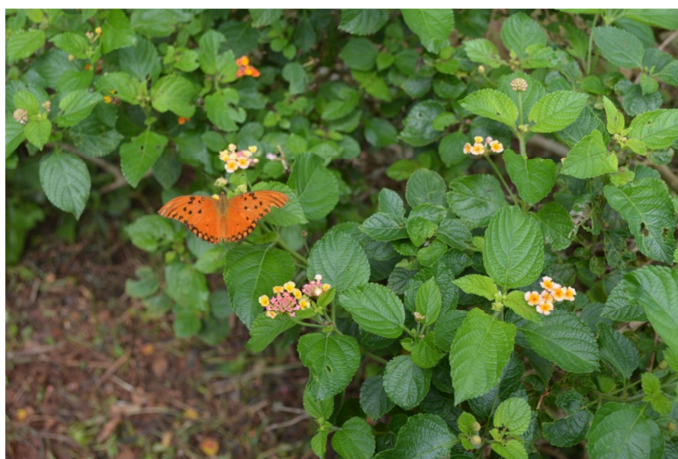
Então, lá fui eu acariciar uma flor da Terra de Ismael, repetindo o mesmo gesto que tantas vezes presenciei, apenas nesse momento percebi que acariciar uma flor com as costas da mão é o mesmo que se acariciar com a flor.

Compondo um ciclo simbólico, do Ser refletido na simbolização do mundo imaginal e retornando ao próprio Ser em ato (Corbin, 1976) Assim revelando no gesto, um nível de presença em que a interação e integração do indivíduo com a natureza imaginal/mundo imaginal, se manifesta em um fenômeno de reciprocidade que remete a uma hermenêutica para além do antropomorfismo ou da prosopopeia de um Eu projetado na planta, que imaginei no princípio.

O fenômeno vivenciado não condiz com uma simples identificação estática, mas em um processo contínuo de ação e retribuição, uma dinâmica de comunhão sistêmica no qual o acariciador é acariciado, o cuidador é cuidado, o curador é curado; e o Ser se manifesta não na pessoa ou na flor, mas no processo da relação.

Assim, o Ser acariciador-acariciado, parte de uma narrativa a priori, sobre a benevolência da natureza, e a confirma e integra em si no retorno hermenêutico da sensação; interpretando e vivenciando seu Ser no mundo imaginal (Corbin, 1978).

Em um nível de consciência de este Ser que interpreta a si mesmo como um Ser em processo, em relação e em integração com toda alteridade para além do indivíduo, e que na Terra de Ismael também é chamada de natureza.



**Figura 32:** Borboleta no canteiro.

### 3.6.10 O jardim da Terra

O leitor deve estar percebendo que nesta redação, acabo levantando vários eventos e fenômenos que não aprofundo ou concluo, na verdade tento encadeá-los de forma canhestra para uma apresentação que possa sustentar os resultados.

Isto porque, a partir do aprofundamento em qualquer um destes pontos eu chego na mesma compreensão que com os demais, de uma forma como se todos estes fenômenos remetessem à mesma exegese em relação a cosmovisão dos participantes da casa espírita. O que apelido de “efeito holográfico” e que na Terra de Ismael identificariam como coerência.

A seguir apresento esta convergência.

\*\*\*

Conforme nas proposições de Henry Corbin, estas análises utilizam os símbolos não como metáforas, mas como a presentificação do Ser nos fenômenos vivenciados pelo indivíduo, que se manifesta no mundo dos fenômenos vivenciados, mundo imaginal, em imagens, em narrativas, em razões, atos e sentimentos (Corbin, 1978); de forma que todo fenômeno pode ser considerado um símbolo em concordância com o nível de presença.

Sendo que no início da pesquisa o que inicialmente chama a atenção é a indicação, constantemente reiterada, da Terra de Ismael em expandir a significação sobre natureza: que comporta os átomos e as galáxias, que inclui a humanidade, a espiritualidade e assim as culturas e sociedades, que se conjuga como as leis fundamentais da existência - Leis Naturais (Kardec, 2012a), e alcança tal nível de amplidão que abrange toda a criação e resvala na divindade.

E nesta gigantesca amplidão, as atenções se voltam para os detalhes singelos de pessoas, plantas e animais, de fenômenos naturais e sociais vivenciados em uma sobreposição simbólica da qual a resultante se manifesta em sentimentos de gratidão, integração, de amparo e de injunção; que reaparecem sempre relacionados à natureza, ao Brasil, à Terra de Ismael e a Deus. Indicando no eixo simbólico delineado pelos mesmos sentimentos, transpassando diferentes dimensões e representações, uma interpretação central que não admite quebra ou partição, sempre focando o relacional destas dimensões, e no relacional suas implicações.

Pelo eixo simbólico dos sentimentos é possível traçar uma relação com um mundo imaginal, interpretado como constituído de conexões e vinculações, cadeias de pertencimento e de paralelos que desvelam o Ser em busca de comunhão. Assim, enquanto a narrativa sustenta a integração e a injunção, a comunhão se manifesta no fenômeno empático do Ser que se reconhece na alteridade imaginal.

No alcance da divindade, a comunhão com a natureza implica uma comunhão com “a vontade de Deus”, possibilitando que qualquer fenômeno seja interpretado como manifestação divina, com uma inclinação para o numinoso (Otto, 2007), tendência alicerçada pela narrativa de divindade sempre benigna, em um desvelamento da benignidade e numinosidade do próprio Ser.

Esta relação simbólica entre o eu-natureza-numinoso/sagrado, remete às formas de vivências religiosas divergentes da alienação entre Homem e natureza (White, 2003) tradicionalmente interpretada entre as religiões abraâmicas, se apresentando como uma vivência que Henry Corbin identifica, nestas mesmas religiões, como “Sophia eterna” (Corbin, 2009).

A Sophia eterna como “*Anima Mundi*”, a “alma do mundo”, abarca tão ampla interpretação de natureza, simbolizando com o mundo natural e com o feminino apoteótico, em uma hermenêutica que evoca a simbologia de “Gaia”, do “Anjo da Terra”, da “Mãe Terra” e da “Mãe Natureza” (Corbin 1989); maternagem transcendental, identificada na cosmovisão e sentimentos de seus interpretantes (Corbin, 1976), como “Mãe” tão prenhe de vitalidade e benevolência que contempla em si o “primordial *Antropos* feminino e *Antropos* masculino” (Corbin, 2009, p.16), diante da qual não há contraposição, apenas contrastes, interpretando toda a criação concebida de uma fonte de perene amorosidade.

E que, na Terra de Ismael, mesmo sem uma imagem ou narrativa para personificá-la, se faz presente como vivência sophiânica que permeia todas as interpretações dos participantes da casa espírita, e se desvela em atos e sentimentos. É a “mãe” que “cuida”, que “educa”, que “ampara”; a avó que reconhece, acolhe e abraça.

Enquanto “alma do mundo”, a Sophia eterna concebe um “*Imago Mundi*” (Corbin, 1960), um mundo imaginal, essencialmente benéfico, em concordância com a narrativa da doutrina espírita, e que no processo projetivo do Ser no imaginal, denota em sua interpretação um nível de Ser mobilizado por suas próprias potencialidades benéficas e uma profunda empatia com a alteridade.

Neste processo de constituição imaginal no qual o Ser se manifesta de forma penetrante e intensa, e em ato/interpretação se vivencia e se realiza; Corbin (1960, 1978), identifica a assunção do Ser como interpretante do imaginal, possibilitando a vivência de fenômenos mais ricos e refinados, em infindáveis possibilidades interpretativas; contrastando com as tendências e concepções modernas de uma interpretação unitária, mecanicista, materialista, impessoal e reduzida ao “mundo da coisa”.

