

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL DA SEXUALIDADE E DO HIV-AIDS
NO ESPIRITISMO KARDECISTA BRASILEIRO.

Javier Gutiérrez Marmolejo

Orientador: Prof. Dr. Flávio Braune Wiik

Co-orientadora: Prof^a. Dra. Esther Jean Langdon

Florianópolis, junho de 2007.

JAVIER GUTIÉRREZ MARMOLEJO

**A CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL DA SEXUALIDADE E DO HIV-AIDS
NO ESPIRITISMO KARDECISTA BRASILEIRO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Braune Wiik

Co-orientadora: Prof^a. Dra. Esther Jean Langdon

Florianópolis, junho de 2007.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

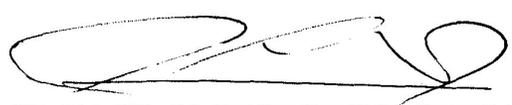
**“A CONSTRUÇÃO SÓCIO-CULTURAL DA
SEXUALIDADE E DO HIV-AIDS NO
ESPIRITISMO KARDECISTA BRASILEIRO.”**

JAVIER GUTIERREZ MARMOLEJO
Orientador: Dr Flávio Braune Wiik (UFSC/ISER/RJ)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr. Flavio Braune Wiik (UFSC/ISER/RJ-Orientador)



Dr. Alberto Groisman (PPGAS/UFSC)



Dra. Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 15 de junho de 2007.

En memoria de Octavio Acuña Rubio,
quien fuera brutalmente asesinado por la policía mexicana,
en la defensa del derecho a la diferencia.

RESUMO

Esta dissertação visa estudar a construção sociocultural da sexualidade e do HIV-Aids no espiritismo kardecista brasileiro, através da literatura espírita sobre o tema, dos saberes e das experiências recolhidas em entrevistas em profundidade e das informações observadas em cursos e palestras em um centro espírita da zona leste de São Paulo e na Federação Espírita do Estado de São Paulo.

Serão revisados os discursos espíritas relacionados à sexualidade, ao corpo, à saúde e à doença que delimitam e carregaram de sentido o HIV-Aids, contextualizando-se a produção de tais discursos em um processo ativo de adaptação às mudanças históricas e políticas do Brasil moderno e contemporâneo. Observar-se-á o processo saúde-doença espírita, assim como as tensões e os conflitos que, ao redor dos significados da sexualidade e do HIV-Aids, existem entre os espíritas kardecistas. As práticas terapêuticas espíritas direcionadas aos portadores do HIV também serão revisadas nesta dissertação.

Palavras-chave: Sexualidade, Espiritismo, HIV-Aids, Saúde/Doença, Corpo.

ABSTRACT

This work aims to study the socio-cultural construction of sexuality and HIV-Aids in Brazilian Kardecist Spiritism, through spiritist literature on the theme, the knowledge and experiences collected by in-depth interviews and the information observed in courses and lectures at a spiritist center in the eastern region of São Paulo city and at Federação Espírita do Estado de São Paulo.

Spiritist speeches will be reviewed related to sexuality, body, health and disease which delimitate and charge HIV-Aids with sense, contextualizing the production of such speeches in an active process of adaptation to historical and political changes in modern and contemporary Brazil. The spiritist health-disease process will be observed, such as the tensions and conflicts which, around the meanings of sexuality and HIV-Aids, exist among Kardecist Spiritists. The spiritist therapeutic practices directed to HIV holders will also be reviewed in this work.

Keywords: Sexuality, Spiritism, HIV-Aids, Health/Disease, Body.

AGRADECIMENTOS

Aos trabalhadores do Centro Espírita A Caminho da Luz, em São Paulo e, especificamente, ao grupo Solidariedade por abrir as portas do seu espaço para a realização deste projeto. Às trabalhadoras da biblioteca Humberto de Campos, da Federação Espírita do Estado de São Paulo, pelo seu apoio durante minha fase de pesquisa bibliográfica. Em especial agradeço aos diferentes “informantes” que conheci ao longo do trabalho de campo, particularmente a Felipe, Milton, Enéas e Andrei por compartilhar suas histórias conosco.

À Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do Ministério da Educação do Governo do Brasil, pelo apoio econômico, através do Programa PEC-PG, para desenvolver a presente pesquisa. À Embaixada do Brasil no México e ao Centro de Estudos Brasileiros, na cidade do México, pela sua ajuda no encaminhamento da minha solicitação de bolsa para cursar estudos de mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no marco do programa PEC-PG.

Ao professor Flávio Braune Wiik e à professora Esther Jean Langdon pela sua amável e esclarecedora orientação e co-orientação, respectivamente, durante todo o processo de formulação, desenvolvimento e defesa da presente pesquisa. Ao professor Alberto Groissman, do departamento de antropologia social da UFSC, por aceitar nosso convite para participar da qualificação deste projeto e da defesa desta dissertação. À professora Sônia Maluf por aceitar ser parte da banca de defesa.

Ao pessoal do departamento de antropologia social da UFSC, professores e administrativos, particularmente a Karla Knierim, que amavelmente ajudou a resolver minhas dúvidas e esquecimentos durante esse tempo no programa de Pós-Graduação.

A João, Thaís Travassos e Max Welcman pela revisão do português do projeto e de toda a dissertação.

Aos meus amigos brasileiros e estrangeiros que conheci durante minha inesquecível etapa de vida neste país: Inaê, Carol, Suzana, Vera, Adriano, Tiago, Viviane, Ediane, Márcia e família, Fabrício, Vivi, Elder, Ric, Martin, Bruno, Guillermo, Meritxell,

Tanânia, Melissa, Fábio, Thaís, Felipe, João Barros, Gabriel, Adailton, Marcus Vinicius, Ação Rebelde Dignidade Candanga e, em especial, ao meu pequeno grande irmão Diogo Campos da Silva.

A Oscar e a María Josefina pelos diálogos e as reflexões cotidianas.

E, bem dentro do “coração”, aos meus amigos mexicanos, meus queridos pais (Silvia e Jorge) e meus divertidos irmãos (Mariana e Jorge) pela sua constante presença, mesmo a milhares de quilômetros de distância. A saudade, sem dúvida, ajudou a amá-los ainda mais.

A AIDS é um meio de correção moral pela dor, pelo temor e pela morte do próprio homem. Trata-se de um vírus originado de miasmas fluídicos vindos de regiões espirituais trevosas, que foi materializado devido à libertinagem, à promiscuidade moral-sexual do homem. E está, de fato, invadindo lares terrestres, através da corrente sangüínea. Antes de penetrar no sangue, esse miasma (AIDS) espiritual com forma fluídica etérea, em fração de segundo, se infiltra no perispírito humano (corpo astral), pois que o prejuízo é duplo (no corpo e na alma) (...) Por essa razão, o trabalho terapêutico dos Espíritos se torna útil, pois se vê possibilidade em auxiliar, na parte que lhe compete (o corpo astral), diante deste mal de origem extraterrestre. A cura da AIDS depende não apenas de algumas normas e precauções, demarcadas pela medicina convencional, mas principalmente de uma nova conduta moral.

Espírito Dr. Adolph Fritz através do médium Édson Cavalcante de Queiroz

Assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento de desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se sabe o quê de desconhecido ou que ele nem ousa conhecer, receio duma eventualidade exterior ou receio de si próprio; tal como os médicos dizem duma doença, o homem traz em estado latente uma enfermidade, da qual, num relâmpago, raramente um medo inexplicável lhe revela a presença interna. E de qualquer maneira jamais alguém viveu e vive, fora da cristandade, sem desespero, nem ninguém na cristandade se não for um verdadeiro cristão; pois que, a menos de o ser integralmente, nele subsiste sempre um grão de desespero.

“O Desespero”, Sören Aabye Kierkegaard

SUMÁRIO

Resumo.....	5
Abstract.....	6
Agradecimentos.....	7
Introdução.....	13
1. Interpretações históricas e socioculturais sobre o espiritismo kardecista brasileiro.	
1.1 As mesas girantes parisienses e o surgimento de Allan Kardec.....	19
1.2 A doutrina espírita à luz do positivismo e do evolucionismo.....	21
1.3 Continuum mediúnico, jogo de contraste ou reconfiguração cultural?.....	27
1.4 Magnetismo, homeopatia e espiritismo.....	30
1.5 Chico Xavier, mediador cultural.....	34
1.6 O espiritismo kardecista no contexto religioso brasileiro.....	37
2. Gênero, sexualidade e homossexualidade no espiritismo kardecista brasileiro.	
2.1 Gênero, Sexualidade e Homossexualidade.....	41
2.2 Sexualidade e Espiritismo.....	47
2.3 <i>Sexo e Destino</i>	58
2.4 A descoberta e a significação do desejo sexual entre espíritas kardecistas de São Paulo.....	61

3. Corpo, saúde e doença no espiritismo kardecista brasileiro.

3.1 Corpo: campo de significados, experiências e práticas.....	67
3.2 Um olhar à construção de corpo no espiritismo brasileiro.....	69
3.3 Saúde e doença como processo, experiência e construção sociocultural.....	78
3.4 A construção sociocultural da doença entre os espíritas brasileiros.....	80
3.5 Obsessão e sexualidade.....	86
3.5.1 Experiências de obsessão em São Paulo.....	89
3.6 Técnicas de cura espírita.....	96
3.7 Observações preliminares.....	99

4. HIV-Aids e espiritismo kardecista.

4.1 A reflexão e pesquisa acadêmica sobre o HIV-Aids.....	101
4.2 HIV-Aids no espiritismo kardecista.....	105
4.3 Experiências e percepções ao redor do HIV-Aids.....	109
4.3.1 A descoberta da sorologia positiva e a significação do vírus no contexto espírita.....	109
4.4 <i>Canção da Esperança</i>	118
4.5 Visitando o Centro Espírita A Caminho da Luz.....	126
4.6 Grupo Solidariedade.....	132
4.6.1 Visita ao grupo Solidariedade.....	142

Considerações Finais.....	146
---------------------------	-----

Bibliografia.....	152
-------------------	-----

Anexos

Anexo 1: Diagrama do corpo são espírita.....	160
Anexo 2: Diagrama do corpo doente espírita.....	161
Anexo 3: Cartão de assistência espiritual do Centro Espírita A Caminho da Luz.....	162
Anexo 4: Cartão para o serviço de psicografia e “contato” com familiares falecidos do Centro Espírita A Caminho da Luz.....	163
Anexo 5: Eventos beneficentes de Nosso Lar, órgão de caridade do Centro Espírita A Caminho da Luz.....	164
Anexo 6: Publicidade da palestra “Reflexões sobre Sexualidade e Preconceitos” realizada na Federação Espírita do Estado de São Paulo.....	165

INTRODUÇÃO

Apresentação

Houve uma intenção desde o início. Tal intenção, desde a formação acadêmica do meu novato olhar antropológico, residia, e ainda reside, no intuito de analisar as construções de sentido em três áreas privilegiadas da experiência do social: a saúde, a sexualidade e a religião.¹ O fato de abranger ditas dimensões levaria um método e uma intencionalidade dupla: a análise do particular através da observação de sujeitos que outorgam significados a um vírus e a uma doença, o HIV-Aids, assim como a análise desse particular ancorado em um sistema de significados culturais mais amplo, onde sexualidade, moral sexual e religião modelam os corpos e as experiências dos sujeitos.

Assim, o espiritismo kardecista brasileiro foi escolhido para conduzir estas inquietações de pesquisa por várias razões. Primeiramente, encontramos um conjunto de saberes locais ao redor do HIV-Aids, através de romances espíritas, grupos terapêuticos e as próprias experiências de espíritas kardecistas, que não tinha sido sistematizado nem analisado pelas ciências sociais, portanto, o nosso esforço de investigação poderia aportar algum conhecimento sobre o tema. Posteriormente, encontramos um ambiente de receptividade nos primeiros grupos kardecistas pesquisados, o que nos permitiu continuar com nosso projeto.

Em novembro de 2005 realizou-se uma primeira visita ao grupo Solidariedade, do Centro Espírita A Caminho da Luz, na cidade de São Paulo. Este grupo, especializado em terapias espíritas direcionadas a portadores do HIV, foi contatado

¹ As fronteiras entre estas dimensões culturais não são claras, limitadas, limitantes e estáticas, pelo contrário, elas são recriadas constantemente e em conjunto formando parte de um sistema cultural denso e complexo.

através da internet no segundo semestre de 2005. A coordenadora do Centro Espírita, assim como a coordenadora do grupo Solidariedade, conheceram nessa primeira visita o nosso projeto permitindo a realização do trabalho de campo em 2006.

Objetivos e informantes

Inicialmente o objetivo principal de nosso projeto de pesquisa foi descrever as práticas e representações que os espíritas kardecistas, do grupo Solidariedade, especializado em terapias sobre HIV-Aids, outorgam ao vírus, tanto os facilitadores quanto os pacientes portadores do HIV. Porém, ao longo do trabalho de campo percebemos que a participação de portadores no grupo Solidariedade era baixa e inconstante. De fato, só uma pessoa participava com certa regularidade das terapias semanais, outras três o faziam ocasionalmente e nenhuma das quatro pessoas se integrava às atividades do Centro Espírita. O trabalho do grupo Solidariedade, portanto, enfoca-se principalmente na atenção de espíritos “desencarnados” que teriam morrido em consequência do HIV-Aids e que “usariam” os corpos dos médiuns de Solidariedade, apresentando-se nas terapias, para assim receber auxílio e consolo. Desta forma, nosso objetivo principal foi parcialmente cumprido ao entrevistar quatro médiuns do grupo (Dona Juliana, Dona Letícia, Seu João e Mário), e ao participar das terapias de tal grupo, conseguindo conhecer os motivos, as representações e as práticas que os espíritas de Solidariedade constroem no seu espaço terapêutico.

A dificuldade de conhecer espíritas portadores do HIV no grupo Solidariedade levou-nos a pesquisar outros espaços. Assim, e perante a inexistência de terapias espíritas direcionadas a portadores do HIV nos centros espíritas que conhecemos durante o trabalho de campo em São Paulo, decidimos explorar espaços alternativos

como foi a internet. No espaço virtual visitaram-se salas de “bate-papo”, sistemas de relacionamento e grupos de discussão. Nas salas de bate-papo de UOL sobre HIV conheceram-se cinco pessoas espíritas, quatro homens e uma mulher. Só uma delas, a mulher, morava em São Paulo (a cidade onde foi feita a pesquisa) e não aceitou participar de nossa entrevista. Finalmente, no sítio de relacionamento *orkut* conheceram-se duas pessoas através das quais conseguimos chegar a nossos dois informantes-chave, Andrei e Enéas.

O HIV-Aids, na cosmologia espírita kardecista, pelo menos na literatura revisada e nos discursos dos espíritas entrevistados, está relacionado a uma quebra de regras morais, relativas à sexualidade em sua maioria, que provocam uma desordem e uma desarmonia nos corpos dos sujeitos. A homossexualidade, ainda hoje, é associada diretamente com o HIV-Aids no meio espírita pesquisado. Por tal efeito, decidimos entrevistar espíritas não heterossexuais, e também não portadores do HIV, como foi o caso de Felipe e Milton, com o intuito de observar como são organizados os desejos, as práticas, as representações e as identidades sexuais não heterossexuais no meio espírita. Em ambos os casos, sem esperá-lo, encontramos a presença de uma *sickness* (Young, 1976) reconhecida como “obsessão sexual” por Felipe e Milton, e para a qual, existe etiologia e terapia espírita. Os nossos dois informantes já participaram da terapia, como será observado neste trabalho. O contato com Felipe e Milton realizou-se do mesmo jeito que no caso de Andrei e Enéas. Felipe foi contatado através de um grupo de discussões sobre espiritismo e homossexualidade no servidor *yahoo*, Milton no sítio de relacionamentos *manhunt*.

É importante assinalar que todas as entrevistas realizadas contaram com o consentimento dos entrevistados, eles souberam desde o começo o caráter desta pesquisa e aceitaram participar voluntariamente deste esforço acadêmico. Para proteger a identidade dos entrevistados, decidiu-se trocar todos os nomes por outros fictícios.

Assim, perante as dificuldades e os achados no trabalho de campo, decidiu-se continuar com a exploração dos significados outorgados ao HIV-Aids tanto no grupo Solidariedade (facilitadores), como fora deste (portadores), desde a perspectiva de *sickness* (Young). Ao mesmo tempo, optou-se por analisar a questão da obsessão sexual no caso de Felipe e Milton; revisar a bibliografia espírita sobre corpo, saúde/doença, sexualidade e HIV-Aids, inclusive romances espíritas como *Sexo e Destino* (Xavier e Vieira, 2003) e *Canção de Esperança* (Pinheiro, 2002) e contextualizar os significados e as práticas terapêuticas espíritas nas raízes históricas do kardecismo brasileiro sem deixar de lado as análises que sobre este sistema religioso têm sido construídas pelas ciências sociais.

Métodos e Técnicas de Pesquisa

Realizou-se uma pesquisa bibliográfica intensa sobre a história do espiritismo, o espiritismo brasileiro e as noções de corpo, saúde/doença, sexualidade e HIV-Aids nas obras de Allan Kardec, Chico Xavier e de outros intelectuais e romancistas espíritas como Jorge Andréa, Carlos de Brito Imbassahy, Jacob Melo, Aureliano Alves Netto, Américo Domingos Nunes Filho, Therezinha Oliveira, Robson Pinheiro, Herculano Pires e Luiz Schwartz. Esta parte da pesquisa possivelmente seja excessiva no próprio desenvolvimento da dissertação, contudo, o espiritismo kardecista é uma religião que se

baseia na produção literária e recorre cotidianamente a esta produção no seu processo de evangelização.

Entre fevereiro e junho de 2006 realizou-se trabalho de campo nas diversas atividades do Centro Espírita A Caminho da Luz, inclusive, cursou-se a matéria semestral Curso Básico de Espiritismo, ministrada todas as terças-feiras, das 20h00 às 22h00. Os trabalhadores do grupo Solidariedade deixaram o pesquisador participar, em duas ocasiões, das atividades terapêuticas do grupo realizadas as segundas-feiras de tarde. Assim, esta participação permitiu realizar uma etnografia sobre o trabalho de Solidariedade. Em um início haviam-se realizado etnografias, através da observação participante (Guber, 2001), das diferentes atividades do Centro Espírita. Contudo, preferiu-se somente apresentar aquelas relacionadas com o processo saúde-doença e com a questão do HIV-Aids.

A entrevista e a entrevista em profundidade (Guber, 2001; Goldenberg, 1999) foram utilizadas para dar conta das experiências, práticas e representações sobre sexualidade, saúde/doença e HIV-Aids expressadas nos discursos dos informantes. A maioria das entrevistas foi gravada com o consentimento dos interlocutores.

Os Capítulos

Para entender a construção das hierarquias de valores espíritas é importante analisar a origem evolucionista e positivista do próprio kardecismo, portanto, o primeiro capítulo deste trabalho visa analisar a origem, o surgimento e a configuração do espiritismo kardecismo na França do século XIX. A apropriação e a ressignificação do kardecismo no Brasil são revisadas, também neste primeiro capítulo, a partir dos trabalhos que

sociólogos, antropólogos e historiadores têm produzido sobre o tema no contexto religioso brasileiro. Já as discussões sobre gênero, sexualidade e homossexualidade, que são modeladas e modelam à moral sexual espírita, aparecem no capítulo segundo junto às trajetórias sexuais de Felipe e Martin. O capítulo terceiro, por sua vez, discorre sobre a construção sociocultural de corpo, saúde e doença no espiritismo kardecista, enfatizando a questão da obsessão, em matéria sexual, através da experiência mediúnica de Felipe e Martin. Por último, o capítulo quatro analisa a questão do HIV-Aids a partir: 1) dos conhecimentos observados nos capítulos anteriores, 2) das experiências dos próprios portadores (Andrei e Enéas), 3) das entrevistas (Dona Juliana, dona Letícia, Dom João, Mári) e do trabalho terapêutico no grupo Solidariedade e 4) da análise do romance espírita *Canção da Esperança*.

INTERPRETAÇÕES HISTÓRICAS E SOCIOCULTURAIS SOBRE O ESPIRITISMO KARDECISTA BRASILEIRO

1.1 As mesas girantes parisienses e o surgimento de Allan Kardec.

Os salões nobres de Paris e Lyon abriram suas portas, em meados do século XIX, às sessões de “mesas girantes”, ou “dança das mesas”, fenômeno e espetáculo importado diretamente dos Estados Unidos. Nesses encontros, comerciantes prósperos, notários bem sucedidos, senhoras de “boa reputação” e todo tipo de curiosos testemunhavam, com certa fascinação e divertimento, os giros, saltos e movimentos de mesas, cadeiras e outros objetos manipulados por “espíritos desejosos de comunicação”.

Mas nem todo parisiense nem lionense confiava nas mesas girantes e tampouco nas comunicações com os espíritos. Um desses céticos, Hippolyte-Léon Denizard Rivail, anos mais tarde conhecido como Allan Kardec, via nelas uma história “de fazer dormir”. Contudo, a sua curiosidade cética o levou ao estudo dos fenômenos sobrenaturais. Depois de acreditar que as mesas eram veículo de comunicação primária com os espíritos, Rivail decidiu ir mais longe ainda – conseguiu construir uma doutrina conhecida como espiritismo, que faria uma releitura da moral judaico-cristã à luz das exigências da modernidade, amparada nos preceitos da razão, da ciência e do progresso e inserida no movimento positivista e evolucionista da época.

Kardec foi um dos discípulos mais próximos de Pestalozzi, pioneiro da pedagogia moderna, promotor da educação popular e, a sua vez, discípulo de Jean-Jacques Rousseau. O método de ensino promovido pelo pedagogo suíço, onde se começa do simples até chegar ao complexo, é retomado pelo seu aluno na elaboração

das obras básicas da doutrina kardecista. Sem dúvida, a influência do mestre deixaria uma forte marca no projeto de divulgação educativa de Kardec, verificável tanto na sua pedagogia infantil, quanto no seu projeto doutrinário.

Após ter dedicado trinta anos de sua vida a um método educativo e pedagógico para promover uma nova instrução escolar, em 1857, aos 53 anos, Rivail acabou tornando-se Allan Kardec. O pseudônimo pelo qual Rivail ficou conhecido foi adotado depois que, em uma das sessões espíritas, um médium lhe contou que em vidas passadas ele teria sido um sacerdote celta (druida) de nome Allan Kardec.²

Seis anos após ter começado o seu contato com os espíritos, em 1857, Kardec decide seguir caso às sugestões de seus “guias espirituais” – publica um primeiro livro, *O Livro dos Espíritos*, com os ensinamentos que lhe teriam sido ditados para serem transmitidos ao mundo, cumprindo a missão que lhe fora confiada pela Providência (Doyle, 1960: 394). A recepção do livro na França provocaria polêmica, o que aumentaria o nível de vendas da publicação e motivaria Kardec a continuar seus planos literários. Em 1861 publicaria *O Livro dos Médiuns*; em 1864, *O Evangelho Segundo o Espiritismo*; em 1865, *O Céu e o Inferno* e em 1867, *A Gênese*. Estas cinco obras constituiriam o pilar básico da doutrina espírita.

Comprometido com o seu projeto, Kardec, junto a sua esposa Amélie Gabrielle Boudet, funda a Sociedade Parisiense de Estudos Psicológicos em 1858. Os seus

² De acordo com Léon Denis, um dos principais pensadores espíritas franceses e colaborador de Kardec, seu mestre foi druida antes do ano 58 a.c. na Bretanha. Entre 1369 e 1415, antes do “reencarne” em Rivail, o espírito de Kardec tomaria forma no corpo de Jan Huss, reformador religioso de Boêmia que iniciou um movimento de renovação católica, o que lhe valeu ser excomungado em 1410, condenado pelo Concílio de Constança e queimado vivo tempos depois. Alguns espíritas brasileiros acreditam que Kardec reencarnou no século XX em terras mineiras e no corpo do máximo dirigente espírita do Brasil: Chico Xavier. Tanto Jan Huss como Kardec e Chico Xavier foram excomungados pela Igreja Católica.

participantes reuniam-se semanalmente na casa do “codificador” da doutrina espírita para estudar os ensinamentos dos espíritos, incentivar a formação de novos grupos e obter comunicações através da psicografia.³ No mesmo ano, Kardec criou a *Revue Spirite*, revista mensal que ele editou até 1869. Ainda hoje os espíritas franceses publicam a revista, embora o espiritismo tenha perdido força na França e na Europa ao longo do século XX.

Apesar de ser defendida como uma doutrina cristã, o espiritismo foi duramente perseguido pela Igreja Católica. O episódio mais conhecido ocorreu em Barcelona, em 9 de outubro de 1861, quando, por ordem do bispo da cidade, foram queimados, numa enorme fogueira, 300 livros sobre a doutrina espírita. Os ataques a Kardec também vinham na forma de cartas ferinas, artigos em jornais e de suspeitas levantadas por colegas da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas que diziam que Kardec teria enriquecido à custa do espiritismo.

1.2 A doutrina espírita à luz do positivismo e do evolucionismo.

A doutrina espírita, em contraposição ao espiritualismo anglo-saxão, aceita a reencarnação como parte do processo que cada ente atravessa na sua perfeição e evolução espiritual. É no *Livro dos Espíritos* (1857) que se encontrarão os preceitos

³ Em *O Livro dos Médiuns* distinguem-se dois tipos de psicografia: a indireta e a direta. Nos dois casos é o espírito que se manifesta através do médium, pensam os espíritas. A diferença entre as duas é o uso de instrumentos como a cesta ou a prancheta na psicografia indireta. Na direta “o espírito comunicante age sobre o médium; este, assim influenciado, move maquinalmente o braço e a mão para escrever, não tendo (pelo menos no comum dos casos) a menor consciência do que escreve” (Kardec, 1993:165). A produção de obras espíritas psicografadas no Brasil é muito ampla, alguns destes livros ainda hoje se destacam entre os mais vendidos, particularmente os publicados pelos médiuns Zibia Gasparetto e Chico Xavier. Este último autor publicou mais de 300 obras psicografadas, a maioria delas com autoria dos espíritos André Luiz e Emmanuel.

básicos do espiritismo: a existência do espírito e sua sobrevivência após a morte, as reencarnações sucessivas, a comunicabilidade e relacionamento entre espíritos encarnados e desencarnados, a lei de causa e efeito, assim como a evolução progressiva. Já no *Livro dos Médiuns* (1861) e na obra *A Gênese* (1868) discorre-se sobre as questões “científicas” – mediunidade e formação do Universo, respectivamente. Por último, no *Evangelho segundo o Espiritismo* (1864) e no *Céu e o Inferno* (1865), Kardec propõe um sistema normativo e moral, à luz da modernidade, a partir da sua releitura dos ensinamentos cristãos focado na revisão do Novo Testamento.

As cinco obras básicas de Kardec, assim como a maioria de suas publicações, foram escritas a partir dos “ensinamentos dados pelos Espíritos Superiores”, asseguram os espíritas franceses da época: “entre os Espíritos que concorreram para a realização desta obra muitos viveram em diversas épocas na Terra, onde pregaram e praticaram a virtude e a sabedoria; outros, não pertencem, pelo nome, a nenhum personagem cuja lembrança a História tenha guardado, mas sua elevação é atestada pela pureza dos seus ensinamentos e sua união com aqueles que trazem nomes venerados” (Kardec, 1999:42). Entre os espíritos conhecidos que “ditaram” os ensinamentos espíritas destacam-se: São João Evangelista, Santo Agostinho, São Vicente de Paulo, São Luís, Sócrates, Platão, Fénelon, Franklin e Swedenborg.

Na última obra publicada por Kardec, *A Gênese*, marca-se a lógica do método doutrinário baseado no positivismo:

(...) como meio de elaboração, o Espiritismo procede exatamente da mesma forma que as ciências positivas, aplicando o método experimental. Fatos novos se apresentam, que não podem ser explicados pelas leis conhecidas; ele os observa, compara, analisa e, remontando dos efeitos às causas, chega à lei que os rege; depois, deduz-lhes as consequências e busca as aplicações úteis (Kardec, 2005b:28).

Para o pai do positivismo, Augusto Comte, a sociedade humana é regulada por leis naturais, ou por leis que têm todas as características das leis naturais, invariáveis, independentes da vontade e da ação humana (Löwy, 1985:35-36). Os métodos e procedimentos utilizados pelas ciências positivas para conhecer a sociedade são exatamente os mesmos que são utilizados para conhecer a natureza, como bem aponta Allan Kardec na sua proposta metodológica positivista: método experimental, processo causa-efeito, construção de leis que regem um sistema que busca ser harmonioso. Como Comte, Kardec também procura a defesa da ordem estabelecida perante uma burguesia francesa distanciada dos movimentos revolucionários de 1789 e, a partir de 1830, transformada em dominante e conservadora (Löwy, 1985:40).

As leis que comandam a natureza e seus conteúdos estariam ditadas por um criador. Para o espiritismo existem dois mundos, o espiritual e o corporal ou material. O mundo espírita é o mundo “normal, primitivo, eterno, preexistindo e sobrevivendo a tudo”, enquanto o mundo corporal é “apenas secundário, poderia deixar de existir ou nunca ter existido, sem alterar a essência do mundo espírita”. Ambos os mundos, assim como os seres animados e inanimados, foram criados por um Deus “eterno, imutável, imaterial, único, todo-poderoso, soberanamente justo e bom” (Kardec, 1999:18).

Segundo Kardec, entre as diferentes espécies de seres corporais, a espécie humana foi escolhida por Deus para a encarnação dos espíritos que atingiram certo grau de desenvolvimento, o que lhe daria a superioridade moral e intelectual sobre outros. No ser humano, haveria três coisas fundamentais: 1) o corpo ou ser material semelhante ao dos animais e animado pelo mesmo princípio vital; 2) a alma ou ser imaterial, espírito encarnado no corpo; 3) o laço que une a alma ao corpo, princípio intermediário

entre a matéria e o espírito. Esse laço, também conhecido como perispírito,⁴ seria uma espécie de envoltório semi-material.

O espírito seria um ser real, definido, em alguns casos poderia ser reconhecido, avaliado pelos sentidos da visão, da audição e do tato. Os espíritos pertenceriam, seguindo a lógica evolucionista da época, a diferentes ordens e classes e não seriam iguais em poder, inteligência, saber nem em moralidade. Todos os espíritos melhorariam ao passar pelos diferentes graus de hierarquia espírita. Esse progresso ocorreria pela encarnação, que seria imposta a alguns como expiação e a outros como missão. A vida material seria uma prova que deveriam suportar várias vezes, até que teriam atingido a perfeição absoluta. Seria uma espécie de exame severo ou de depuração, de onde sairiam mais ou menos purificados.

A escala evolutiva espírita, dividida em dez classes progressivas, nunca regressivas, considera uma série de virtudes e características julgadas como positivas – bondade, proteção, caridade, benevolência, sabedoria – a partir de um marco moral⁵ destinado a uma quase santificação e perfeição do indivíduo, semelhante ao sistema de valores associados à vida de Cristo. Tais virtudes são acompanhadas de novos elementos como a ciência, a técnica e o conhecimento, os quais teriam um papel legitimador na ressignificação da moral judaico-cristã e na credibilidade da explicação teológica espírita num mundo cada vez mais ligado à razão e mais “livre” da fé e da religião. A iminência do materialismo, assim como a presença cada vez maior da ciência e da técnica no espaço público e privado, possivelmente pressupunha, no pensamento de Kardec, uma paulatina perda de solidariedade e desumanidade entre as

⁴ Sobre a noção de perispírito e corpo falar-se-á no capítulo 3.

⁵ A moral, para Kardec, é “a regra do bom proceder, ou seja, a que permite distinguir entre o bem e o mal. Ela é fundada sobre o cumprimento da lei de Deus.” (Kardec, 1999:230).

pessoas, perante o qual se deveria reformular um novo projeto moral de acordo com os novos tempos modernos.

As teorias evolucionistas do século XIX e começos do XX, representadas por Herbert Spencer, Lewis Henry Morgan e Edward Tylor, entre outros, e baseadas na teoria da seleção natural de Charles Darwin, teriam como pressuposto a evolução gradativa de grupos e sociedades através do aperfeiçoamento da tecnologia. Para estes teóricos, haveria vários estados na escala evolutiva, o mais alto seria o estado da “civilização”, berço geográfico e cultural destes pensadores. Assim, uma técnica e uma tecnologia avançadas levariam uma sociedade ao grau de civilizada, o que seria refletido na sua organização social, econômica e política. As idéias evolucionistas, como podemos testemunhar, formam parte da proposta do sistema moral de Allan Kardec.

Em relação à lei do progresso, assinala-se que o estado natural é o estado primitivo e que a civilização é incompatível com o estado natural, portanto, a lei natural contribui para o progresso da humanidade. O estado natural seria a infância da humanidade e, ao mesmo tempo, o ponto de partida de seu desenvolvimento intelectual e moral. Tal estado natural seria transitório, “o homem liberta-se dele pelo progresso e pela civilização” (Kardec, 1999:268). Apesar de que o homem se desenvolve “naturalmente”, nem todos progredem ao mesmo tempo, é por isso que os mais avançados ajudam pelo contato social o progresso dos outros, sugere Kardec. É interessante observar que nessa ação de ensino realizada desde os mais “evoluídos” aos menos “evoluídos”, aparece a noção de livre-arbítrio: o indivíduo teria a liberdade de

escolha inclusive depois de entender o significado de bem e mal oferecido pelos espíritas e pelos espíritos.

Há dois tipos de progresso no pensamento kardecista: o intelectual e o moral. O primeiro deles pareceria avançar com maior rapidez que o segundo, preocupando sensivelmente aos espíritas: “entre os povos civilizados, o progresso intelectual recebeu, neste século, todos os incentivos possíveis e atingiu um grau desconhecido até os nossos dias. Falta algo ao progresso moral para que esteja no mesmo nível” (Kardec, 1999:270). Sem dúvida, há uma inquietação palpável em relação à disparidade entre progresso científico e convivência social para os espíritas fundadores da doutrina. Possivelmente, o seu projeto e proposta moral, amparados nos pilares do prestígio científico daquela época, eram considerados uma solução à provável crise produto de tal disparidade, assim como uma justificativa moral para legitimar o papel civilizatório e colonialista dos governos europeus em um mundo, particularmente o americano, cada vez mais agitado na sua procura de independência e liberdade.

Como podemos ver, o positivismo e o evolucionismo, teorias amplamente discutidas no meio intelectual europeu do século XIX, são os pilares da epistemologia kardecista. Já Augusto Comte, na sua filosofia positiva, pretendia restabelecer a primazia do poder espiritual diante da “falta” de ordem e da dissociação das leis, dos costumes, das crenças e das idéias após a Revolução Francesa. A ordem, em Comte, está ligada à idéia de hierarquia como sistema de subordinação rígida da parte ao todo, do inferior ao superior, do processo ao resultado: “pelo progresso à ordem”, sendo que tal progresso consagrar-se-ia através da reforma moral oferecida pela nova “religião” positivista. As preocupações e as propostas de Kardec, portanto, são próximas às idéias

de Comte e visam enfrentar as três grandes “ameaças” modernas: o protestantismo, o ceticismo e o materialismo.