Para explicitar este resgate a esta forma mais plena de “Ser-no-mundo”, Corbin retoma a simbologia do “exílio da alma e seu retorno”: estando a alma exilada em um mundo opressor que rejeita a subjetividade e que retorna à “morada da alma” ou “mundo da alma”, retorna ao sua posição de centralidade em seu mundo imaginal, mundo que dela nasce e a espelha.

Sendo que um sentimento de “retorno” também compõe a experiência sopheriana na Terra de Ismael, que nas intimidades é percebido como um retorno à “casa materna”, um retorno ao familiar que foi perdido; e que na amplidão dos símbolos culturais ecoa as concepções edênicas dos primeiros europeus em terras brasileiras. Ressonando do Brasil como éden redescoberto até o mítico Jardim do Éden, o jardim divino do qual Deus é o cuidadoso jardineiro.

O que faz interessante como na Terra de Ismael, não há um espaço propriamente destinado como jardim, enquanto toda a casa espírita pode ser enquadrada nas concepções mais ancestrais de jardim (Maleval, 2010). Além disso, a expressão “jardim” ocupa uma posição particularmente especial nas falas dos participantes da casa espírita, que corriqueiramente utilizam termos como “natureza”, “ecossistema”, “biomas”, “plantas”, “hortaliças”, “viveiros”..., reservando o “jardim” para reaparecer constantemente e de forma poética nas preces comunais, nas palestras inspiradas e na comunicação dos “evangelizadores desencarnados”. Indicando um simbolismo para o jardim de uma ordem mais elevada do que a própria natureza, que aponta para um nível de presença, de um “*Imago Mundi*”, interpretante de toda a criação como jardim divino, o jardim da perfeita comunhão entre a criatura, a criação e o Criador (Dooley, 2014).

O que aparece explicitamente em sua dinâmica imaginal na fala de Alzira Bessa França Amui (atual diretora do Colégio Allan Kardec em Sacramento – MG), quando de sua palestra em visita à Terra de Ismael em outubro de 2017:

“Nós, espíritos, somos as flores do jardim de Deus”.

### **3.6.11 O jardim da alma**

Enquanto sua narrativa imaginal, a Terra de Ismael apresenta os sentimentos de retorno e redescobrimto, sentimentos de reconhecimento, amparo, acolhimento e cuidado – relacionados ao mesmo tempo à natureza e às pessoas. O retorno a um “estado de comunhão”, uma integração entre humanos e natureza, e também consequentemente com a divindade;

como em uma reverberação mítica do jardim do Éden (Eliade, 1972 & Dooley, 2014), em uma interpretação que significa a natureza como essencialmente benéfica.

Esta vivência sopheriana, em parte, pode ser aproximada de certas leituras psicanalíticas do paraíso e do jardim do Éden que compreende tais imagens simbólicas como: “formulações simbólicas de experiências pré-conscientes e pré-linguísticas, que receberam uma subsequente expressão verbal e perceptual” (Jacoby, 2007), remetendo a uma “época paradisíaca pré-egóica” (Neumann, 1995), época na qual o ego da criança ainda não se distingue da mãe, em uma experiência de “participação mística total”, uma indiferenciação entre o ego, a mãe e o universo, uma indiferenciação entre ego e objetos.

Estágio de uma maternagem do ser, que interpreta a si e à realidade em função de sua relação com a figura materna, e que em diversas culturas religiosas se exalta nos fenômenos sopherianos que concebem imagens como a de uma “mãe terra” ou “mãe natureza”, na projeção imaginal que preserva, refina e expande a vivência simbiótica primal em uma interpretação universal que entende, sente, percebe e vivencia a realidade de forma integrada, vinculada e positivamente afetuosa, (Corbin, 1960).

Também é possível entender no pareamento entre a natureza e criação/manifestação da vontade de Deus, toda a alteridade, como manifestação do Outro – absoluto (Bairrão, 2001), figurado no outro - natureza, a qual os participantes da Terra de Ismael se vinculam em uma interpretação de pertencimento e integração, numa leitura que busca a identificação do eu na alteridade, conforme busca em todo universo uma ligação.

Dessa forma, cada participante descreveu ao seu próprio modo, suas experiências na Terra de Ismael, desenvolvendo em cada um, um sentimento de ligação entre o eu e a natureza/cosmos; uma ligação espiritual, conforme em sua interpretação, toda a materialidade, toda sociedade e toda a psicologia são facetas de um todo espiritual.

Decorrente de uma visão de mundo que concebe todo o mundo como um mundo espiritual, em diferentes níveis de evolução e transcendência, um *cosmos* espiritual, morada de seres espirituais, sempre palco de fenômenos espirituais.

Ao que estes participantes se referem com o termo da evangelização de espíritos: “viver como espírito”, representando esta forma de estar no mundo, baseada na ideia de que tanto o eu quanto o mundo são essencialmente espirituais, e que toda experiência vivenciada por este eu-espiritual em um mundo-espiritual é de relevância espiritual.

Esta “espiritualização da existência”, expressão usada na Terra de Ismael, resulta em uma constante implicação espiritual em tudo e em todos; sob uma óptica de eterna benesse divina, que independente das dores e quedas sempre resulta no melhor para todos.

O que possibilita uma interpretação do simbolismo do jardim do Éden, na qual nunca houve queda ou expulsão, sem o pecado e a condenação que fecham a narrativa mítica do Éden (Wenham, 1994), que independente da interpretação psicanalítica que representa na queda a ruptura da simbiose entre mãe e criança e dá origem ao eu (Neumann, 1995), concebe um mundo/jardim divino eternamente amparado pela benevolência divina.

Remetendo novamente, a imagem visionária da Sophia Eterna como símbolo da potencialidade feminina do criador, potencialidade de maternagem e eterna benevolência, em uma narrativa imaginal que entende no lugar da divindade-Pai que julga e condena, uma divindade-Mãe – Mãe Terra, Mãe Natureza – que sempre ampara e acolhe (Corbin, 2009). E o “retorno” se configura como um retorno ao que nunca se perdeu.

Sendo que dentro desta unidade sopheriana, essa criatura-espiritual, parte de uma criação-espiritual, é também parte do jardim divino, e como parte sujeita integralmente a todo o sistema divino; de forma que o Jardim divino é ao mesmo tempo o *cosmos* e o eu.

Como jardim divino a Terra de Ismael também trata a intimidade psicológica das criaturas, o que se manifesta em nas falas de seus participantes que conjugam pensamentos e sentimentos com simbolismo de jardinagem. O que se apresenta de forma pedagógica na fala de Alzira Bessa França Amui, em sua já mencionada visita à Terra de Ismael:

“Cuidar do ser espiritual é cuidar do jardim interior.

É cultivar, na intimidade de nosso ser espiritual, os bons pensamentos, é irrigar estes pensamentos com a prática constante do bem.

Para então ver florir e desabrochar em nós os sentimentos de amor, compaixão e gratidão”.

E que aparece em diversas outras falas de participantes da Terra de Ismael, presenciadas pelo pesquisador participante, como:

“Cultivar o amor”.

“Poder desabrochar o perdão”.

“Arrancar as ervas-daninhas do coração”.

“Podar nossas más tendências”.

“Florir de bons sentimentos”.

“Cultivar boa sintonia”.

“A raiz da esperança”.

Entre outros exemplos, que simbolizam um eu/jardim, que existe em um mundo/jardim divino, do qual se pode concluir um eu/jardim divino; não apenas equiparando o jardim interior e o jardim exterior, mas os compondo em uma interpretação sistêmica em que todos os jardins são o mesmo jardim divino.

Como o mesmo jardim divino ou o mesmo jardim espiritual é possível sintetizar simbolicamente a relação entre o eu e a alteridade como proposta na Terra de Ismael.

Relação entre o eu e o outro que se aprofunda em especularidade no desvelamento de sua hermenêutico imaginal, que em seu ciclo interpretativo identifica entre o ser e a alteridade tal relação de inerência que se revela em **um ser que ao se interpretar cuidado se presentifica como cuidador, que ao se sentir amparado se faz amparador, e o educado é educador, o curado é curador**; e que em um mundo imaginal que sempre alinha – criatura, criação e Criador – o ser manifesta uma identificação com a alteridade, se significando como parte integrante, entre outras partes integrantes, na dinâmica de um mesmo todo.



**Figura 33:** Criança brincando na Terra de Ismael.

### 3.7 Combinações

Entre as religiões teístas e as religiões da natureza o que é vivenciado na Terra de Ismael possui com cada qual sua aproximação, posicionando, conforme R. S. Oliveira (2010), que estas duas contrastantes atitudes religiosas tratam de tipos ideais:

Não existe uma religião puramente teísta ou cosmobiológica, mas antes variadas formas de articulação entre essas perspectivas que se fazem presentes nas diferentes tradições e em suas variantes (R. S. Oliveira, 2010,p. 28).

Assim entre as duas concepções religiosas em relação à natureza, a Terra de Ismael se aproxima das religiões da natureza por sua interpretação de natureza como universo/ cosmos,



que inclui a humanidade – física e espiritualmente; conforme identifica também como natureza o sistema divino, as leis divinas que regem a criação.

Neste sentido, se desconfigura a ideia de um plano de existência transcendental e paralelo, unificando no mesmo plano o concreto e o espiritual; que em concordância com a doutrina espírita, na Terra de Ismael, é entendido como um contínuo evolutivo em direção à maior espiritualização.

Como também por uma postura social e ecológica apreendidas de narrativas de identificação e pertencimento à natureza/criação que resultam na valorização da empatia, do relacionamento e da sustentabilidade (R. S. Oliveira, 2010).

Desenvolvendo, em contrapartida à ética antropocentrada do teísmo (Laburthe-Tolra & Warnier, 1997 & R. S. Oliveira, 2010), uma ética multidimensional (Leis, 1998), das inter-relações e na dependência entre a humanidade e o meio ambiente, desenvolvendo um sentido ao mesmo tempo social ecológico.

Enquanto da religiosidade teísta, a interpretação da Terra de Ismael se aproxima em relação à concepção da divindade que não se identifica diretamente com a natureza e nem com seus aspectos, que são entendidos como manifestações da vontade divina, mas não a própria divindade; Deus sim é transcendente.

Além disso, em sua interpretação kardequiana, a humanidade possui um papel especial entre as criaturas da criação, como ápice evolutivo entre as criaturas do planeta Terra, aproximando também a casa espírita do teísmo.

Para melhor exposição destes pontos tem-se a tabela a seguir:

Tabela 1

<b>Religiosidade teísta</b>	<b>Religiosidade da natureza</b>	<b>Na Terra de Ismael</b>
• Divindade transcendente ao mundo físico	• Divindade imanente ao mundo físico	• Divindade transcendente ao mundo físico, mas que se manifesta em toda existência física
• Cisão entre uma realidade física e uma realidade espiritual	• Integração entre a realidade física e a realidade espiritual	• Integração entre a realidade física e a realidade espiritual, em um contínuo evolutivo
• Distinção entre natureza e mundo/ <i>cosmos</i>	• Identificação entre natureza e mundo/ <i>cosmos</i>	• Identificação entre natureza e mundo/ <i>cosmos</i>
• Separação entre natureza e humanidade	• Pertencimento da humanidade à natureza	• Pertencimento da humanidade à natureza, em posição de adiantamento evolutivo em relação às outras criaturas
• Ética antropocêntrica	• Ética Multidimensional	• Ética Multidimensional

Embora, segundo os participantes da Terra de Ismael, estas interpretações e concepções religiosas sejam depreendidas da doutrina espírita, esta pesquisa declina de analisar tais funções e ideias na configuração da doutrina de Kardec, o que por si só renderia outra pesquisa e outra dissertação.

Retomando que o foco desta pesquisa não é a doutrina espírita, mas a simbologia da natureza na Casa Espírita Terra de Ismael, ainda assim não é possível deixar de comparar e diferenciar algumas características; como muitos participantes da Terra de Ismael apresentaram espontaneamente em entrevistas e conversas.

Sendo que estes participantes denominaram como “espiritismo clássico” ou “espiritismo convencional” as práticas da doutrina espírita diferentes as da evangelização de espíritos, sempre tomando o cuidado de salientarem que o método de Eurípedes Barsanulfo nada mais seria do que a aplicação plena das proposições de Kardec.

Entre estas diferenças, os membros da Terra de Ismael ressaltam: o caráter vivencial possibilitado pelas atividades da casa espírita, a afetividade e as ações sendo mais valorizadas do que as “habilidades oratórias e lógicas vazias”, e ainda a integração da espiritualidade em todos os aspectos da vida.

Sustentando, como a evangelização de espíritos, uma postura crítica em relação a este “espiritismo convencional”.

Mas, mesmo em meio à evangelização de espíritos, a Terra de Ismael se posiciona como “um laboratório educacional sobre a espiritualidade e a natureza”, admitindo que a evangelização de espíritos não corresponda a uma teoria pronta, mas que gradualmente é experimentada e aplicada conforme as instruções das entidades espirituais; o que, diante de sua intrínseca participação com o desenvolvimento da evangelização de espíritos em Sacramento, significa que a casa espírita de Jurucê figura na vanguarda da aplicação das propostas da evangelização.

### **3.8 Paralelos**

#### **3.8.1 “Dramaturgia cósmica”**

Nesta pesquisa despontaram resultados inesperados à primeira formulação de hipóteses, identificados em possíveis paralelos entre a hermenêutica de Henry Corbin, depreendida da mística ismaelita e persa, e a doutrina espírita, especialmente em sua interpretação na Terra de Ismael.

Talvez o principal deles seja quanto à interpretação da realidade conforme o nível de presença (Corbin, 1960), que no horizonte espírita pode ser pareada com a interpretação da realidade conforme o nível de ascensão evolutiva do espírito (Kardec, 2012a), condizendo com uma gradação nos modos de ser, cuja elevação alcança interpretações cada vez mais espiritualizadas e transcendentais. Legitimando todos os matizes destes modos de ser em ascensão como reflexo de sua condição e possibilidade atual de presença - ou evolução espiritual.

Legitimação que tanto no Ismaelismo, tal qual apresentado por Corbin, quanto na Terra de Ismael, não abalam a hermenêutica basilar das crenças, conforme cada interpretação individual é por sua vez interpretada no bojo de sua narrativa central.

Particularmente quanto à evangelização de espíritos, e conseqüentemente a Terra de Ismael, desponta o termo “ser espiritual”, muitas vezes usado no lugar de espírito (Amui, 2005, 2007, 2011), indicando uma ontologia de premissas e conseqüências espirituais/religiosas, de forma semelhante ao que Corbin apresenta de suas análises da hermenêutica iraniana.

Também na expressão “viver como espírito”, um dos motes da evangelização de espíritos (Amui, 2007), inclui em sua significação o que Corbin simboliza como “o retorno da alma, do exílio, para o mundo da alma”, em relação a uma centralização dos fenômenos vivenciados em seus aspectos subjetivos e metafísicos; em contraste com as tendências materialistas e reducionistas, “viver como espírito” é atingir um nível de consciência no qual qualquer evento é interpretado como parte de uma transcendente “dramaturgia cósmica”, que inclui cada indivíduo e todo o mundo, em uma jornada que as mais variadas crenças simbolizam como “da Escuridão para a Luz”, (Corbin, 1960, 1978, 1980).