O positivismo não chegará a dominar completamente o panorama político francês. Porém, ele consegue influenciar profundamente a América Latina, particularmente o México, o Chile e o Brasil. Neste último país a revolução de 1889 coloca, inclusive, a divisa de Ordem e Progresso na sua bandeira. Assim como Comte, Kardec terá uma grande influência no pensamento brasileiro dos últimos anos do século XIX e, à diferença de Comte, durante todo o século XX.

1.3 Continuum mediúnico, jogo de contraste ou reconfiguração cultural?

A pesquisa e o debate acadêmico sobre o espiritismo kardecista brasileiro são presentes, pelo menos desde a década de 1960, no cenário universitário das ciências sociais e humanidades (Bastide, 1960; Camargo, 1961; Cavalcanti, 1983; Machado, 1983; Warren, 1986; Aubrée e Laplantine, 1990; Ortiz, 1991; Damazio, 1994; Giumbelli, 1997; Greenfield, 1999; Stoll, 2003; Lewgoy, 2004; Silva, 2005).

Sandra Stoll, na obra *Espiritismo à Brasileira* (2003), identifica dois ângulos a partir dos quais têm-se construído uma perspectiva comparativa e relacional sobre a história do espiritismo no Brasil:

(...) de um lado, o que define o Espiritismo “à brasileira” são diferenças que se observam na sua prática, em contraposição àquelas que vigoraram inicialmente na França; de outro, singulariza-o a forma como veio a se inserir no campo religioso local, dialogando mais proximamente, conforme assinala a maioria dos autores, com as religiões de tradição afro (Stoll, 2003:57).

A antropóloga destaca, primeiramente, os discursos tanto de pesquisadores como de espíritas brasileiros em relação a um suposto contraste entre um espiritismo francês “racional” e “científico” e um espiritismo brasileiro mais ligado ao espaço do “místico” e do “religioso”; como se a doutrina kardecista tivesse se distorcido ao chegar às terras brasileiras. Aliás, pode-se observar certa lógica excludente entre pensamento científico e pensamento religioso nesse primeiro contraste.

Um segundo contraste observado por Stoll remete à inserção do kardecismo no campo religioso local, tornando-se corrente o uso de contraponto em relação às religiões afro-brasileiras. Nesta perspectiva, segundo a autora, consolidaram-se duas vertentes: 1) o espiritismo num continuum – variação empírica de um mesmo princípio de estruturação cosmológica e de produção de experiência religiosa e, por outra parte, 2) o espiritismo em termos de simples oposição, como uma espécie de espelho invertido das religiões afro-brasileiras, seja quanto às suas características sociais e étnicas, seja quanto à estrutura ritual e doutrinária.

Para Stoll, este enfoque que faz dos cultos de possessão uma unidade, seja por afinidade ou oposição, é pertinente; contudo, oculta ou relega as relações mantidas pelo espiritismo com o sistema religioso hegemônico brasileiro, o catolicismo. Não se dimensiona como o imaginário e as práticas católicas impactaram o espiritismo, influenciando de forma significativa o modo de sua expressão no Brasil, portanto, não se leva em consideração a complexidade das relações que caracterizam o campo religioso, as quais envolvem necessariamente conflito, concorrência e disputas por hegemonia e sobrevivência, sugere a antropóloga.

Com base na proposta de Clifford Geertz (*Observando el Islam*) sobre o processo de universalização das religiões, no qual as diferenças no modo de se praticar uma mesma religião decorrem de uma tensão que é inerente a tal processo de adaptação da religião às realidades locais e preservação dos princípios religiosos garantindo certa identidade, Sandra Stoll parte para assim analisar as especificidades do espiritismo brasileiro propondo que:

(...) o Espiritismo define a sua identidade, elegendo como sinais diacríticos elementos do universo católico (...) O espiritismo brasileiro assume um “matriz perceptivelmente católico” na medida em que incorpora à sua prática um dos valores centrais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade. (Stoll, 2003:61)

Por sua vez, Ubiratan Machado (1983) e Sylvia Damazio (1994) preocuparam-se em construir a história do espiritismo brasileiro enfatizando uma de suas fontes de status: a sua produção literária. Para Machado, o espiritismo entrou com o pé direito numa sociedade em que o europeu carregava um forte status frente ao nativo, tendo na colônia francesa, moradora do Rio de Janeiro, o principal berço de prestígio:

A adesão desses franceses ao espiritismo, longe de comprometer-lhes a reputação, criava um certo halo de progressismo exótico ao redor de suas cabeças. Assim, para os brasileiros, a doutrina de Kardec vinha sagrada por sua origem européia (o que para a época, apesar de todo o propalado nativismo, ainda era um forte argumento), sendo consagrada por emigrados europeus perdidos nos trópicos (Machado, 1996:72).

Já para Damazio, o espiritismo conseguia aproximar, nos grupos da elite brasileira e das camadas médias emergentes, a faceta explicativa das ciências positivas à crença religiosa num destino transcendente da humanidade. Esta “integração”, de um aspecto fundamental do pensamento moderno a um aspecto fundamental do pensamento

“tradicional” foi, para Damazio, um dos fatores determinantes para a aceitação do espiritismo num primeiro momento.

No seu livro *Os Intelectuais e o Espiritismo*, Machado analisa historiograficamente a difusão do kardecismo no Brasil através das repercussões nos meios intelectuais e de poder político carioca, baiano e pernambucano.⁶ Machado observa no “processo de abasileiramento” do espiritismo a perda do caráter experimentalista e científico que supostamente caracterizava o espiritismo francês, e o realce do religioso no caso brasileiro. Por sua parte, Sylvia Damazio explora, na sua obra *Da Elite ao Povo: Advento e Expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*, a chegada e expansão do movimento espírita no Brasil e, especificamente, no Rio de Janeiro. Damazio afirma que o aspecto taumatúrgico favoreceu o crescimento de espiritismo em todas as classes sociais brasileiras. Retomaremos alguns pontos dos desenhos historiográficos de Machado e Damazio, pois neles encontramos alguns traços que remetem às primeiras noções sobre terapia e cura espírita.

1.4 Magnetismo, homeopatia e espiritismo.

Tanto o fenômeno do magnetismo, como a prática da homeopatia, ambos já conhecidos e realizados por alguns setores da sociedade brasileira do século XIX, abriram o caminho para a chegada do espiritismo ao Brasil, propõe Damazio. Franz Anton Mesmer, fundador do mesmerismo, acreditava na existência de um fluido invisível que envolvia todo o universo e penetrava em todos os corpos. Assim, ele desenvolveu uma

⁶ Uma análise historiográfica análoga sobre a chegada do espiritismo e sua recepção no contexto intelectual e político mexicano encontra-se em: LEYVA, José Mariano. *El Ocaso de los Espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. México: Ediciones Cal y Arena, 2005.

concepção própria de saúde e de doença: a saúde era o estado em que a substância, denominada magnética, fluía normalmente pelo organismo; a doença, uma decorrência de algum obstáculo ao fluir constante da substância, o que comprometia o funcionamento harmonioso do organismo. A aplicação prática de tais concepções de Mesmer implicou a criação de um método de cura que buscava restaurar a saúde através do restabelecimento do fluxo normal do fluido magnético. Para tanto, Mesmer e seus seguidores utilizavam-se dos dedos, ou de varetas, como condutores do fluido, apontavam para o local afetado, como isso provocando uma crise no paciente, em virtude da carga fluídica adicional que projetavam. Para acelerar o efeito da transferência do fluido, o “mesmerizador”, ou “magnetizador”, poderia aplicar as mãos de leve e massagear a parte doente, prática que, para Damazio (1994:79-80), é precursora dos “passes” aplicados por Hahnemann, fundador da homeopatia e, posteriormente, pelos passes aplicados pelos espíritos.

No ano 1853 os fenômenos das mesas girantes, associados ao magnetismo, foram praticados em diferentes partes do território brasileiro. Um ano depois, no Ceará, as mesas girantes passariam a servir de intermediárias entre vivos e mortos. Os experimentadores cearenses, conta Machado (1996:51), repudiavam o magnetismo animal e atribuíam a origem do fenômeno à interferência dos espíritos.

Machado sugere que, com a divulgação crescente do magnetismo, viveu-se uma espécie de substituição do feiticeiro pelo magnetizador, da magia com origem africana pela “misteriosa ciência” européia, o que deixaria ao espiritismo campo fértil para sua inserção na terra brasileira. Para Damazio, não apenas o magnetismo facilitou a rápida

aceitação do espiritismo no Brasil, também a homeopatia permitiria à prática espírita ter um amplo leque de possíveis receitas mediúnicas.

Hahnemann construiu um conceito de saúde e de doença muito próximo ao de Mesmer. O estado de saúde seria aquele em que os funcionamentos do corpo e do espírito se fizessem harmoniosamente, em equilíbrio, com a força vital; o estado de doença, a perda da harmonia.⁷ Para Damazio (1994:86), a interpretação metafísica dos conceitos de Hahnemann de organismo, espírito, força vital, saúde e doença facilitariam a adesão de inúmeros médicos e leigos espiritualistas à doutrina médica não oficial.

Após o advento do espiritismo, tornou-se comum a prática da caridade pelo atendimento médico homeopático aos necessitados. Entende-se a opção pela homeopatia por parte dos espíritas se atentamos para a semelhança existente entre os conceitos de Hahnemann e os de Kardec. A força vital, sugere Damazio, tem sua equivalência na noção de perispírito de Kardec, que é a de um organismo fluídico que relaciona o corpo e o espírito, passível de ser afetado por agentes imateriais, também fluídicos.

Entre os principais brasileiros que aderiram ao espiritismo destaca-se o historiador e médico baiano Melo Moraes, um dos pioneiros no estudo do magnetismo e da homeopatia. Precisamente, foi na Bahia onde o espiritismo teve uma das maiores receptividades na sua chegada ao Brasil. Machado pensa que talvez a aceitação prévia

⁷ O Dr. Bruckner, médico homeopata alemão, estabeleceu quatro princípios essenciais da homeopatia: 1) empregar uma substância medicinal simples; 2) estudar a ação desta substância medicinal simples no organismo humano, provocando doenças artificiais; 3) administrar estas substâncias medicinais simples sob uma forma preparada seguindo novas regras farmacotécnicas; 4) tentar o emprego destas substâncias medicinais simples estabelecendo uma relação (afinidade) entre as doenças artificiais que elas provocam com as doenças naturais que elas curam.

da homeopatia e do magnetismo nos estratos letrados da sociedade baiana tivesse ajudado a legitimização do espiritismo, incorporando médicos e escritores prestigiados.

Por causa da proximidade filosófico-conceitual, a homeopatia foi adotada pelos espíritas como forma preferencial de tratamento de saúde, assim, constituiu-se em veículo para a prática da caridade. Uma das figuras que exemplificam a união entre homeopatia e a caridade é Adolfo Bezerra de Menezes, um dos maiores expoentes da doutrina espírita no Brasil. Bezerra de Menezes foi médico alopata até se “converter” ao espiritismo quando, “sob inspiração”, passou a receitar remédios homeopáticos (Damazio, 1994:87).

Além dos médicos homeopatas havia, na chegada do espiritismo ao Brasil, um número considerável e crescente de leigos que receitavam quando em estado de transe mediúnico: eram os receitistas. A clientela desses médiuns era muito heterogênea, incluindo desde gente pobre, que costumava recorrer aos curandeiros, até pessoas de destaque na vida nacional, como o senador Quintino Bocaiúva e o então presidente Prudente de Moraes (Damazio, 1994:90).

Em 17 de setembro de 1865, funda-se o primeiro grupo kardecista, segundo os registros históricos e literários consultados por Machado. O Grupo Familiar do Espiritismo de Salvador começaria a receber as mensagens do “além túmulo” inaugurando uma nova fase no cenário religioso brasileiro: a institucionalização dum novo sistema religioso, trazido da Europa, que se modelaria e recriar-se-ia no contexto cultural brasileiro.

1.5 Chico Xavier, mediador cultural.

Para entender o espiritismo kardecista brasileiro contemporâneo é preciso analisar a figura espírita mais representativa do Brasil, Chico Xavier, que marcaria, junto à Federação Espírita Brasileira, o rumo que o espiritismo tomaria na sua consolidação como doutrina e prática. Para tal efeito de estudo, vamos recuperar algumas das propostas de análise histórica e antropológica que Stoll (2003), Lewgoy (2004) e Silva (2005) têm desenvolvido nos anos recentes em relação a Chico Xavier e seus textos.

Bernardo Lewgoy, na obra *Chico Xavier, O Grande Mediador; Chico Xavier e a cultura brasileira*, oferece uma interpretação antropológica da trajetória e presença do mestre espírita no cenário cultural brasileiro. Para Lewgoy, Chico Xavier é um fenômeno religioso de características míticas (Lévi-Strauss, 1975) – como o são alguns santos e profetas fundadores de religiões – que precisa ser estudado mais além dos seus textos orais e escritos. Líder religioso, mediador cultural (reinterpreta a mensagem espírita para o encontro entre uma religiosidade de letrados e os valores cultivados pelas classes populares), cidadão modelar e profeta nacionalista intramundano são algumas das frentes de atuação que, segundo Lewgoy, fazem parte da unidade do fenômeno Chico Xavier. Trata-se, agrega o antropólogo, “de um personagem cercado de uma aura de sacralidade, modelo de uma proposta religiosa de alta ressonância na sociedade brasileira, tendo cumprido um papel central na criação de um espiritismo singularmente “brasileiro”. Sua trajetória ilustra os dilemas do século XX, principalmente no que tange ao sincretismo com a “cultura católica brasileira” (Sanchis, 1994) e com um modelo de Estado Nação influenciado pelo nacionalismo das décadas de 1920 a 1930” (Lewgoy, 2004: 13-14).

Desta maneira, Lewgoy reconhece em Chico Xavier um mediador religioso e cultural que incorpora elementos da influência católica e do evolucionismo cármico reencarnacionista, dialoga e costura “sistemas éticos e cosmológicos opostos de carma e da graça”, além de aproximar o catolicismo popular e o espiritismo. Lewgoy também observa em Chico Xavier um mediador religioso entre tradição e modernidade, entre religião e valores laicos, a recriação dos personagens culturais do “renunciante” e do “caixa”, seguindo a proposta de Roberto da Matta (1979). Finalmente, Lewgoy destaca em Chico Xavier “uma tentativa de articulação entre duas esferas distintas na sociedade brasileira do século XX, a Religião e o Estado, o sagrado e a ordem secular, dissonantes e desencontradas desde a Proclamação da República e que ganham novos conteúdos à medida que o Brasil vai se tornando uma sociedade complexa, urbana e industrial” (Lewgoy, 2004:16).

Antes de Lewgoy, Sandra Stoll já havia identificado certo modelo católico de santidade na construção do mito Chico Xavier. Os votos monásticos de castidade,⁸ pobreza e obediência – obediência aos espíritos superiores – foram os elementos fundamentais observados por Stoll na elaboração da imagem pública de Chico Xavier. Com bases em tais elementos, Chico Xavier “fundiu a prática da mediunidade espírita ao modelo de virtuosidade característico da religião culturalmente dominante no país. Com isso criou em torno de si uma aura de credibilidade que contribuiu para consolidar sua liderança religiosa”, afirma Stoll (2003:173).

⁸ Sandra Stoll comenta que a castidade de Chico Xavier deu passo a uma série de especulações sobre sua suposta homossexualidade. Para responder às insinuações sobre sua conduta sexual, Chico utilizava certas frases como “De que vale um perfume preso a um frasco?”, “Por que ficar preso a uma mulher?” ou “Minha família é a humanidade”. (Stoll, 2003:172).

Considerando as propostas teóricas de Edmund Leach sobre santidade, Stoll (2003:193) afirma que esta “resulta de uma produção social; definida e regrada por convenções, exprime-se como um modo de ser socialmente diferenciado.” O que definiria a santidade, para a autora, seria o estilo de vida. No modelo de santidade cristã a figura central seria o martírio e, no caso de Chico Xavier, ele recriaria sua vida em torno da idéia do sofrimento ligado a um “rosário de sacrifícios”. Tanto o sofrimento como a renúncia, adverte Stoll, reforçam o argumento de missão, um desígnio de mediunidade livre de privilégios: “a mediunidade é vivida como algo que se impõe ao indivíduo, obrigando-o à resignada doação”. Aliás, esse exercício levaria em si um elemento-chave de diferenciação social: “enquanto os demais fazem e acumulam para si (ou para os seus), o santo é aquele que acumula gestos e práticas de doação aos outros” (Stoll, 2003:194); ideal que, para Stoll, é construído por meio de certas marcas de “afastamento do mundo”: virgindade, celibato, desapego e renúncia a bens materiais, assim como sujeição aos desígnios dos “espíritos superiores”.

No terreno da história, Fábio Luiz da Silva, em *Espiritismo, História e Poder (1938-1949)*, analisa desde uma perspectiva foucaultiana e bourdiana duas obras de Chico Xavier: *A Caminho da Luz* e *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho*. A análise do discurso, realizada por Silva em tais textos, leva o historiador a esclarecer as práticas dos grupos espíritas a partir das representações contidas nas obras de Chico Xavier, assim como os usos do discurso espírita como parte de uma estratégia de legitimação do espiritismo frente aos campos religioso, científico e estatal.

Fábio Luiz da Silva (2005:125) considera que o livro *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* foi criado e utilizado como base da estratégia de

legitimação da Federação Espírita Brasileira (FEB) para assim obter reconhecimento e autoridade em nível nacional e no interior dos vários grupos espíritas em disputa. O livro narra uma história do Brasil pré-determinada pelos “espíritos superiores”, incluindo a história da própria FEB. Cristo, segundo o espírito de Humberto de Campos, determinaria o surgimento da Federação com a finalidade de implantar o Evangelho no Brasil. “Sendo assim, não é legítima qualquer outra instituição espírita que não esteja subordinada à FEB”, propõe Silva.

1.6 O espiritismo kardecista no contexto religioso brasileiro

O processo de modernização, que anunciava o bem-estar social, a satisfação das necessidades básicas e a superação do sagrado, não conseguiu expulsar ou eclipsar a religião da vida social brasileira, ao contrário, fortaleceu-se o campo religioso, ampliou-se a diversidade religiosa e constituiu-se um novo mercado de bens simbólicos (Oro, 1992). Como aponta Ari Pedro Oro, as religiões centradas no indivíduo, adaptadas à modernidade, caracterizadas por uma certa fragmentação e efemeridade das relações sociais, preenchem – ou tentam preencher – um vazio existencial que a própria modernidade provocou. Os contatos e os limites entre as várias religiões são mais intensos e, respectivamente, menos rígidos. As idéias sobre evolução espiritual e “trance”, “possessão” ou “mediunidade” (Velho, 1999:53), por exemplo, são observadas no kardecismo, no candomblé, na umbanda e em algumas igrejas pentecostais, refletindo uma série de hierarquias sociais e políticas que cobram formas e significados variados segundo sua pertença religiosa (Carvalho, 1999). A religião não é mais herdada, mas algo a ser buscado, a ser conquistado numa sociedade pluralista, sincrética

e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas, como observa José Jorge de Carvalho. Para Gilberto Velho, as narrativas dos cultos mediúnicos espíritas podem registrar virtude e pecado, a configuração mais ou menos maniqueísta de bem e mal, mas invariavelmente a trajetória do médium ou do espírito cobra importância ressaltando uma característica central da modernidade: a individualidade.

Lewgoy (2004:122) aponta que o espiritismo tem acompanhado a mobilidade social e as novas influências culturais que atingiram às camadas médias urbanas nos últimos cem anos. Para este autor, o sucesso espírita está relacionado a uma boa capacidade de transformação e sincretismo, a partir de uma abertura republicana para o pluralismo religioso, em 1891. O espiritismo re-traduziria em suas formulações teológicas os efeitos das principais injunções ideológicas e políticas por que passaram militares, funcionários públicos e profissionais liberais no século XX; além de manterem-se numa dialética de oposição e sincretismo com a umbanda e, especialmente, com o catolicismo. Ao mesmo tempo, Lewgoy detecta um jogo de afastamento e aproximação do espiritismo em relação ao catolicismo, representado na obra e na trajetória de Chico Xavier, mediador de ditas passagens:

(...) por vezes nacionalista, como no regime de Vargas, por vezes milenarista e ecumênica como a partir dos anos 70, o distanciamento do espiritismo da agência católica, ainda que sempre preserve e afirme sua identidade cristã, ora se revestirá de uma tonalidade nacionalista, como no quadro de regimes autoritários ora será milenarista, quando as antigas referências deixam de ordenar sua cultura religiosa, a partir dos anos 80” (Lewgoy, 2004:123).

Para Silva (2005:146), o espiritismo brasileiro utilizou-se de duas estratégias básicas para se legitimar na sociedade nacional: diferenciar-se das crenças afro-brasileiras, tentando mostrar suas origens européias (“civilizadas”) e adotar representações

católicas, realizando um jogo ambíguo ao criticar a igreja católica e ao adotar-lhe os termos, expressões e conceitos. No campo da ciência, o principal conflito do espiritismo foi com o saber médico. Tanto a medicina oficial quanto o espiritismo disputavam o direito de curar, mas pelo seu caráter não hegemônico o espiritismo sofreu acusações de charlatanismo, curandeirismo e de provocar a loucura. Por conseguinte, o espiritismo recorreu à opinião favorável de eminentes cientistas e procurou reafirmar a sua religiosidade tendo como arma a exigência da liberdade religiosa, sugere Silva. Aliás, o uso do argumento da liberdade religiosa reforçava uma outra estratégia frente a um outro agente, a estratégia do uso da própria legislação frente a um Estado que garantia a liberdade religiosa em lei.

No caso das obras *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* e *A Caminho da Luz*, Silva observa um destino do Brasil previamente traçado sob orientação de Cristo, executado pelo espírito Ismael e continuado na parte terrena sob a direção da Federação Espírita Brasileira (FEB). Em ambas as obras literárias, a formação do povo brasileiro mereceu destacada atenção, “em especial às qualidades de seu povo português, pobre e trabalhador; dos indígenas, puros e simples e dos negros, sofredores e resignados. Tais qualidades reunidas pela mestiçagem garantiriam a formação de uma sociedade propícia para receber o “Cristianismo Redivivo”, ou seja, o Espiritismo” (Silva, 2005:149). Para Silva, essa história espírita do Brasil retoma antigas representações que apontam para possíveis diálogos com a produção intelectual da época de sua publicação, inspiradora da política cultural do Estado Novo. O povo brasileiro apresentado pelas obras de Chico Xavier é o povo eleito e constituído pela vontade de Jesus, da mistura dos brancos, índios e negros; assim, o mito das três raças aparece como característica providencial do brasileiro, destinado a ser fraterno e

pacífico. O branco, devido a sua cultura cristã, prevalece sobre os índios, tidos como simples e bons, e negros, apresentados como sofredores e resignados: “o tipo brasileiro ideal desejado é cristão, trabalhador, bondoso e que sabe sofrer com resignação; características muito próximas dos desejos da política oficial de Getulio Vargas”, conclui Silva (2005:150).

Stoll é enfática ao observar que a realização do ideal de santidade, no caso Chico Xavier, concretiza-se a partir de determinados padrões culturais consistentes com o modelo monástico da religião dominante no Brasil. Parafrazeando Geertz, a autora de *Espiritismo à Brasileira* assegura que, “a exemplo do que ocorreu com o Islamismo na Indonésia, no Brasil o Espiritismo se consolidou, ao contrário do ocorrido na França, porque não tentou construir uma espiritualidade radicalmente diferente daquela corrente na sociedade brasileira. Apropriou-se dela”. (Stoll, 2003:196).

GÊNERO, SEXUALIDADE E HOMOSSEXUALIDADE NO ESPIRITISMO KARDECISTA BRASILEIRO

2.1 Gênero, Sexualidade e Homossexualidade.

O conceito distintivo da antropologia, diante das outras ciências, é o conceito de cultura. A pesquisa e o debate sobre cultura têm marcado o caminho da antropologia. Assim, um dos seus principais objetivos tem sido esclarecer até que ponto certas características e condutas humanas são aprendidas através da cultura ou até onde elas estão inscritas na genética da natureza humana. Este debate tem levado a refletir sobre o que é determinante na conduta humana, se os aspectos biológicos ou os aspectos socioculturais (Lamas, 2003).

Desde a década de 1970, esta discussão tem cobrado especial força no referente às diferenças entre homens e mulheres. Atualmente, propõe-se que as diferenças significativas entre os sexos são as diferenças de gênero. Contudo, o conceito de gênero ainda é um conceito em construção para a antropologia e para outras ciências sociais, seu estatuto epistemológico é condicionado pela sua breve história no campo acadêmico e pelas diferentes escolas teóricas que se interessam em analisá-lo.

Após os estudos da década de 1970 sobre os papéis sexuais em diversas culturas, passou-se a problematizar o conceito de gênero, a construção sociocultural da diferença sexual. A divisão de gêneros, baseada na anatomia das pessoas, supõe formas determinadas – freqüentemente concebidas como complementares e exclusivas – de sentir, atuar e ser (Lamas, 2003). Contudo, estas formas culturalmente definidas como

femininas e masculinas encontram-se presentes em pessoas cuja anatomia não corresponde ao gênero dado. A maneira em que a cultura aceita ou rejeita esta falta de correspondência entre sexo e gênero varia, inclusive dando lugar, em certas culturas, a um terceiro e quarto gênero.

No terreno do simbólico, a psicanálise e a antropologia têm analisado como a diferença sexual cobra uma dimensão de desigualdade. Alguns autores consideram que dita desigualdade tem sua origem nas estruturas de prestígio. Gayle Rubin (1996), partindo da proposta de Lévi-Strauss sobre o intercâmbio de mulheres (primeiro ato cultural que regulamentaria o incesto), sugere que o sistema sexo-gênero é o conjunto de arranjos a partir dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana. A partir destes “produtos” culturais cada sociedade organiza um conjunto de normas no qual o sexo e a procriação são moldados pela intervenção social. Desta maneira, Rubin destaca a importância de estudar a forma em que as transações matrimoniais são articuladas com arranjos políticos e econômicos no contexto das relações de parentesco.

Sherry B. Ortner e Harriet Whitehead (1981), em *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, propõem que o gênero e a sexualidade são matéria de interpretação e análise simbólica, estando relacionados a outros símbolos e com formas concretas da vida social, econômica e política. Ortner e Whitehead assinalam que nem todas as culturas elaboram noções do masculino e do feminino em termos de dualismo simétrico, porém, na maioria dos casos as diferenças entre homens e mulheres são conceituadas em termos de conjuntos de oposições binárias. Para estas

antropólogas, os sistemas de prestígio estão relacionados às construções culturais do gênero, e os sistemas de gênero são, primeiramente, um sistema de prestígio.

A discussão e a análise sobre sexualidade mantêm uma relação íntima com o campo do gênero. Assim como o gênero, o debate teórico da sexualidade foi impulsionado, em boa parte, pelo movimento feminista e pelo movimento de libertação homossexual. Este debate tem sido marcado pelo enfrentamento entre duas posições: o essencialismo e o construtivismo social. No essencialismo existe a convicção de que há algo inerente à natureza humana, inscrito nos corpos na forma de um instinto ou energia sexual, que conduz as ações. Neste sentido, a sexualidade restringir-se-ia a um mecanismo fisiológico, a serviço da reprodução da espécie, ou à manifestação de uma pulsão de ordem psíquica. O construtivismo social, por sua vez, reúne abordagens que problematizam a universalidade do “instinto sexual”. Os significados sexuais e a noção de experiência ou comportamento sexual não seriam passíveis de generalização porque estão ancorados em teias de significados articulados a outras modalidades de classificação, como o sistema de parentesco e de gênero, as classificações etárias, a estrutura de privilégios e de distribuição de riqueza etc. (Heilborn e Brandão, 1999:9).

Para as ciências sociais, a sexualidade depende da socialização, da aprendizagem de determinadas regras, de roteiros e cenários culturais onde a atividade sexual é significada e exercida (Gagnon e Simon, 1973). Portanto, os significados atribuídos ao considerado como sexual registra uma variação cultural e, como assinala Richard Parker (1994), o sexual não se restringe à dimensão reprodutiva, tampouco à psíquica, estando impregnado de convenções culturais acerca do que consistem a excitação e a satisfação eróticas, construtos simbólicos que modelam as próprias sensações físicas.

A abordagem do construtivismo social pode variar dependendo do grau de autonomia conferido à sexualidade em relação à reprodução. Carole Vance (1995) propõe dois modelos de construtivismo social. O primeiro, denominado modelo de influência cultural, parte da premissa de que há uma partilha fundamental entre corpo e razão, na qual o corpo permanece como uma espécie de substrato ao qual a cultura se superpõe, alterando e modelando os comportamentos, as experiências e as significações relativas à experiência sexual. O segundo modelo, mais enfático que o primeiro, postula que o domínio do sexual, do erótico ou das sensações do corpo é puro efeito de construções culturais. Não há, neste último modelo, algo inerente à fisiologia ou à psique humanas que possa ser considerado um substrato universal sobre o qual a cultura opera, privilegiando-se o pressuposto da radical arbitrariedade do que venha a ser sexual (Heilborn e Brandão, 1999:10).

No que se refere ao debate acadêmico sobre as homossexualidades, as ciências médicas e as ciências sociais têm discutido a questão, desde diferentes perspectivas ao interior delas e entre elas, a partir das últimas quatro décadas do século XIX. Desde uma perspectiva essencialista, o médico Karl Heinrich Ulrichs argumentava que a homossexualidade era congênita e resultava de uma combinação de traços masculinos e femininos num só corpo. Ele inventou o termo *uranista* para se referir a pessoas com “uma alma feminina num corpo masculino”. Por sua vez, Richard von Krafft-Ebing construiu uma taxonomia em que distingue “homossexuais” e “heterossexuais” na base da orientação sexual, os primeiros estariam subdivididos em “pederastas ativos” e “pederastas passivos” refletindo a divisão binária de gênero entre masculino-ativo e feminino-passivo (Fry, 1982:98). Os defensores pioneiros dos direitos homossexuais, Magnus Hirschfeld, na Alemanha, e Edward Carpenter e Havelock-Ellis, na Inglaterra,

insistiram em pensar a homossexualidade desde a gênese biológica propondo, inclusive, a existência de um “sexo intermediário”. Assim, tanto os moralistas como os médicos e cientistas progressistas do final do século XIX e começo do XX partiam da naturalização da homossexualidade para defender uma ou outra postura. Com a chegada dos movimentos de libertação homossexual nos Estados Unidos e na Europa, no final da década de 1960, o termo médico “homossexual” começará a ser substituído por um outro cunhado pelos próprios sujeitos: o termo “gay”.

Assim como aconteceu com o movimento feminista, e graças a este, a questão homossexual começou a ser problematizada, iniciou-se a análise da construção sociocultural e histórica não apenas das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, mas também das representações, dos significados, das identidades, das subjetividades, do poder e das relações com outras ordens da vida social atribuídos às homossexualidades. No caso brasileiro destacam os trabalhos precursores de Barbosa da Silva (1959), Guimarães (1977), Fry (1982), Macrae (1983), Trevisan (1986) e Perlongher (1987), assim como os trabalhos mais recentes de Parker (1991), Silva (1993), Terto Jr. (1996), Silva (1998), Green (2000), Uziel (2002), Almeida Neto (2003), Grossi (2003), Nunan (2003), Tarnovski (2003), Heilborn (2004) e Fachinni (2005).

Pensando a sexualidade como uma construção histórica (Foucault, 1999) que reúne uma multiplicidade de possibilidades biológicas, resultado de distintas práticas sociais que dão significado às atividades humanas (Weeks, 1998) e na qual os significados sexuais e as experiências estão ancorados em teias de significados articulados a outras modalidades de classificação (Vance, 1995), visa-se analisar as

representações que sobre a sexualidade e a homossexualidade estabelecem, negociam e questionam atores e instituições espíritas kardecistas brasileiros: a Federação Espírita Brasileira, Chico Xavier, romancistas como Robson Pinheiro, intelectuais e oradores espíritas e, particularmente, dois freqüentadores paulistas que se identificam como gays, e outros dois como bissexuais. Estes últimos são portadores do vírus do HIV.

Desde as obras de Allan Kardec, passando pelas explicações sobre sexualidade encontradas nas obras de Chico Xavier e Robson Pinheiro, assim como nas palestras ministradas na Federação Espírita do Estado de São Paulo na época em que foi realizada a presente pesquisa (2006), observamos em tais discursos a intenção de dar um sentido essencialista à sexualidade, a qual teria como base uma sorte de “energia sexual” que precisa ser domesticada e direcionada em prol do projeto de evolução espírita proposto pelo kardecismo dentro dos marcos morais do seu sistema religioso. Entanto, o discurso da sexologia é incorporado e ressignificado por médicos e oradores espíritas especializados no tema da sexualidade. Assim, termos como “heterossexualidade”, “homossexualidade”, “bissexualidade”, “transexualidade” e “intersexualidade” são explicados desde uma visão sexológica e adaptados à visão kardecista de mundo. Outros conceitos propostos pelos próprios espíritas, como “sexo de profundidade” e “sexo de periferia”, delimitarão e avaliarão os atributos dados às práticas sexuais. A sexualidade entre os espíritas, portanto, é construída a partir dos discursos da ciência médica, fortemente prestigiados no espiritismo, e ressignificada com base nas regras e normas morais kardecistas. Esta construção sociocultural da sexualidade entre os espíritas não é estática, é negociada pelos seus protagonistas conforme os avanços em matéria de direitos humanos e, especificamente, em direitos sexuais e reprodutivos, ganham força e autoridade na sociedade brasileira geral. Desta

forma, encontramos nos discursos espíritas tensões e dissensos ao redor da sexualidade, seja nas próprias contradições ao estabelecer hierarquias morais em relação às orientações sexuais e, ao mesmo tempo, advogar pelo reconhecimento legal das uniões civis entre pessoas do mesmo sexo; seja no questionamento que os sujeitos gays e bissexuais formulam em relação ao modelo explicatório espírita de sexualidade e, ainda mais evidente, na aceitação ou renúncia sobre a explicação espírita da etiologia e dos significados dados às doenças sexualmente transmissíveis, como será mostrado no capítulo quatro.

2.2 Sexualidade e Espiritismo.

Primeiro foi o espírito André Luiz na obra *Sexo e Destino* (1963), depois o espírito Emmanuel⁹ em *Vida e Sexo* (1970). Ambos, através dos médiuns Chico Xavier e Waldo Vieira, delinearam os primeiros ensinamentos sobre sexualidade no espiritismo brasileiro. Posteriormente, o debate sobre sexualidade espírita no Brasil mostrará não poucas tensões e conflitos, os discursos irão se confrontando, transformando e adaptando na medida em que os avanços em matéria de direitos humanos e direitos sexuais expandem-se e institucionalizam-se na sociedade brasileira geral.¹⁰

⁹ Segundo Chico Xavier, o espírito Emmanuel é a reencarnação do senador romano Publio Léntulus, do escravo grego Nestório (mártir do cristianismo), do padre jesuíta Manoel da Nóbrega (ligado à evangelização do Brasil) e do padre Damiano da Espanha do século 17.