Estas aproximações contribuíram e até mesmo facilitaram as análises da vivência dos participantes da Terra de Ismael; porém, o que se tem aqui são exemplos de paralelos que não se encontram em nenhuma intersecção direta, nenhum indicio de contato ou influência entre o pensamento de Corbin e o ismaelismo islâmico e a doutrina espírita, ou a evangelização de espíritos, ou a Terra de Ismael.

Os vértices desses paralelos se perdem no difuso horizonte das religiões abraâmicas através do tempo. Todavia, em suas narrativas simbólicas, que sempre reapresentam a imagem ancestral do jardim do Éden, estas religiosidades se conectam no mesmo mito fundador, no mesmo símbolo do Criador como jardineiro, e de Mundo/Paraíso/Jardim.

### 3.8.2 “Batucada do coração”

Enquanto por um lado, a narrativa da Terra de Ismael, e parte de sua interpretação, se aprofunda na simbologia ariana, pelo viés dos afetos uma aproximação pode ser feita com a religiosidade afro-brasileira.

Partindo da relação à vinculação afetiva com a natureza, uma vinculação de pertencimento e unicidade como é característica das religiões de matriz africana (Bastide, 2006; Prandi, 2005; Rotta, 2010 & Pagliuso, 2012); e que destas premissas se expande para a dimensão social.

A vida natural e social é entendida como o campo por excelência da experiência religiosa. Não é numa esfera de transcendência e numa ambiência de recolhimento e de retiro da esfera mundana, na qual usualmente se esperaria encontrar o sagrado, que se pode esperar ir ao encontro dessa religiosidade. Os cultos quase sempre implicam uma relação com o outro homem e a vida social, tanto ou talvez mais do que o meio natural, é o seu verdadeiro altar (até porque o segundo em última análise se concebe à semelhança e à medida do entendimento humano, na forma de seres que, embora em última análise sejam irredutíveis a significados humanos, se revelam familiares). (Bairrão, 2017, p. 124).

Nesta descrição, Bairrão trata especificamente sobre os cultos afro-brasileiros, contudo, pode muito bem ser aplicada para a Terra de Ismael, na qual toda a narrativa sobre a natureza resulta em sua equivalência na dimensão das relações humanas, de uma forma não tão racional e lógica como a das proposições de filósofos com Rousseau e Comenius, que depreendem uma ética das observações da natureza, mas muito mais vivencial e afetiva.

O que é manifestado nas relações fraternas entre seus participantes, no acolhimento de quem se aproxima, no reconhecimento e aceitação, que remetem a características presentes nas interpretações umbandistas de filiação afetiva (Pagliuso, 2012 & Lemos, 2014).

Refração que na Terra de Ismael surge na vinculação afetiva familiar, nas narrativas que concebem os participantes da casa espírita como membros de uma grande e mesma família espiritual, ligada principalmente pelo comprometimento em se evangelizarem; e que sua resultante afetiva pode ser exemplificada na avozinha encantada com as crianças brincando em seu jardim.

Todavia, em seus ritos e nas histórias pessoais relatadas por diversos participantes da Terra e Ismael, não são evidenciadas relevantes conexões com os universos das religiosidades africanas, indígenas ou neopagãs, (Laburthe-Tolra & Warnier, 1997).

O que na teoria de um “*continuum mediúnico*” (C. P. F. Camargo, 1961), posiciona a Terra de Ismael próxima ao polo mais estritamente kardecista da escala, mas que, em sua interpretação própria – “interpretação” em seu sentido corbiniano – se comunica com a dimensionalidade sagrada da natureza vivenciada nestas “religiões da natureza”.

E ainda, em particular, com a religiosidade afro-brasileira em relação aos vínculos afetivos e sentimentos valorizados e desenvolvidos entre seus participantes.

Sendo representativa e simbólica a colocação de uma trabalhadora da Terra de Ismael, Vanessa R. O. Amorim, em conversa informal com o pesquisador, ainda no começo da pesquisa em campo em 2017; quando do pesquisador explicar as hipóteses e objetivos originais da pesquisa, Vanessa soltou uma gargalhada e disse: “Acho que a única batucada que você vai encontrar na Terra de Ismael é a dos nossos corações” (comunicação pessoal, 08 de outubro de 2017).



**Figura 34:** Entrada da Oficina do Viveiro e do Refeitório.



#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das proposições de Laburthe-Tolra e Warnier (1997), a interpretação sobre a natureza na Terra de Ismael se aproxima da atitude religiosa da “cosmobiologia”, conforme compreende a humanidade, física e espiritualmente, como parte integrante de um grande e complexo sistema divino que se manifesta como natureza; ou melhor, que identifica como natureza este sistema divino que inclui a humanidade.

Sem, contudo, confrontar teologicamente as tradições abraâmicas na distinção entre o Criador e sua criação (White, 2003), admitindo a criação como perfectível em função à perfeitabilidade do Criador.

A natureza como sistema da criação e como “manifestação da vontade de Deus”, fenomenologicamente se transmuta em símbolo (Corbin, 1960), de uma interpretação cosmogônica e holística, que identifica na dinâmica entre os elementos da natureza, o texto cósmico (Corbin, 1960, 1977), as leis universais (Kardec, 2012a & Flammarion, 2010), como identificação desta vontade divina.

Pareando, dessa forma com as “religiões da natureza” (R. S. Oliveira, 2010), sem abandonar a cosmovisão da doutrina espírita, mas a interpretando a partir dos postulados específicos da vertente da “evangelização de espíritos”.

Resgatando em meio ao espiritismo uma vivência de conexão religiosa ancestral, há muito inibida nas principais vertentes abraâmicas ocidentais, mas que parece bem palatável à religiosidade miscigenada brasileira, que de forma geral, ou melhor dizendo, de forma cultural se sustenta também em outras matrizes religiosas que guardam a interpretação de pertencimento a uma natureza sagrada, (Sanchis, 1997, 2008).

Contudo, a narrativa e a lógica da casa espírita se embasam em fundamentos caracteristicamente europeus, arianos e abraâmicos, se ligando a uma rica e ancestral representação da natureza que alcança o mítico paraíso do jardim do Éden.

Sendo que, talvez, nesta dimensão cultural do encontro entre o jardim do Éden europeu, a natureza espiritual africana e a floresta/mundo indígenas, é que se possibilite esta convergência interpretativa da natureza sagrada/ cosmobiológica e a tradição teísta.

Retomando que o que é vivenciado na Terra de Ismael, segundo seus próprios participantes, é a aplicação plena da metodologia da evangelização de espíritos, que foi concebida por Eurípedes Barsanulfo, no começo do século XX, em Sacramento. Assim, alicerçada na evangelização de espíritos, a Terra de Ismael proporciona uma vivência religiosa em relação à natureza **bem diferenciada**, tanto entre a doutrina espírita quanto entre

as “religiões da natureza”, em uma narrativa focada na dimensão cosmogônica da natureza, que indutivamente, e holograficamente, se manifesta em todas suas relações.



**Figura 35:** Passarela de entrada.



## REFERÊNCIAS

- Abreu, C. (1996). *Bezerra de Menezes: Subsídios para a História do Espiritismo no Brasil desde o ano de 1895*. São Paulo: FEESP - Federação Espírita do Estado de São Paulo.
- Abreu, C. B. M. & Pesce, L. (2013). Pesquisa qualitativa: considerações sobre as bases filosóficas e os princípios norteadores. *Revista Educação e Contemporaneidade*, (22)40, 19-30.
- Almeida, M. Z. (2011). Plantas medicinais: abordagem histórico-contemporânea. In: *Plantas Medicinais [online]*. 3rd ed. (34-66). Salvador: EDUFBA. Recuperado de <http://books.scielo.org/id/xf7vy/pdf/almeida-9788523212162-03.pdf>.
- Amui, A. B. F. (2007). *Princípios que fundamentam a educação do espírito*. Sacramento – MG: Editora Esperança e Caridade.
- Amui, A. B. F. (2011). *Fundamentos educacionais para a escola do espírito: “Diretrizes educacionais trazidas por Eurípedes Barsanulfo”*. Sacramento – MG: Editora Esperança e Caridade.
- Amui, A. B. F. (Org.) (2017). *A doutrina espírita contribuindo com a evolução do espírito*. Sacramento – MG: Editora Esperança e Caridade.
- Andrade, M. O. (2010). A dimensão simbólica e espiritual da biodiversidade nas cosmologias indígenas e nas abordagens filosóficas. *Horizonte*, (8)17, 1125.
- Angrosino, M. (2009). *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed.
- Anônimo. (1868). *Diccionario da Linguagem das Flores*. Lisboa. Recuperado de <http://purl.pt/13929/3/#/1>
- Arribas, C. G. (2008). *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira* (Dissertação de mestrado). Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Arribas, C.G. (2013). O caráter religioso do espiritismo. *Fragmentos de Cultura*, 23(1), 3-16.
- Aubrée, M. & Laplantine, F. (2009). *A mesa, o livro e os espíritos: Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: UFAL.

- Augras, M. (1995). *Psicologia e cultura: Alteridade e dominação no Brasil*. Rio de Janeiro: Nau.
- Bairrão, J. F. M. H. (2001). A imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. *Paidéia*, (11)20, 11-26.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015, setembro). Etnografar com Psicanálise. Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós, Les numéros / Anthropologie et psychanalyse : débats et pratiques*, (5). Recuperado em 15 de outubro de 2016, de <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1197>
- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Psicologia da religião e da espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico. *Pistis & Prax. Teologia e Pastoral*, 9(1). Recuperado em 23 de abril de 2017, de <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pistis?dd1=16610&dd99=view&dd98=pb>
- Barros, J. A. (2012). A escolástica em seu contexto histórico. *Fragmentos de cultura*, (22)3, 231-239.
- Bastide, R. (1960). *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Bastide, R. (2006). *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bastos, A. (1979). *Os cultos mágicos-religiosos no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- Bíblia, (1960). Gênesis. In *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. pp. 18-75.
- Bíblia, (1960). Os Profetas. In *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. pp. 815-876.
- Brettas, A. C. F. (2006). *Eurípedes Barsanulfo e o colégio Allan Kardec: Capítulos de História da Educação e a Gênese do Espiritismo nas Terras do Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro (1907/1918)*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia). Recuperado de <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/14058/1/ACFBrettasDIS01PRT.pdf>
- Caetano, D. N. (2007). O processo de produção imagético-retórico da alegoria. *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, (14)15, 71-88.

- Camargo, M. T. A. (2005-2006). Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (15)16, 395-410.
- Camargo, M. T. A. (2014). As plantas medicinais e o sagrado, considerando seu papel na eficácia das terapias mágico-religiosas. *Revista Nures*, 26, 1-16.
- Camargo, C. P. F. (1961). *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira.
- Cambi, F. (1999). *História da pedagogia* (A. Lorencine, Trad.). São Paulo: FEU.
- Camponogara, S., Ramos, F. R. S., Kirchhof, A. L. C. (2007). Reflexões sobre o conceito de natureza: aportes teóricos-filosóficos. *Revista eletrônica do mestrado de educação ambiental*, (18), 482-500.
- Campos, H. (2013). *Brasil coração do mundo e pátria do evangelho*. [psicografado por F. C. Xavier]. Rio de Janeiro: FEB.
- Carlessi, P. C. (2017). Jeitos, sujeitos e afetos: participação das plantas na composição de médiuns umbandistas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, (12)3, 855-868.
- Carvalho, J. J. (1994). O Encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In A. Moreira & R. Zicman (Orgs.) *Misticismo e novas religiões* (134-135). Petrópolis: Vozes.
- Carvalho, J. M. (1998). O motivo Edênico no imaginário social brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38).
- Carvalho, I. C. M. & Steil, C. A. (2008). A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*, (XI)2, 289305.
- Carvalho, M. (2003). *O que é natureza*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Casa Espírita Terra de Ismael. Relatório Circunstancial de Atividades. 2014.
- Casa Espírita Terra de Ismael. Relatório Circunstancial de Atividades. 2017.
- Cavalcanti, M. L. V. C. (2008). *O Mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

- Ceia, C. (1998). *Sobre o conceito de alegoria*. Recuperado em 21 de julho de 2018, de <http://www.pgletras.uerj.br/matraga/nrsantigos/matraga10ceia.pdf>.
- Celso, A. (1997). *Porque me ufano de meu país*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura.
- Cenci, A. V. (2001). *O que é ética? Elementos em torno de uma ética geral* (3a ed.). Passo Fundo.
- Cheetham, T. (2003). *The world turned inside out: Henry Corbin and islamic mysticism*. Connecticut: Spring Journal, Inc.
- Corbin, H. (1960). *Avicenna and the Visionary Recital* (W. Trask, Trans). New York: Bollingen Foundation by Pantheon Books. Retrieved <http://www.fatuma.net/text/Corbin-Avicenna-and-the-visionary-recital.pdf>
- Corbin, H. (1976). *From Heidegger to Suhrawardi: An interview with Philippe Nemo*. Retrieved <https://www.amiscorbin.com/en/biography/from-heidegger-to-suhrawardi/>
- Corbin, H. (1977). *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran* (N. Pearson, Trans.). New Jersey: Princeton University Press. Retrieved <http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/08/Spiritual-Body-and-Celestial-Earth-From-Mazdean-Iran-to-Shiite-Iran-by-Henry-Corbin.pdf>
- Corbin, H. (1978). *The Man of Light in Iranian Sufism* (N. Pearson, Trans.). London: Shambhala Publications Inc.
- Corbin, H. (1980). *The question of comparative Philosophy: Convergences in iranian and European thought* (J. Pratt, Trans): Spring.
- Corbin, H. (1983). *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (R. Manheim, Trans.). London: Kegan Paul International. Retrieved [http://www.imagomundi.com.br/espirtualidade/corbin\\_cyclical\\_time.pdf](http://www.imagomundi.com.br/espirtualidade/corbin_cyclical_time.pdf)
- Corbin, H. (1986). *Temple and Contemplation* (P. Sherrard, Trans.). London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications Ltd. Retrieved <http://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/08/Temple-and-Contemplation-by-Henry-Corbin.pdf>
- Corbin, H. (2009). *The Eternal Sophia* (M. Tuby, Trans). Retrieved <https://vdocuments.mx/download/the-eternal-sophia-by-henry-corbin>