¹⁰ Os direitos humanos, segundo Adriana Vianna e Paula Lacerda, passaram a orientar a legislação brasileira a partir da Constituição Federal de 1988, na qual se estabelece a obrigação do Estado brasileiro com a implementação das recomendações e compromissos firmados nos tratados internacionais. O Executivo federal, assim como o Legislativo, têm implementado uma série de leis e políticas públicas em matéria de direitos sexuais e reprodutivos no Brasil, como é analisado no documento *Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual* (Vianna e Lacerda, 2004).

Apesar de ser 1963 o ano em que aparece a primeira obra espírita brasileira que explicitamente trata sobre sexualidade, o tema não tinha sido ignorado nem pelos espíritas brasileiros anteriores a Chico Xavier, nem pelos seguidores de Allan Kardec na França. De fato, Kardec aborda tangencialmente n' *O Livros dos Espíritos* uma série de questões referentes à sexualidade e ao gênero, particularmente à reprodução e à moral sexual.

Segundo o pensador francês, os espíritos desencarnados não têm sexo, pois este só depende do organismo físico, porém, eles teriam “amor e simpatia” fundados na “identidade dos sentimentos”. O espírito que animou na vida passada o corpo de um homem poderia animar, numa nova existência, o corpo de uma mulher. Conforme a lei de reprodução do próprio Kardec, o pedagogo mostra-se crítico diante do controle da natalidade ao assinalar que tal controle só provaria a predominância do corpo sobre a alma. Para Kardec, a união permanente entre um homem e uma mulher através do casamento “é um progresso na marcha da humanidade”, enquanto a poligamia representaria simplesmente “sensualidade”, não afeição como no casamento, e seria um estágio menor na escala evolutiva dos seres humanos.

Já na sua lei da igualdade, Kardec parece defender os mesmos direitos para os homens e para as mulheres. Para ele, a condição de inferioridade da mulher é uma condição social que responde a um “domínio injusto e cruel que o homem impôs sobre ela”, sendo também resultado das instituições sociais e do abuso da força sobre a fraqueza: “para os homens pouco avançados, do ponto de vista moral, a força faz o direito” (Kardec, 1999:281). Todavia, a explicação de Kardec sobre a suposta fraqueza física das mulheres tem um objetivo concreto: assinalar as funções diferenciadas e

particulares de cada sexo e, a partir desta observação essencialista, consagrar-se-ia o que ele propõe como igualdade dos direitos entre o homem e a mulher justificada em uma espécie de lei divina:

Deus apropriou a organização de cada ser às funções que deve realizar. Deu-se à mulher menos força física, dotou-a, ao mesmo tempo, de uma maior sensibilidade em relação à delicadeza das funções maternas e a fraqueza dos seres confiados aos seus cuidados (Kardec, 1999:282).

O autor do *Evangelho segundo o Espiritismo* reproduz a divisão histórica de gênero (Rubin, 1975; Rosaldo e Lamphere, 1979; MacCormack, 1980; Moore, 1994) entre o espaço público e o espaço privado. Para ele, é preciso que cada ser humano esteja “no seu devido lugar”: que o homem se ocupe do público e a mulher do privado, “cada um de acordo com sua aptidão”. A “emancipação” da mulher, desde o espaço do privado proposto por Kardec, seguiria o progresso da civilização, enquanto sua subjugação marcharia com a barbárie.

Com base na tímida abordagem que Kardec fez sobre gênero e sexualidade nas suas obras doutrinárias, assim como nos livros que Chico Xavier e a Federação Espírita Brasileira publicaram em 1963 e 1970, os espíritas brasileiros têm discutido o tema da sexualidade tentando chegar a consensos nem sempre compartilhados pelas diferentes correntes do espiritismo kardecista. Atualmente, existem vozes de prestígio e autoridade, no interior do espiritismo brasileiro, que discorrem sobre o tema da sexualidade tentando compagnar a proposta de moral sexual kardecista com o fortalecimento da democracia sexual no Brasil. Duas destas vozes são Américo Domingos Nunes Filho, fundador e presidente da Associação Médico-Espírita do Rio de

Janeiro (AME-RIO) e Wladimir Lisso, coordenador dos trabalhos de assistência espiritual na Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP).

Nunes Filho (2004:64) reconhece opiniões divergentes entre os próprios espíritas no debate sobre sexualidade. Contudo, ele organiza e propõe uma série de saberes biomédicos, psicológicos (particularmente Jung) e espíritas referentes a diversos temas sexuais no livro *Sexualidade à Luz da Doutrina Espírita*. Nesta obra, o presidente da AME-RIO afirma que “a energia sexual é uma força incomensurável que não pode ser sublimada abruptamente, como aconselham religiosos radicais, tampouco ser liberada sem controle ou disciplina”. Assim, o sexo teria como finalidade, além da reprodução com amor e realizada no seno familiar, unir energeticamente dois seres. Durante o ato sexual haveria um “acasalamento de vibrações espirituais, como se o perispírito aderisse ao outro”. Através do amor sexual tornar-se-ia conhecido o “código vibratório” do chacra¹¹ genésico de cada um; “os parceiros assenhoreiam-se da chave que abre a porta da intimidade espiritual, já que a fechadura, representando a defesa vibratória de nossa vestimenta espiritual, tornou-se acessível à entrada energética do outro”. A metáfora da chave e da fechadura, utilizada por Nunes Filho, genitaliza o “amor sexual” e dá pé para realizar uma análise estrutural, o qual não é objetivo do presente trabalho.

O espírito Emmanuel, “através” do médium Chico Xavier, apontaria a existência da energia sexual, recurso da lei de atração, sendo inerente à própria vida e gerando cargas magnéticas em todos os seres. Nos “seres primitivos”, situados nos “primeiros

¹¹ Para Toledo (2005), os chacras no perispírito equivaleriam aos plexos no corpo, definidos estes últimos como centros de força do corpo humano, pontos de junção entre espírito e corpo. Os chacras teriam a função de absorver energia do ambiente para o corpo físico e espiritual. Para Edgard Armond, espírita brasileiro autor do livro *Passes e Radiações* (1950), existiriam oito chacras principais: 1) fundamental o básico, 2) genésico ou sexual, 3) gástrico ou umbilical, 4) cardíaco, 5) laríngeo, 6) testa ou frontal, 7) coroa e coronário e 8) esplênico; além dos chacras secundários ou menores. O chacra genésico ou sexual estaria localizado no baixo ventre sendo responsável pelo aparelho geniturinário e pelas funções sexuais e reprodutivas.

degraus da emoção e do raciocínio”, a descarga de semelhante energia se operaria “inconsideradamente”, custando-lhes “resultados angustiosos”. À medida que a individualidade evolui, comenta Emmanuel, o ser humano passa a compreender que a energia sexual envolve o impositivo de discernimento e responsabilidade em sua aplicação sendo esta controlada por valores morais, “seja na criação de obras físicas, asseguradora da família, ou na criação de obras beneméritas da sensibilidade e da cultura para a reprodução e extensão do progresso e da experiência, da beleza e do amor, na evolução e burilamento da vida no Planeta” (Xavier, 2003:26). Neste sentido, Andréa (1987) propõe dois conceitos espíritas sobre sexualidade: “sexo de periferia”, que faz referência à atividade sexual dos corpos físicos e sua genitália no mundo material e, por outro lado, “sexo de profundidade” referindo-se à canalização positiva das energias sexuais no processo evolutivo. A reprodução, seja de seres humanos ou de obras “beneméritas”, encontra-se com base, fundamento, ação e ideal de sexualidade espírita.

Para Nunes Filho, os espíritos possuem, na vestimenta perispiritual,¹² órgãos genitais dos dois sexos em potencial, uma “bissexualidade” latente ou bipolaridade, porém, os seres espirituais experimentariam uma das duas polaridades sexuais com maior intensidade de acordo com as inúmeras experiências reencarnatórias vivenciadas. No caso dos seres menos evoluídos, eles tentariam ter relações sexuais no plano espiritual sem conseguir êxito levando-os, pelo menos, aos mais atrasados, a “compartilhar” com os encarnados, com os quais se afinizariam, na prática do “sexo promíscuo”, através da “ação vampiresca” como é relatado nas experiências de nossos informantes no capítulo quatro. Em contraste, os espíritos puros, em gozo da perfeição

¹² O conceito de perispírito será explicado no próximo capítulo.

relativa, como Cristo, afastados das paixões e desejos terrenos, chegariam à unissexualidade plena, imbuindo em completo as duas polaridades dentro de si, em perfeita harmonia interior.

Em relação à concepção, Nunes Filho sugere que o espírito, estando presente na matriz genital, influencia e seleciona, a partir de suas irradiações, o espermatozóide que lhe é afim vibratoriamente definindo o sexo de que será portador. Deste modo, a fecundação deixa de ter uma conotação casual passando a ser dirigida por uma força energética determinante.

Quando o espírito “utiliza” o “sexo de periferia” de forma “ultrajante”, lesando seu corpo perispiritual de forma “marcante”, as conseqüências poderiam ser observadas na constituição genética e na construção da “identidade sexual” do espírito na sua próxima reencarnação. Assim, as lesões perispiríticas desarmônicas refletir-se-iam em um campo vibratório “distônico”, atraindo em algumas circunstâncias, durante o processo de “renascimento”, um espermatozóide portador de um cromossomo sexual não compatível com o sexo preponderante em seu psiquismo, dando lugar ao que Domingos considera como transexualismo: “psiquismo diferente do sexo que é portador”. No caso dos transexuais masculinos:

Em vida pretérita foram mulheres envolvidas em paixões aviltantes, produzindo sofrimentos e tragédias, aprisionadas nas teias do sexo destoante, acarretando males significativos na vestimenta perispiritica e dando causa a vibrações de ordem sexual inteiramente desarmônicas, completamente diferentes do campo sexual mais marcante no psiquismo de profundidade. Ao reencarnarem, vibrando intensamente de forma desarmônica para o sexo masculino, fazem a penetração para o sexo masculino, fazem a penetração no óvulo de um espermatozóide contendo cromossoma masculino Y. Embora possuam psiquismo preponderantemente feminino nascerão em corpos masculinos. (Nunes Filho, 2004:54).

Nunes Filho comenta que o indivíduo transexual traz dissociada a sexualidade de profundidade (personalidade sexual registrada na mente) do sexo de periferia: “o seu psiquismo não estaria harmonizado com o gênero de que é portador”. Neste sentido, o médico carioca propõe três classificações de transexuais dependendo da causa da reencarnação, seja esta por transição, missão ou expiação.

No caso da transexualidade por transição, o indivíduo teria vivido muitas experiências contínuas num mesmo sexo, animando numa nova reencarnação o corpo do sexo oposto, o que não necessariamente significará que “canalizará suas emoções” para a homossexualidade. Aquele espírito “acentuadamente masculino”, que nasce na “polaridade feminina”, pode “exibir tonalidades masculinas marcantes, entre elas pouca sensibilidade e maneiras menos delicadas; algumas vezes com reações muito embrutecidas”. No caso contrário, o espírito “acentuadamente feminino” nascendo na “polaridade masculina”, poderá “exibir um temperamento mais sensível, sem que seja necessariamente marcado como um efeminado e sequer um gay”. O gênero, já naturalizado como podemos observar, encontra-se inexoravelmente ligado à sexualidade e à orientação sexual na proposta de Nunes Filho.

Na transexualidade por missão, como seria o caso do Chico Xavier, segundo o médico carioca, os espíritos evoluídos, presos a uma polaridade sexual determinada, não necessitarão de corpos físicos que lhes satisfaçam “o íntimo”. Em consequência, poderão participar da “castidade construtiva”, da “solidão afetiva” e canalizar a energia sexual aos “processos psicológicos de sublimação” para a boa concretização do trabalho de missão. Sobre o co-autor de *Sexo e Destino*, Nunes Filho aponta: “Chico Xavier (...) ainda deverá transitar por outras fileiras encarnatórias na faixa masculina, já que se

apresentou, na passada existência, como um ser com mente essencialmente feminina, praticando a castidade construtiva, necessitando de maior vivência e experimentações na polaridade masculina” (Nunes Filho, 2004:107).

Os espíritos que reencarnam em corpo do sexo oposto à de sua polaridade sexual, em processo de expiação, terão de aprender a respeitar a todos aqueles que estão na sua polaridade oposta. Geralmente, são homens que “subjugaram sua mulher, desrespeitando-lhe a natureza, utilizando o sexo de forma ultrajante”; ou mulheres que “viveram paixões aviltantes, causando sofrimentos e tragédias” e que na nova reencarnação poderá agir de forma devassa:

Poderá repetir o mesmo comportamento da existência passada, aprisionada que estava nas garras da prostituição, saindo às ruas, agora, vestido de mulher, procurando infelizes clientes, contudo sem desfrutar do sexo de periferia anterior, feminino por excelência, sentido-se castrada já que não possui o órgão sexual feminino, essencial e idolatrado por ela, em existência anterior (Nunes Filho, 2004:113).

Enquanto a transexualidade espírita situa-se num jogo de pólos opostos, onde a inversão e a contradição das características dadas como femininas ou masculinas entorpecem a dinâmica magnética e a harmonia do masculino e do feminino; a intersexualidade espírita problematizará tal dinâmica ao rejeitar ser restringido a uma exclusiva polaridade. Para Nunes Filho, a intersexualidade trairia o “desvio” da bissexualidade “desenfreada” do passado, com os campos de força (chacras) em completo desequilíbrio, “em decorrência do embrutecimento dos sentimentos”. Assim, o ser que nasce com “genitália ambígua” encontra-se envolvido em plena expiação desconhecendo, diante da evolução espiritual, a sua polaridade sexual, “em que gênero está inserido ou predomina em si, praticando o ato sexual com pessoas de qualquer

sexo” (Nunes Filho, 2004:120). A intersexualidade, ao questionar a divisão exclusiva da diferença sexual a partir da dificuldade em diferenciar as características genitais de homens e mulheres, cria um problema na visão essencialista da sexualidade do kardecismo brasileiro refletido na sua própria definição sobre intersexualidade, situada esta no campo dos desvios sexuais e relacionado-a com um conceito que parece não satisfazer as exigências das classificações binárias kardecistas: a bissexualidade.

No que se refere à homossexualidade, Nunes Filho a considera contra a lei natural da polaridade sexual, vê nela um desvio biológico importante, conseqüente a uma individualidade espiritual que transita nos caminhos da evolução espiritual. Assim, ele afirma que os “irmãos” que canalizam suas emoções nesse campo “estão passando por uma fase assaz transitória e, no decorrer da evolução espiritual, encontrarão, sob as luzes da misericórdia divina, o caminho da harmonia e da paz, porquanto a reencarnação corresponde, sem dúvidas, a um divino instituto pedagógico de reparação” (Nunes Filho, 2004:64).

Na grande maioria dos casos, segundo o médico carioca, a causa da homossexualidade situar-se-ia numa reencarnação anterior na qual houve um exercício heterossexual “em desalinho, contraindo débitos irrefletidos, exigindo as reparações devidas”. Apesar de a homossexualidade ser, para os espíritas, um caminho de reparação e ter sua origem em vidas passadas, Nunes Filho reconhece que em determinadas encarnações, a “mentalidade social predominante” pode “favorecer e estimular a prática homossexual”, como seria o caso das antigas sociedades romana e grega, assim como das cidades de Sodoma e Gomorra.

Mesmo que Nunes Filho pense a homossexualidade como reparação, o médico carioca celebra o fato de esta não ser considerada mais como doença pelo Conselho Federal de Medicina e pela Organização Mundial de Saúde. Inclusive, ele mostra-se contra a homofobia e contra o preconceito ao redor da homossexualidade na sociedade brasileira:

Na sociedade brasileira, os homossexuais ainda são excluídos. Um exuberante preconceito é encontrado na maior parte da população, fazendo com que grande número de gays mantenha sua identidade sexual em segredo (enrustidos conscientes) utilizando o fingimento como escudo do ataque dos preconceituosos (que podem ser enrustidos inconscientes) (...) A intolerância, no Brasil, contra a homossexualidade, é intensa, inclusive se manifestando na mídia. A televisão, em alguns momentos, abordou o comportamento invertido de forma implacável. Ficou famoso o caso de uma novela, revelando um casal de lésbicas, num relacionamento bem harmonioso. Enfim, resolveram arrumar um trágico final: morreram num incêndio (Nunes Filho, 2004:69-70).

O valor positivo que Nunes Filho outorga ao relacionamento “bem harmonioso” do casal lésbico, mostrado na telenovela, leva a este autor a um debate e a um dissenso com os autores espíritas ligados à parte “científica” da doutrina. Estes últimos afirmam que na homossexualidade haveria uma troca de energias iguais, acarretando desequilíbrio energético, desestruturando os campos vitais e produzindo distúrbios de ordem psíquica (Imbassahy, 2000:32). O médico carioca difere desta postura. Para ele existem casais homossexuais, tanto masculinos como femininos, ajustados à realidade, sem apresentarem quaisquer distúrbios de ordem psíquica:

(...) são indivíduos bem integrados à sociedade, executando suas tarefas com honestidade e bom desempenho. Revelam-se como pessoas normais, tranqüilas e equilibradas, embora a conduta sexual seja diferente e marcante (...) Nas ligações homossexuais, firmadas no amor e respeito recíprocos, mesmo existindo polaridades energéticas semelhantes, a paz exteriorizada pelo casal reflete harmonização e, conseqüentemente, equilíbrio energético. Portanto, dois espíritos que se amam, mesmo encarnados em polaridades iguais, podem se completar sob o ponto de vista energético e emocional (Nunes Filho, 2004:71).

Nunes Filho, crítico das religiões apegadas ao “literalismo” da Bíblia e “mergulhadas na correnteza da perseguição e do ódio bíblico”, sugere que os homossexuais, assim como todos os “transgressores sexuais”, podem se beneficiar no espiritismo através: 1) de seu conteúdo doutrinário fazendo a razão prevalecer sobre a “emoção impulsiva”, 2) da recepção de passes, 3) da ingestão de água fluidificada, como também das 4) sessões de desobsessão desde que haja “interferência extrafísica inferior”. Em relação aos heterossexuais promíscuos e os transexuais em expiação, o autor de *Sexualidade à luz da doutrina espírita* considera que estes são “enfermos da alma” aos quais os espíritas têm que amar, respeitar e ter em compaixão. A compaixão deste autor pelos homossexuais permite-lhe, inclusive, apoiar o reconhecimento legal das uniões entre homossexuais sendo favorável à Lei de Parceria Civil Registrada apresentada em dezembro de 1997, no Congresso Nacional, pela então deputada Marta Suplicy. Aliás, ele reconhece como válida a reivindicação de adoção de crianças por casais gays: “o que está acontecendo nos países, onde a ligação do casal homossexual é legalizada, é a perfeita harmonia da família, com boa integração individual e social da criança, porquanto o par homossexual tem necessidade de se revelar para a sociedade como ótimo educador, oferecendo ao adotado as melhores escolas, ao lado de excelente exemplo e conduta” (Nunes Filho, 2004:101). Wladimir Lisso, da Federação Espírita do Estado de São Paulo (FEESP), também é favorável à união civil de homossexuais e à adoção de crianças por casais lésbicos e gays segundo seus comentários em diferentes palestras públicas na própria FEESP.

A ação dos espíritos obsessores, como ficará explícito no romance *Sexo e Destino* e *Canção de Esperança*, assim como nos relatos de nossos informantes, também se encontra presente no terreno sexual. Na obsessão sexual, segundo Nunes

Filho, “tanto os encarnados quanto as entidades viciadas estão unidos vibratoriamente, entrelaçados em teias tenazes, em sinistra simbiose espiritual, atuando os espíritos, verdadeiros vampiros, sugando a substância vital retirada dos campos de força, principalmente o esplênico,¹³ como também a energia exteriorizada do êxtase sexual” (Nunes Filho, 2004:160). Na explicação espírita sobre a obsessão sexual, parecera que o indivíduo encarnado não tivesse autonomia na experimentação do prazer sexual, tirando dele a responsabilidade dos encontros e dando-a aos vampiros:

Os espíritos sexólatras se satisfazem intensamente, participando dos encontros sexuais, principalmente de orgias, locupletando-se com a energia libertada antes e após a complementação sexual orgásmica, utilizando-se dos encarnados ligados a eles, completamente subjugados, inteiramente dominados, através dos seus campos de forças perispiríticas, principalmente o genésico. (Nunes Filho, 2004:160)

2.3 Sexo e Destino.

Sexo e Destino, romance psicografado por Chico Xavier e Waldo Vieira em 1963, é apresentando com prólogo do espírito Emmanuel à maneira de prece. Neste prólogo, Emmanuel recupera a imagem cristã de Maria Madalena e a mensagem moral de amparo aos pecadores.

André Luiz, “autor” do romance em questão, adverte que sua história é real, portanto, os nomes dos personagens seriam substituídos “por óbvias razões”. O livro consta de duas partes, a primeira corresponde ao médium Waldo Vieira e, a segunda, a Chico Xavier. Cada parte contém catorze capítulos através dos quais se desenvolve a história de duas famílias cariocas, os Neves e os Nogueira, atrapalhadas em uma série

¹³ O chacra o campo de força esplênico, situado no baço, teria com função captar o “fluido vital”.

de problemas éticos e morais onde a sexualidade e seu exercício são um dos três eixos principais do enredo, já os outros dois eixos, enlaçados diretamente à questão sexual, seriam o processo saúde-doença e a evangelização espírita focalizada na moral sexual.

A transição entre as duas partes psicografadas por Vieira e Chico Xavier, respectivamente, estabelece-se quando uma das personagens principais da história, Marita, é vítima de estupro no contexto de uma relação incestuosa. Cláudio Nogueira, 45 anos, bancário bem-sucedido, “ateu confesso”, fumante e bebedor, abusa sexualmente de sua filha adotiva e consangüínea,¹⁴ ajudado por espíritos vampiros, recebendo as conseqüências diretas de sua ação na sua saúde física, emocional e espiritual. Depois de meses de sofrimento, Cláudio encontrará no espiritismo o “consolador prometido”, receberá a ajuda espiritual e magnética dos seus mentores desencarnados – narradores da história –, lerá as obras de Kardec e assistirá aos centros espíritas do Rio de Janeiro. A partir deste novo sistema moral espírita, Cláudio se tornará evangelizador especializado em ajudar os seus parentes afligidos por perturbações na “área sexual”.

Pedro Neves, narrador principal do romance junto ao irmão Félix e ao “autor” da obra (espírito André Luiz), apresenta-se como um espírito suficientemente evoluído como para guiar, a partir dos conselhos de seus mentores, sua família ainda encarnada no Brasil e na cidade do Rio de Janeiro. Quarenta anos atrás Neves haveria “desencarnado” para chegar a morar na colônia Nosso Lar e, especificamente, ao instituto de “psicologia sexual” Almas Irmãs.

¹⁴ Marita seria produto de um estupro cometido por Claudio contra uma trabalhadora doméstica. A menina seria adotada por Cláudio e sua esposa.

O Instituto Almas Irmãs, assim como Nosso Lar, parece reproduzir a estrutura arquitetônica, burocrática e hierárquica da sociedade urbana e industrial brasileira da segunda metade do século XX. A descrição feita pelos autores de *Sexo e Destino* recria um mundo rodeado de edifícios e “armamentos”, parques e jardins, funcionários e servidores, cargos e hierarquias. *Almas Irmãs* teria como objetivo a reeducação de espíritos pouco esclarecidos em moral sexual a partir de “estâncias purgatórias” nas quais estudarão, meditarão e pesquisarão as causas e os efeitos das “quedas na natureza afetiva” em que se haveriam “precipitado”. Além da escola, o instituto teria zonas residenciais, administrativas, de “subsistência” e de hospitalização transitória.

Em relação à parte educativa do instituto, as matérias principais de estudo são: Sexo e Amor, Sexo e Matrimônio, Sexo e Maternidade, Sexo e Estímulo, Sexo e Equilíbrio, Sexo e Medicina, Sexo e Evolução, Sexo e “Penalogia”, esta última de especial interesse para juízes e desencarnados. Quando os alunos estiverem prontos para voltar ao mundo material, eles reencarnariam nos ambientes em que tivessem falido e, tanto quanto possível, nas “equipes” consangüíneas “que lhes impuseram prejuízos ou que lhes sofreram os danos”.

A partir do Instituto Almas Irmãs, Pedro Neves, servidor do Ministério de Auxílio de Nosso Lar, observa os conflitos morais no mundo material em geral, e na sua família em particular. Tal observação faz parte da preparação de Neves para o auxílio espírita direcionado à procura de melhora moral dos seus familiares, todos eles envolvidos em problemas da “área sexual”. Uma vez preparado para dita missão salvadora, Neves, junto a uma equipe espiritual de resgate, “desce” ao mundo material para assim poder atuar diretamente sobre seus familiares em “desgraça”.

2.4 A descoberta e a significação do desejo sexual entre espíritas kardecistas de São Paulo.

Para efeitos da nossa pesquisa privilegiamos, como assinalamos já na introdução, o seguimento das trajetórias sexuais de espíritas kardecistas não heterossexuais por duas razões. Desde a fase de construção de nosso projeto de pesquisa percebemos que a questão do HIV-Aids, no contexto kardecista, está relacionada diretamente à quebra de regras morais na arena sexual e, ainda hoje, vinculada diretamente às práticas homossexuais e bissexuais. O trabalho de campo reafirmou esse vínculo entre práticas sexuais não heterossexuais e HIV-Aids, de fato, das sete pessoas kardecistas e hiv-portadoras que conhecemos durante nosso trabalho, e que ao longo da nossa pesquisa situaram-se sob alguma categoria de identidade sexual, só uma delas pensou-se como heterossexual. A segunda razão, como consequência da primeira, foi nosso interesse por analisar os significados que os espíritas kardecistas, que não cumprem com as exigências do ideal heterossexual espírita, outorgam às suas experiências como seres sexuados e à própria construção de gênero que eles modelam e significam no sistema religioso kardecista. Portanto, decidimos não apenas ouvir as trajetórias sexuais de portadores do HIV, mas também as trajetórias de sujeitos que não contraíram o vírus e que tem uma prática sexual não heterossexual se identificando, na maioria dos casos, ora como bissexuais, ora como homossexuais ou gays.

Nesse sentido, vamos analisar, em um primeiro momento, as experiências de Felipe e Milton que se pensam como homossexuais. As experiências de Andrei e Enéas, ambos hiv-portadores e identificados por si próprios como bissexuais, será abordada no próximo capítulo.

Felipe sentiu-se “diferente” dos outros garotos de sua idade desde criança, contudo, ele não conseguia entender o que significava essa diferença. Já na adolescência, foi se reconhecendo em “pessoas parecidas”, rejeitando os estereótipos por ele observados na mídia e aceitando os “modelos de verdade”:

Eu sempre me achei muito diferente, sabia que havia uma coisa diferente em mim. Tinha um garoto que morava próximo à minha casa, eu percebi que eu não sentia atração pelas meninas, eu sentia atração pelos meninos. Não era uma atração física intensa, era algo que até hoje não posso explicar o que é. Você vai ficando mais velho e vai percebendo que existem pessoas parecidas com você, só que foi difícil porque você não tinha modelos, tinha modelos muito caricatos, modelos tipo Clodovil, Edson Cordeiro, coisa do tipo. Eu não tinha muito acesso a outros modelos (...). Quando eu fiquei mais velho aí sim, eu comecei a ter modelos de verdade, comecei a ter professores que me incentivaram (...)¹⁵

A primeira crise depressiva de Felipe “coincidiu” com a sua “saída do armário” no contexto familiar:

Na minha primeira crise depressiva bebi muito, tentei suicídio, o pessoal me trouxe para casa, começou a fazer umas brincadeiras comigo e minha irmã percebeu o que tinha acontecido na festa (...). Minha irmã foi para a casa de uma amiga minha e a gente conversou com ela, ela usou uma frase muito infeliz que não vou esquecer nunca, preferia que o irmão dela fosse homossexual de que fosse um ladrão.¹⁶

Apesar da frase pouco afortunada da sua irmã, Felipe confessa ter recebido o apoio da sua família ao socializar seu desejo sexual e sua identidade sexual gay. Já no espiritismo, ele procurou informação ao respeito:

A primeira coisa que eu fiz foi pesquisar sobre homossexualidade. Eu tinha um dos tópicos do curso preparatório que era sobre homossexualidade. Tinha bibliografia complementar, tinha Sexo e Destino, Vida e Sexo, tinha uns capítulos de O Livro dos Espíritos. Naquela época só tinha esses, hoje em dia

¹⁵ Felipe, 02/06/2006

¹⁶ Ibidem.

*tem um romance que se chama O Preço de Ser Diferente, na casa espírita quase ninguém o conhece, eu conheço o livro, o livro é muito bom.*¹⁷

Desta forma, Felipe encontrou na doutrina espírita um conforto para a construção de sentido de seus desejos sexuais. Ele concorda com a classificação sobre homossexualidade proposta por Chico Xavier e consegue se situar no segundo tipo elaborado pelo autor de *Nosso Lar*:

*Eu me encaixei ali, eu sentia que ali estava explicado o que eu sentia. Emmanuel, ele explica que existem três tipos de homossexuais: aqueles que pedem para vir assim para poder mudar a sociedade, aqueles que são teoricamente forçados para vir assim para poder se melhorar porque fizeram mal para alguém. Deus nunca pune, Deus sempre vai te educar. E existe um terceiro caso que é muito raro, que é aquele de quem tem tendência homossexual, ou tendência bissexual (...) e tem um processo obsessivo (...). O terceiro caso é aquele que as igrejas dizem que curam, eles afastam o espírito obsessor e fulano se cura porque a tendência dele vai ser reprimida, e o espírito que estava obsedando vai ser mandado embora, não vai ser encaminhado como a gente faz, não vai ser tratado.*¹⁸

Felipe vê as preferências e orientações sexuais como parte do projeto evolutivo de todo espírito, segundo o que Allan Kardec teria sugerido:

*Kardec é muito claro, Kardec fala que o espírito é bissexual. O espírito passa pela experiência que precisa passar para poder evoluir. Ele não usa a palavra homossexualidade, não usa a palavra homossexual, não existia a palavra homossexual na época dele, foi inventada por um biólogo húngaro 20 anos depois. A orientação que ele recebeu na época é muito clara: o espírito passa por aquilo que precisa passar para evoluir, ponto, não importa se é bi, se é homo ou se é hetero, se é homem ou se é mulher.*¹⁹

Para Milton, em contraste com Felipe, os jogos homoeróticos começaram desde criança, porém, ele disse não ter estado consciente “do significado do orgasmo”. Já na

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

puberdade, ele iria a descobrir “a função” da masturbação “um pouco mais tarde” em comparação com os seus pares:

Quando eu era pequeno eu tive algumas experiências entre outros meninos da mesma idade, de cinco, seis anos, então aquilo já despertou meu interesse. Mas quando você é criança tudo é diferente, porque eu nem sabia o que era orgasmo. Eu fui descobrir as coisas um pouco tarde, porque fui ter meu primeiro orgasmo (quando) eu tinha 13 anos, quando eu entendi para quê que servia a masturbação, enquanto que os meninos da minha idade, com 10, 11 anos, já se masturbavam.²⁰

A comparação com seus pares acompanhou Milton durante sua adolescência. Ele situa certa inveja, relacionada a uma carência, em relação aos corpos dos outros na sua construção do desejo sexual:

Quando fui para o colégio começaram a acontecer algumas coisas, que era a gente fazer educação física. Tinha que ir para o vestiário, eu sentia assim, acho que mais uma inveja, porque via aos outros meninos já com corpo formado, carinhas mais gostosos, eu ficava muito ferrado com aquilo (...)²¹

A exigência de gênero que o próprio Milton incorporou durante sua adolescência o levou a “mostrar” sua masculinidade, e provar que não era gay, procurando encontros sexuais com mulheres em casas de sexo freqüentadas por seus colegas:

Eu fui num prostíbulo e escolhi uma prostituta. Fui para o quarto com ela, era um lugar assim a boca do lixo, boca do lixo mesmo cara, tanto que os quartos eram feitos de madeira. Quando cheguei lá eu estava tão nervoso que não consegui ficar excitado. Daí a garota começou a me masturbar e daí ela começou a me masturbar muito rápido e eu acabei gozando, teve uma ejaculação precoce. Já tinha pago ela, e ela falou: “pronto, acabou!”, e eu: “não!, não acabou!, eu quero transar com você, se não quero meu dinheiro de volta!”, então ela falou assim: “ah!, quer seu dinheiro de volta?, vai lá pegar com meu cafetão, ver se você tem coragem lá de buscar com ele”. Eu saí de lá muito agredido, mas não pelo que tinha acontecido, porque daí eu comecei a colocar em xeque tudo o que eu estava sendo oprimido para chegar até aquela situação, porque vendo bem eu estava aí sujeito a talvez pegar uma DST, talvez até acontecer alguma coisa porque era um submundo de pessoas marginais e

²⁰ Milton, 27/05/06

²¹ Ibidem.

*tava aí por causa do quê?, querendo provar para as pessoas que eu não era gay, que eu podia transar com uma garota, que eu era um cara normal.*²²

Após o conflito de prova de masculinidade realizada por Milton para seus pares, ele decidiu vivenciar seus desejos eróticos com outros homens. A primeira experiência sexual de Milton com homens durante a adolescência “definiu tudo” na “cabeça” dele. Ele encontrou, no espaço urbano do metrô, a possibilidade de vivenciar seus desejos sexuais quando utilizava este transporte para se locomover em direção ao trabalho:

*Quando eu comecei a trabalhar, logo que eu saí do colégio (17 anos), eu pegava o metrô lotado. Foi o primeiro contato que eu tive com outros garotos. No metrô, principalmente da zona leste: lotação máxima. Eu comecei a perceber que naquela lotação toda, muitos garotos ficavam se exprimindo, se passando a mão, foi aí que começou. Todo dia eu pegava metrô, perto da porta, aí tinha um cara bonito, ficava perto de mim, encostava a mão muito discretamente, a gente saía do metrô e começava a conversar. Em uma dessas, eu acabei marcando com um cara depois do trabalho, ele já tinha mais experiência sexual, a gente acabou indo para um motel no centro da cidade, eu acabei transando com o cara, acho que foi aí que se definiu tudo na minha cabeça.*²³

Milton procurou namorar outros homens. Teve alguns relacionamentos que ele lembra como decepções amorosas. De fato, ele começou o tratamento de depressão na Federação Espírita do Estado de São Paulo quando se sentiu “obcecado” por uma pessoa que tinha namorado. Já como frequentador da Federação, e à diferença de Felipe, Milton não se interessou por saber o quê o espiritismo falava sobre a homossexualidade. Contudo, ele tem achado “simpatia” sobre o tema e reconhece que, em alguns centros espíritas, em contraste com a Federação, é recomendado levar os filhos homossexuais para tratamento de desobsessão:

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

(...) sempre eu escutei sobre o assunto com muita simpatia por parte dos expositores. Mas a gente não pode julgar o espiritismo pelas pessoas, tanto que tem centro espírita que reprime, que fala que a pessoa está obsedada, que os pais tem que levar para o tratamento o filho (...) tem certos coordenadores de centro espírita que são totalmente atrasados.²⁴

É interessante observar como Felipe e Milton, com histórias e objetivos diferentes, recorrem ao centro espírita kardecista para organizar suas experiências relacionadas à sexualidade e também para encontrar saída aos seus conflitos de confronto entre o que Philippe Áries (1985) e Anthony Giddens (1992) reconhecem com amor romance e amor paixão. Ou seja, a religião e, particularmente, a comunidade religiosa apresenta-se como um espaço de construção de significado da experiência sexual e também como um espaço de tratamento médico, psicológico e espiritual na resolução das tensões e conflitos provocados nas trajetórias sexuais e amorosas dos sujeitos. O conflito moral espírita entre desejo e obsessão, nos casos de Felipe e Milton, será analisado no próximo capítulo e no contexto do processo saúde-doença kardecista.