- Costa, H. M. P. (1999). Pietismo: Um desafio à piedade e à teologia. *Fides Reformata*, (4)1. Recuperado de <http://www.escolacharlesspurgeon.com.br/files/pdf/Pietismo.pdf>
- Corrêa, I. (2016). *Metanoias de Sofia: Um estudo sobre as imagens arquetípicas da Eterna Sabedoria na obra de C. G. Jung*. (Dissertação de Mestrado, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/19289/2/Ivan%20Correa.pdf>.
- Cromberg, M. U. (2015). *Individuação espiritual e hermenêutica imaginal: Henry Corbin leitor de Heidegger*. (Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia, FFLCH, Universidade de São Paulo); Recuperado de [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03122015-143655/publico/2015\\_MonicaUdlerCromberg\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03122015-143655/publico/2015_MonicaUdlerCromberg_VCorr.pdf)
- Cruz, R. F. (2010). *A música na casa*. São Paulo: Autor. Recuperado de [http://bvespirita.com/A%20Musica%20na%20Casa%20Espirita%20\(Rodrigo%20Felix%20da%20Cruz\).pdf](http://bvespirita.com/A%20Musica%20na%20Casa%20Espirita%20(Rodrigo%20Felix%20da%20Cruz).pdf)
- Cunha, C. (2009). *Cartilha da natureza: A criação* [psicografado por F. C. Xavier]. Brasília: FEB.
- Cunha, L. N. & Costa, S. B. (1996). *Eurípedes Barsanulfo o educador*. Uberaba: Vitória.
- Damazio, S. F. (1994). *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Decker, N., Neto. (2010). *Caridade e assistência social espírita: imbricações do “auxílio” e da “ação cidadã”*. (Monografia de Bacharelado, Setor Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.) Curitiba. Recuperado de [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwj5lv7WvPnnAhUfFLkGHTdfDkEQFjAAegQIBhAB&url=https%3A%2F%2Fseer.ufrgs.br%2Fdebatesdoner%2Farticle%2Fdownload%2F56487%2F34100&usq=AOvVaw3mEUgNQGh9BRhs60\\_MIC9N](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwj5lv7WvPnnAhUfFLkGHTdfDkEQFjAAegQIBhAB&url=https%3A%2F%2Fseer.ufrgs.br%2Fdebatesdoner%2Farticle%2Fdownload%2F56487%2F34100&usq=AOvVaw3mEUgNQGh9BRhs60_MIC9N)
- Denis, L. (2008). *Depois da Morte*. Rio de Janeiro: FEB.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Dias, J. P. (2007). A farmácia e a história. In Menezes, R. F. (Org.) *Da história da farmácia e dos medicamentos*. (5-46). Recuperado de [http://www.farmacia.ufrj.br/consumo/leituras/lm\\_historiafarmaciamed.pdf](http://www.farmacia.ufrj.br/consumo/leituras/lm_historiafarmaciamed.pdf)

- DOOLEY, T. L. (2014). *The garden of Eden: The symbolism and theological importance of the sanctuary of God (GENESIS 2:8–17)*. Recuperado de [https://www.academia.edu/9727423/The\\_Garden\\_of\\_Eden\\_The\\_Symbolism\\_and\\_Theological\\_Importance\\_of\\_the\\_Sanctuary\\_of\\_God\\_Genesis\\_2\\_8\\_17\\_](https://www.academia.edu/9727423/The_Garden_of_Eden_The_Symbolism_and_Theological_Importance_of_the_Sanctuary_of_God_Genesis_2_8_17_)
- Dor, J. (1989). *Introdução à leitura de Lacan: O inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artmed.
- Doyle, A. C. (1960). *História do Espiritismo* (17ª ed.). São Paulo: Pensamento.
- Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.
- Eliade, M. (1984). *História das crenças e das idéias religiosas*. São Paulo: Zahar.
- Eliade, M. (1992). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Emmanuel. (2006). *Fonte Viva* [psicografado por F. C. Xavier]. Rio de Janeiro: FEB.
- Farahani, L. M., Motamed, B. & Jamei, E. (2016). Persian Gardens: Meanings, Symbolism, and Design. *LANDSCAPE ONLINE*, (46), 1-19. DOI 10.3097/LO.201646
- Ferreira, V. F. & Pinto, A. C. (2010). Fitoterapia no mundo atual. *Química nova*, (33)9, 1.
- Firmo, W. C. A., Menezes, V. J. M., Passos, C. E., Dias, C. N., Alves, L. P. L., Dias, I. C. L., Santos Neto, M., Olea, S. G. (2011). Contexto histórico, uso popular e concepção científica sobre plantas medicinais. *Caderno de pesquisa*, (18), 90-95.
- Flammarion, C. (2010). *Deus na Natureza* (7ª ed.) (M, Quintão, Trad.). Rio de Janeiro: FEB.
- Gadotti, C. M. (2017). Inclusão e diversidade na imagem feminina de Sofia. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, (35)2, 13-22.
- Giumbelli, E. (1997). *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Giumbelli, E. (2003). O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*. (9)19, 247-281.

- Gonçalves, A. G. B. (2006). A Floresta e o Jardim: esboço de um estudo sobre as representações do elemento vegetal nas religiões afro-brasileiras e judaico-cristãs. *Anais do XIV Ciclo de Estudos do Imaginário*, Recife, PE, Brasil.
- Gonçalves, V. P. & Ortega, F. (2013). Uma nosologia para os fenômenos sobrenaturais e a construção do cérebro ‘possuído’ no século XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, (20)2, 373-389.
- Holanda, S. B. (1959). *Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.
- Incontri, D. A. C. (1996). *Pestalozzi, Educação e ética*. São Paulo: Scipione.
- Incontri, D. A. C. (1997). *A educação segundo o Espiritismo*. São Paulo: Edições Feesp.
- Incontri, D. A. C. (2001). *Pedagogia espírita: Um projeto brasileiro e suas raízes histórico-filosóficas*. São Paulo: FEUSP.
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica? *Revista Ágora*. (7)1, p. 115-138.
- Isaia, A. C. (2001). Espiritismo, utopia e conciliação social. *Cadernos do CEOM*. (14)13, p. 181 – 214.
- Jacob, M. (2007). *Saudades do paraíso: Perspectivas psicológicas de um arquétipo*. São Paulo: Paulus.
- Jodelle, (2001). O despertar de um espírito. In A. Kardec (Org) *Revista Espírita Jornal de Estudos Psicológicos: Primeiro Ano – 1858* (E. N. Bezerra, Trad., p. 513-514). Rio de Janeiro: FEB.
- Jung, C. G. (2011). *Resposta à Jó*. OC IX/IV. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. & Wilhelm, R. (1986). *O segredo da flor de ouro: Um livro de vida chinês* (D. F. Silva, Trad.). Campinas: Vozes.
- Kardec, A. (2005a). *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (G. Ribeiro, Trad.). São Paulo: LAKE. Recuperado de <https://febnet.org.br/wp-content/themes/portalfeb-grid/obras/evangelho-guillon.pdf>
- Kardec, A. (2005b). *Obras póstumas* (E. N. Bezerra, Trad.). Rio de Janeiro: FEB. Recuperado de <https://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/07/139.pdf>

- Kardec, A. (2012a). *O Livro dos Espíritos* (6a ed.) (S. Kepples, Trad.). São Paulo: Mundo Maior.
- Kardec, A. (2012b). *O Livro dos Médiuns* (2a ed.) (M. A. Becker, Trad.) São Paulo: Mundo Maior.
- Kardec, A. (2013a). *A gênese: os milagres e predições segundo o espiritismo* (53a ed.) (G. Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: FEB.
- Kardec, A. (2013b). *O Céu e o Inferno: A justiça divina segundo o espiritismo* (2a ed.) (M. A. Baraldi). São Paulo: Mundo Maior.
- Kardec, A. (2015). *O que é o Espiritismo: Introdução ao conhecimento do mundo invisível, pelas manifestações dos espíritos* (56a ed.) (Redação de Reformador, 1884, Trad.). Brasília: FEB.
- Laburthe-Tolra, P. & Warnier, J. P. (1997). *Etnologia/Antropologia*. Petrópolis: Vozes.
- Lacan, J. (1978). *Seminários – Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1986). *Seminários – Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Laraia, R. B. (2005). As religiões indígenas: o caso Tupi-guarani. *Revista USP*, (67), 8-13.
- Lavallé, M. (2001). Dissertações Espíritas: as três causas principais das doenças. In A. Kardec (Org) *Revista Espírita Jornal de Estudos Psicológicos: Ano décimo – 1867* (E. N. Bezerra, Trad., pp.85-87). Rio de Janeiro: FEB.
- Leis, H. R. (1999). *A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*. Petrópolis: Vozes.
- Lemos, D. T. A. & Bairrão, J. F. M. H. (2013). Doença e Morte na Umbanda Branca: A Legião Branca Mestre Jesus. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*, 13(2).
- Lemos, D. T. A. (2014). *Pai Cacique e os filhos da Estrela Guia: Processos identitários e cura na Legião Branca Mestre Jesus* (Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo). São Paulo, SP, Brasil.