²⁴ Ibidem.

CORPO, SAÚDE E DOENÇA NO ESPIRITISMO KARDECISTA BRASILEIRO

3.1 Corpo: campo de significados, experiências e práticas.

Byron J. Good, antropólogo estudioso das questões socioculturais e éticas ao redor da saúde e da saúde mental, considera o corpo como sujeito, como a base da subjetividade da experiência no mundo. Good (1994) discorda com o ordenamento da realidade proposto pela epistemologia biomédica baseado na teoria dos três mundos de Karl Popper: o mundo dos objetos ou estados físicos, o mundo dos estados mentais ou de consciência e o mundo dos conteúdos objetivos de pensamento. Para Good, o corpo como “objeto físico” não pode ser claramente distinguido dos estados de consciência propostos por Popper, nem a doença pode ser localizada no corpo como objeto físico ou estado psicológico, como é considerada pela biomedicina. Neste sentido, a consciência precisa ser pensada inseparável do corpo consciente; enquanto o corpo doente não simplesmente seria objeto de cognição e conhecimento, de representação de estados mentais e de trabalho das ciências médica, também seria um agente desordenado de experiência, fonte criativa de experiência.

Sehta Low (1994), por sua parte, observa nos processos saúde/doença a construção de uma série de metáforas de aflição social, psicológica, política e econômica. No caso de “nervos”, doença estudada por Low e que toma diferentes nomes em várias partes do continente americano e europeu, haveria uma mediação cultural entre a doença e a aflição “embodied” no corpo,²⁵ ambas em termos de aflição-sofrimento e na suas expressões metafóricas. Os valores culturais da doença, para Low,

²⁵ O termo original usado pela autora é “embodied”. Alguns autores o traduzem como “encarnado”, nós preferimos usar “incorporado”, mas como na umbanda e no candomblé existe o conceito de “incorporação”, preferimos deixar o termo original.

estariam corporalmente “embodied” nas metáforas, as quais seriam distintas a cada contexto cultural. Estas metáforas seriam “embodied” no corpo tanto em atos de resistência quanto de cumplicidade.

Para Low, as metáforas podem ser geradas pela experiência do corpo e pela cultura. Deste modo, as metáforas do corpo providenciariam uma possível solução para a expressão vivida que pode comunicar sensações corporais, assim como significados sociais, culturais e políticos (Low, 1994:143). Tais metáforas retêm a integração da experiência corpo/mente e expressariam as bases físicas, sociais e políticas da doença. Como metáfora “embodied” no corpo, esta carrega uma força comunicativa gerada culturalmente providenciando expressões simbólicas de conflitos pessoais e controle social através da experiência corporal.

Procurando olhar o corpo doente como agente desordenado de experiência, e fonte criativa de experiência, como propõe Good, descreveremos o corpo inserido no conflito espírita da ordem e da desordem, das ações “morais” e das ações “imorais”, ou seja, nos códigos morais que regulam a conduta dos espíritas, assim como nos saberes baseados na experiência de estar e ser no mundo material e espiritual dos espíritas brasileiros. Quanto às metáforas de aflição social, psicológica, política e econômica “embodied” no corpo e delineadas por Seta Low no seu artigo “Embodied metaphors: nerves as lived experience”, nos interessará seguir o caminho traçado pela autora para assim observar como a aflição moral, entre os espíritas brasileiros, torna-se uma metáfora expressada no corpo comunicando expressões simbólicas dentro do contexto religioso espírita.

3.2 Um olhar à construção de corpo no espiritismo brasileiro.

Os espíritas brasileiros enxergam três elementos na constituição do ser humano: espírito, perispírito e corpo, os quais atuariam inseparavelmente visando harmonizar o conjunto. Uma imagem análoga à que os espíritas recorrem para falar destes elementos é aquela onde o espírito seria a centelha divina que atua no corpo através do perispírito, assim como a eletricidade atua na lâmpada através do fio condutor. O espírito, em consequência, ativa e é a própria agência do sujeito contido num corpo material descartável reencarnação trás reencarnação e comunicado, como a eletricidade à lâmpada, através de um veículo conhecido como perispírito. Cada um dos três elementos teria composições, funções e características distintivas que, acionadas em conjunto, dariam existência a um quarto e quinto elemento, a aura material e a aura espiritual, ambas como resultado da “energia em movimento”.

As noções de perispírito, espírito, alma e corpo aparecem a partir da primeira obra doutrinária de Allan Kardec, *O Livro dos Espíritos*. Neste texto, o autor apresenta uma tríade constitutiva do ser humano: corpo, alma e perispírito. Contudo, a “tríade” pareceria não contar só com três elementos e sim com quatro, pois a alma e o espírito às vezes convergem representando uma mesma idéia e, em alguns momentos, pareceriam divergir ao apresentar o espírito com atributos semelhantes à idéia de pessoa (Cavalcanti, 1983) e a alma como substância vital circunscrita ao corpo físico e a sua circunferência. Os três/quatro elemento apresentados por Kardec no início d’*O Livro dos Espíritos* são definidos de forma esquemática: “há três coisas no homem: 1) o corpo ou ser material semelhante ao dos animais e animado pelo mesmo princípio vital; 2) a

alma ou ser imaterial, espírito encarnado no corpo; 3) o laço que une a alma ao corpo, princípio intermediário entre a matéria e o espírito” (Kardec, 1999:18).

O espírito é proposto por Kardec como um corpo indivisível, etéreo, invisível no mundo material, mas que poderia se tornar algumas vezes visível e mesmo tangível, como aconteceria nos fenômenos das aparições. O espírito é equiparado a “uma chama, um clarão, uma centelha etérea” que “varia do escuro ao brilho do rubi, conforme seja o espírito mais ou menos puro”. Kardec é enfático ao negar que o espírito seja um ser abstrato, indefinido, que somente o pensamento pode conceber; ao contrário, para o pedagogo francês o espírito seria um ser real, definido que, em alguns casos, pode ser reconhecido e avaliado pelos sentidos da visão, da audição e do tato. Ao longo de sua trajetória evolutiva, o espírito existe no estado de: 1) espírito encarnado; 2) espírito errante, estado desencarnado, intermediário entre duas encarnações; 3) espírito puro, estado desencarnado não mais sujeito à encarnação.

Por sua parte, a alma ora sinônimo de espírito, ora “fluido vital”, pode se apresentar em três diferentes formas: 1) uma alma vital que designa o princípio da vida material, comum a todos os seres orgânicos; 2) uma alma intelectual expressada no princípio da inteligência, própria dos animais e dos seres humanos; assim como 3) uma alma espírita “para o princípio da individualidade após a morte”, exclusiva para os seres humanos. Se bem é certo que a alma tem dois envoltórios, o corpo e o perispírito, esta não fica aprisionada a eles, pelo contrário, a alma manifesta-se irradiando luz no exterior do corpo, ao seu redor. Apesar de que a alma pode se manifestar ao exterior do corpo à maneira de como alguns autores espíritas brasileiros concebem a aura (Toledo,

2005), a alma parecesse que não tem a ampla liberdade de movimento e ação outorgada ao espírito nas obras doutrinárias espíritas.

Kardec, na pergunta 144 d’*O Livro dos Espíritos*, aceita a idéia de “alma do mundo” definindo-a como “o princípio universal da vida e da inteligência de onde nascem as individualidades”; ao mesmo tempo, reconhece uma “alma da terra” que seria “o conjunto dos espíritos devotados que dirigem as vossas ações no bom caminho quando os escutais, e que são, de algum modo, os representantes de Deus em relação ao vosso globo” (Kardec, 1999:87). Mesmo que para efeitos de nossa pesquisa as idéias de “alma do mundo” e “alma da terra” não são indispensáveis para entender a construção de corpo, saúde e doença no espiritismo, tais conceitos esclarecem a nossa observação no sentido de encontrar em Kardec o conceito de alma ligado a uma substância vital que age mas que não constrói identidade ao não ser, ainda, sujeito; e o conceito de espírito não apenas com agência, mas também com individualidade e ligado às idéias de pessoa e subjetividade. A alma, portanto, pareceria ser a substância que dá origem e sustento ao próprio espírito, enquanto que o espírito, como assinala Maria Laura Cavalcanti (1983:44), seria a essência do ser humano, lugar onde se localizariam os atributos do livre-arbítrio, do pensamento e da vontade, que o constituem como subjetividade.

No caso de perispírito, Kardec o descreve como uma substância vaporosa que pode se elevar na atmosfera e se transportar para onde quiser. Ao mesmo tempo, é descrito como um envoltório “semimaterial” que cobre ao espírito como o perisperma que envolve ao germe da semente. O perispírito seria semimaterial, pois pertenceria à matéria pela sua origem e à espiritualidade pela sua natureza etérea. Adicionalmente, o perispírito constituir-se-ia do “fluido cósmico universal” do mundo que o espírito esteja

habitando, portanto, as qualidades do perispírito dependeriam do fluido existente nos diferentes mundos propostos pelos espíritas. O perispírito, laço entre alma e corpo, teria uma natureza intermediária entre o espírito e o corpo com o objetivo de facilitar a comunicação entre ambos e com a tarefa de fazer de um ser abstrato, do espírito, um ser concreto, definido, apreensível pelo pensamento e atuante no mundo material: “torna-o apto a atuar sobre a matéria tangível, conforme se dá com todos os fluidos imponderáveis, que são, como se sabe, os mais poderosos motores” (Kardec, 2005b:245).

É no momento da concepção quando aparece, para os kardecistas, a primeira ponte entre o material e o espiritual representada por um “laço fluídico”, extensão do perispírito. Este laço é atraído com uma “força irresistível” pelo “gérmen” produto da fecundação do óvulo pelo espermatozóide. À medida que o gérmen se desenvolve, o laço se encurta. Kardec justifica a união, molécula a molécula, do perispírito à matéria, assim com a “enraização” do espírito ao corpo em formação, via o perispírito, partindo do que ele denomina – mas não explica – como “princípio vito-material do gérmen”. A união completa entre espírito e corpo somente se dará no momento do nascimento. É nesse instante que a encarnação consegue se realizar por completo, daqui em diante o espírito tentará cumprir seu projeto de perfeição moral, gradual e evolutiva, “tomando” um ente material através do qual se sofreriam “todas as tribulações da existência corporal” via expiação, via missão.

A “desorganização” do corpo, por um efeito contrário à união entre espírito e matéria, causa o cese do princípio vital e, em consequência, o desprendimento dos laços que o espírito mantinha no corpo físico, ou seja, a morte do corpo. A separação

entre corpo e espírito pode ser rápida, suave, fácil e insensível, ou lenta, laboriosa e penosa conforme o “estado moral” do espírito. Se o espírito deu uma importância substancial à matéria quando encarnado, maior será o tempo da separação do corpo físico e o sofrimento de abandono do mundo material. Por outro lado, Kardec afirma que a alma conservará sua individualidade, inclusive seus “pensamentos e sentimentos”, mesmo após a morte. Dita individualidade estaria representada pelo perispírito, que tomaria a aparência que esta teve na sua última encarnação. Todavia, a alma ao deixar o corpo não recupera a consciência imediata, primeiro passará algum tempo em estado de perturbação dependendo de seu progresso moral no plano terreno.

A obra *Passes e Curas Espirituais* (Toledo, 2005), um clássico do espiritismo brasileiro para médiuns passistas,²⁶ oferece uma detalhada explicação espírita sobre anatomia, fisiologia e “patologia” humana onde cada parte do corpo age de maneira diferenciada aos fluidos universais. A partir de tal explicação, e retomando os ensinamentos prévios sobre mesmerismo, o autor define o diagnóstico das doenças e as ações terapêuticas a realizar segundo as características dos órgãos e aparelhos do corpo humano e suas afeições espirituais. Neste sentido, exporemos algumas idéias da proposta de Toledo pela sua importância e sua pertinência em relação ao sistema saúde-doença espírita.

Para Toledo, o aparelho digestivo envolve um conjunto de órgãos muito importantes para a mediunidade devido a sua intimidade com o sistema vegetativo e

²⁶ O livro foi publicado em sua primeira edição no começo da década de 1950. No prefácio da obra, “ditada” pelo espírito Emmanuel por “intermédio” de Chico Xavier, aconselha-se continuar com o labor de cura começado por Cristo através do magnetismo: “Jesus impunha as mãos para curar. Entreguemos a Ele o nosso coração, afim de que as nossas lhe continuem a obra divina na regeneração humana, a começar de nós mesmos, e então o serviço magnético ao alcance de todas as almas ricas de fé e boa vontade – será a nossa vida uma fonte inexaurível de amor, transfundindo os dons do Céu para o aperfeiçoamento e glorificação da Terra que o Senhor nos deu a lavrar e semear (Toledo, 2005:16).

com o nervo grande simpático e para-simpático. No caso dos intestinos, tanto o grosso quanto o delgado, eles têm grande influência na mediunidade, pois é aí onde atuam os “vampiros vermínicos, sugando a vitalidade orgânica dos médiuns sem preparo”.²⁷ Os vermes intestinais podem ser materiais ou fluídicos, os primeiros agem juntamente com a flora microbiana, enquanto os segundos, mais “horrendos e venenosos” como, por exemplo, as aranhas fluídicas, não precisam de materialidade para agir. Há algumas formas que podem ser fluídicas e materiais, como seria o caso do miriápode sugador de intestinos, geralmente localizado no cólon ascendente, próximo do apêndice. O estômago e o fígado seriam dois órgãos vitais do aparelho digestivo, neste último “agasalham-se” muitas enfermidades e “perturbações de caráter mediúnico”, principalmente infecções quísticas amebianas e “giardises”. Não conforme com os danos existentes em seu próprio conjunto de órgãos, o aparelho digestivo exerceria uma forte influência, através de reflexos “enfermiços”, no aparelho urinário causando múltiplos males em rins, canais uretrais e bexiga.

A medula espinhal cobra grande importância por ser o lugar onde se acumula grande massa fluídica de “ação maléfica”. Igualmente importantes, as vértebras cervicais, as vértebras lombares e o osso sacro receberiam a ação dos passes magnéticos devido a sua relação com os diferentes plexos, estes últimos formados pelo sistema nervoso simpático, “o principal sistema mediúnico” para os espíritos. Os vários plexos (craniano, cervical, braquial, cardíaco, solar, mesentérico, sagrado e hipogástrico ou prostático), têm grande influência nas relações com as enfermidades “físicas ou espirituais”.

²⁷ A obsessão e o vampirismo serão explicados nos próximos itens.

Os plexos, redes de vasos sanguíneos e de nervos do sistema linfático, representam os pontos de junção entre espírito e corpo. O perispírito, por sua vez, seria o encarregado de acomodar com afinada exatidão ao espírito e ao corpo através dos plexos (corpo), também conhecidos como chakras (perispírito). Para os espíritas, os plexos importantes no trabalho terapêutico são aqueles correspondentes ao sistema nervoso parassimpático que regulam as funções não volitivas.

Para Toledo, a aura humana é modificada pelas qualidades dos pensamentos emitidos. Tais auras contêm nuances de cores cambiantes, “fichas de identificação” dos seres humanos perante seus “mentores espirituais”, dependendo do tipo de pensamento produzido pelo espírito; a cada cor, então, corresponderia uma ou várias características (Toledo, 2005:43).

O espiritismo visa ao equilíbrio do corpo e, em consequência, a sua harmonia. A “lei do equilíbrio” regeria o universo e os seus elementos, incluindo os espíritos, através da “energia fluídica”. Paralelamente, a “lei dos contrários” coadjuvaria a manter tal equilíbrio como acontece na produção da luz ao opor o pólo positivo contra o pólo negativo. Desta forma, o corpo também sofreria a influência de forças magnéticas contrárias em procura de equilíbrio, o qual seria mantido pela movimentação das “correntes centrífugas” (de dentro para fora) e das “correntes centrípetas” (de fora para dentro), através das “linhas de forças vitais” alimentadas pelo magnetismo positivo e negativo, ambas provindas do “Céu” e da “Terra”.

Toledo (2005:86-87) reconhece ao alemão barão de Reichenbach como o pioneiro no estudo dos fluidos através do magnetismo. Para o barão, o ser humano teria

uma aura definida, um eixo de polarização com um pólo positivo e outro negativo. Desta forma, o indivíduo teria duas “naturezas” magnéticas: uma positiva, do lado direito, descendente; e outra negativa, do lado esquerdo, ascendente, que formariam as correntes centrífugas e centrípetas citadas como pode ser observado no esquema do anexo 1.

A harmonia das correntes eletromagnéticas manteria o equilíbrio dos corpos físico e espiritual. Do corpo físico emanaria uma luz clara, diáfana, levemente brilhante em ondas vibratórias, representando a irradiação magnética da matéria. No caso do ser humano, além dessa irradiação fluídica, juntar-se-iam outras. Do perispírito, por exemplo, sairiam vibrações coloridas em variados matizes, produto da ação reflexa dos sentimentos manifestados, formando uma zona ovóide, luminosa, em torno do corpo físico, limitando assim a atmosfera em que vive o ser humano.

Como podemos constatar, o espiritismo vale-se da idéia de “fluidos”, seja para descrever a constituição de alguns elementos do ser humano, como seria o perispírito, ou para falar sobre uma substância que produz uma série de efeitos no mundo material e no mundo espiritual, inclusive a saúde e a doença. N’A *Gênese*, Kardec (2005b:314) define ao fluido cósmico universal como princípio elementar do Universo, como “a matéria universal primitiva”, suas modificações e transformações constituiriam “a inumerável variedade dos corpos da Natureza”. O fluido cósmico universal, acrescenta Kardec, assume dois estados distintos: o de eterização ou imponderabilidade, considerado como o primitivo estado normal, e o de materialização ou de “ponderabilidade”, que seria, de certa maneira, consecutivo àquele primeiro.

Os espíritos manipulariam os fluidos espirituais através do pensamento e da vontade, ou seja, “para os espíritos, o pensamento e a vontade são o que é a mão para o homem”, afirma o autor d’*O Livro dos Médiuns*. Através do pensamento, os espíritos estariam “aglomerando, combinando, dispersando, organizando, modelando e colorando” os fluidos espirituais. Algumas vezes, essas transformações resultariam de uma intenção, outras, seriam produto de um pensamento inconsciente. Estes fluidos são designados a partir de suas propriedades, seus efeitos e tipos originais. Adicionalmente, os fluidos refletem “todas as paixões, as virtudes e os vícios da humanidade e das propriedades da matéria, correspondentes aos efeitos que eles produzem”. Sob o ponto de vista moral, os fluidos trariam sentimentos de ódio, inveja, ciúme, orgulho, egoísmo, violência, hipocrisia, bondade, benevolência, amor, caridade e doçura; sob “o aspecto físico” seriam excitantes, calmantes, penetrantes, adstringentes, irritantes, dulcificantes, soporíficos, narcóticos, tóxicos, reparadores e “expulsivos”.

O pensamento dos espíritos encarnados e desencarnados atuaria sobre os fluidos espirituais e se transmitiria de espírito a espírito, sanearia ou viciaria os fluidos ambientais conforme a qualidade moral do transmissor. Tais fluidos atuariam sobre o perispírito, este, a sua vez, reagiria sobre o organismo material: “se são maus, a impressão é penosa. Se são permanentes e enérgicos, os eflúvios maus podem ocasionar desordens físicas; não é outra a causa de certas enfermidades” (Kardec, 2005b:327). Por outro lado, existe a possibilidade de que o espírito encarnado ou desencarnado use os fluidos para ações reparadoras do corpo deteriorado, ou seja, os espíritos seriam agentes de cura através da manipulação dos fluidos espirituais.

3.3 Saúde e doença como processo, experiência e construção sociocultural.

Uma das principais contribuições feitas no campo da antropologia da saúde, a partir da abordagem simbólica, tem sido a proposta de Arthur Kleinman (1973), que reúne uma série de unidades de análise que buscam se aproximar às múltiplas interpretações que, em torno à doença, são construídas pelos sujeitos nas suas realidades psicobiológicas, sociais e físicas.

Para Kleinman, os sistemas médicos são tanto sociais quanto culturais, sem se limitar a sistemas puramente de significado e de normas de conduta. Tais significados e normas certamente formam parte de relações sociais particulares e dos aparelhos burocráticos, porém é necessário abordar a relação de processos externos (fatores sociais, políticos, econômicos, históricos, epidemiológicos e tecnológicos) e processos internos (psicofisiológicos, de conduta e comunicativos) para situar, desta forma, as práticas e crenças individuais em estruturas sociopolíticas e em ambientes particulares. Cultura, em termos do autor, e no contexto de saúde-doença, é entendida como sistema de significados simbólicos que modela tanto a realidade social quanto a experiência pessoal, valorizando uma mediação entre os parâmetros externos e internos dos sistemas médicos, resultando o maior determinante de conteúdo, dos efeitos e das transformações (Kleinman, 1973:86).

Kleinman introduz uma série de conceitos teóricos e operacionais, permitindo não apenas um melhor entendimento de sua proposta, mas também uma reformulação da pesquisa antropológica na área de saúde. Entre seus principais conceitos há: *disease* (enfermidade) e *illness* (doença), sendo que *disease* faz referência a um estado

patológico pertencente ao modelo biomédico e *illness* dá conta das preocupações e experiências do indivíduo mediadas pela construção cultural. O conceito de *sickness* (mal-estar, distúrbio), trabalhado por Allan Young (1976), envolve tanto a dimensão biomédica quanto a experiência subjetiva e social da doença.

Quanto às crenças e às práticas médicas, Allan Young (1976) propõe desvendar seus significados práticos e sociais através do entendimento dos episódios de mal-estar, crise ou distúrbio em termos das expectativas dos atores, do caráter de construção narrativa das etiologias das doenças e da natureza do processo de cura (Young, 1976:33). Como Kleinman, Young advoga pela construção de conceitos – é o caso de *sickness* – com os quais possam se realizar comparações *cross-cultural*.

A terapia, para Young, além de estar relacionada à cura do mal-estar, seria também um meio através do qual certos tipos de crises são definidas adquirindo formas culturalmente reconhecidas. O autor enfatiza o marco social do mal-estar e da cura, observando algumas características, como o afastamento da pessoa em crise da rede de relações sociais e/ou a legitimação das mudanças acontecidas numa comunidade, as quais levam a um processo de reflexão subjetivo e coletivo sobre a ordem social. Outro aspecto importante na proposta de Young é a etiologia (1976:18-19), onde o paciente e o curador constroem uma etiologia relacionada com eventos, incluindo aqueles que são socialmente importantes que ocorreram antes do aparecimento da indisposição. Os sintomas seriam as expressões socialmente percebidas do mal-estar.

Young é explícito ao reconhecer dois níveis de realidade partindo do modelo de Geertz (1989:69-70). O modelo de realidade realiza conexões e contrastes dos objetos

de seu mundo, estabelecendo tais percepções como verdadeiras e extrínsecas ao modelo (Young, 1976:28). Modelos de realidade são tanto “modelos de” quanto “modelos para” ou, em outras palavras, estrutura e prática. A práxis é a atividade que impõe uma ordem no sentido de realidade, a qual não é apenas dada, mas também é modificável pelos sujeitos.

Seguindo a proposta de Kleinman sobre cultura, visaremos analisar o sistema de significados simbólicos no espiritismo brasileiro, o qual estaria modelando tanto a construção da realidade espírita como a experiência dos espíritas no contexto saúde-doença. A partir do conceito de *illness* de Kleinman, e de *sickness* proposto por Young, observaremos como o espiritismo brasileiro delinha o processo saúde-doença desde dois campos de saberes que pareceriam contrapostos, a ciência e a religião, mas que no caso espírita atuariam em conjunto, outorgando-lhe a este processo uma série de significados culturais mediados pela cosmovisão espírita de progresso, reencarnação e melhora moral. Assim, descreveremos as etiologias das doenças e a natureza do processo de cura espírita para poder desvendar os significados das crenças e das práticas médicas, como sugere Young.

3.4 A construção sociocultural da doença entre os espíritas brasileiros.

Para os espíritas brasileiros da Associação Médico Espírita do Brasil, a saúde é mais que a ausência de doença no organismo e mais que o estado de bem-estar físico, mental e social do paciente. Enquanto o ser humano é considerado como um ser bio-psico-sócio-espiritual, segundo a Carta de Fundação da Associação Médico Espírita do Brasil,

a saúde é definida como a harmonia integral do espírito. Esta última pode ser atingida através do processo de expiação ou reparação de erros cometidos nas diferentes reencarnações, assim como pelo seguimento das pautas morais espíritas na vida presente ou na participação das terapias mediúnicas e cirurgias espirituais.

Em algumas das obras doutrinárias de Allan Kardec encontram-se explicações sobre doenças e “perturbações” espirituais, assim como exposições de alguns métodos terapêuticos empregados na cura de tais doenças. N’*O Livro dos Espíritos* aborda-se timidamente a questão da saúde e da doença quando se explica o porquê da loucura e do nascimento dos deficientes mentais,²⁸ ao abordar o tema dos feiticeiros,²⁹ ao aclarar o conceito de possessão de espíritos desencarnados sobre espíritos encarnados,³⁰ ao falar sobre a intervenção de Deus nas penalidades e recompensas humanas e ao descrever o funcionamento das penalidades temporais dos espíritos. Sobre tais penalidades, Kardec (1999:337-338) afirma, com base na sua própria proposta de lei de justiça e lei de causa e efeito, que “todos os sofrimentos e aflições da vida são a expiação das faltas de uma outra existência, quando já não são a conseqüência das faltas da vida atual”, idéia que temos encontrado no estudo de alguns textos espíritas brasileiros sobre saúde-doença e nas próprias entrevistas etnográficas com espíritas de São Paulo. Assim, a ação de Deus sobre os infratores às “leis morais”³¹ não significa, segundo Kardec, uma ação direta

²⁸ A loucura e as deficiências mentais, segundo a doutrina espírita, são expiações obrigatórias em conseqüência do abuso de certas “faculdades” (Kardec, 1999:158).

²⁹ Na pergunta 556 d’*O Livro dos Espíritos*, Kardec reconhece que algumas pessoas têm o dom de curar pelo poder magnético do toque aliado à “pureza dos sentimentos e um ardente desejo de fazer o bem”.

³⁰ Kardec deslinda-se de algumas idéias cristãs sobre possessão ao rejeitar a possibilidade de que um demônio (seres de natureza má) possa coabitar com algum espírito em algum corpo encarnado. A palavra “posseço”, sugere Kardec, deve ser entendida como o processo onde a alma encontra-se em relação a espíritos imperfeitos exercendo sobre ela o seu domínio, o que em outras obras desenvolverá como obsessão.

³¹ Como foi comentado no capítulo 1, Kardec expõe uma série de leis morais n’*O Livro dos Espíritos*. Estas leis são as leis divina ou natural; de adoração; do trabalho; de reprodução; de conservação; de destruição; de sociedade; do progresso; de igualdade; de liberdade; de justiça, amor e caridade; perfeição moral.

sobre estes, pois as próprias leis trazem em si as suas punições: “as doenças e, freqüentemente, a morte, são conseqüências dos excessos: eis a punição; ela é o resultado da infração à lei” (Kardec, 1999:331).

N’*O Evangelho segundo o Espiritismo*, terceira obra doutrinária de Kardec, discorre-se com maior soltura, em relação às obras kardecistas prévias, sobre a causa das doenças e suas possíveis ações terapêuticas. Neste livro, as “vicissitudes” da vida, como haviam sido expostas anteriormente por Kardec, teriam duas fontes de origem: umas nas vidas passadas, outras na vida presente. Os males e as enfermidades estariam dados a conseqüência da “intemperança” e dos “excessos de todos os gêneros” e, como foi observado n’*O Livro do Espíritos*, as leis morais criadas por Deus punem aos transgressores.

Citando a Santo Agostinho, “felizes aqueles que sofrem e que choram!, que suas almas se alegrem porque serão abençoadas por Deus”, Kardec propõe como remédio ao sofrimento a fé, “olhar para o céu”, acreditar no “Senhor” e na justiça divina ensinada por Cristo, praticar os valores do amor e da caridade, assim como as virtudes da humildade, da afabilidade, da paciência, da obediência, da indulgência, da misericórdia, da piedade e da resignação. Como podemos ver, Kardec apropria-se do quadro moral cristão ressignificando-o no seu projeto espírita reencarnacionista e evolucionista, o qual teria como uma de suas propostas de cura a incorporação do código moral espírita e a fé em um ente superior onipotente e onipresente.

Já no capítulo XXVI d’*O Evangelho segundo o Espiritismo*, Kardec reconhece que Cristo e seus discípulos receberam a faculdade de curar aos doentes através da

mediunidade. Contudo, aqueles doentes que não recebessem diretamente o auxílio de um médium com faculdade de cura – faculdade tida por Cristo e seus discípulos – poderiam encontrar na prece e, sobretudo, na prece coletiva, o veículo de comunicação com os bons espíritos para assim se beneficiar dos seus conselhos morais.

Finalmente, n’A *Gênese*, livro publicado em 1868 fechando o grupo de obras básicas de Kardec, sugere-se que o fluido universal, condensado no perispírito, forneceria princípios reparadores ao corpo. O espírito encarnado ou desencarnado, portanto, seria o agente propulsor que infiltraria num corpo deteriorado uma parte da substância do seu envoltório fluídico. A cura se operaria mediante a substituição de uma molécula malsã por uma molécula sã. O poder curativo estaria, pois, na razão direta da pureza da substância inoculada; mas dependeria também da energia da vontade que, quanto maior for, tanto mais abundante emissão fluídica provocaria e tanto maior força de penetração daria ao fluido.

Os efeitos da ação fluídica sobre os doentes seriam extremamente variados de acordo com as circunstâncias (Kardec, 2005b:336). Algumas vezes a cura seria lenta e reclamaria tratamento prolongado; outras vezes seria rápida, “como uma corrente elétrica”. Todas as curas desse gênero seriam variedades do magnetismo e só difeririam pela intensidade e pela rapidez da ação. O princípio seria sempre o mesmo: o fluido desempenharia o papel de agente terapêutico cujo efeito se acharia subordinado à sua qualidade e a circunstâncias especiais.

A ação magnética para a cura poderia produzir-se de três maneiras, segundo Kardec: 1) pelo próprio fluido do magnetizador, 2) pelo fluido dos espíritos atuando

diretamente e sem intermediário sobre um encarnado e 3) pelos fluidos que os espíritos derramam sobre o magnetizador que serviria de veículo para tal derramamento.

Para Kardec, a faculdade de curar pela influência fluídica seria muito comum, poderia se desenvolver por meio do exercício; mas, a de curar instantaneamente, pela imposição das mãos, essa seria mais rara e o seu grau máximo se deveria considerar excepcional. No entanto, em épocas diversas e em quase todos os povos, teriam aparecido muitos exemplos notáveis, cuja autenticidade não sofreria contestação, como são os casos de cura praticados por Jesus, resenhados e analisados por Kardec n’A *Gênese*. Seu autor sentença que o espiritismo “cura os males físicos, mas cura, sobretudo, as doenças morais e são esses os maiores prodígios que lhe atestam a procedência” (Kardec, 2005b:373).

Os espíritas brasileiros fundamentam seus conceitos de saúde e doença, assim como suas práticas de cura, no corpo literário de Allan Kardec. Ao mesmo tempo, alguns espíritas incorporam propostas posteriores a Kardec, ligadas ao movimento da Nova Era,³² como seria o caso da cromoterapia.

A doença, para Therezinha Oliveira (2006:59,60), destacada palestrante e intelectual espírita de São Paulo, não acontece por acaso, ela tem uma origem espiritual seja na existência atual ou em alguma das encarnações anteriores. A insuficiência ou desequilíbrio do espírito, provocado pelo próprio doente ou por algum espírito obsessor, prejudicaria o perispírito desarmonizando-o e deixando-o em “carência vibratória”. O perispírito, em conseqüência, transmitiria ao corpo físico essa desarmonia. O corpo, por

³² Sônia Weidner Maluf (2002), no artigo “Mitos Coletivos e Narrativas Pessoais: Cura Ritual e Trabalho Terapêutico nas Culturas da Nova Era”, discute o panorama de curas e terapias no contexto das culturas da Nova Era no Brasil.

sua vez, ficaria prejudicado, apresentaria a doença ou permitiria a eclosão daquela que já traria em estado potencial. Nesse sentido, afirma-se que as doenças vêm do espírito (Andrade, 1992:16), ainda mesmo as hereditárias (Toledo, 2005:70).

A doença, no entanto, guarda relação com o estado evolutivo, sugere Oliveira. Para ela, o ser humano depara-se num estágio de evolução onde se habita um mundo, o planeta Terra, que contém matéria grosseira e doenças; onde a hereditariedade causa ou predispõe certas doenças quando se faz parte de determinada família; onde a determinação ou predisposição para alguma doença, como consequência da ação espiritual exercida em vidas anteriores, é contida no perispírito. Dessa maneira, e conforme a evolução espiritual de cada indivíduo, exercer-se-iam efeitos fluídicos bons ou maus sobre o perispírito, que repercutiriam no corpo físico; atrair-se-iam bons espíritos que influenciariam com seus fluidos benéficos; ou espíritos maus, sofredores, de fluidos maléficos ou enfermigos. Se bem as doenças são inevitáveis sendo inerentes ao estado evolutivo dos seres humanos, estas seriam necessárias ao desenvolvimento “intelecto-moral”, assegura Oliveira.

Wenefledo de Toledo adverte sobre as diferentes predisposições orgânicas, ou “estados receptivos”, para contrair e atrair a doença: “funciona como por indução de corrente elétrica” (Toledo, 2005:72). Para este autor, antes da predisposição orgânica houve uma causa determinante, podendo ser: 1) cármica (o perispírito enfermo, ao reencarnar, traz já o “nascituro” e transmite “os males que a matéria ou espírito tem que sofrer”); 2) atraída (provêm das vibrações humanas no contexto da lei dos “semelhantes atraem semelhantes”, pensamentos negativos atraem pensamentos negativos); 3) hereditária (os pais transmitem aos filhos muitos males, mas mesmo

nessa herança, haveria causas de origem espiritual); 4) ambiente (no local onde se faz a morada, na casa onde se reside, e preferencialmente na sala de refeições e no quarto de dormir, condensam-se em nuvens os pensamentos emitidos).

3.5 Obsessão e sexualidade.

Em relação à obsessão, descrita n’A *Gênese* (Kardec, 2005b:347) como “a ação persistente que um espírito mau exerce sobre um indivíduo”, desde uma simples influência moral até uma perturbação completa do organismo e das faculdades mentais; alguns espíritas brasileiros afirmam que esta é a causa de algumas doenças e mal-estares no sujeito “obsedado”, para o qual se aplicariam uma série de tratamentos desobsessivos que combinam a doutrinação evangélica, o passe coletivo, o passe individual e outras “fluidoterapias” que poderão ter conseqüências benéficas tanto no obsedado como no espírito obsessor.

Luiz Schwartz (1994:55), espírita brasileiro, define a obsessão como o domínio que os espíritos inferiores exercem sobre algumas pessoas, com a finalidade de submetê-las à sua vontade, satisfazendo assim seus caprichos ou interesses. Para Schwartz a obsessão processar-se-ia como um “abraço de urso” onde o espírito desencarnado atua sobre o indivíduo, envolvê-lo-ia no seu perispírito como se fosse um manto. Os fluidos, os pensamentos e as vontades do obsessor e do obsedado confundir-se-iam, o espírito servir-se-ia do corpo do indivíduo (sem habitar nele) como se fosse seu, fazendo-o agir de acordo com sua vontade. Este mesmo processo aconteceria com os médiuns, só que neste caso os espíritos que rodeiam aos médiuns aconselham “boas”

ações, por tanto, não se consideraria uma obsessão. Na obsessão, o espírito mal-esclarecido e inferior comprimiria sua vítima numa teia, lhe paralisaria a vontade e o discernimento por meio do fluido e lhe compeliaria a cometer “atos extravagantes ou ridículos” transformando-o num instrumento cego de seus desejos.

Apesar dos danos causados pela obsessão, os espíritas brasileiros vêem nela um chamado para a redenção, sendo esta a lei de ação e reação que impulsiona o livre arbítrio para a mudança comportamental. Contudo, a obsessão não combatida poderia levar à depressão, aos “desvarios sexuais”, às síndromes de angústias, às fobias e “moléstias-fantasmas”, às desarmonias domésticas; também poderia causar a debilidade intelectual, levar ao suicídio, induzir às tragédias passionais e acarretar desgastes no campo físico. Os espíritos obsessores aparecem onde “alguma coisa os atrai”. Assim, eles misturar-se-iam onde encontrassem simpatia ou, pelo menos, “lados fracos” que esperam aproveitar.

Schvartz (1994:63-70) enumera algumas das causas das obsessões, entre outras destacam: 1) vingança (a obsessão seria quase sempre a ação vingativa de um espírito contra a pessoa que o magoou numa existência anterior e que agora, de certa forma, o está “cobrando”); 2) prova e expiação (a obsessão, como as doenças e como todas as atribuições da vida, é considerada como uma prova ou expiação, ou seja, como uma possibilidade da reforma dos costumes); 3) punição (o obsessor puniria aquele que não o perdoou); 4) melhora (a obsessão como oportunidade para que o médium melhore ao obsessor); 5) progresso (aperfeiçoamento do obsessor e do obsedado); 6) fraqueza moral (a obsessão decorreria sempre de uma imperfeição moral do obsedado ou pelos “vícios morais” duma sociedade ou região); 7) desejo de fazer o mal (o obsessor sentiria prazer

em estender seu sofrimento aos outros; 8) divulgação da doutrina espírita (a obsessão atrairia a atenção visando reconhecer a ação do mundo invisível sobre os homens).

No caso do vampirismo, processo obsessivo sobre o qual se aplicariam as mesmas ações terapêuticas trabalhadas na obsessão, o “espírito-vampiro” sugaria as forças do indivíduo, inclusive seu fluido vital, podendo desencadear no obsedado processos de desequilíbrio de saúde, inclusive a morte. Quanto maiores os hábitos de uma pessoa fumar, ingerir bebidas alcoólicas, comer em “demasia” e usar drogas, maiores seriam as chances de ser sugado por algum espírito “mal-esclarecido”. Herculano Pires (1991:12), eminente espírita brasileiro que publicou 80 livros sendo vários deles em parceria com Chico Xavier, define o vampirismo como um “fenômeno de simbiose”, como a atuação consciente de um ser sobre outro, para deformar-lhe os sentimentos e as idéias, conturbar-lhe a mente e levá-lo a práticas e atitudes contrárias ao seu equilíbrio orgânico e psíquico.

Pires mostra-se crítico contra as “novas” tendências da psicologia que consideram “normais” as anormalidades, particularmente as sexuais (as “inversões” e os “desvios” sexuais), sobre as quais os vampiros teriam forte interesse e influência:³³

O homossexualismo, nos dois sexos, por sua intensidade nas civilizações antigas e sua revivescência brutal em nosso tempo, é a mais grave dessas anormalidades que hoje se pretende declarar normais. E é precisamente nesse campo, o mais visado pelo vampirismo – desde os incubus e súcubus da Idade Média até os nossos dias –, que incidem hoje os destemperos criminosos dos libertinos diplomados (Pires, 1991:29).

³³ Pires (1991:39) observa a Freud desta forma: “surgiu em Viena um judeu nebuloso que fabricava uma alma artificial para o homem, com três peças distintas numa só alma verdadeira: o consciente, o subconsciente e o inconsciente. Sigmund Freud, trazia ainda na sua ratoeira um bando de fantasmas complexos, com nomes gregos. Esse judeu acabou com a alegria infantil dos comportamentistas. Frio analítico, atribuída todas as perturbações humanas à libido e fazia concorrência deslavada aos padres confessores, tirando a clientela dos confessionários para as poltronas e os sofás das clínicas psicanalíticas. Os ratos começaram a sumir do mercado e foram substituídos por introjeções e recalques. Descobriu-se que o homem nada mais era do que um judeu recalcado pelo moralismo desesperante dos rabinos do Templo de Jerusalém”.

Para Pires, a relação entre vampiro, sangue, sexo e morte revelaria a dinâmica genésica do vampirismo. O sangue seria o poder que nos conservaria vivos e ligados a toda a realidade vital. O fluxo da vida ver-se-ia interrompido perante os desequilíbrios orgânicos subsumidos na hipnose dos prazeres e das satisfações efêmeras; assim, os vampiros cairiam sobre os seres humanos, “com suas garras e bocas vorazes”, guiados pela indução mental e afetiva dos espíritos encarnados. Os “vampirizados” que se queixam de falta de força para resisti-los, adverte Pires, mentem a si mesmos. É na resistência ao vampiro onde se revela a prática do livre-arbítrio, a liberdade individual, e a capacidade de querer e fazer. Quando os psiquiatras falam em ter resolvido algum caso de homossexualidade convencendo a vítima de que esse é seu destino, tornam-se cúmplices das conseqüências desse ato de ignorância e arrogância, sentencia o autor de *Vampirismo*.

3.5.1 Experiências de obsessão em São Paulo.

Ao longo da pesquisa de campo encontramos uma série de informantes que nos confiaram ter passado por processos de obsessão, inclusive de obsessão sexual. A maioria deles foi para algum centro espírita de sua comunidade para participar do tratamento espiritual de desobsessão, construindo, nesse tratamento, ao lado dos espíritas e dos “espíritos” que auxiliam na terapia, a cura da sua obsessão em termos de Csordas (1983:333): criação de uma predisposição para ser curado, criação da experiência de “empoderamento” espiritual e criação de uma percepção de transformação pessoal. A cura, portanto, não necessariamente inclui a remoção dos

sintomas da doença, porém considera a ativação de uma transformação no significado que o paciente atribui a sua *illness*.

Alguns de nossos informantes, após o tratamento, já trabalham como médiuns de desobsessão, como é o caso de Felipe. Milton, por sua vez, pretende fazê-lo futuramente e Enéas, em contraste, rejeita a possibilidade de usar seu corpo para receber qualquer espírito.

Felipe disse sofrer de uma doença que interrompe seu fluxo de vida cotidiano: obsessão e “transtorno de personalidade *borderline*”. De fato, o ex-sindicalista disse ter estado internado já em um hospital psiquiátrico, lugar onde refletiu, auxiliado por um romance espírita, sobre a possibilidade de encontrar uma saída ao seu sofrimento através da desobsessão e da participação no espiritismo kardecista:

Quando me internei no hospital psiquiátrico eu estava sem fé, sem nada. Comecei a ler um livro que eu tinha em casa. O livro tinha um personagem que tinha meu nome. O livro se chama Despertar para a Vida. Aí tem um personagem que se chama Felipe no livro, ele conhece a Márcia, ele é espírita muito dedicado e a Márcia é uma pessoa muito agnóstica. Felipe insistia para ela sobre o espiritismo até que ele consegue convencer a Márcia a procurar o centro espírita. O Felipe é um lutador, de verdade, ele quase morreu. Quando comecei a ler o livro, e percebi que a pessoa pode se recuperar mesmo no lugar mais difícil, no buraco mais difícil, comecei a procurar a casa. Eu já tinha feito os cursos, me orientaram, comecei o tratamento, fiz quase oito meses de tratamento de desobsessão porque era um caso muito complicado, eu estava com o corpo muito debilitado.³⁴

O tratamento de desobsessão realizado no centro espírita é narrado por Felipe. Ele acredita que, além do tratamento, precisa-se de uma “mudança de comportamento” para se curar:

³⁴ Felipe, 02/06/2006

*Você entra numa sala mediúnica. Existe o grupo de interseção que faz a oração junto com você pedindo para que você se fortaleça. Aí você entra em um outro grupo onde os irmãozinhos estão próximos a você e eles vão ser imantados para que os médiuns de psicofonia possam conversar com eles. O mais importante para a desobsessão, na verdade, não é isso, não é você ir lá, uso de energia, passar ao outro grupo para que os espíritos sejam desimantados de você. O mais importante é a mudança de comportamento. A mudança de comportamento é a que mais demora. Eu só tive alta do tratamento intensivo de desobsessão quando mudei de comportamento, quando parei de pensar em suicídio, quando parei de pensar que eu era a pior pessoa do mundo, quando parei de pensar que ninguém gostava de mim. A medicação começou a diminuir, aí sim comecei a mudar de verdade.*³⁵

Felipe pensa que provavelmente os excessos que teria cometido em outra vida seriam a causa do seu transtorno. Nesse sentido, ele teria pedido para vir com esse problema e assim aprender a ter regras e controle. No caso da sua obsessão, uma obsessão múltipla por sexo, comida e compras, também teria origem em uma outra vida:

*Minha obsessão era um desvio sexual de vida anterior. Eu tinha impulsos sexuais incontroláveis, a medicação servia para isso, para controlar o impulso sexual. Não tinha explicação, a explicação estava numa vida anterior (...). Por exemplo, em qualquer lugar eu sentia influência, eu estava no meio da rua, indo para casa, eu sentia influência de algum irmãozinho que me mandava ir para uma sauna, ou para um cinema. Eu ia sem controle nenhum, mesmo com a medicação, mesmo internado. Entrava, passava a noite inteira, no dia seguinte eu ia para o hospital que eu estava internado. A primeira coisa era procurar o psiquiatra, ou o psicólogo que cuidava de mim, e pedir internação fechada. Só que (para) o problema que eu tinha era impossível a internação fechada, porque se os outros pacientes soubessem que eu tinha compulsão sexual, eu podia sofrer algum tipo de ataque. Eles não me internaram, me aumentaram a medicação e fiz terapia em grupo.*³⁶

Desta maneira, Felipe lembra-se de um caso no qual os espíritos obsessores o aconselhavam a fazer sexo, e ele acedia ao desejo deles:

Eu tinha saído da clínica já (...). Tinha uma vontade de fazer sexo maluca, incontrolável. Eu tive de entrar num cinema do centro da cidade, só que sempre é a mesma coisa: a vontade não é minha, o desejo não é meu. Depois que eu

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

*entro encontro alguém, transo com alguém. Quando eu saio a sensação é péssima, eu me sinto sujo. Hoje não passa mais isso, porque o controle é meu, mas quando acontecia isso eu me sentia muito mal porque eu estava acedendo a desejos que não eram meus. Aí eu chegava, falava para minha instrutora o que tinha acontecido, aí eu voltava para desobsessão (...)*³⁷

Após vários meses de passar pela desobsessão, Felipe conseguiu ter controle sobre seus desejos. Inclusive, ele trabalha atualmente na área da desobsessão, como médium de psicofonia, em uma casa espírita de Cotia. Em consequência, ele parou de comer carne, de beber e de sair à noite:

*Depois que eu comecei a trabalhar na casa espírita, eu parei realmente de sair à noite. Você vira um meio público e as pessoas ficam falando de você (...) você vira um ponto de referência, um ponto de moral. Não que seja errado ir lá, mas as pessoas não têm essa mesma visão de não te julgar. Eu também comecei a não gostar de ir, a energia não faz mais bem, nem da boate, nem do bar. Depois da questão da mediunidade eu percebi que tipo de espíritos circulam aí. Eu ia para aqueles lugares, voltava para casa e me sentia sugado, vampirizado é a palavra. Minha mãe, ela falava isso para mim todos os dias que eu saía, e eu simplesmente negava isso, falava para ela que não, que ela estava exagerando. Depois que eu estudei, percebi que era verdade o que ela estava falando. E hoje não bebo mais (...)*³⁸

O prestígio de ser trabalhador espírita, e a rejeição de conviver em um lugar onde circulam espíritos vampiros, levaram Felipe a se afastar de todo tipo de boates e bares. Nessa mesma procura ascética, Milton coincide com Felipe ao descrever os bares noturnos como espaços cheios de “espíritos obsessores”, por um lado, e ao afirmar a importância da mudança de comportamento no contexto do tratamento espiritual:

(...) eu fiz o tratamento por vários meses. Eu melhorei. Eu parei de ir porque já tava me sentindo melhor, mais revigorado. Mas o tratamento depende muito do seu comportamento no dia a dia. Não adianta, por exemplo, você ser um cara que quer equilíbrio, você vai, faz o tratamento, você acaba de sair de lá e vai, por exemplo, para um inferninho gay que é cheio de espíritos obsessores. Não há tratamento que dê conta, principalmente se você for uma pessoa que tem um

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

*pouco de sensibilidade para ir nesses lugares, é meu caso, que quando eu vou em lugares assim, que eu chamo inferninhos gays, que são lugares um pouco mais pesados, nossa!, eu fico acabado no dia seguinte, na semana seguinte, demorando para voltar ao cotidiano normal.*³⁹

O processo de obsessão é descrito por Milton deste modo:

*O ser humano tem alguns vícios, algumas pessoas se viciam em cigarro, em bebidas, em drogas, em sexo, na promiscuidade em si. E esses lugares eles têm isso fisicamente: muito culto às bebidas, à droga, ao cigarro, ao sexo. Não estou falando que essas coisas são erradas, mas que existe um tipo de tortura viciosa, existe aí uma doença (...), uma indução, esses lugares induzem você a algum desses itens que eu estou citando. E os espíritos que viviam em vício desse tipo, quando eles desencarnaram, eles não conseguiram ascender para se desapegar da vida material, eles ficam aonde?, eles ficam geralmente nesses lugares. Os espíritos desencarnados podem até plasmar uma garrafa de pinga, eles podem até tomar, mas não é a mesma sensação de quando você está no físico. Só que quando um espírito encarnado vai lá e toma uma bebida alcoólica e tem algum espírito obsedando a ele, enquanto ele toma a bebida alcoólica o espírito que está lá, junto dele, faz uma incorporação bem leve, fica bem junto da pessoa que está viva para sentir o gosto da pinga, ou da droga, ou do cigarro, ou do sexo em si.*⁴⁰

Milton acredita ter sido obsediado por espíritos vampiros. Ele começou a frequentar a Federação Espírita do Estado de São Paulo para ser atendido no serviço de depressão, pois não conseguia esquecer um antigo namorado:

*Eu entrei numa perturbação muito devastadora que me desequilibrou totalmente. Eu comecei a ficar doente e não sarava mais, vivia deprimido e vivia chorando. Eu percebi que estava mesmo indo por um caminho que ia acabar. Tava muito obcecado por essa pessoa. Foi aí definitivamente que eu fui ao centro espírita, fiz uma entrevista e comecei a fazer o tratamento porque eu sentia que não era normal, que tinha alguma força por trás, algum tipo de obsessão, que hoje eu entendo perfeitamente que realmente havia.*⁴¹

³⁹ Milton, 27/05/2006

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

Atualmente Milton acredita estar melhorando. Ele quer se aprofundar no estudo da doutrina para assim ajudar aos outros:

Eu acredito que eu estou melhorando. Eu saí desse problema, aconteceram outros. Eu vou me melhorando até tal ponto que eu quero estudar a doutrina, mesmo que seja no Instituto (Internacional de Projeciologia), para poder também ajudar às pessoas que um dia precisem. Com tudo isso que eu passei, que eu aprendi, acho que dá para ajudar alguém.⁴²

Milton disse possuir “parapsiquismo simples”, ou seja, “absorção de energia” e fenômenos de “projeção astral”. Ele ainda não direciona sua mediunidade nos centros espíritas para nenhum trabalho em específico. O caso de Felipe é diferente: ele faz parte do “colegiado de médiuns” de um centro espírita de Cotia e trabalha na área de desobsessão. Nesse trabalho, o espírito consegue “passar” para ele o que está sentindo: “o espírito consegue se manifestar através de mim, só que a minha (mediunidade) é de perispírito a perispírito, então muda toda a feição”. O ex-sindicalista assegura estar semi-inconsciente ou inconsciente quando tem contato com os espíritos, mas quando se trata do mentor resulta-lhe impossível ficar inconsciente, ele seria muito sutil e comunicar-se-ia de pensamento a pensamento e não de perispírito a perispírito.

Felipe lembra de uma experiência de desobsessão na qual o espírito de uma prostituta sentiu e falou através dele. O médium de aconselhamento teria convencido esse espírito para participar dos trabalhos da casa no mundo material. Quando o espírito da prostituta foi embora, Felipe sentiu-se bêbado e percebia uma energia muito pesada:

Um espírito feminino se manifestou através de mim. Ela era uma prostituta e ela dizia que ela queria destruir um casal, dizia que alguém estava dando champagne, vodka para ela. O (médium) esclarecedor, que estava conversando com ela, disse para ela por que ela fazia isso ainda. Ela explicou que estava assim há 200 e tantos anos, contou a história dela, acho que era prostituta na

⁴² Ibidem.

França, que ela estava assim há muito tempo. Ela gostava de viver assim, mas que ela não queria mais viver assim. E ele fez uma proposta para ela: perguntou se ela queria ficar na casa para ajudar eles a recuperar os irmãozinhos que estavam na mesma situação que ela. Ela perguntou se os outros do bando dela iam se vingar dela, aí o esclarecedor falou que não. Quase uma meia hora de conversa com ela, aí ela aceitou. Eu lembro que depois que ela foi embora a energia era muito pesada, eu me sentia bêbado, como se tivesse bebido muita champagne.⁴³

Outra ação que Felipe desenvolve no centro espírita é o desdobramento. Ele recebe a ficha de uma pessoa que não está presente no centro e, na sala mediúnica, ele ligar-se-ia onde a pessoa estiver. Ele conseguiria sentir “o que a pessoa está sentindo, se tem problemas espirituais ou não”. Além de sentir, o estudante de relações internacionais pode ver o estado de saúde e doença dos “centros de força” dos espíritos encarnados:

Eu já vi no colegiado de médiuns assistido que estava com o centro de força genésico completamente deturpado. A gente consegue enxergar todos os centros de força. Aquela pessoa estava com todo o centro de força genésico, que é de onde sai a energia essencial para a vida, comprometido com parasitas sexuais (...). A sensação que eu tive é que ela estava com sífilis.⁴⁴

Nem sempre a obsessão é pensada, pelos nossos informantes, tendo como agente um espírito “desencarnado”. Assim, Enéas tem visto os espíritos do seu pai e da sua mãe, já falecidos, em um contexto de “paz e tranqüilidade”. A oposição ao estado de bem-estar percebido pelo economista nestes encontros, revela-se na presença de obsessores encarnados que tentam agredi-lo:

Eu percebo a maldade vindo de uma forma muito forte. Eles vêm, mas eu acostumo dizer que meu espírito é inviolável. Eles se apresentam encarnados como pessoas do meu trabalho, do meu círculo de amizade, pessoas que tentam

⁴³ Felipe, 02/06/2006

⁴⁴ Ibidem.

*me agredir. Isso até dentro da família, olha: tiraram sangue de mim para que eu não estivesse aqui, eu tive obsessores dentro da minha família!*⁴⁵

Enéas começou a freqüentar centros espíritas depois da morte do seu irmão. Ele assiste a palestras, acompanha a literatura espírita de Allan Kardec e alguns romances brasileiros, como *Memórias de um Suicida*, mas não está interessado em “incorporar” espíritos rejeitando a possibilidade da fragmentação de sua individualidade:

*Eu tenho uma coisa muito diferente que eu não admito, não que não admito, eu não tenho essa vertente de incorporar, não incorporo porque eu acho que eu sou um ser único, inviolável, eu estou me posicionado desta forma. Quem incorpora, Chico Xavier (por exemplo), tem outras missões, ok, acho que a minha missão é menor, encaro assim, primeiro, porque sou ignorante, mas não permito essa idéia de que um espírito incorpore em mim.*⁴⁶

3.6 Técnicas de cura espírita.

No que concerne ao processo de cura espírita, e seguindo a Kardec e a Chico Xavier, o espiritismo brasileiro afirma poder curar pela ação fluídica ao reconhecer a possibilidade do espírito agir sobre os fluidos. A cura espiritual, veiculada na ação fluídica, poderia se dar pela via mediúnica, pelos passes, pela água fluidificada, pelas irradiações ou pela ação da oração. O agente de cura, como foi estipulado pelo autor d’A *Gênese*, poderia ser um espírito encarnado ou desencarnado.

Para os espíritas, a eficácia da cura operaria quando o fluido atingisse a matéria orgânica a fim de repará-la, quando a corrente fluídica possa ser dirigida para o “local

⁴⁵ Enéas, 13/05/2006

⁴⁶ Ibidem.

enfermo” pela vontade do curador e, sobretudo, quando a cura possa ser atraída pelo desejo e confiança do enfermo que possui fé, definida esta última como bomba aspirante e força atrativa (Oliveira, 2006:67). Assim, o paciente em busca de cura precisa estar preparado espiritualmente para receber os fluidos. Tal preparação deve observar condições de mínima harmonia no ambiente familiar, de receptividade e boa disposição na “posição mental” do paciente, assim como de compreensão evangélica no receptor. Se o ambiente familiar do doente é hostil, rodeado de “forças poderosas das trevas que estão agindo em sentido contrário ao bem e envolvem o medianeiro nas suas malhas de fluidos pesados”, o médium terá de pedir conselho aos seus mentores espirituais e, muito provavelmente, agir em conjunto com algum grupo de médiuns bem harmonizados. No caso do paciente não ter disposição para ser ajudado, o médium recorrerá ao auxílio dos guias espirituais “até que uma porta seja aberta à intervenção direta”. Neste processo de preparação do doente, os espíritas reconhecem que o estado espiritual seria a base de todo tratamento mediúnico, sendo o primeiro cuidado a doutrinação evangélica: “a leitura do *Evangelho segundo o Espiritismo*, diariamente, à noite, a meditação sobre os ensinamentos de Jesus Cristo, são fatores preponderantes no preparo espiritual do doente e de todos os da casa” (Toledo, 2005:98-102).

O passe, principal técnica de cura espírita, é definido como um ato de amor na sua expressão mais sublimada (Schubert, 1981:116), como uma transfusão de energias psíquicas (Xavier, 1976:67) ou fluidos de uma pessoa para outra (Oliveira, 2006:119), do médium curador ou passista para o doente (Toledo, 2005:114), e tem com função alterar o campo celular (Xavier, 1976:169) visando ao reequilíbrio orgânico, psíquico, perispiritual e espiritual do paciente (Melo, 1992:36), e ao melhoramento moral do passista (Melo, 1992:40).

Jacob Melo (1992), especialista espírita no tema, propõe uma classificação do passe espírita a partir da fonte de fluido, do alcance deste e da própria técnica do passe. Em relação à fonte do fluido do passe, sua seqüência obedece àquela proposta por Kardec n’A *Gênese*, onde se destacam três tipos de fluidos: magnético, espiritual e misto. No passe magnético o fluido emanaria basicamente do passista; no passe espiritual haveria uma “doação” direta dos espíritos ao paciente, o médium serviria simplesmente como canal dos fluidos espirituais; já o passe misto, predominante no meio espírita, contaria com a participação fluídica tanto dos espíritas, quanto dos médiuns.

Quanto ao alcance do passe, Melo explica que o magnético atenderia os problemas orgânicos, físicos e/ou perispirituais do paciente; o espiritual os problemas de ordem espiritual, especialmente os processos obsessivos ou os desvios morais e, finalmente, o misto visaria a uma atenção holística do indivíduo: corpo, perispírito e espírito. A classificação do passe a partir de sua técnica é dividida por Melo seguindo os mesmos critérios das classificações prévias: magnético, espiritual e misto. O misto combinaria as técnicas do magnético e do espiritual; no espiritual o passista utiliza apenas a prece, a irradiação a distância ou, no máximo, a imposição de mãos sem movimentos e sobre a cabeça e frente do paciente. Já a técnica do passe magnético contém uma especialização mais complexa a partir da posição do paciente e dos movimentos do passista. Toledo (2005) propõe uma classificação de passes magnéticos onde se salientam o longitudinal, rotatório, transversal, perpendicular e de sopro.

Um outro elemento de cura, presente desde as obras de Kardec, é a água fluidificada, ou seja, a água que receberia ação magnética (de encarnado) ou espiritual (de desencarnado), adquirindo propriedades especiais, de forma a beneficiar a quem a utilize (Oliveira, 2006:97). Quando a fluidificação da água é realizada pelo médium, aconselha-se seguir uma série de técnicas (colocação de mãos a diferentes níveis e em distintos tempos sobre garrafa, jarra ou copo) acompanhadas de orações e “súplicas”. Inclusive, pode se fluidificar a água de banho para aliviar aos enfermos “cansados e fatigados”; neste caso, passar-se-iam ambas as mãos, com a ponta dos dedos, de um ao outro lado dentro da água, repetindo muitas vezes a operação.

3.7 Observações preliminares.

O corpo doente, agente desordenado da experiência, expressa uma série de aflições culturalmente reconhecidas pelos espíritas entrevistados. Estas aflições ou distúrbios são conhecidos como “obsessão sexual” e teriam diagnóstico, etiologia e terapia especial. Assim, a *sickness* situada na experiência de Felipe e Milton é descrita como uma força ou impulso sexual “incontrolável” que os levaria a manter encontros sexuais múltiplos. Para eles, o desejo sexual e a vontade de manter relações sexuais são alheios, isto é, a presença de um espírito “viciado” em práticas sexuais estaria os levando a esse tipo de encontros. A sensação após os episódios de obsessão é de perda de energia: “eu fico acabado no dia seguinte” (Milton) e estaria relacionada à sujeira: “quando eu saio a sensação é péssima, eu me sinto sujo” (Felipe).

A origem da obsessão sexual é situada em vidas passadas. Os espíritos encarnados teriam uma predisposição aos “vícios” de outras vidas. Além de poder exercerem essa predisposição, esta também chamaria aos espíritos desencarnados que os visitariam para desfrutar dos prazeres do mundo terreno. A terapia, conhecida como desobsessão, é efetuada em uma sala mediúnica onde preces e orações acompanham o tratamento. O ponto culminante da terapia acontece quando os espíritos obsessores aparecem na sala para receber ajuda espiritual dos médiuns especialistas. Contudo, a parte mais importante da desobsessão, segundo nossos informantes, seria a “mudança de comportamento”, o que significaria, para eles, a interiorização das regras morais espíritas, a procura de uma conduta ascética e o afastamento de espaços considerados perigosos e sujos (“inferninhos gays”). A eficácia da cura, em este sentido, estaria ligada ao processo de evangelização espírita e, particularmente, à incorporação do sujeito em crise na comunidade espírita geral.

Como observamos no discurso de Milton, ele oferece uma série de metáforas ao incorporar o espírito de uma prostitua francesa que bebe champagne e procura a destruição de casais e ao diagnosticar sífilis quando “vê” parasitas sexuais no “centro de força genésico” de uma paciente. Assim, Milton dispõe de um conjunto de símbolos culturalmente reconhecidos para indicar a presença de perigo e a presença de doenças, já outros símbolos serão acionados no processo de cura espírita, particularmente, a imagem de Jesus.

HIV-AIDS E ESPIRITISMO KARDECISTA

4.1 A reflexão e pesquisa acadêmica sobre o HIV-Aids.

A emergência do HIV-Aids, no começo da década de 1980, esteve acompanhada por um seguimento não poucas vezes alarmista e sensacionalista produzidos por boa parte dos veículos de informação brasileiros e internacionais. Assim, a Aids apareceu primeiro como um fenômeno da mídia, só depois se tornou evidência médica. A caracterização inicial da Aids enquanto doença contagiosa, incurável, mortal e ligada principalmente à homossexualidade, fez associar à doença vários estigmas e preconceitos advindos de certas posições perante a morte, a contaminação e a sexualidade (Parker et al, 1994:31).

Uma das primeiras análises sobre as representações e os significados associados ao HIV-Aids é a obra clássica *Aids and its metaphors*, escrita por Susan Sontag em 1988. Nesse trabalho, Sontag faz uma pesquisa histórica e literária ao redor da construção sociocultural de doenças contagiosas e não contagiosas – tendo como eixo central de análise a Aids – que têm aparecido na Europa e na América ao longo dos últimos séculos. Para a escritora estadunidense, a Aids teria uma metáfora dual: ela é descrita como invasão, do mesmo modo que o câncer, e como poluição, ao igual que a sífilis. Aliás, a presença do HIV no corpo revelaria uma “identidade” que talvez tivesse preferido se manter no anonimato, aquela associada ao “grupo de risco” mais atingido no começo da doença nos Estados Unidos: os homossexuais. Desse modo, a doença cobraria um matiz de culpa sexual:

La transmisión sexual de esta enfermedad, considerada por lo general como una calamidad que uno mismo se ha buscado, merece un juicio mucho más severo que otras vías de transmisión, en particular porque se entiende que el sida es una enfermedad debida no sólo al exceso sexual sino a la perversión sexual (...) una enfermedad infecciosa cuya vía de transmisión más importante es de tipo sexual pone en jaque, forzosamente, a quienes tienen vidas sexuales más activas, y es fácil entonces pensar en ella como un castigo (Sontag, 2003:112).

Sontag afirma que considerar uma doença como punição é a idéia mais velha que se tem sobre a causa de uma doença. Já a sífilis, no século XV, teria sido considerada como uma praga invasora da comunidade e, como a Aids no começo da década de 1980 e ainda hoje entre algumas pessoas e comunidades, como um castigo contra aqueles que transgrediram certas normas e regras morais.⁴⁷

Outra associação comum à doença, observada por Sontag, é a vinculação realizada com o estrangeiro. Desde a década de 1980, a Aids começou a ser vista nos países de capitalismo avançado como uma doença do “terceiro mundo”, um flagelo dos “tristes tropiques” (Sontag, 2003:135); enquanto na África, a Aids apareceu como um complô da CIA e do exército dos Estados Unidos, versão que teve uma importante repercussão na então União Soviética, na América Latina e na Europa. No século XIX, aponta Sontag, era comum associar as epidemias e as doenças tanto ao relaxamento moral como à presença do estrangeiro e às decadências políticas.

Para Richard Parker (Víctora e Riva, 2002:254), a publicação dos primeiros artigos sobre Aids, na revista *Medical Anthropology Quarterly* (1986, 1987), marcou o nascimento dos estudos antropológicos sobre AIDS nos Estados Unidos. Todavia, o

⁴⁷ A própria Sontag cita as declarações sobre a Aids formuladas pelo bispo Falcão de Brasília e pelo cardeal do Rio de Janeiro, Eugenio Seles. O primeiro teria dito que a Aids é consequência da decadência moral, enquanto o segundo a descreveria como punição de Deus e vingança da natureza (Sontag, 2003:144).

trabalho feito na antropologia sobre o tema, em contraste com outras áreas do conhecimento como a psicologia, não foi muito significativo até o começo dos anos 90. No início desta última década, uma nova geração de alunos de pós-graduação (Paul Farmer, Stephane Kane, Teresa Mason, Richard Parker), e profissionais já formados (Brooke Schoepf), começaram a construir um campo de estudos antropológicos sobre AIDS. Boa parte deste novo grupo de pesquisadores participou, no ano 1990, da reunião que a Wenner Gren Foundation for Anthropology Research organizou sobre AIDS. Dois anos depois, publicou-se um livro organizado por Gilbert Herdt e Shirley Lindenbaum, produto da reunião da Wenner Gren Foundation, intitulado: *In the Time of AIDS – social analysis, theory and method* (Víctora e Knauth: 2002), publicação pioneira na reflexão teórica e metodológica da AIDS.

No caso brasileiro, os primeiros estudos antropológicos sobre Aids concentraram-se nas representações sociais (Galvão, 1992) e nas construções simbólicas da doença desde uma perspectiva multidisciplinar (Víctora e Knauth, 2002:256). Antes do surgimento de um campo de estudo específico sobre Aids no Brasil, os estudos sobre sexualidade e saúde reprodutiva tinham uma longa tradição de pesquisa, o que permitiu a conjugação de esforços e diálogos interdisciplinares. O projeto antropológico brasileiro frente à Aids, nos primeiros anos da década passada, esteve engajado ao projeto preventivo. Ao longo dos anos 90, o olhar antropológico foi colocado em outros ângulos mais além da questão da prevenção, sendo a política da Aids e sua mobilização social um dos interesses de pesquisa.

No final do século XX, Parker e Camargo Jr. (1999) avaliam as pesquisas sociais que, sobre o HIV-Aids, têm sido realizadas ao redor do mundo no contexto da

pauperização, da feminização e da interiorização geográfica da epidemia da Aids. Algumas pesquisas internacionais, que documentam os fatores estruturais que facilitam a transmissão do HIV e sua concentração em áreas geográficas e populações particulares, são destacadas pelos autores. Tal é o caso dos trabalhos de Decosas (1996) em Gana, Farmer (1992) no Haiti, Kammerer (1995) e Symonds (1998) na Tailândia, Schoepf (1992) no Zaire, Wallace (1988) e Singer (1998) nos Estados Unidos. Estas e outras pesquisas levariam em consideração: o processo de globalização e reestruturação social e econômica do sistema capitalista mundial; a reflexão transcultural sobre os fatores ambientais e estruturais que conformam a epidemia do HIV-Aids no contexto de vários países em desenvolvimento e a investigação detalhada das dimensões geográficas, culturais e sociais do HIV-Aids nas populações empobrecidas e marginalizadas encontradas nos centros urbanos mais importantes dos Estados Unidos. Deste modo, Parker e Camargo Jr. (1999:30) propõem partir dos *insights* encontrados nestas pesquisas para assim analisar, investigar e intervir com relação ao caráter do HIV-Aids no Brasil. Como alguns anos atrás, Parker sugere um refinamento das ferramentas teórico-conceituais que permitam estabelecer relações consistentes entre o HIV-Aids, as distintas esferas da vida social – particularmente a economia – e fatores estruturais como deslocamento especial, migração, poder associado ao gênero, violência e discriminação sexual, desertificação urbana e tráfico de drogas.