- Lewgoy, B. (2000). *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista* (Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia cultural, FFLCH, Universidade de São Paulo). Recuperado de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).
- Lewgoy, B. (2008). A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, (28)1, 84-104.
- Lopes, E. P. (2004). *A inter-relação da teologia e da pedagogia: Como pressuposto fundamental para a compreensão do conceito de educação de Comenius na didática magna*. (Tese de Doutorado, Programa de pós-graduação da Universidade Metodista de São Paulo). Recuperado de <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/365>
- Lopes, J. L. (1981). *Pestalozzi e a educação contemporânea*. Duque de Caxias; Afe.
- Lutz, C. (1985). Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In: *Person, self and experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies* (pp. 35-79). EUA: Berkeley: University of California Press.
- Macedo, A. C. (2015). *Encruzilhadas da Interpretação na umbanda* (Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo). São Paulo, SP, Brasil.
- Maleval, M. A. T. (2010). O jardim místico do medievo. *Revista do CESP*, (30)4, 11-34.
- Malinowski, B. (1984). *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Meira, C. S. (2013). *Plantas do axé e sua fundamentação religiosa: um estudo de caso no terreiro de Umbanda "Caboclo Boiadeiro" (fazenda Buraco do Boi – Poções/ Bahia)*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia). Itapetinga, BA, Brasil.
- Menegassi, J. L. (2007). A terra na visão indígena. *Academia*, (5)2, 213-223.
- Miranda, M. P. (1988). *Loucura e Obsessão* (2a ed.) [psicografado por D. P. Franco]. Brasília: FEB.
- Moreira, L. M. & Hessen, J. (2018). "Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho"? Uma análise crítica. Publicação on line: Recuperado em 12 de outubro de 2018, de <http://aluznamente.com.br/>

- Neubern, M. S. (2007). Sobre a Condenação do Magnetismo Animal: Revisitando a História da Psicologia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, (23)3, 347-356.
- Neubern, M. S. (2008). Reflexões sobre o magnetismo animal: contribuições para revisão da história da psicologia. *Estudos de Psicologia*, (3)25, 439-448.
- Neumann, E. (1995). *História da Origem da Consciência*. São Paulo: Cultrix.
- Novelino, C. (2007). *Eurípedes: O homem e a missão* (18ª ed.). Araras – SP: IDE editora.
- Novelino, C. (2015). *Eurípedes: O espírito e o compromisso* (4ª ed.) [psicografado por A. B. F. Amui]. Sacramento – MG: Editora Esperança e Caridade.
- Oliveira, J. H. M. (2007). *Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo* (Dissertação Mestrado em História Comparada, IFCS / UFRJ: Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Recuperado em: 12 de outubro de 2018 de, [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_ac\\_tion=&co\\_obra=59856](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_ac_tion=&co_obra=59856).
- Oliveira, R. S. (2010). Religiões da terra e ética ecológica. *Horizonte*, (8)17, 26-44.
- Oliveira, L. L. (2011). Natureza e identidade: o caso brasileiro. *Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, pp. 123-134.
- Oliveira, J. B. (2012). O inconsciente lacaniano. *Psicanálise & Barroco em revista*, (10)1, 109-120.
- Ortiz, R. (1978). A morte branca do feiticeiro negro. *Cadernos CERU*, (9), 119-125.
- Otto, R. (2007). *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (W. O. Schlupp, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Paiva, W. A. (2014). A religião de Rousseau. *Educação e Filosofia Uberlândia*, (18)55, 395-421.
- Pagliuso, L. & Bairrão, J. F. M. H. (2011). A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. *Revista da SPAGESP - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo*. (12)1, 43-55.

- Pagliuso, L. (2012). *Famílias-de-santo: as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos* (Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo). Recuperado de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).
- Pequena Cárita, (2001). Relato Completo da Cura da Jovem Obsedada de Marmande. In A. Kardec (Org) *Revista Espírita Jornal de Estudos Psicológicos: Ano sétimo – 1864* (E. N. Bezerra, Trad., pp. 228-243). Rio de Janeiro: FEB.
- Pereira, A. M. S. (Org.) (2002). *Farmácia da Natureza*. Ribeirão Preto: edição da CATI-campinas.
- Pires, J. H. (1982). *O espírito e o tempo: Introdução antropológica ao espiritismo*. São Paulo: Editora Cultural Espírita.
- Platão, (1972). *Fédon (a imortalidade da alma)* (C. A. Nunes, Trad.). Recuperado de <https://www.baixelivros.com.br/download-gratuito?fedon.pdf>
- Polizzo, A. P. (2010). *A estética moderna da paisagem: a poética de Roberto Burle Marx*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, do Departamento de História da PUC-Rio) Rio de Janeiro. Recuperado de <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=17068@1>
- Prandi, R. (2005). Os orixás e a natureza. In *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. (pp. 1-12). São Paulo: Companhia das Letras.
- Prandi, R. (2012). *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas.
- Quinet, A. (2012). *Os outros em Lacan*. São Paulo: Zahar.
- Quintella, M. (2010). *História do espiritismo no Brasil*. Jaú: Associação jauense de estudos espíritas.
- Rebello, I. S. (2011). O tópos do locus amoenus e suas diferentes realizações: da antiguidade clássica à época contemporânea um estudo de intertextualidade temática. *XV Congresso Nacional de Linguística e Filologia. Saint-Hilaire e Guimarães Rosa*, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Rizzini, J. (1981). *Eurípedes Barsanulfo o apóstolo da caridade*. São Bernardo do Campo, Correio Fraternal.

- Rodrigues, J., Dutra, M., Albuquerque, P., Dias, S. & Almeida, A. V. (2006). Aspectos histórico-ecológicos do Horto D'el Rey de Olinda, Pernambuco. *Mneme: Revista de Humanidades*, (7)19, 388-413.
- Rotta, R. R. (2010). *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda* (Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, FFCLRP, Universidade de São Paulo). Recuperado de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).
- Rotta, R. R. & Bairrão, J. F. M. H. (2012). Sentidos e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum*, 23, 120-132. Recuperado em 28 de julho de 2016 de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/revista/wpcontent/uploads/2012/11/rottabairrao01.pdf>
- Rousseau, J. (1979). *Emílio ou da educação* (S. Millet, Trad.). Rio de Janeiro: Difel.
- Sanchis, P. (1997). As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, 1(2), 28-43.
- Sanchis, P. (2008). Cultura brasileira e religião... passado e atualidade... *Cadernos CERU*, 19(2), 71-92.
- Santos, M. (1992). 1992: A redescoberta da natureza. *Estudos Avançados*, (6)14, 95-106.
- Santos, R. O. & Gonçalves, A. G. B. (2011). A natureza e seu significados entre adeptos das religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de História das Religiões*, (3)9, 1-16.
- Sampaio, J. R. (1996). *Mesmerismo e Espiritismo*. Recuperado de [http://www.autoresespiritasclassicos.com/Pesquisadores%20espiritas/Mesmer/Mesmerismo%20e%20Espiritismo%20\(J%C3%A1der%20dos%20Reis%20Sampaio\).pdf](http://www.autoresespiritasclassicos.com/Pesquisadores%20espiritas/Mesmer/Mesmerismo%20e%20Espiritismo%20(J%C3%A1der%20dos%20Reis%20Sampaio).pdf)
- Silva, J. M. (2014). Um passeio pela história dos jardins e um olhar para a criação dos primeiros jardins modernos no Brasil. *Revista Espaço Acadêmico*, (XIII)156, 113-126.
- Siqueira, L. L. (2012). *A família e a escola como ambientes formadores segundo Pestalozzi*. (trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Educação da UNICAMP). Campinas. Recuperado de [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKewiUk-CntvnnAhVnIbkGHfs7BJoQFjAAegQIBhAB&url=http%3A%2F%2Fwww.bibliotecadigital.unicamp.br%2Fdocument%2F%3Fdown%3D000896923&usg=AOvVaw2F8eURYV8qFpv\\_VPA5JAem](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKewiUk-CntvnnAhVnIbkGHfs7BJoQFjAAegQIBhAB&url=http%3A%2F%2Fwww.bibliotecadigital.unicamp.br%2Fdocument%2F%3Fdown%3D000896923&usg=AOvVaw2F8eURYV8qFpv_VPA5JAem)
- Stoll, S. J. (2003). *Espiritismo à brasileira*. Curitiba: Editora Orion.