Uma vertente a ser trabalhada pelas ciências sociais, e em particular pela antropologia social, é o conjunto de respostas religiosas ao HIV-Aids. Nesse sentido, o campo religioso contemporâneo oferece um grande leque de representações sobre a doença, as quais respondem aos sistemas morais e normativos que sustentam o pensamento, a prática e a doutrina religiosa. Assim como algumas denominações

religiosas vêm construindo processos de atenção terapêutica direcionados às pessoas que vivem com HIV-Aids, estas últimas procuram espaços alternativos ou suplementares na sua atenção terapêutica, sendo o campo religioso uma possibilidade de escolha.

Nossa pesquisa não pretende analisar as diferentes esferas da vida social dos kardecistas brasileiros em relação com a Aids, seja pelos limites de tempo para desenvolver um estudo tão ambicioso, seja pelos problemas epistemológicos que implicaria realizar tal projeto. O que se pretende expor neste capítulo são as construções de sentido que os atores e as instituições espíritas outorgam ao vírus do HIV e à própria Aids no contexto religioso kardecista e, no caso dos portadores do HIV, na sua própria experiência de *embodiment* levando-os a questionar e rejeitar as explicações hegemônicas kardecistas e ressignificando, desde sua própria vivência espírita, sua visão sobre a Aids. Tais significações foram analisadas a partir de artigos de divulgação e romances espíritas, como foi o caso de *Canção da Esperança*, com prólogo de Chico Xavier, e autoria de Robson Pinheiro; da observação participante realizada no grupo Solidariedade do Centro Espírita A Caminho da Luz, na cidade de São Paulo; e na experiência de duas pessoas portadoras do HIV frequentadores de centros espíritas de São Paulo.

4.2 HIV-Aids no Espiritismo Kardecista.

A partir de nossa pesquisa bibliográfica e etnográfica temos percebido que o HIV-Aids é geralmente considerado, tanto na literatura espírita sobre o tema (Rodrigues, 1999;

Netto, 2000; Imbassahy, 2000; Castro, 2000; Oliveira, 2000; Pinheiro, 2002; Nunhes Filho, 2004), quanto no grupo Solidariedade do centro espírita *A Caminho da Luz* como um “desajuste energético” e como uma conseqüência ao desrespeito do código de moral sexual espírita. Ou seja, o HIV-Aids está inexoravelmente vinculado à sexualidade na visão espírita, pelo menos no que se refere à literatura espírita revisada e ao centro espírita onde se realizou o trabalho de campo. Ainda hoje, o HIV-Aids, na arena espírita, também está associado à questão homossexual.

Para Nunhes Filho (2004:167), “o mau uso” das faculdades sexuais leva, pela lei de causa e efeito, a conseqüências “infelizes”, com repercussões bem negativas para o corpo espiritual e físico. O sexo praticado sem racionalidade e humanismo, “utilizando-se de muitos parceiros”, exemplificando “deslizes”, envolvido na “devassidão”, sem controle dos impulsos genésicos e com o pensamento voltado para a viciação sexual, acarreta máculas nas estruturas perispiríticas, as quais precisarão de reparação, adverte o presidente da Associação Médico-Espírita do Estado do Rio de Janeiro.

Carlos de Brito Imbassahy (2000:24-25), conotado espírita brasileiro, aconselha “banir da nossa mente essa idéia de castigo divino” em relação ao HIV-Aids. Para Imbassahy, a Aids, longe de ser um castigo, “nada mais é que o fruto das orgias em que nosso planeta foi mergulhado”. Da mesma maneira, Therezinha Oliveira (2000:93) considera que Deus não castiga jamais as suas criaturas e, em concordância com Oliveira, Celso Martins (2003) estipula que o HIV-Aids é resultado da falta de higiene e do desregramento moral da humanidade. Para de Brito a doença teria como finalidade fazer a sociedade voltar ao equilíbrio dos atos, ao comedimento das formas e ao respeito contra a libidinagem. O sexo, sendo “uma necessidade para equilíbrio energético dos

campos biológicos”, teria perdido sua função. Comenta Imbassahy: “(...) a criatura humana passou a idealizar outros artifícios decadentes – dos velhos tempos, das orgias latinas e outros mais – ressuscitando as bacanais do passado; foi provavelmente com a inconspicuidade dos espíritos reencarnantes que vieram as velhas orgias” (Imbassahy, 2000:27). Nesse sentido, a natureza fez criar o vírus da Aids para alertar aos povos do mundo para o verdadeiro sexo, com amor, com desejo e dentro das sabidas leis naturais, adverte o autor. Para ele, a doença só existe em quem deve tê-la: “quem esteja programado para tê-la, mesmo não praticando a sodomia, acaba contaminado por uma transfusão de sangue ou a adquire num ato sexual normal, o que é bem mais raro”. Já para Netto (2000:22) as vítimas da Aids devem estar resgatando dívidas do passado, enquanto para Castro (2000:85) a doença teria finalidades corretivas “nos chamados grupos de risco”.

Imbassahy considera importante fazer a observação sobre um dos fatores primordiais da existência da Aids, “o homossexualismo”, o que não implicaria em se condenar seu praticante como “espúrio” da sociedade. Inclusive Oliveira (2000:18) aceita a participação no centro espírita dos que, no mundo, “transitam atualmente pelas experiências do homossexualismo”.

Aureliano Alves Netto, no artigo “AIDS, a Doença do Século” (2000:19-23), assegura que o médium Édson Cavalcante de Queiroz teria recebido, em 1987, uma mensagem do espírito dr. Adolph Fritz em relação à origem, à função e à cura do HIV-Aids:

A AIDS é um meio de correção moral pela dor, pelo temor e pela morte do próprio homem. Trata-se de um vírus originado de miasmas fluídicos vindos de regiões espirituais trevosas, que foi materializado devido à libertinagem, à promiscuidade moral-sexual do homem. E está, de fato, invadindo lares

terrestres, através da corrente sangüínea. Antes de penetrar no sangue, esse miasma (AIDS) espiritual com forma fluídica etérea, em fração de segundo, se infiltra no perispírito humano (corpo astral), pois que o prejuízo é duplo (no corpo e na alma) (...) Por essa razão, o trabalho terapêutico dos Espíritos se torna útil, pois se vê possibilidade em auxiliar, na parte que lhe compete (o corpo astral), diante deste mal de origem extraterrestre. A cura da AIDS depende não apenas de algumas normas e precauções, demarcadas pela Medicina convencional, mas principalmente “de uma nova conduta moral” (Netto, 2000:22-23).

Assim, estes autores rejeitam a relação entre punição de Deus e doença, pois a idéia de livre-arbítrio proposta por Allan Kardec em suas obras do século XIX, a qual seria consagrada no espiritismo brasileiro ao longo do século XX, outorga a responsabilidade dos atos, incluindo as causas e as conseqüências de doenças e calamidades, aos próprios sujeitos ao longo dos seus processos reencarnatórios e de seus planos evolutivos. Contudo, a transgressão da norma continua sendo sancionada através de uma marca, um flagelo, um sofrimento, uma penalidade e uma doença nos corpos dos sujeitos, mesmo sem a intervenção direta de Deus, mas partindo dos preceitos morais que este Deus estipularia através de uma série de leis expressas em *O Livro dos Espíritos*.

Já o “espírito” Dr. Fritz reproduz as caracterizações sinistras do orgânico para descrever uma doença e sua causa, neste caso a Aids, partindo das antigas idéias do século XIX expressas através do que Susan Sontag (2003:126) chama de “teoria das emanações mefíticas provenientes de miasmas”. Determinadas doenças, como o cólera, ou o próprio estado de propensão à doença eram atribuídos a uma atmosfera infetada ou viciada, e considerados como emanações geradas espontaneamente por algo sujo. É interessante observar como a idéia de miasmas, ambiente sujo, vermes e cheiros desagradáveis encontra-se presente não apenas nas palavras do espírito Dr. Fritz, mas também nos romances *Canção da Esperança* e *Sexo e Destino*, assim como nas próprias

narrativas dos sujeitos em processos de obsessão revisadas nos capítulos anteriores e nos trabalhos realizados no grupo Solidariedade. Estas mesmas idéias, como será apresentado no próximo item, são rejeitadas tanto por Andrei e Enéas, ambos portadores do HIV. A maioria dos espíritas portadores que conhecemos ao longo de nosso trabalho de campo tampouco aceita esta visão do vírus.

4.3 Experiências e percepções ao redor do HIV-Aids.

4.3.1 A descoberta da sorologia positiva e a significação do vírus no contexto Espírita.

Andrei viveu um relacionamento sorodiscordante durante um par de anos, em consequência, ele previa já a possibilidade de contrair o HIV. Para ele não foi uma surpresa a notificação do seu estado sorológico, contudo, ele não consegue lembrar o momento exato da infecção:

Eu já estava prevendo isso. Não foi uma coisa que foi surpresa, porque venho fruto de um relacionamento. A pessoa que era meu parceiro na época desenvolveu antes, coisa de quatro meses antes. Ele me falou a respeito e, como estava apaixonado, falei que não, que não o ia deixar por causa disso, que isso era um mero detalhe, um grau de dificuldade. Claro, comecei a fazer testes, a fazer uma monitoria. No primeiro mês foi tudo bem, todos os exames não apontaram nada. No segundo foi tudo bem e, infelizmente, acabou acontecendo. Até hoje eu não sei te falar de qual forma. Dizem que as pessoas sabem como, no meu caso não sei como, mas de qualquer forma também não me revolto com isso porque eu arrisquei, assumi a relação.⁴⁸

⁴⁸ Andrei, 16/05/2006

Apesar de Andrei assegurar não se “revoltar” por causa do HIV, ele lembra a presença de um sentimento de tristeza e sofrimento ao receber os resultados que confirmariam a presença do vírus no seu corpo:

Foi triste (o dia da notícia) porque eu estava no auge de um momento da minha vida: eu estava me formando, estava com um grande projeto na faculdade. Eu adiei todos meus exames e o projeto de apresentação do curso porque eu sabia que ia ficar mal, eu ia ficar recluso, então eu previ isso. Eu previ porque eu senti, você sente no corpo. Logo que eu comecei a melhorar, eu segurei um pouco para confirmar. Então já tinha consciência que poderia ser, mas assegurei, esperei passar. Consegui apresentar meu projeto e depois disso comecei a cuidar de mim. Eu sofri duas vezes, porque num dos exames eu fui indeterminado, eles falam que teu corpo está sendo soropositivado, então você não consegue obter os números que os órgãos de saúde regulamentam para a comprovação. Eu lembro que quando saíram os exames já fiquei nervoso, liguei para o laboratório, conversei com todos os médicos que estiveram, os biomédicos, eles foram muito atenciosos comigo, me explicaram a respeito. Porém, um deles falou: “você já é transmissor”, “mas não existe chance de se reverter?”, e falou: “muito difícil”. Nessas horas a gente se agarra em tudo, a gente reza, faz promessa, fala que vai fazer assim um outro exame para ver se era só um erro laboratorial. Segurei, fiz tudo o que tinha que fazer na minha vida, aí eu repeti o exame e aí confirmei.⁴⁹

Andrei recebeu a confirmação médica dois anos e meio atrás. Ele relata ter ficado “*chocado*” durante uma semana: “as pessoas falavam comigo e eu não respondia, eu não conseguia saber nada, ficava *chocado*, com os olhos vermelhos, tanto que eu cheguei a pedir as contas do meu trabalho na época por medo, por medo que descobrissem”. O publicitário revela ter recebido a ajuda do seu namorado da época e da sua mãe para sair do estado de angústia causado pela notícia. Assim, já com um núcleo de apoio, decidiu procurar informação sobre o vírus. Dirigiu-se a uma livraria e comprou o romance espírita *Canção da Esperança*, indicado pelo vendedor da livraria de um *shopping* paulista:

⁴⁹ Ibidem.

(...) foi um livro que eu li um mês depois de ter sido diagnosticado. É um livro que eu detestei, um livro que eu achei muito mentiroso. Então eu rasguei, eu comprei, li, rasguei porque eu achei que mentia muito. Era um livro que trazia a imagem muito negativa, e ele trazia o HIV como um castigo que leva as pessoas a se deteriorarem como espíritas, como comunidade espiritual, então tem muitas penas que eles retratam que eu acredito que não seja verdadeira. Eu fui buscar literaturas mais sérias a respeito, fui procurar aconselhamento e não batia com o que estava escrito.⁵⁰

Para Andrei, o romance de Robson Pinheiro não atinge os preceitos filosóficos da doutrina espírita, o livro retrata “um mundo pavoroso, muitas pessoas que adquirem o HIV não o pegaram de forma promíscua, o livro generaliza”. O publicitário procurou assistência em um centro espírita do bairro de Santana, na zona norte de São Paulo:

(...) como ser humano, você vê que eles (os espíritas da assistência) têm uma certa preocupação. Quando eles vêem um rapaz de 22 anos, com um tipo de assunto como esse, você sente que eles têm uma tristeza. Muitas das pessoas de lá são mães, tem filhos, e exatamente a pessoa com quem eu falei deveria ter. Por um lado ela suspira, por outro ela tenta trazer uma luz, alguma palavra, algum texto, alguma informação, sempre nesse sentido.⁵¹

Andrei começou a fazer tratamento espírita apenas para “o lado emocional”, não especificamente para o HIV. O tratamento, que consistiu em passes energéticos, “ajudou bastante”. Andrei confessa ter se “acalmado”: “me serviu como relaxante natural”. Ele não procurou tratamento espírita direcionado ao HIV porque não conhecia a sua existência, porque rejeita o estigma que pode ter esse tipo de atendimento e porque atualmente afirma não precisar de sustentação:

Nunca me interessei (em fazer tratamento espírita para portadores do HIV) porque eu nunca senti essa necessidade. Hoje minha forma de ver a patologia é muito diferente da forma que as pessoas vêem. Eu vejo que isso é uma característica que a gente adquire e vai depender muito mais de mim do que dos outros. Acho que a busca de terapia é quando você precisa se sustentar. Hoje

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

eu me dou bem com isso (...) eu consigo levar minha vida, eu não fico 24 horas pensando nisso porque isso é uma porcentagem muito pouca.⁵²

O estudante de relações internacionais faz um monitoramento periódico do vírus com infectologistas especializados. Até hoje, ele não tem precisado de medicamentos para controlar o avanço do HIV. Apesar de Andrei seguir os conselhos e as instruções dados pela biomedicina, ele tem buscado em outros sistemas de saúde um bem-estar físico e até a possibilidade de “negativizar”:

Eu procurei um tratamento o ano passado. A pessoa com quem namoro ficou sabendo de uma pessoa em Santa Catarina, numa cidade bem lá no centro. Era um curandeiro, parecia que ele curava pessoas (portadoras do HIV), aí decidimos ir para lá. Eu não acreditava, mas podia valer a pena a viagem. A gente foi para lá, a viagem foi muito longa porque depois de Florianópolis alugamos um carro, ficamos um dia inteiro dirigindo até chegar à cidade do curandeiro. Cheguei ao fim do mundo praticamente. Era um sítio, até fiquei meio com medo, a gente tinha que deixar o carro, seguir uma ponte a pé. Eu cheguei na casa deste curandeiro, ele fez umas bebidas e falou que meu tratamento seria em dez meses, eu teria que estar todos estes meses tomando essas bebidas que eram três colheres de manhã, três colheres na hora do almoço, três colheres na noite. Tinha mais outra que era um copinho em cada refeição. Tinha um outro produto que você pingava nos olhos, tinha um pozinho que você misturava no leite. E tinha uma dieta enorme de coisas que você não podia comer. Eu aderi a isso, fiquei no prazo certo de dez meses e, nesses dez meses, eu consegui manter minha saúde impecável, consegui manter a carga viral baixíssima, meu sistema imunológico em perfeito estado, uma saúde incrível. No meio do tratamento, por fim, eu estava até acreditando que ia dar certo, mas no final não deu, mas eu já tinha me preparado para isso.⁵³

A dieta aconselhada pelo curandeiro de Santa Catarina, que só olhava fotos e analisava o rosto dos pacientes para fazer seus diagnósticos, consistia em alimentos proibidos e alimentos aconselhados. No primeiro grupo figuravam: o tomate, a manga, o morango, a laranja, o maracujá, o vinagre, o frango, a carne de porco, o refrigerante e as bebidas alcoólicas. Em contraposição, o arroz, o feijão, a carne de vaca, as verduras, o tempero

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

com limão e quase todas as frutas eram recomendadas. Segundo o curandeiro, as bebidas que ele dava aos seus pacientes provinham da África e da Amazônia. Independentemente da sua procedência, as bebidas do curandeiro, para Andrei, tinham gosto de “barro”.

Andrei mudou seu estilo de vida a partir da presença do HIV no seu corpo: começou a freqüentar a academia, parou de sair de noite, acostumou-se a dormir mais cedo, procurou uma vida “mais caseira” e uma boa alimentação. Sem deixar de assistir às palestras no centro espírita e de passar à assistência espiritual quando está muito estressado, Andrei procurou tratamento na homeopatia:

(...) ele (o homeopata) prometeu grandes resultados, mas a consulta foi muito chata: ele tinha um método muito incisivo, ele não queria ouvir, queria falar. Hoje falar do HIV é muito complicado, porque o HIV é uma coisa, a Aids é outra, e as pessoas somente te tratam como se fosse Aids, e a Aids é muito diferente. Ele já achava que eu estava no ponto final, mas muito pelo contrário, hoje eu não tomo medicamento, hoje consigo manter saúde normal, hoje sou portador.⁵⁴

Ainda que Andrei já conhecesse o espiritismo antes de ser portador do HIV, foi somente depois de ter sido notificado da infecção que ele começou a visitar o centro espírita visando se segurar em Deus:

(...) não ia, não precisava, tava muito bem. Me aproximei, sim, depois do HIV, mas por uma questão de planejamento. Preenchi essa lacuna religiosa daquilo que mais eu acreditava e mais me fazia bem (...) Me aproximei mais porque eu fui dividindo a minha vida em partes: saúde, religião, trabalho, dinheiro. Religião eu precisava preencher essa lacuna, de alguma forma eu precisava preencher, mesmo se eu não estivesse praticando nada eu precisava procurar alguma coisa que me desse sustentação. Dizem que se você assegura em Deus você não cai, então fiz o máximo para me segurar, para não cair.⁵⁵

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

Antes do HIV Andrei vivia com depressão, “uma depressão terrível”. Atualmente ele disse não sofrer mais de depressão situando como motivo de mudança “o medo de perder a vida”. Neste contexto, ele cita o livro *A Cura de Schopenhauer* no qual o filósofo polonês teria se curado de depressão quando descobriu que tinha câncer: “você tem que ter um mal maior, uma desgraça maior, para curar as menores”.

O publicitário não acredita que o HIV-Aids tenha origem em “vidas passadas” ou em “erros do presente”. Para ele, o HIV é simplesmente uma fatalidade:

Para mim a maior surpresa foi que o HIV, em específico, ele não é um carma, ele é uma doença, uma fatalidade, o que acontece na vida de qualquer um. O que vai depender, o que vai ser de você, é a forma que você leva a vida, e não estar ou não infectado. Então foi uma coisa muito bacana que eu acabei descobrindo, que eu acabei ouvindo, e que me fez muito bem porque você acaba se desvinculando daquele pecado, daquele castigo que um autor pôs e você começa a pensar de forma diferente (...). Antes era muito relacionado à vida sexual das pessoas, ao comportamento, e hoje já não, hoje é uma fatalidade, acontece dentro de lares, famílias. No meu caso específico foi com uma pessoa que eu amava, foi com uma pessoa que eu acreditava e não foi de forma promíscua. Então, não tinha como acreditar que aquilo era um pecado, eu entrei naquela questão: “fiz por amor, sem saber, sem ambos saber, isso foi um pecado?, então o amor não é uma coisa correta”. Isso é minha maior arma contra qualquer outro tipo de opinião que fale que isso provém da promiscuidade, da falta de segurança, da inconseqüência.⁵⁶

Como podemos ver, Andrei menciona ter descoberto no centro espírita kardecista que o HIV-Aids é uma fatalidade, e não uma doença produto da lei de causa e efeito como propõem alguns autores e palestrantes espíritas como Robson Pinheiro, Américo Domingos Nunes Filho e Wladimir Lisso. A interpretação de Andrei questiona a visão hegemônica que sobre o vírus tem-se construído no espiritismo brasileiro e, a partir da própria experiência de portador, dá um outro significado ao HIV-Aids.

⁵⁶ Ibidem.

A presença da tragédia, e a experiência do sofrimento, aparecem na narrativa de Enéas de maneira constante. Em consequência, ele assegura não ter vivenciado conflito nenhum quando encarou a notícia de ser portador do HIV, pois outros eventos, mais “delicados”, tinham anteriormente aparecido na sua vida. Em 2002 ele fez o exame para detectar o vírus do HIV, pois tinha sido diagnosticado com tuberculose. No dia da notícia Enéas começou a agir na procura de tratamento biomédico, ele confessa não ter experimentado nenhum “trauma”:

Quando veio a notícia eu falei: “tudo bem doutora, o quê que nós fazemos agora?, qual é o próximo passo?, o quê que eu tenho que fazer?” Foi isso, eu não fiquei com traumas, a sorologia não é uma coisa pesada na minha vida. Eu tomo os remédios que eu tenho que tomar, é como ir ao banheiro, escovar os dentes, eu não fico pensando. Eu tive uma resposta muito positiva dos remédios (...) como eu atrelo as minhas tragédias e superações eu não considero o HIV uma tragédia. Na realidade é mais uma pena, porque eu tive tantas outras tragédias. Tragédia para mim é perder alguém que eu amo espiritualmente e não possessivamente: a minha família, meu pai, minha mãe, meu irmão (...) Tragédia para mim não é o HIV.⁵⁷

O economista lembra o momento da infecção. Ele sempre foi “neurótico” com camisinha, não deixava de usar. Contudo, nem sempre ele teve controle das camisinhas que usava:

Eu estava num bar, com uma pessoa que eu estava saindo há pouco tempo. Apareceu uma garota vendendo camisinhas e aí eu falei: “ah!, não, não quero, eu tenho”, tinha comprado umas na farmácia. Eu dei um real para ela, ela jogou uma única camisinha em cima da mesa do bar onde nós estávamos e eu pus essa camisinha no bolso. Foi a camisinha que eu usei e foi a camisinha que estourou. Eu tenho certeza absoluta que foi aí que eu peguei.⁵⁸

Enéas pensa que talvez acertou no mundo espiritual contrair o vírus para fazer o trabalho de voluntário em DST no hospital estadual, mas não tem certeza disso.

⁵⁷ Enéas, 13/05/2006

⁵⁸ Ibidem.

Contudo, e no mesmo sentido de Andrei, o economista não concorda com a idéia do HIV-Aids ter alguma relação com carma:

Essa história de que: “ai porque não sei quem é ruim, nasceu dentro da minha família, meu carma que eu tenho que carregar”. Eu não concordo com essa história do meu carma. Eu pauto pela questão ética, tenho de ser compreensivo, mas desvio moral, desvio de conduta, desvio ético não tem espiritualidade que o explique.⁵⁹

Apesar de o HIV não ser considerado por Enéas como uma tragédia, mas sim como uma pena, ele acredita ter-se aproximado muito a Deus, à espiritualidade e ao espiritismo após a notícia de sua condição sorológica. Os livros de Allan Kardec e Chico Xavier têm acompanhado Enéas nos últimos meses, ele já leu, pelo menos, *O Livro dos Espíritos* e *Nosso Lar*. Ao mesmo tempo, ele ouve as palestras no centro espírita, toma passe e faz um curso sobre espiritismo. Na semana prévia à nossa entrevista, Enéas narra a percepção de uma palestrante do centro espírita que conseguiu ver o estado de saúde dele enxergando, a sua vez, uma deficiência que poderia dar frutos no trabalho espiritual:

Ontem eu fui lá (curso espírita) para assistir uma palestra e uma menina, que é do centro, falou: “olha, a palestrante falou que você é especial, você tem alguma deficiência”. Ela enxergou sorologia e falou: “é bacana, você tem muita coisa para fazer”.⁶⁰

Apesar desse fato, Enéas não está interessado em participar de tratamentos espirituais direcionados a pessoas portadoras do HIV, nunca bebeu água fluidificada, nem participou de nenhum tipo de assistência espiritual, apenas do passe. Ele adverte certo estigma em relação à atenção espiritual especializada em HIV:

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

Eu acho essa segmentação muito cruel. Sinceramente nós somos seres humanos, tem alguns que nascem com defeito físico, sem alguma perna, outros vêem cegos de um olho, outros adquirem qualquer outra doença. Eu acho que o ser humano é ser humano independente de qualquer coisa.⁶¹

Milton e Felipe, que não são portadores do HIV, têm uma visão menos crítica que Andrei e Enéas sobre a leitura que a Federação Espírita de São Paulo realiza sobre o HIV-Aids; de fato, eles acreditam que o HIV-Aids está relacionado a um desequilíbrio ou a “ter brincado com a natureza”. Para Milton, as doenças sexualmente transmissíveis, inclusive o HIV-Aids, correspondem a um desequilíbrio na lei de amor, lei proposta por Kardec em *O Livro dos Espíritos*:

As pessoas entraram num tipo de patologia que não é só o sexo, mas é uma patologia moral, é uma patologia de as pessoas estarem cometendo um suicídio, fugindo daquilo que o kardecismo fala “a lei do amor”. As pessoas colocam culto ao sexo, à sexualidade, como algo mais importante na vida e não estou generalizando, porque muitas pessoas que ficam doentes de alguma DST às vezes não é nada disso, mas em alguns casos eu penso se não foi isso o que aconteceu, a gente começou a ir por um caminho tão tortuoso que houve um desequilíbrio, nessa lei maior do amor, tão grande que começaram a surgir essas doenças tão devastadoras na sociedade.⁶²

Felipe, que rejeita a proposta de o HIV-Aids ter sido enviado ao plano material para pôr um freio nas práticas sexuais, e rejeita também a idéia de que o vírus seja um castigo de Deus, assegura que toda doença é um desvio do ser humano. A origem do HIV-Aids, para ele, situar-se-ia no fato de o ser humano “ter brincado com a natureza”:

Eu acredito que toda doença é um desvio do ser humano. Deus não castiga pessoas. Vão sempre existir doenças e o homem vai sempre descobrir métodos para poder combater as doenças. Deus deu inteligência ao homem para que ele pudesse inventar medicamentos. Por mais que as pessoas digam que a Aids é uma doença que castiga, que castigou aos homossexuais na década de 80 e agora castiga a outra população, eu não acredito nisso porque Deus não castiga ninguém, Deus sempre educa (...) sempre existiram doenças por via

⁶¹ Ibidem.

⁶² Milton, 27/05/2006

*sexual: sífilis no século XIX, gripe espanhola no começo do século vinte. Sempre que existe uma doença que alarma a população traz a culpa a um grupo de pessoas como castigo de Deus, o ser humano tem esse problema de querer dar culpa a alguém de algo que acontece a ele, e o espiritismo não dá culpa do que acontece com ele a ninguém, ele sabe que acontece com ele por ele mesmo. Ninguém tem culpa do HIV porque ele já existia, é comprovado cientificamente que tem um macaco na África que tem o vírus, alguém trouxe o vírus ao ser humano. Como o vírus da gripe aviária, alguém foi mexer com as avezinhas e trouxe o vírus para o ser humano. O ser humano está brincando com a natureza, brincar de Deus entre aspas, acaba mexendo com coisas que até então não estavam tocadas, mas o ser humano tem inteligência para poder modificar isso.*⁶³

4.4 Canção da Esperança.

Robson Pinheiro, médium fundador da Sociedade Espírita *Everilda Batista* (Belo Horizonte, Minas Gerais) e da Editora Casa dos Espíritos, é um dos autores espíritas mais conhecidos e provavelmente lidos no cenário espírita contemporâneo. Em 1995 lançou a romance *Canção da Esperança: Diário de um Jovem que Viveu com AIDS*, com autoria do espírito Franklim e participação especial do espírito Márcio e do espírito Cazuzo,⁶⁴ este último presente através de uma entrevista e, inclusive, da música que daria nome ao romance.

Canção da Esperança contém não apenas a história do espírito Franklim no seu papel de auxiliar espiritual na área do HIV-Aids, também relata o encontro especial entre o médium Pinheiro e o próprio espírito Franklim, encontro que marcaria o início

⁶³ Felipe, 02/06/2006

⁶⁴ Cazuzo foi um dos cantores de rock-pop brasileiro mais famosos na década de 1980. Ele faleceu no começo da década de 1990, vítima das conseqüências do HIV-Aids, não sem antes anunciar publicamente sua condição soropositiva o que causou uma grande polêmica na mídia brasileira daquela época.

do romance. O espírito Dr. Bezerra de Menezes⁶⁵ teria comunicado ao espírito Franklim a impossibilidade de Chico Xavier escrever a história em questão, contudo, Bezerra de Menezes aceitaria escrever o prefácio, através de Chico Xavier, se Franklim arranjasse um outro médium. Assim, Pinheiro psicografaria o romance com as luzes apagadas e, uma vez terminada a obra, dirigir-se-ia a Uberaba na procura de Chico Xavier. O autor de *Nosso Lar* entregaria a Pinheiro, além do prefácio, um aviso para procurar uma mensagem psicografada: a letra da música *Canção da Esperança* ditada pelo espírito Cazuzá.

Depois que Pinheiro esclarece a origem do romance, e após sua busca de legitimidade e contemporaneidade nas figuras de Bezerra de Menezes e Chico Xavier, o leitor repara-se, a partir da 9ª edição revista, com uma nota explicativa da editora Casa dos Espíritos, o que nos mostra a capacidade de adaptação do romance de Pinheiro aos contextos dos discursos contemporâneos sobre direitos humanos e HIV-Aids:

Desde a 1ª edição de Canção da Esperança, em 1995, foi usada a palavra “aidético” para designar o portador de aids ou do vírus HIV. Agora, 7 anos após o lançamento do livro, essa designação foi substituída por outras, mais apropriadas, de acordo com a consciência que hoje temos do caráter discriminatório do termo “aidético” (...) mantivemos a palavra aidético apenas em duas passagens, para não descaracterizar o contexto preconceituoso em que a história se desenvolve (Pinheiro, 2002:29).

A história do romance narra o trajeto do espírito Franklim no mundo espiritual, incluindo as tarefas de auxílio dadas e realizadas por este no mundo material. O ciclo narrativo começa a partir da morte do corpo físico de Franklim por consequência da Aids, com seu leito de morte acompanhado de sofrimento físico e moral, dor, prostração, desequilíbrios orgânicos, angústia, solidão e vazio, rejeição por parte do

⁶⁵ Bezerra de Menezes foi um dos mais destacados espíritas brasileiros no começo do século XX. Acredita-se que atualmente ele é um doutor do mundo espiritual que auxilia espíritos encarnados.

irmão, silêncio por parte do pai; porém, solidariedade por parte da mãe e da irmã Beth. “Se houver um inferno, é isso”, comenta o protagonista antes de abandonar seu corpo material. Fecha-se o ciclo, depois de uma longa e profunda etapa de aprendizado, com a reencarnação de Franklim como filho de sua irmã.

As primeiras atividades de Franklim no mundo espiritual são as lembranças de sua outrora vida “devassa”. E é precisamente a lembrança do momento da notícia de ser portador do HIV-Aids uma das passagens mais reveladoras dos questionamentos morais do autor: “(...) reví o momento fatal em que soube haver contraído o vírus letal, causador do meu desencarne. Vi-me chorando, quase enlouquecido. Presenciei o desespero, o sentimento de culpa” (Pinheiro, 2002:58). Angustiado e procurando apoio, Franklim conta para seu amigo Euzébio, colega da juventude espírita, sua angústia. A resposta de Euzébio expõe uma crítica do autor do romance ao preconceito contra o HIV-Aids no meio espírita:

- Ora, Frank, eu, na verdade, o convidei para sairmos, nos divertimos juntos, e é claro que você pode contar comigo, mas, cá pra nós, não fui eu quem mandou você se exceder tanto assim. Não venha querer jogar a culpa em cima de mim não, que eu não sou aidético (...) Cada um colhe o que plantou, meu amigo (...) Não é isso que você aprendeu na Mocidade? Afinal de contas, é você mesmo que deve responder por seus atos, e mais ninguém (Pinheiro, 2002:58-59).

Franklim confessa haver abraçado as idéias de seu amigo Euzébio para assim refletir sobre as suas ações e suas conseqüências. Desta maneira, a presença do HIV, sugere Franklim, reformularia o sentido de sua vida fazendo da doença uma experiência de “evolução espiritual” e espírita à maneira cristã de “calvário redentor”:

A aids foi meu calvário redentor. Somente agora consigo compreender o que a doença foi para mim: funcionou como ponto final de um capítulo triste de minha vida moral. A partir da aids, desenvolvi forças sobre-humanas, reformulei meus padrões de vida, liguei-me intensamente a atividades de caráter social, busquei

aprofundar-me nas questões do espírito e desliguei-me definitivamente dos ambientes e amizades de suspeita moral (Pinheiro, 2002:59-60).

No plano espiritual, o protagonista seria levado ao pronto-socorro de uma colônia espiritual e induzido a sono magnético profundo por um período de três meses, tempo no qual teria sido visitado por magnetizadores que ministrariam passes “auxiliando a recuperação das células perispirituais que foram lesadas pela ação do vírus fatal”. Após os três meses do “tratamento sonoterápico”, Franklim começaria a reler *O Livro dos Espíritos* sob a direção duma tríade de mentores espirituais.

O pronto-socorro aonde seria enviado Franklim estaria habitado por espíritos que, como Franklim, teriam desencarnado por consequência da Aids. Uma vez cumprida a reabilitação do corpo espiritual nesse local, o espírito seria transferido ao Hospital do Silêncio, onde se exigiria uma vigilância estrita dos pensamentos para assim evitar cair em vibrações “densas”. O hospital manteria uma disciplina “estrita” auxiliando aos espíritos com “aquisições morais suficientes”. A imagem da instituição hospitalaria espírita, sua hierarquização e o jogo de favores e deveres nas múltiplas relações sociais dessa hierarquização revelam uma ordem social não muito distante da procura de ascensão social, no mundo terreno, efetivada a partir dos esforços dos sujeitos e das estratégias acionadas nas diferentes redes sociais onde estes transitam: “(...) se você não possui aquisições morais suficientes, alguém pode ter interferido em seu benefício; alguém deve possuir amplas amizades junto à administração central, senão você não estaria conosco” (Pinheiro, 2002:77).

Franklim agrupar-se-ia com três companheiros “desencarnados com o vírus da Aids” em uma equipe no Pavilhão das Almas, lugar no plano espiritual habitado por seres “recolhidos das furnas, das regiões das sombras”, para assim ajudar na “reeducação moral” dos “menos esclarecidos”. Os espíritos do Pavilhão das Almas desencarnariam “devido ao vírus da Aids”, contraído pela “viciação das forças sexuais” e pela “ação destruidora de drogas fortes”. Esses espíritos, bastante desconformes quando encarnados, “entregaram-se a toda espécie de desregramento, revoltados contra Deus e o mundo, como se não fossem os únicos responsáveis pela própria desdita”. (Pinheiro, 2002:99).

Os espíritos do Pavilhão das Almas expediriam uma série de substâncias e cheiros desagradáveis, assim relata Franklim ao observar de perto um deles: “exsudava dele, através de pústulas, de feridas, uma quantidade de matéria mórbida, de pus misturado a um líquido esverdeado, que minava constantemente de seus poros, causando o cheiro desagradável”. A impureza encontrada nesses espíritos começará a ser removida por Franklim e seus colegas através da limpeza física, o trato “amoroso” e ação do magnetismo, tarefas que lhes serão designadas, a Franklim e seus colegas, como parte de seus processos de renovação moral.

A ação terapêutica e a caridade não seriam as únicas atividades espíritas compartilhadas no mundo material e espiritual, existiriam também as conferências, tão comuns no cenário espírita brasileiro. Franklim, ao entrar no auditório do mundo espiritual onde se apresentaria uma palestra sobre o tema do HIV-Aids, descreve sua experiência multi-sensorial na qual as paredes estariam revestidas de substância vítrea, os equipamentos radiofônicos teriam a potência de atingir os vales sombrios, os odores

de flores e plantas silvestres relaxariam aos mais de dois mil assistentes e uma suave brisa refrescaria ao público. A conferência seria precedida – como acontece em muitos dos centros espíritas do Brasil – por apresentações musicais, as quais motivariam ao público a cantar em conjunto deixando a Cazuza fazer o solo:

Mas a hora mais comovente se deu quando entrou no auditório uma equipe de oito espíritos que haviam sido doentes de aids, acompanhados do coro de todos os espíritos da platéia, mães, pais, parentes, trabalhadores e internos do Hospital do Silêncio. De mãos dadas, cantaram a Canção da Esperança, feita por Cazuza, já no plano espiritual. Presente naquele momento, Cazuza fazia o solo, enquanto a platéia cantava o coro (...) (Pinheiro, 2002:119).

Em relação aos efeitos físicos do hiv-aids no corpo espiritual, o palestrante descreve as conseqüências:

Sabemos que, na estrutura magnética dos corpos espirituais, encontramos os vórtices de energia, ou chacras, segundo a filosofia oriental, responsáveis pela metabolização das energias. Funcionam particularmente no perispírito como órgãos de importância transcendental para o equilíbrio psicossomático. Quando ocorre desvio das funções da sexualidade, como em muitos de nós em passado recente ou remoto, geram-se processos de sintonia com espíritos em fase primária de evolução. Isso causa intensa atividade nos chacras inferiores, principalmente no hepático e no básico, que se transformam em depósitos vivos de parasitas energéticos, larvas astrais e outras criações mentais mórbidas, causando intoxicações nas sagradas correntes de energia que compõem o corpo espiritual. Somente a reformulação radical da moralidade, aliada ao tratamento magnético, poderá debelar as influências nocivas dos parasitas astrais, particularmente quando surge a contaminação pelo supervírus HIV. Aí é que vemos completamente desfigurada a conformação dos chacras mencionados. E quando o espírito não expurgou, por completo, de seu corpo espiritual, os fluidos mórbidos que adquiriu através de vícios e desregramentos morais, a ação do vírus HIV é ainda mais desastrosa no psicossoma, pois encontra campo fértil para estabelecer o caos. (Pinheiro, 2002:127).

Os chacras mais afetados por causa do HIV, em palavras do palestrante, seriam o básico e o plexo solar. Assim, a descompensação magnética causada pelo vírus provocaria a exaustão das forças, estados alterados de consciência, estados emocionais mórbidos e

depressivos. O chacra localizado à altura do baço seria o chacra mais diretamente afetado pelo vírus, promovendo o caos orgânico, a decomposição das células sanguíneas, intoxicando os fluidos do duplo etérico, “facilitando as graves infecções que acometem o portador do vírus da aids”. O perispírito de um desencarnado com Aids apresentar-se-ia coberto de chagas à altura do baço, do plexo solar e do cardíaco, “como se estivesse expelindo pus”.

Alguns dias após a palestra, Franklim e seus colegas de trabalho seriam chamados à Inspetoria de Esclarecimentos para designar-lhes uma nova tarefa: a observação e o auxílio no Vale das Sombras. O Vale apresentaria uma atmosfera de desolação e abandono, “árvores ressequidas, vegetação rala, espinheiros espalhados pelo solo seco”. Os habitantes dessa paisagem “bucólica” arrastar-se-iam pelo solo, enquanto outros se contorceriam em meio à lama viscosa. Estes espíritos teriam abusado das “energias da vida” através da “sexualidade desregrada” ou da “viciação pela droga destruidora”. Eles estariam expurgando os fluidos mórbidos acumulados em seu perispírito desde longo tempo, nessa zona espiritual exsudariam seus venenos acumulados nas suas células. Assim, o solo astral, com sua matéria viscosa, funcionaria como um exaustor, que sugaria do corpo espiritual a carga tóxica mental acumulada, preparando o espírito para ser acolhido “pelos companheiros que servem sob a égide do Cristo de Deus e que aqui vêm lhes trazer o bálsamo e o alívio”.

Depois de servir no Vale das Sombras, Franklim é enviado a uma nova missão, desta vez ele irá à Crosta, isto é, à Terra. O auxílio teria sido solicitado por uma avó aflita pela conduta “imoral” de seu neto Carlinhos, jovem “entregado aos prazeres do sexo”. Franklim, junto aos seus espíritos mentores, viajaria em “aparelho voador” até o

Brasil, rastreamos a Carlinhos a partir dos seus resíduos magnéticos encontrando-o numa sauna masculina ou clube de sexo. A sauna, descreve o espírito Franklim, teria enxames de larvas astrais absorvidas pelas trepadeiras e samambaias do local, funcionando como exaustores naturais. O trabalho de Franklim começa quando Carlinhos entra na sala de vapor, repleta esta de “matéria lamacenta” e “matéria pútreas” contaminadoras do sistema nervoso central ao ser absorvida em “processo simbiótico”. Carlinhos, em risco de contrair o vírus do HIV sem esse acontecimento fazer parte do seu programa reencarnatório, recebe no seu plexo solar uma intensa aspiração proveniente da boca de Franklim, causando-lhe espasmos, vômito e diarreia, obrigando-o a sair do vapor e da própria sauna. Ele seria internado num hospital do mundo material, o auxílio espiritual continuaria e seu processo de evangelização espírita não demoraria em chegar.

Já como espírita, Carlinhos tenta conciliar sua dedicação ao espiritismo e sua antiga vida social. Randolpho, “sem nenhum interesse por questões espirituais”, tenta convencer a Carlos a participar das antigas “farras”. Não o consegue. Franklim e sua equipe dirigirão sua atenção a Randolpho para assim ajudá-lo no processo de obsessão reconhecido pelos seus mentores espirituais. É numa festa onde estes últimos tentarão lutar contra os obsessores de Randolpho:

(...) dois rapazes dançavam fazendo gestos sensuais, atraindo mais espíritos vadios que se lhes afinizavam com as atitudes. Era um grupo de jovens que traziam algo em comum no que se refere ao abuso no exercício das funções sexuais, e a conversa girava em torno da temática da homossexualidade, conforme era do gosto daqueles que estavam em casa (Pinheiro, 2002:178).

Os obsessores, relata o espírito Franklim, traziam caixas de formato retangular contendo vários frascos, semelhantes a tubos de ensaio. Frente a eles encontrava-se um animal

parecido a um “lobo feroz”. Um dos obsessores afastaria Randolpho do grupo, induzi-lo-ia ao sono e tiraria dum dos tubos de ensaio “algo parecido com uma lagarta, envolvida em matéria viscosa”:

(...) a entidade perversa, demonstrando perfeita noção do que fazia, introduziu a larva, que media aproximadamente uns dez centímetros, no interior do reto de Randolpho, enquanto outra larva, em proporção maior, era fixada por outro espírito na região sexual, onde se firmou com minúsculas ventosas, segundo o desejo das entidades pérfidas (Pinheiro, 2002:180).

As larvas teriam o objetivo de manter o constante desejo e a excitação sexual “de forma superior à normal”. Estas larvas, criações mentais inferiores e “viciadas em substância espermática”, serão alimentadas a partir de “conversações pouco elevadas e os atos desequilibrados”. Com o efeito do “vampirismo”, Randolpho acorda e se junta novamente à festa, “orgia demoníaca” que, para o autor do romance, faz-lhe lembrar as descrições medievais do inferno pagão. Os obsessores lograriam seu cometido, já Randolpho teria de aprender com as conseqüências.

4.5 Visitando o Centro Espírita A Caminho da Luz.

O bairro Água Rasa, na zona leste de São Paulo, abriga o Centro Espírita A Caminho da Luz numa de suas principais vias, a Rua Sapopemba. Ao lado de um supermercado e quase na frente de uma lanchonete antiga, a Casa Espírita destaca-se pelo seu tamanho: ao redor de 20 metros de fachada, incluindo uma entrada de garagem para não menos de 30 carros. Os pedestres da Rua Sapopemba podem perceber, em tons azul e branco, as paredes do lugar anunciando o nome do Centro.

Se você chega ao Centro pela sua primeira vez, pode se dirigir ao balcão de informações onde receberá os horários das atividades a realizar na Casa ou, se seu problema assim o precisar, pode ser direcionado à assistência espiritual para falar com algum trabalhador especializado em atenção a recém-chegados. O balcão de informações situa-se na entrada do Centro, justo ao lado da secretaria e da livraria. Na secretaria concentram-se todas as questões administrativas do lugar, é especialmente útil para se matricular nos cursos doutrinários, para retirar algum convite de atividade beneficente ou para fazer alguma doação. A livraria reúne dois mil títulos de obras espíritas e de “auto-ajuda” divididos em temas e autores. Além das obras de Allan Kardec e Chico Xavier, o visitante pode encontrar seções especializadas de autores como Zibia Gasparetto, Carlos Baccelli, Antonio Demarchi, Ramatis, Rochester, José Carlos de Lucca, Vera Lucia Marinzeck, Divaldo P. Franco e Luis Sérgio. Não é comum encontrar a livraria vazia, geralmente há um constante movimento de curiosos e clientes fazendo deste espaço um núcleo de difusão doutrinário. A Caminho da Luz, além de reunir livros, reúne material videográfico. O acervo consta de 150 fitas para 900 sócios cadastrados.

Também no térreo situa-se a lanchonete, lugar idôneo para conversar antes ou depois de alguma palestra ou atendimento espiritual. Sem mesas nem cadeiras, mas com um balcão comprido, a lanchonete oferece salgados, doces, bebidas quentes e bebidas frias a preços comerciais. Em frente da lanchonete são colocadas informações e avisos em uma parede que divide esse espaço de socialização do auditório. Assim, o aluno ou visitante pode conferir seu nome em algum dos cursos ministrados no Centro nesta parede; pode ver fotos de atividades das crianças, dos jovens ou dos idosos da Casa; pode oferecer ou solicitar emprego; pode ler informação especializada sobre temas

trabalhados no lugar, como a dependência química ou o HIV-Aids. Sobre este último tema, colocam-se notas de revistas e jornais, ou artigos próprios, difundindo informação básica do HIV: as formas de transmissão do vírus, as formas de não transmissão do vírus ou a importância do tratamento biomédico.

Passando a lanchonete e a parede de informações e anúncios encontra-se o recanto das águas fluidificadas: uma prateleira onde são depositadas garrafas com água, as quais receberiam a ação magnética e curativa do mundo espiritual enquanto as palestras são ditadas no auditório contíguo. Atrás das águas, situam-se a videoteca, a sala de assistência espiritual e a sala de passes. A única imagem pendurada das paredes desta última sala é a imagem de Cristo, o que também acontecerá na decoração do andar superior. A luz da sala de passes, como a luz do todo o Centro Espírita, mistura focos de cor branca com focos de cor verde, esta última cor utilizada especialmente para fazer preces e trabalhos espirituais. O segundo andar da Casa Espírita consta de seis salas, algumas destas são usadas para os cursos doutrinários, os trabalhos específicos (como é o caso do HIV), a assistência espiritual e os trabalhos de desobsessão. As salas maiores, que podem albergar ao redor de cinquenta cadeiras, dispõem de quadro preto, televisão e sistema de ventilação.

O auditório, um grande galpão ventilado e iluminado, localiza-se no térreo do Centro Espírita. Tem quatro entradas e saídas, uma delas conectada ao recanto das águas fluidificadas, outra à sala de passes, outra ao estacionamento e outra ao vestíbulo que comunica com a entrada principal do Centro. As paredes do auditório, compostas de tijolos pintados em branco e azul claro, sustentam 15 ventiladores distribuídos ao longo da sala. O palco, em torno de 50 centímetros mais elevado que a superfície da platéia, é

construído de madeira assim como o chão do auditório inteiro. Neste palco, observa-se uma mesa de aproximadamente três metros de comprimento por um e meio de largura enfeitada com flores brancas e rosas. De frente à mesa, e dando a lateral à platéia, situam-se 25 cadeiras que, durante algumas palestras, são ocupadas por médiuns passistas. Do outro lado da mesa são colocados o computador e o som, desde onde são programados e projetados textos e imagens que aparecerão em uma tela situada na parede posterior ao palco. Uma imagem de Cristo, emoldurada em branco e dourado, descansa no centro desta mesma parede.

A maioria das cadeiras de plástico branco estavam já ocupadas. Entrei no auditório e, antes de me sentar no lado esquerdo da sala, um trabalhador do Centro, vestido com uma capa azul anunciando o nome e o logo do lugar, indicou-me para ocupar alguma cadeira do lado direito e deu-me uma ficha com o número 121. A ficha, após a palestra, serviria para organizar o recebimento do passe. Sentando em uma cadeira das primeiras filas da platéia, podia observar um auditório, quase lotado, ocupado majoritariamente por mulheres e por pessoas acima dos 45 anos.

A dirigente espírita, acompanhada da palestrante, deu as boas-vindas aos estudantes e freqüentadores, anunciando alguns avisos de atividades do Centro. Após os avisos, realizou-se a prece de abertura tendo como música de fundo uma versão instrumental da Ave Maria. Em seguida, a palestrante de aproximadamente 50 anos tomou a palavra para discorrer sobre o tema da cura. A primeira afirmação que ela ofereceu aos freqüentadores e alunos foi que os pensamentos influenciam na cura, pois finalmente não é o cérebro que pensa, e sim o espírito. O cérebro, então, codificaria o

que o espírito pensou ou solicitou, comprimiria a energia pura em pensamento. Este último seria semelhante às ondas de rádio.

A palestrante é insistente ao afirmar que o ser humano é o único responsável pelo seu pensamento: se ele pensar de forma muito negativa ele viverá rodeado e cercado por fluidos negativos; mas se ele tiver bons pensamentos, se emitir boas vibrações, se pretende o bem, então viverá mergulhado em fluidos positivos. “Nós temos de raciocinar”, aconselha a oradora, que também pede para vigiar o pensamento e ter cuidado com as coisas que são faladas sem pensar. A cura, a partir desta perspectiva, estaria relacionada ao exercício do próprio pensamento e à sua disposição para receber “intuição, inspiração, fluidos e passes”.

A exigência, portanto, seria manter um pensamento organizado, atento e disposto para emitir ondas vibratórias “positivas” e receber fluidos energéticos sãos. Jesus, neste sentido, ajudaria à concentração e motivação no processo de “mentalização”:

(...) aí terminou a palestra e vamos para a sala de passes, o pessoal que vai para as curas, sentou aí no banquinho, o trabalhador da sala pede para a gente fechar nossos olhos para que a gente mentalize Jesus, tanto que na sala existe um quadro de Jesus porque se às vezes está com crise de mentalizar, bate olho no quadro e fecha os olhos que aquela imagem fica gravada na retina por algum tempo, e a gente mentaliza Jesus.⁶⁶

Em caso de doença, a palestrante sugere que o paciente, quando recebe o passe, se concentre pensando no órgão que está precisando receber energia. Também aconselha a leitura constante do Evangelho, beber a água fluidificada e não abandonar o tratamento

⁶⁶ 12/06/2006

biomédico; de fato, tomar os remédios com a água fluidificada potencializaria as propriedades químicas destes. Finalmente, a oradora alerta que se não existe uma mudança de comportamento, uma mudança da atitude mental, a melhora seria passageira.

Novamente com a Ave Maria instrumental de fundo, a dirigente espírita faz a prece de encerramento pedindo para mentalizar Jesus. Após a prece, a platéia em pé e de mãos dadas acompanha a leitura de uma versão kardecista musicalizada do Pai Nosso católico plasmada na tela posterior à palestrante e à dirigente espírita.

Ao concluir o Pai Nosso, a dirigente espírita pede para que os freqüentadores tenham em mão o cartão de tratamento – o qual é dado depois de o freqüentador haver sido entrevistado na assistência médica em um dia prévio à palestra – para assim poder passar à sala de passes. A tela, neste momento, pára de projetar as letras da música para anunciar os números das senhas que estão sendo recebidas na sala de passes.

Em seqüências de 20, os freqüentadores vão fazendo fila para receber o fluido energético. Enquanto isso acontece, a palestrante responde alguns questionamentos escritos que foram deixados sobre sua mesa durante o evento. É o turno das fichas 121 a 140. Entramos na sala de passes em grupo de 20 pessoas e nos sentamos em pequenos e redondos bancos de madeira. A sala, iluminada com uma suave luz verde, apresenta uma decoração austera conformada pelas cadeiras e um quadro com a imagem de Cristo. Para cada um de nós há um médium passista que se coloca, em um primeiro momento, detrás de nós. Uma voz de mulher anuncia: “Vamos mentalizar Jesus com muito amor”. Aproximadamente dois minutos passaram para que o médium colocasse

suas mãos ao redor das costas, do peito, dos braços e da cabeça do assistido, para o qual precisou mudar de posição inicial em três ocasiões situando-se também frente ao paciente e nas suas laterais. Os movimentos dos 20 médiuns, sempre em pé, tentam ser coordenados para assim não invadir o espaço do médium vizinho. Os assistidos, de olhos fechados, mantêm uma postura reta sem se mexer em nenhum momento. A mesma voz que deu início à atividade deixa-se ouvir de novo: “Graças a Deus”. Neste instante os assistidos levantam-se e, com calma, saem da sala de passes com o cartão de tratamento marcado. Alguns deles dirigem-se ao recanto da água fluidificada para recolher suas garrafas, outros vão procurar alimento ou bebida na lanchonete e, os mais apressados, deixam o Centro Espírita para continuar sua rotina do cotidiano.

4.6 Grupo Solidariedade.

O Grupo Solidariedade, que trabalha com portadores do HIV e seus familiares desde 1998 no centro espírita A Caminho da Luz, tem como objetivo levar evangelização, informação, tratamento espiritual, desobsessão e passes “aos que sofrem desse mal”. Os trabalhadores de Solidariedade têm como uma de suas principais preocupações o estigma da discriminação, assim como a indiferença, o medo, o preconceito e o abandono em que se encontrariam as pessoas afetadas pelo vírus do HIV. Para “quebrar o tabu da Aids”, precisa-se do esclarecimento, da compreensão e do amor, afirmam os espíritas do grupo. Desta maneira, a “dor moral” pode ser trabalhada e a esperança na vida recuperada.

Para os espíritas de Solidariedade “não importa quem você foi, mas quem é, filho de Deus, que aqui chega em busca de consolo, de afeto, de amor”. Assim, o maior propósito de Solidariedade é “despertar em si novamente a esperança e a fé do nosso Pai Maior”. O grupo funciona às segundas-feiras, das 17h00 às 18h00, “com pessoas dedicadas, que trabalham com muito amor para todos aqueles que carregam consigo o estigma de aidéticos”. No total, são 16 médiuns que trabalham no grupo.

Dona Juliana, coordenadora do grupo Solidariedade, comenta que no final da década de 1980, a Secretaria de Saúde, do Governo do Estado de São Paulo, convidou ao Centro Espírita a participar de uma oficina sobre doenças sexualmente transmissíveis e Aids:

Eu não sei precisar bem a data, se foi 88, 89, que A Caminho da Luz foi convidado pela Secretaria de Saúde do governo (do Estado de São Paulo) a fazer um treinamento sobre Aids. Nós fomos em quatro companheiros daqui da casa. Durante uma semana nós tivemos aula com médicos, com ginecologistas, com psiquiatras, psicólogos, a respeito das doenças sexualmente transmissíveis e também a Aids que se enquadra dentro delas. Então, eles mostraram para a gente como cada doença funcionava no organismo até chegar ao ponto da Aids. Terminado o curso, que foi uma semana inteira, se não me engano das 6 às 10 da noite, eu me interessei em continuar, só como você deve perceber bem não há muita coisa sobre Aids e, naquela época, quando terminou esse treinamento, eu fui até a Federação para procurar saber como funcionava o trabalho.⁶⁷

Durante três meses Dona Juliana participou das atividades relacionadas ao HIV-Aids implementadas na Federação. Contudo, lembra a coordenadora de Solidariedade, “na casa nossa aqui era pequena ainda para se lançar um trabalho tão grande em importância, visto a pouca quantidade de trabalhadores”. Anos depois, perante a dor causada por uma perda familiar por consequência da Aids, a fundadora de Solidariedade

⁶⁷ Dona Juliana, 22/05/2006

reflete sobre a possibilidade de abrir o trabalho terapêutico para HIV-portadores no

Centro Espírita:

Eu tinha um casal de primos a quem eu amava profundamente. Ela era minha prima irmã. Ele veio a contrair a Aids através de uma transfusão de sangue, só que ele não ficou sabendo. Ele passou a Aids para a esposa, que era minha prima, mas ele não ficou sabendo. Eu desconfiei pelos sintomas, mas você sabe que em 89, 90, 91, tudo era muito camuflado, a própria família dizia que ele estava com infecção, mas os sintomas em si me chamaram muito a atenção. Eu cheguei a comentar com o genro dele, falei: “olhe!, isso não é infecção, isso é Aids”. Foi uma surpresa geral para todo mundo, surpresa maior quando eles constataram o que era realmente, mas já na fase terminal. Ele faleceu uma semana depois. Ela, por ser católica, não aceitou a doença em si, porque depois da morte dele, ela teve que fazer um exame e constatou que ela também era portadora. Ela desenvolveu a doença dois anos depois. Ele morreu sem saber do que era, tranqüilo, sereno, aceitou a morte. Ela não, ela se revoltou contra Deus, contra tudo, que é normal quando a pessoa fica sabendo que tem Aids. Aids e câncer é quase que paralelo quando a pessoa recebe a notícia, entra mesmo em desespero, Aids mais porque sabe que o câncer hoje é curável e Aids ainda não.⁶⁸

A prima católica da dirigente espírita revoltou-se contra Deus quando se soube portadora do HIV. Já com a Aids estragando a saúde da sua prima, a coordenadora de Solidariedade decidiu a acompanhar até a morte, para assim prepará-la para o mundo espiritual:

Quando ela desenvolveu a doença em si, eu conversei com ela tudo. Ela não gostava muito que falava, mas quando ela esteve na reta final, (eu) estive no hospital. Praticamente ela já não reconhecia ninguém, mas eu cheguei a conversar com ela, assim ao nível de falar as coisas, ao nível de prepará-la para o mundo espiritual. E realmente dez minutos depois desta conversa que eu tive com ela venho a falecer, e isso me doeu demais. Aí eu procurei a direção da Casa para a gente montar um trabalho para atendimento. Aí tive de introduzir o curso de três meses, 35 médiuns se interessaram pelo curso, mas nós começamos o trabalho com 16 e mantemos esses 16 até hoje.⁶⁹

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

A experiência da doença da prima, e o evento da morte após tê-la preparado para sua chegada ao mundo espiritual, levaram Dona Juliana a abrir o trabalho sobre HIV-Aids no Centro Espírita. Após alguns anos de trabalho, os espíritas do grupo Solidariedade têm recebido mensagens de pessoas que receberam auxílio na agrupação, inclusive a distância:

E graças a Deus nós estamos aí há nove anos funcionando. Alguns que passaram por nós, que começaram com a gente, já estão do outro lado. Um já deu comunicação, mandou mensagem. Para ele serviu a assistência que a mãe fez em lugar dele porque ele era um rapaz que estava preso, isso ajudou muito ele do outro lado. As mensagens que a gente recebe durante o trabalho, às vezes vêm de pessoas dando testemunho de quando eles foram auxiliados aqui em nosso trabalho.⁷⁰

A presença de portadores do HIV encarnados no grupo Solidariedade é muito inconstante. A maioria deles desistiu depois da primeira sessão, outros se afastaram da terapia por causa do preconceito sexual que existe em relação à Aids. Só um paciente é regular há vários anos:

Pela inconstância da própria doença a gente não tem assim uma obrigatoriedade deles estarem presente. Sérgio é o nosso mais antigo paciente, ele está aqui há cinco, seis anos, com a gente. Mas dois já desencarnaram, outros desistiram. O interessante foi um rapaz que me marcou muito, ele desistiu de vir, não pela doença, mas pelo preconceito que os pais determinaram na sexualidade dele. Então, ele disse para mim: “Dona Juliana, eu estou saindo porque meus pais aceitam que eu tenho Aids, mas não aceitam que eu sou homossexual”. Como ele estava muito fragilizado, ele voltou a beber e eu nunca mais soube dele, porque na Aids infelizmente o que machuca mais é o preconceito.⁷¹

A forma como os pacientes chegam ao Centro Espírita é explicada pela dirigente kardecista:

⁷⁰ Ibidem.
⁷¹ Ibidem.

Eu tenho a filha duma amiga que ela é assistente social num Centro de Referencia na Penha, então ela encaminha para cá. Às vezes a pessoa que está fazendo a assistência aqui conversa com companheiros, eles vêm, mas assim, eles vêm e conhecem o trabalho e não ficam. Como já falei a gente não pode obrigar ninguém a ficar, todos são recebidos com muito carinho, todos participam com a gente dos trabalhos, eles assistem Evangelho, assistem estudo, assistem a prece de abertura e depois tomam passe. A gente não tem uma divulgação aberta. Do jeito que a humanidade está encaminhando eles têm até medo de colocar uma placa lá fora, porque a maioria que chega necessita tanto do auxilio espiritual como do auxilio material, e essa parte de auxilio material se torna difícil para a gente conseguir. Eu tenho quatro doentes aqui e os quatro necessitam de cestas básicas e é uma luta para a gente estar conseguindo. A gente já tem uma assistência social muito grande, então eu tenho que, de vez em quando, estar correndo pedindo ou tentando arrumar umas cestas.⁷²

A coordenadora de Solidariedade teme não poder brindar ajuda material aos portadores do HIV que se aproximam do grupo. Contudo, ela e sua equipe continuam trabalhando toda segunda-feira sendo que a atenção terapêutica não apenas se limita a encarnados, de fato, os maiores atendidos são os espíritos desencarnados que morreram por consequência da AIDS:

Os espíritos que vêm participar do trabalho são espíritos que desencarnaram com Aids. Muitos deles aceitam, não aceitam, outros vêm revoltados, outros vêm sofredos, mas é um trabalho mais a nível espiritual mesmo porque os encarnados são poucos, mas a parte espiritual, como eles mesmos dizem, é muito grande. A gente mantém o trabalho, espero manter enquanto eu puder.⁷³

Dessa forma, os trabalhadores de Solidariedade trabalham com espíritos desencarnados, alguns deles obsessores. A obsessão é explicada por Dona Juliana através da lei da sintonia:

O ser humano, quando desencarna, leva com si os desejos, as vontades. A pessoa que é acostumada ao sexo desvairado, à droga, à bebida, mesmo no cigarro, quando ela desencarna, ela não vai perder seus vícios, então o que ela faz? Este espírito que desencarnou vai se aproximar de quem faz uso de tudo isso. A gente fala que eles são os acompanhantes eternos, e eles ficam de tal

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

*maneira ligados ao encarnado que é como se eles estivessem bebendo, eles estivessem utilizando as drogas, e eles estivessem estimulando o sexo. A lei da sintonia é muito grande.*⁷⁴

Dona Letícia, integrante de Solidariedade, revela o principal problema dos espíritos desencarnados que são assistidos no grupo:

*Acontece o seguinte: Eles estão vindo a dizer que eles não têm lugar para entrar. Então, quando vêm um lugar que tem um tratamento como o nosso aí vêm todos eles que só passaram por isso. Eles vêm aí, eles encontram palavras, o espírito procura conversar, o espírito procura uma orientação.*⁷⁵

Às vezes, os médiuns de incorporação do grupo são poucos. Apesar de ser em número escasso o trabalho atinge tanto aos espíritos incorporados, como a um amplo contingente de espíritos ouvintes. A maioria destes espíritos é recolhida nas ruas de São Paulo por uma equipe espiritual e enviada aos diferentes centros espíritas da cidade, sugere a coordenadora de Solidariedade:

*Uma coisa interessante a respeito do trabalho que desenvolvem no mundo espiritual é que às vezes a gente tem um ou dois médiuns só de incorporação, e depois a gente fica assim: “Nossa!, meu Deus do céu, nós só atendemos dois espíritos, três espíritos”, e aí o mentor vem dizer para a gente que não, que no atendimento daqueles três ou quatro, que a gente conseguiu atender, tem uma infinidade de outros que ouvindo aprendem. Isso ficou bem marcado para a gente, também da utilidade do trabalho. (o trabalho) É uma orientação básica, porque a maioria deles sabe que morreram, eles apenas estão assim meio confusos, outros estão perdidos, outros estão com muito sono. A equipe espiritual passa pelas ruas recolhendo eles. Então, em São Paulo, já tem muitos lugares fazendo esse tipo de trabalho, principalmente a Federação, então o mundo espiritual encaminha para estes locais esse espíritos que vão recolhendo pelas ruas. Há uma quantidade muito grande de espíritos que eles chegam a mover da Aids e ficam andando na rua sem saber para onde.*⁷⁶

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Dona Letícia, 22/05/2006

⁷⁶ Dona Juliana, 22/05/2006

Solidariedade e o Centro Espírita A Caminho da Luz têm espíritos mentores que auxiliam os diversos trabalhos terapêuticos. Os mentores teriam dito para os médiuns de Solidariedade que no plano espiritual existem três casas de apoio para espíritos que desencarnaram por consequência da Aids: Esperança, Luz e Sol Nascente, esta última localizada acima da região de Bauru, interior de São Paulo. Dona Juliana disse acreditar em médicos do mundo espiritual especializados em doenças particulares e, possivelmente, em auxiliares do próprio Bezerra de Menezes que poderiam estar prestando ajuda à Solidariedade:

O Dr. Bezerra dá uma assistência em geral a toda humanidade, ele não se fixa especialmente em um trabalho ou em uma casa. Segundo o conhecimento que eu tenho, Dr. Bezerra dirige no mundo espiritual uma falange de 1.000 espíritos que assinam com o nome dele, então acredito que a gente tem aqui falanges de médicos, de enfermeiros, de assistentes ligados a ele, a outros médicos. Não é só ele que existe no mundo espiritual, também nós temos o doutor Caio, o doutor Francisco que trabalha na nossa cirurgia espiritual. Acredito também que algum deles venha a dar alguma assessoria para a gente aí. O mundo espiritual é muito grande. Caio é o dirigente da nossa cirurgia espiritual. Tem doutor Francisco, doutor Carlos. Eu não vejo nada do mundo espiritual, mas eu sinto quando a gente é tratada. Se na Terra existem especialidades no campo das doenças, no mundo espiritual também. A gente sente aqui quando a gente é tratada, porque eles não abandonam a gente que está trabalhando, a gente é auxiliado aqui dentro.⁷⁷

Os espíritas do A Caminho da Luz que queiram ser trabalhadores de Solidariedade devem ser não fumantes, ter uma alimentação leve e ter passado pela educação espírita e mediúnica:

O trabalhador tem que ter curso de médiuns formado, ser um médium, ser um trabalhador na nossa Casa. É preciso que a pessoa que queira trabalhar, que assim que termina uma escola na nossa Casa, seja passado a ela todos os tipos de trabalhos que a casa tem. Então, o aluno opta por qual trabalho quer. Eu sei que o nosso horário é meio apertado, meio complicado para quem trabalha fora, por isso é que o nosso grupo é pequeno, é formado mais por donas de casa, por pessoas que tem um trabalho independente, e essa frequência pequena é por causa disso.⁷⁸

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

Letícia, que trabalha em Solidariedade desde sua fundação, comenta que ela participa de diversas atividades no Centro Espírita, mesmo assim, para ela a atividade do grupo Solidariedade é a mais importante devido à compaixão demonstrada aos assistidos:

Eu gosto de participar, eu gosto muito de participar de tudo. Aqui a gente tem uma família grande. De qualquer coisinha que é participar, se eu puder, eu vou, participo. Eu estou aqui há 25 anos, e vim aqui por causa de meu filho e aqui estou. Atrás de mim, graças a Deus, eu tenho uma filha e um filho aqui dentro. Eu acho que este trabalho que nós fazemos aqui, para mim, é o trabalho que mais satisfaz a gente, porque eles vêm tão caidinhos, tão sofridos. A gente não tem medo, a gente abraça eles, beija, tudo, então se sentem valorizados. Tem pessoas que se encolhem quando vêm as pessoas e nós não fazemos isso com eles.⁷⁹

Mário, filho de mãe espírita e pai católico, foi convidado por Dona Juliana – então sua professora no Centro Espírita – a participar de Solidariedade depois de concluir os cursos da escola de médiuns. Sem experiência prévia com trabalho terapêutico em HIV, e sem ter passado por nenhum evento importante de perda de amigos e familiares por consequência da Aids, Mário aceitou o convite de Dona Juliana, pois ele queria “fazer um pouquinho e aprender mais com eles”. Para ele, médium passista em Solidariedade, a Aids é uma prova, uma consequência, “alguns devem passar por essa doença, outros não”.⁸⁰

Seu João, ao igual que Mário, foi convidado pela dirigente espírita a participar do grupo quando se formou na escola de médiuns. Nascido em família espírita, afastou-se do espiritismo por mais de 20 anos, porém, decidiu retornar há sete anos, tempo no qual estudou e trabalhou na parte administrativa do A Caminho de Luz. Ele trabalha como passista e como orientador: “Participo às vezes dirigindo os passes, às vezes na sustentação, com o pensamento voltado ao trabalho, a Deus, a Jesus”. Para Seu João

⁷⁹ Letícia, 22/05/2006

⁸⁰ Mário, 22/05/2006

sua própria mudança experimentada a partir do espiritismo o motiva a ajudar outros, inclusive a distância:

A proposta do espiritismo é que nós nos modifiquemos. Eu acredito que após começar a freqüentar eu mudei muito, sei que chegar ao grau de perfeição nós não vamos chegar aqui, mas a gente já consegue enxergar seus problemas por outro ângulo, com outros olhos, no sentido figurado, porque a gente tem, graças a Deus, conhecimento e isso nos dá bastante força, mais facilidade para entender os problemas que acontecem no dia a dia. Graças a isso a gente tem conseguido ajudar pessoas, mesmo pessoas que não freqüentam aqui.⁸¹

Para o médium passista não é só o espiritismo que pode ajudar nessa transformação moral, contudo, o espiritismo pode explicar vidas passadas e as causas de certos acontecimentos, explicações que estariam contidas na Bíblia:

Ajuda bastante (trabalhar no grupo) porque no momento em que nós estamos atendendo às pessoas necessitadas, as pessoas que vêm procuram de um consolo, nós também estamos aprendendo com elas. Mas isso não quer dizer que a pessoa não aprenda sem participar dos trabalhos. A pessoa pode se modificar em qualquer religião, não precisa ser necessariamente o kardecismo, tem muitas religiões para o cidadão praticar, torcer pelo bem. Se a pessoa consegue absorver, ele vai se melhorar independentemente que seja o espiritismo. A diferença é que o espiritismo nos dá detalhes da vida depois da morte, embora que tudo isso esteja implícito na Bíblia. Por exemplo, por que uma pessoa pobre aparece com uma enfermidade grave, nós sabemos que tudo isso tem uma origem, e muitas outras religiões talvez não expliquem bem esse detalhe: “porque Deus quis”, Deus não quer que você fique enfermo, se você fica enfermo é porque você procurou, porque você tem alguma coisa do passado, de vidas passadas.⁸²

Seu João situa a origem das doenças em atos passados do sujeito, seja de vidas passadas ou da vida presente. Para ele “toda essa informação” está contida na Bíblia, uma importantíssima fonte de autoridade para ele, os espíritas do A Caminho da Luz e os autores de obras espíritas brasileiras como Chico Xavier:

⁸¹ Dom João, 29/05/2006

⁸² Ibidem.