- Thomas, K. (1988). *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tomazzoni, M. I., Negrelle, R. R. B. & Centa, M. L. (2006). Fitoterapia popular: a busca instrumental enquanto prática terapêutica. *Texto & Contexto Enfermagem*, (15)1, 115-121.
- Trigueiro, A. (2010). *Espiritismo e Ecologia*. Rio de Janeiro: FEB.
- Velho, G. (1991). *Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crenças*. São Paulo: Novos Estudos Cebrap.
- Veltrone, A. R. (2013). *O conceito de natureza em diferentes ciências*. (Dissertação de Mestrado, Programa de pós-graduação em Ciência, Tecnologia e Sociedade, do Centro de Educação e Ciências Humanas, da Universidade Federal de São Carlos). Recuperado de <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/1115/5072.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Weber, B. T. (2013). Espiritismo e Saúde: concepções a partir das práticas numa sociedade kardecista. *Revista brasileira da história das religiões*, (V)15, 19-46.
- White G. M.; Kirkpatrick, J. (1985). Exploring Ethnopsychologies. In: White G. M.; Kirkpatrick, J. (Eds.). *Person, self and experience: exploring Pacific Ethnopsychologies*. California: The University of California Press.
- White, L. Junior. (2003). As raízes históricas de nossa crise ecológica. In: Andrade, Maristela Oliveira de. (Org.). *Milenarismos e utopias*. João Pessoa: Manufatura/Religare.
- Zilberman, R. (1994). *A terra em que nasceste: imagens do Brasil na literatura*. Porto Alegre: UFRGS.



## ANEXOS

### A Menta

Letra: Ana Maria Soares Pereira.

Música: Moacyr Camargo.

A menta a menta a menta

O chá dessa planta mesmo bem quente

Parece geladinho

É bom para gripe, resfriado e flatulência

A natureza é um laboratório

Curam as doenças

As ervas sob infusório

Curam as doenças

A menta a menta amenta

Curcuma-açafrão

Letra: Ana Maria Soares Pereira.

Música: Moacyr Camargo.

Os índios receberam o presente

A planta que curava os doentes

Viajou, viajou de navio

Da Ásia para o Brasil

Curcuma curcuma

Curcuma-açafrão

Seus rizomas amarelos, da cor do sol poente

Curam as feridas, anima os doentes

No verão suas folhas verdes imponentes

No inverno amareladas como estrelas cadentes

Curcuma curcuma

Curcuma-açafrão

Bela na cor

Agradável no sabor

Amarela chama que da terra brota linda flor

Curcuma curcuma

Curcuma-açafrão



Espinheira Santa

Letra: Ana Maria Soares Pereira.

Música: Moacyr Camargo.

Cresce na mata verdejante

A espinheira santa

Planta amiga e caridosa

A espinheira santa

Que abriga no seus galhos os passarinhos

E seus ninhos

Suas folhas com espinhos

Curam úlcera gástrica

O seu chá tira dor e cala o pranto

A espinheira santa

Agora vem ouvir da natureza

O seu etéreo canto



**Universidade de São Paulo**  
**Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto**  
**Comitê de Ética em Pesquisa**

Campus de Ribeirão Preto

Of.CEtP/FFCLRP-USP/120-dgfs.

Ribeirão Preto, 28 de novembro de 2018.

Prezado(a) Pesquisador(a),

Comunicamos a V. Sa. que o projeto de pesquisa intitulado **“Natureza e Espiritualidade em um Centro Espírita Kardecista”** foi analisado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da FFCLRP-USP, em sua 186ª Reunião Ordinária, realizada em 22.11.2018, e enquadrado na categoria: **APROVADO** (CAAE nº 91019018.0.0000.5407).

Solicitamos que eventuais modificações ou emendas ao projeto de pesquisa sejam apresentadas ao CEP, de forma sucinta, identificando a parte do projeto a ser modificada e suas justificativas. De acordo com a Resolução nº466 de 12/12/2012, devem ser entregues relatórios semestrais e, ao término do estudo, um relatório final sempre via Plataforma Brasil.

Atenciosamente,

**Prof.ª Dr.ª Patrícia Nicolucci**  
Coordenadora

Ao(À) Senhor(a)  
**Rodolfo de Souza Jorge**  
Programa de Pós-graduação em Psicologia da FFCLRP -USP

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar da pesquisa “**Natureza e Espiritualidade em um Centro Espírita Kardecista**” realizada pelo Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão e pelo psicólogo e mestrando Rodolfo de Souza Jorge, ambos do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto.

Esta pesquisa tem como objetivo compreender o alcance psicológico da relação entre a natureza e a espiritualidade conforme se apresenta na Casa Espírita Terra de Ismael. Para isso foca nas metáforas, que na natureza ilustram o desenvolvimento psicológico e espiritual do ser e nas vivências experienciadas em suas práticas e trabalhos. Contribuindo com os estudos acadêmicos sobre a doutrina espírita e com um maior entendimento da cultura religiosa brasileira. Colaborará em complementar o conjunto de estudos sobre o espiritismo kardecista.

Caso você decida participar, você será convidado a participar de algumas entrevistas, em número oportuno, com o pesquisador. As conversas ocorridas nessas entrevistas podem ser gravadas ou não conforme sua autorização. Todas serão transcritas na íntegra pelo pesquisador. Elas serão utilizadas apenas para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Optando por não se identificar, seu anonimato será preservado, sobretudo na divulgação e publicação dos resultados. Sua participação nessa pesquisa é voluntária e você não receberá nenhuma remuneração para isso. Além disso, você poderá desistir de participar a qualquer momento, sem que isso lhe traga qualquer prejuízo. Sendo garantido o seu ressarcimento de eventuais despesas.

Este projeto não apresenta riscos previsíveis. Ainda assim, caso ocorra algum desconforto emocional, você poderá procurar o pesquisador ou seu orientador para conversar sobre isso.

O presente termo de consentimento deve ser assinado em duas vias, uma para o pesquisador e outra para o participante.

Para esclarecimentos, denúncia ou reclamações quanto aos aspectos éticos da pesquisa dirija-se ao: *Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - USP*

*Avenida Bandeirantes, 3900 - Bloco 01 –Prédio da Administração – sala 07*

*14040-901 - Ribeirão Preto - SP - Brasil*

*Fone: (16) 3315-4811 – Atendimento de 2ª a 6ª das 13h30 às 17h30*

*E-mail: [coetp@ffclrp.usp.br](mailto:coetp@ffclrp.usp.br)*

Ribeirão Preto, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20 \_\_\_\_\_.

Assinatura: \_\_\_\_\_

Participante: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_ Pesquisador: Prof. Dr. José F. M. H. Bairrão Pesquisador: Rodolfo de Souza Jorge

Endereço para contato com os pesquisadores: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP. Departamento de Psicologia Av. Bandeirantes, 3900. CEP: 14040-901 Bairro Monte Alegre - Ribeirão Preto – SP. Telefone: (16) 3602-4446/(16) 98173-0006