(...) a gente tem os estudos inclusive da Bíblia. Comparando a Bíblia, e o que o espiritismo ensina, não tem diferença, apenas é como se você abrisse, tirasse um véu que está tapando a sua visão. Não tem segredo nenhum. O espiritismo não inventou a reencarnação, o espiritismo não inventou nada do que está aí, tudo isso já vem consagrado na própria Bíblia.⁸³

As passagens de milagres de cura na Bíblia, realizados por Jesus, não seria uma outra coisa mais que a manipulação de fluidos no contexto das leis naturais:

Na Bíblia existem os milagres, mas que na realidade não são milagres. Mas não que Jesus não tenha feito essas curas que são relatadas na Bíblia, sim! Ele fez, mas não são milagres, porque milagres é uma coisa que derroga as leis naturais, e não, isso está implícito nas leis naturais. Jesus sabia manipular fluidos, ele conseguia fazer o que muita gente aqui faz, Jesus falava “tua fé te curou”, então depende, o tratamento espiritual depende do tratamento propriamente dito, do comportamento que um cidadão vai começar a ter se mudar, se melhorar seu modo de viver. Em qualquer das hipóteses o cidadão que se submete a um tratamento espiritual, alguma coisa ele sempre recebe. Ele pode não ter a cura total dos seus males, mas às vezes também tem, depende da origem dessa enfermidade, do resgate que ele tem de passar, e do já estar merecendo ser ou não curado.⁸⁴

A cura, a partir desta perspectiva, não se situaria apenas na manipulação dos fluidos, também estaria acompanhada de uma mudança moral na experiência do sujeito. Seu João explica que o conceito do “corpo espiritual” mencionado por Paulo na Bíblia é o perispírito do kardecismo, essa “semi-matéria” conteria toda a informação do sujeito através de suas múltiplas vidas, inclusive as enfermidades:

Paulo na Bíblia o chama (o perispírito) de corpo espiritual, está em Corinthians, eu não me lembro o capítulo. Ele disse que morre o corpo animal e nasce o corpo espiritual, esse corpo espiritual nos acompanha sempre, ele vai se modificando, ele vai se eterizando porque é uma matéria sutil, é uma semi-matéria. Então, quando nós nascemos de novo nós trazemos tudo, nosso comportamento, nosso modo de ser. Tudo isso nós trazemos de outras vidas, e as enfermidades que nós adquirimos pelo nosso comportamento nós trazemos conosco também, e nós algum dia temos de resgatar. Existem muitas maneiras de resgatar, muitas vidas ou através do trabalho que você faz com as pessoas,

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

*para ajuda humanitária. Deus não manda nenhuma enfermidade para nós, nós que adquirimos.*⁸⁵

Dona Juliana concorda em pensar a Aids a partir da lei kardecista de causa e efeito, tendo a própria doença a possibilidade de um aprendizado para o processo de evolução moral:

*Eu acredito que a Aids tenha sido uma lei de causa e efeito. Eu levei para este campo porque surgiram outras hipóteses no início da Aids, mas se a gente analisar o contexto em geral que mais eles sofrem? Preconceito, discriminação, então, não estaria aí uma lei de causa e efeito? É lógico que ela veio aí para impor certo equilíbrio na parte sexual, que estava tomando um rumo muito... e ainda toma, mas não é divulgado. A Aids apareceu para pôr um freio nessa parte. A pessoa que contrai a Aids hoje, talvez tenha sido preconceituosa lá atrás. Ele buscou uma doença e vai ter que sofrer as conseqüências dessa doença.*⁸⁶

4.6.1 Visita Ao Grupo Solidariedade.

Cheguei vinte minutos antes do início da terapia mediúnica ao grupo Solidariedade. O trânsito no bairro Água Rasa, e na própria Avenida Sapopemba, ainda se encontrava nos limites do aceitável. Enquanto esperava o início da sessão, decidi comer um pão de queijo e um café puro no café do Centro Espírita, talvez tivesse a chance de bater papo com algum freqüentador ou trabalhador do lugar. Quase sozinho no café, pois naquela hora somente se encontrava o pessoal administrativo, percebi a chegada de Dona Juliana. Ela me deu as boas-vindas e convidou-me para subir a uma sala onde realizar-se-ia parte do trabalho.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Dona Juliana, 22/05/2006

Foram chegando os trabalhadores de Solidariedade: um total de quinze pessoas, sendo onze delas mulheres e quatro homens. Nenhum adolescente ou jovem encontrava-se na reunião, de fato, muitos dos trabalhadores rondava ou ultrapassava os 50 anos de idade. Além dos trabalhadores, encontrava-se um “assistido” portador do HIV, de aproximadamente 30 anos, e uma mulher, dessa mesma idade, que estaria procurando auxílio à distância para um familiar. As cadeiras brancas, distribuídas ao redor da sala intentando formar um retângulo, combinavam com a sobriedade do tapete marrom e as cortinas azuis que decoravam o lugar de estudo. A sala contava com um televisor, um ventilador e um quadro de Jesus com a mão no coração. A brancura dos tijolos brancos da sala mudava para verde ao desligar a luz branca e acender a luz colorida, quando se faziam as preces ou quando os espíritos que morreram por consequência da Aids comunicavam-se através dos médiuns de psicofonia.

A sessão começou quando um dos participantes de Solidariedade abriu, como toda segunda-feira, a discussão sobre algum tema a ser estudado: na ocasião falou-se sobre as leis de Kardec propostas em *O Livro dos Espíritos*, obra que estava sendo estudada no grupo. Depois de quinze minutos de discussão, passou-se a comentar algum tema de *O Evangelho segundo o Espiritismo* durante dez minutos. Os assistidos mantiveram-se à margem das discussões, os trabalhadores intercambiavam idéias e procuravam chegar a conclusões juntos.

Após o estudo de *O Evangelho segundo o Espiritismo* realizou-se a prece de abertura. A luz verde foi acesa, a dirigente espiritual fez a prece pedindo para os trabalhadores e os assistidos “mentalizar” os lares dos assistidos para que o plano espiritual promovesse “a limpeza” desses lares. Os ouvintes mantinham os olhos

fechados até o fim da prece de abertura. A luz branca, após a prece, volta a iluminar a sala. É aí quando os trabalhadores dividem-se em dois grupos, a metade deles, junto aos assistidos, vai para a sala número cinco e a outra metade, “junto aos espíritos obsessores”, fica na sala número sete.

Na sala número cinco os passes especializados são dados aos assistidos. Esta sala é decorada com um tapete azul com estrelas cinzas, paredes de azulejos brancos, ventilador na parede, um relógio, um calendário e um quadro de Jesus colocando sua mão direita sob a cabeça de uma mulher e de um menino visivelmente doentes. A sala recebe cinco médiuns passistas que se colocam de pé ao redor do pequeno espaço em questão. O assistido, após entregar uma ficha onde se registra o tipo de passes que tem recebido durante suas visitas a Solidariedade, senta-se em uma cadeira branca de costas aos trabalhadores espíritas. Um deles coordena os trabalhos a ser realizados através de indicações faladas aos assistidos e aos trabalhadores, pede ao assistido imaginar luzes de cores diversas, principalmente em verde e em branco, e indica aos trabalhadores o tipo de passe a realizar: as mãos destes últimos colocam-se perto da cabeça, do peito e das costas procurando transmitir energia ao “cérebro”, ao “gástrico”, ao “esplênico” e ao “sistema nervoso”. O passe não dura mais de dois minutos, após receber o “intercâmbio de energia” o assistido abandona a sala e o centro espírita deixando os trabalhadores continuarem com sua tarefa.

Na sala número sete cinco médiuns de psicofonia comunicam-se com espíritos obsessores que teriam falecido por conseqüência da Aids. Estes espíritos fariam através dos médiuns. Cada médium é acompanhado por um médium conselheiro que teria como objetivo ouvir, dialogar e acalmar ao espírito obsessor. Sentados em

cadeiras, os corpos dos médiuns dão entrada aos espíritos obsessores: eles mostram desconforto, se movimentam sem abandonar a cadeira, alguns deles choram e relatam o sofrimento que estão vivenciado ao não encontrar o caminho “de volta” para o mundo espiritual. Por sua vez, os médiuns de aconselhamento perguntam aos espíritos obsessores o que eles estão sentindo, expressam-lhes seu apoio quando eles descrevem seus sentimentos de angústia e sofrimento, falam-lhes da imensa bondade de Deus e dos espíritos superiores, como Jesus, deixando-lhes claro que os espíritos superiores sempre estarão ao seu lado para protegê-los e para procurar uma reforma íntima no seu plano evolutivo. Os obsessores, conforme avança a sessão de aproximadamente 20 ou 30 minutos, acalmam-se e ouvem com resignação as palavras dos médiuns conselheiros. Finalmente, eles acabam aceitando a ajuda dos médiuns e prometem mudar para não fazer mais dano e para não danar aos espíritos encarnados. Geralmente os espíritos obsessores não revelam sua “identidade”, porém, em alguns casos, estes se mostram como antigos pacientes do grupo e trazem mensagens de agradecimento.

A sessão se conclui após o trabalho com os obsessores. Todos os trabalhadores se reúnem para realizar a prece de encerramento. Após a prece, a luz branca substitui a luz verde e, nesse momento, eles se organizam na distribuição dos temas kardecistas a serem desenvolvidos na seguinte semana. Alguns dos trabalhadores permanecem no Centro Espírita para assistir à palestra tradicional das segundas-feiras à noite, outros preferem voltar para casa. Os “pacientes”, pelo menos no período de trabalho de campo no Centro, deixam o lugar logo depois de concluída a sessão de passes e dificilmente participam de alguma outra atividade do A Caminho da Luz, seja nas segundas-feiras, seja na semana toda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa examinamos como os significados sobre sexualidade, obsessão sexual e HIV-Aids são construídos, negociados, confrontados e disputados entre os espíritas brasileiros a partir de um sistema de símbolos que estabelece disposições e motivações modelando a ordem social (Geertz, 1989:67). Este sistema simbólico kardecista, baseado em imagens cristãs como a figura de Cristo e em argumentos científicos como a existência de fluidos manipulados e manipuláveis por seres dos mundos material e espiritual, constrói e se reconstrói histórica e culturalmente a partir do diálogo que seus integrantes estabelecem com outros agentes e ordenamentos da vida social.

As idéias positivistas e evolucionistas do século XIX encontram-se presentes nas obras doutrinárias de Allan Kardec. Estas últimas chegam ao Brasil adaptando-se à realidade local brasileira, construindo uma certa identidade, e escolhendo como sinais diacríticos elementos do universo católico (Stoll:2003:61), particularmente a noção cristã de santidade. Já no século XX o espiritismo brasileiro, dividido em duas grandes facções, a religiosa e a científica, consolida sua presença entre as camadas médias brasileiras mostrando uma boa capacidade de transformação: ora se revestirá de uma tonalidade nacionalista, como no quadro de regimes autoritários (Silva, 2005), ora será milenarista, quando as antigas referências deixam de ordenar sua cultura religiosa (Lewgoy, 2004).

Os discursos sobre sexualidade espírita, revisados nas entrevistas em profundidade com nossos informantes, e através dos romances de Xavier e Vieira

(2003) e Pinheiro (2002); dos artigos de Andréa (1996), Glaser (1999), Oliveira (2000), Castro (2000), Imbassahy (2000), Netto (2000), Martins (2003), Xavier (2003) e Nunes Filho (2004); e das aulas e palestras do centro espírita A Caminho da Luz e da Federação Espírita do Estado de São Paulo, demonstram que os conceitos da sexologia utilizados pelos kardecistas são ressignificados no seu sistema moral a partir do seu próprio modelo de realidade. O discurso da ciência médica sexológica direciona, a partir da agência espírita, um ordenamento moral em relação à sexualidade.

Na visão essencialista sobre sexualidade espírita, as técnicas de uso e canalização de “energia sexual” são sustentadas em uma visão binária e evolucionista do mundo: quanto mais “civilizada” uma sociedade e um indivíduo, “melhor uso das faculdades sexuais” e maior avanço conseguirá em sua conquista evolutiva. Pelo contrário, quem desobedece às normas sexuais kardecistas terá uma conseqüência inscrita no seu corpo nas próximas reencarnações, seja nos seus cromossomos, nos seus órgãos genitais, na sua orientação sexual ou em vírus e doenças. A transexualidade e a homossexualidade teriam sua origem no desrespeito às leis morais da sexualidade. As exceções à regra seriam constituídas pelos casos isolados de missão, como foi exemplificado por Nunes Filho (2004) em relação a Chico Xavier, em que a “energia sexual” é direcionada a obras de caridade e produção artística. A intersexualidade e a bissexualidade, por sua vez, fogem da classificação binária e dicotômica kardecista, sendo sancionadas moralmente e situadas em degraus menores da evolução moral espírita. De fato, a intersexualidade seria uma conseqüência genital, situada no corpo, do “mal-uso das faculdades sexuais”.

O livre arbítrio kardecista responsabiliza ao indivíduo das ações que este faz ou deixar de fazer, portanto, a idéia de punição divina ou proveniente de Deus é descartada como explicação causal de males, infortúnios e doenças. O indivíduo cobra importância no kardecismo, seja na presença concreta – através dos médiuns – de espíritos acompanhados de nome, história e símbolos de prestígio (profissão e nacionalidade os mais comuns), definindo campos de significado e marcando identidades (Velho, 1996:61), seja na biografia particular de indivíduos que recebem atenção espiritual personalizada nos centros espíritas ou de espíritas que se tornam médiuns participando de tarefas diferenciadas segundo suas habilidades e desejos.

Seguindo a Young (1976), observamos como as terapias de desobsessão ajudaram a definir o mal-estar de Felipe e Martin significando suas crises como problemas de obsessão sexual. A *sickness* de Felipe e Martin teria etiologia e uma série de técnicas terapêuticas socialmente reconhecidas no contexto espírita kardecista. A etiologia situar-se-ia em vidas passadas e a terapia consistiria em passes energéticos, preces, remoção de espíritos obsessores em salas mediúnicas e na “mudança de comportamento” do paciente obsedado. A eficácia da cura, por sua vez, descansaria na ressignificação do mal-estar do paciente a partir do modelo explicatório de moral espírita e, particularmente, na incorporação do sujeito na comunidade espírita geral.

Como observamos nos casos da obsessão sexual, a *sickness* (Young, 1976) é configurada culturalmente, oferecendo uma série de significados em relação à moral sexual. A obsessão é mediada por espíritos que controlam os corpos, as condutas e as práticas sexuais de indivíduos e grupos através da invenção, aplicação e introdução de fluidos, vermes, cheiros e demais símbolos que delimitam o puro do impuro (Douglas,

1980), a saúde da doença. A obsessão, no contexto do sistema do cuidado da saúde espírita, permite a ação terapêutica da desobsessão definindo culturalmente episódios de crises (Young, 1976) e facilitando o processo de cura (Csordas, 1983) através da transformação de sentido que o paciente dá para sua *sickness*. Felipe e Milton, por exemplo, ressignificaram a idéia de depressão e “compulsão sexual”, do “comportamento desviante”, no contexto kardecista ao participar das terapias de desobsessão, da evangelização espírita e, no caso de Felipe, da integração à prática mediúnica.

Todos os entrevistados e a maioria dos espíritas conhecidos durante o trabalho de campo reconhecem na literatura espírita, e na literatura de auto-ajuda, um canal privilegiado no seu processo de evangelização. Esta característica outorga ao espiritismo kardecista um prestígio particular em relação a outros sistemas religiosos, em especial, a outros sistemas mediúnicos como são a umbanda e o candomblé, que não têm uma tradição ampla de produção literária. Felipe menciona ter sido ajudado pela leitura do romance *Despertar para a Vida*; Enéas por *Memória de um Suicida*; Andrei por *A Cura de Schopenhauer*. Porém, nem todas as obras espíritas são bem-vindas nas prateleiras dos entrevistados, como foi observado no caso de Andrei com seu questionamento sobre o romance *Canção de Esperança*.

Os portadores do HIV espíritas conhecidos durante o trabalho de campo, inclusive Andrei e Enéas, buscam outros sistema de saúde além do biomédico. Andrei, que buscou “negativizar” com a ajuda de um curandeiro de Santa Catarina, não conseguiu seu propósito apesar de seguir as indicações dietéticas e aplicar os remédios dados pelo especialista. Possivelmente a divisão de alimentos proibidos e permitidos,

assim como a origem exótica (Amazônia e África) das bebidas do curandeiro, foram símbolos que para Andrei tiveram uma eficácia limitada ao não fazer parte do sistema e da comunidade religiosa do curandeiro (se existir). De qualquer forma, nem Andrei nem Enéas deixam de consultar biomédicos para monitorar o vírus e, no caso de Enéas, para estar ao corrente com seu tratamento. Outro aspecto importante na experiência de Enéas e Andrei é a mudança no “estilo de vida”. Eles tiveram uma maior aproximação com o espiritismo após receber a notícia de sua condição sorológica. Também procuraram fazer mais exercícios, levar uma dieta balanceada e procurar as horas recomendáveis de descanso.

No caso do HIV-Aids, os discursos espíritas hegemônicos (o romance *Canção da Esperança* com prólogo de Chico Xavier, os artigos de divulgação de espíritas prestigiados e as informações contidas nas palestras dos centros espíritas) estabelecem uma relação moral da doença. O vírus teria como objetivo o retorno a certo equilíbrio energético e moral que teria sido violentado na prática sexual. Este seria caracterizado como um “desajuste energético” (grupo Solidariedade), como “fruto das orgias em que nosso planeta foi mergulhado” (Imbassahy, 2000) e como “resultado da falta de higiene e do desregramento moral da humanidade” (Martins, 2003). O corpo transgressor desorganizar-se-ia, dando passo à entrada do vírus e a um possível processo de educação moral à maneira de “calvário redentor”, como reconhece o autor de *Canção da Esperança* (Pinheiro, 2002).

Contudo, nem todos os significados espíritas hegemônicos sobre sexualidade e HIV-Aids são compartilhados pelos espíritas entrevistados. Se a questão da origem e da caracterização da homossexualidade e bissexualidade espírita não foi questionada e sim

aceita pela maioria dos entrevistados que se situa nessas categorias de classificação do desejo e da prática sexual, já os significados espíritas ao redor do HIV-Aids são rejeitados pelos próprios portadores do vírus, esvaziando-se seu conteúdo moral e o dimensionado simplesmente como uma fatalidade (Andrei) ou pena (Enéas). O estigma (Goffman, 2003) sobre o vírus e seus sujeitos, percebido pelos espíritas portadores do HIV no meio espírita, dificulta a participação destes nas terapias espirituais direcionadas ao HIV. Sem deixar de procurar atenção espiritual, eles preferem fazer parte de espaços terapêuticos moralmente menos marcantes, e mais abrangentes, como são as sessões de passes magnéticos. Daí a baixa participação de portadores do HIV no grupo Solidariedade, o qual é vivenciado mais como espaço de treinamento mediúnico e de reafirmação de identidade espírita entre facilitadores do que de terapia espiritual direcionada à atenção terapêutica de portadores do HIV do mundo material.

Finalmente, pensamos que através desta pesquisa conseguimos sistematizar uma série de saberes locais sobre sexualidade e HIV-Aids no espiritismo kardecista brasileiro. Do mesmo modo, observamos as experiências de sujeitos espíritas que ressignificam seus desejos e suas práticas sexuais no contexto kardecista, inclusive reconhecendo períodos de mal-estar sexual como processos de obsessão sexual. No caso dos espíritas portadores do HIV, evidenciaram-se as tensões sobre as etiologias e os significados da doença produzidos por espíritas não portadores e por espíritas portadores. Sem dúvida, próximos esforços de investigação poderão aprofundar nos significados sexuais espíritas, nas relações de gênero entre espíritas kardecistas, nas terapias direcionadas à desobsessão sexual e nas terapias direcionadas aos portadores do HIV-Aids.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA NETO, L.A. de. Outras famílias. A construção social da conjugalidade homossexual no Brasil. In: **Cadernos Pagu**, n.24, 2003.
- ANDRÉA, Jorge. **Forças sexuais da alma**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1996.
- ARIES, Philippe. O amor no casamento. In: ARIES e BEJIN (org). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ARMOND, Edgard. **Passes e radiações**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1950
- ARAIA, Eduardo. **Espiritismo: doutrina de fé e ciência**. São Paulo: Ática, 1996.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, les livres et l'esprits**. Paris : J.C. Lattes, 1990.
- BARBOSA DA SILVA, J. **Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário**. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Dissertação (Mestrado), 1959.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BOLTON, Ralph; OROZCO, Gail. **The AIDS bibliography: studies in anthropology and related fields**. Arlington: Commission on AIDS Research and Education, American Anthropology Association, 1994.
- CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CARVALHO, José Jorge de. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. In: **Série Antropologia**, num. 249. Brasília, UnB, 1999.
- CASTRO, João Duarte de. AIDS: a depuração pelo medo. In: **AIDS, Homossexualidade, Alcoolismo, Conflitos Familiares e Temas Diversos**. Capivari, SP: EME, 2000.
- CAVALCANTI, M.^a Laura. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e a noção de pessoa no Espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CSORDAS, Thomas. The rethoric of transformation of ritual healing. In: **Culture, Medicine and Psychiatry**. MA: D. Reidel Publishing Company, v.7, 1983.
- DAMAZIO, Sylvia. **Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DECOSAS, J. HIV and development. **AIDS** 10 (suppl.3):S69-S74, 1996.

- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. São Paulo: Pensamento, [1960].
- FACCHINI, Regina. **Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FARMER, P. **AIDS and Accusation: Haiti and the geography of blame**. Berkeley: University of California Press, 1992.
- FEE, E.; FOX, D. M. (Ed.). **AIDS. The Burdens of History**. Los Angeles: University of California Press, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Historia de la Sexualidad, vol. 1 La Voluntad de Saber**. México: Siglo XXI.
- FRY, Peter. **Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Zaha Editores, 1982.
- GAGNON, J; SIMON, W. **Sexual Conduct: the Social Sources of Human Sexuality**. Chicago: Aldine, 1973.
- GALVÃO, Jane. **AIDS e Imprensa: Um estudo em Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRJ, Dissertação de Mestrado, 1992.
- GEERTZ, Clifford. **Observando el Islam**. Barcelona: Paidós, 1994.
- _____. A religião como sistema cultural. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1992.
- GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, v.9, n.19, julho 2003.
- _____. **O cuidado dos mortos: uma história de condenação e da legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GLASER, Abel. **Fundamentos da Reforma Íntima**. São Paulo: O Clarim, 1999.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: la identidad deteriorada**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- GOLDENBERG, Mirian. Pesquisa Qualitativa: problemas teórico-metodológicos. In: **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GOOD, Byron J. The narrative representation of illness. In: **Medicine, rationality and Experience: An Anthropological Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GREEN, James N. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: UNESP, 2000.

GREENFIELD, Sidney M. **Cirurgias do Além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GROSSI, M.P. Gênero e parentesco: famílias gays y lésbicas no Brasil. In: **Cadernos Pagu**, n.21, 2003.

GUBER, Rosana. La observación participante. In: La etnografía: método, campo y reflexividad. **Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación**. Buenos Aires: Norma, 2001.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Museu Nacional. Dissertação (Mestrado), 1977.

HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____; BRANDÃO, Elaine Reis. Ciências sociais e sexualidade. In: **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

HERDT, Gilbert ; LINDEBAUM, Shirley. **The Time of AIDS: social analysis, theory and method**. Newbury: Sage Publications, 1992.

IMBASSAHY, Carlos de Brito. A AIDS perante a espiritualidade. In: **AIDS, Homossexualidade, Alcoolismo, Conflitos Familiares e Temas Diversos**. Capivari, SP: EME, 2000.

KAMMERER et al. Vulnerability to HIV infection among Three Hill tribes in Northern Thailand. In: Brummelhuis H e Herdt G (eds.). **Culture and Sexual Risk: Anthropological perspectives on AIDS**. New York: Gordon & Breach, 1995.

KARDEC, Allan. **O Céu e o Inferno**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005a.

_____. **A Gênese**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005b.

_____. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo: Petit, 1999.

_____. **O Livro dos Médiuns**. São Paulo: LAKE, 1993.

_____. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. São Paulo: Instituto de Difusão Espírita, 1983.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. O Desespero Humano: doença até a morte. In: **Os Pensadores**, v. XXI. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KLEINMAN, Arthur. Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems. In: **Social Science and Medicine**, v.12, 1973.

LAMAS, Marta. **Cuerpo: diferencia sexual y género**. México: Taurus, 2003.

LANGDON, Esther Jean. Breve Histórico da Antropologia da Saúde. In: **A Negociação do Oculto: Xamanismo, Família e Medicina entre os Siona no Contexto Pluri-Étnico**. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular na Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.

LEACH, Edmund. Nascimento virgem. In: Da Matta, Roberto (Org.). **Edmund Leach**. São Paulo: Ática, 1983.

LEWGOY, Bernardo. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LEYVA, José Mariano. **El ocaso de los espíritus: el espiritismo en México en el siglo XIX**. México: Cal y Arena, 2005.

LOW, Seta M. Embodied metaphors: nerves as lived experience. In: Csordas, Thomas (ed.). **Embodiment and Experience. Cambridge Studies in Medical Anthropology 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

LÖWY, Michael. **Ideologias e Ciências Sociais: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez, 1985.

LOYOLA, Maria Andréa. Sexo e Sexualidade na Antropologia. In: **A sexualidade nas Ciências Humanas**. Loyola (org). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

_____; GIAMI Alan. **AIDS e Sexualidade: o ponto de vista das ciências humanas**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1994.

MACHADO, Ubiratan. **Os intelectuais e o espiritismo**. Rio de Janeiro: Antares, 1983.

MACRAE, Edward. Em defesa do Gueto. In: **Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, vol.21, 1983.

MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos e narrativas pessoais: Cura ritual e trabalho terapêutico nas culturas da Nova Era. Manuscrito, 2002.

MARQUES, Maria Cristina. **A Emergência Política da AIDS/HIV no Brasil**. São Paulo: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Tese (doutorado), 2001.

MARTINS, Celso. **O sexo e o amor em nossas vidas**. Capivari, SP: EME, 2003.

MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

- MELO, Jacob. **O Passe: seu estudo, suas técnicas, sua prática**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1992.
- NETTO, Aureliano Alves. **AIDS, a doença do século**. In: **AIDS, Homossexualidade, Alcoolismo, Conflitos Familiares e Temas Diversos**. Capivari, SP: EME, 2000.
- NUNAN, A. **Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo**. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.
- NUNES FILHO, Américo Domingos. **Sexualidade à luz da doutrina espírita**. Rio de Janeiro: CELD, 2004.
- OLIVEIRA, Therezinha. **Fluidos e passes**. Campinas, SP: Allan Kardec, 2006.
- _____. Pode o homossexual frequentar o centro espírita? In: **AIDS, Homossexualidade, Alcoolismo, Conflitos Familiares e Temas Diversos**. Capivari, SP: EME, 2000.
- ORO, Ari Pedro. Religiões populares e modernidade no Brasil. In: ORO, A.P e TEIXEIRA, S.A. (orgs.). **Brasil & França: Ensaio de Antropologia Social**. Porto Alegre: EdUFRGS.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet. **Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- PARKER, Richard. The Social and Cultural Construction of Sexual Risk, or How to Have (Sex) Research in an Epidemic. In: BRUMMELHUIS E HERDT (eds.). **Culture and Sexual Risk: Anthropological perspectives on AIDS**. Luxembourg: Gordon and Breach Science, 1995.
- _____. **A construção da solidariedade: AIDS, Sexualidade e Político no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, ABIA, IMS, UERJ, 1994.
- _____. Diversidade sexual, análise sexual e educação sobre AIDS no Brasil. In: LOYOLA, M.A. (org.). **AIDS e sexualidade: o ponto de vista das ciências humanas**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1994.
- _____. **Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Best Seller, 1991.
- _____; CAMARGO Jr., Kenneth Rochel de. Pobreza e HIV/AIDS: Aspectos antropológicos e sociológicos. In: **Sobre a epidemia da aids no Brasil: distintas abordagens**. Brasília: Coordenação Nacional de Doenças Sexualmente Transmissíveis e Aids, Secretaria de Políticas de Saúde, Ministério da Saúde, 1999.
- _____; BASTOS, Cristina; GALVÃO, Jane; PEDROSA, José Stalin (orgs.). **A AIDS no Brasil (1982-1992)**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, ABIA, IMS, UERJ, 1994.

PERLONGUER, Nestor. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

PINHEIRO, Robson. **Canção da esperança: diário de um jovem que viveu com aids.** Contagem, MG: Casa dos Espíritos, 2002.

RODRIGUES, Sônia Tozzi Henriques. **Renascendo da dor: AIDS... princípio ou fim?** São Paulo: Panorama, 1999.

RUBIN, Gayle. The traffic in women. In: REITER, Rayna (ed.). **Towards an anthropology of women.** New York: Monthly Review Press, 1975.

PIRES, J. Herculano. **Vampirismo.** São Paulo: Paidéia, 1991.

SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do ISER,** Rio de Janeiro n.45, ano 13, p.4-11, 1994.

SCHOEPF, B.G. Gender relations and development: Political economy and culture. In: Seidman A & Anang F (eds.). **Twenty-First Century Africa: Toward a new vision of self-sustainable development.** Trenton, NJ: Africa World Press, 1992.

SCHUBERT, Suely Caldas. **Obsessão/Desobsessão.** Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1981.

SCHVARTZ, Luiz. **Obsessão, estudo introdutório.** São Paulo: DAG, 1994.

SILVA, C.P. **Reinventando o sonho: história oral da vida pública e homossexualidade no Brasil contemporâneo.** São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado), 1998.

SILVA, C.L.C. **Triângulo Rosa: a busca pela cidadania dos homossexuais.** Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

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

SINGER, M. (ed.). **The Political Economy of AIDS.** Amityville: Baywood Publishing Co., 1998.

SONTAG, Susan. **El sida y sus metáforas.** Buenos Aires: Taurus, 2003.

SOUTO MAIOR, Marcel. **As vidas de Chico Xavier.** São Paulo: Planeta, 2003.

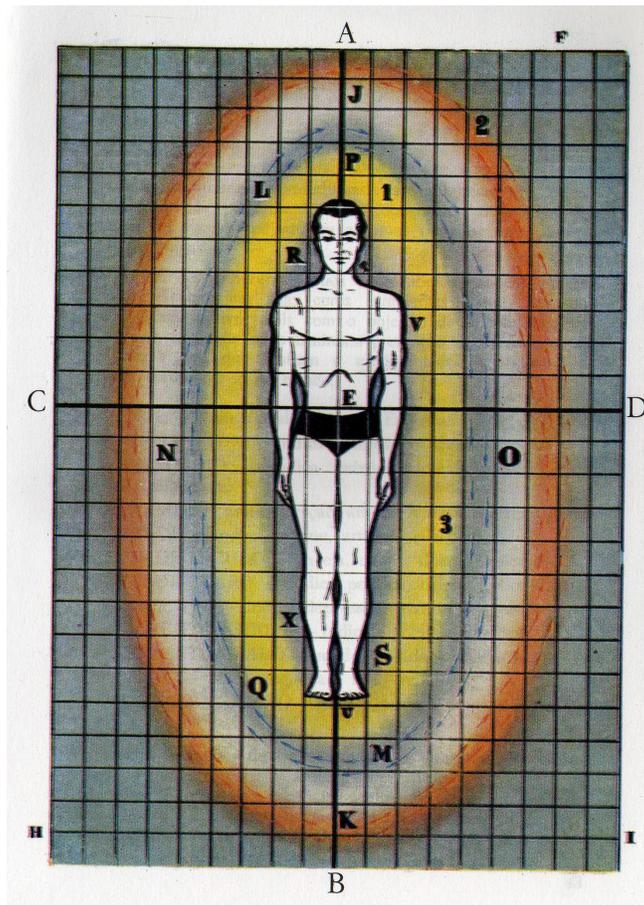
STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira.** São Paulo: Edusp; Curitiba: Orion, 2003.

SYMONDS, P.V. Political economy and cultural logics of HIV/AIDS among the Hmong in Northern Thailand. In: Singer, M (ed.). **The Political Economy of AIDS.** Amityville: Baywood, 1998.

- TARNOVSKI, E. Pais assumidos: adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo. In: **Cadernos NIGS**. Florianópolis, 2003.
- TERTO Jr., V. Homossexuais soropositivos e soropositivos homossexuais: questões da homossexualidade masculina em tempos de Aids. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. M. (orgs.). **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, ABIA, IMS, UERJ, 1996.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**. São Paulo: Max Limonad, 1986.
- TRINDADE, José Ronaldo. Construção de identidades homossexuais na era AIDS. In: UZIEL, Anna Paula; RIOS, Luís Felipe; PARKER, Richard (orgs.). **Construção da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS**. Rio de Janeiro: Pallas, Programa de Gênero e Sexualidade IMS/UERJ, ABIA, 2004.
- UZIEL, Anna Paula. **Família e homossexualidade: velhas questões, novos problemas**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. Tese (Doutorado), 2002.
- VANCE, Carol. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. **Physis. Revista de Saúde Coletiva**. Vol.5, nº1, p.7-31. Rio de Janeiro: IMS:UERJ, Relume-Dumará, 1995.
- VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: **Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- VIANNA, Adriana; LACERDA, Paula. **Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual**. Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, Instituto de Medicina Social, 2004.
- VÍCTORA, Ceres; KNAUTH, Daniela Riva. Entrevista com Richard Parker. In: **Horizontes Antropológicos**, n. 17, a. 8, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.
- WALLACE, R. A synergism of plagues: "Planned shrinkage", contagious housing destruction and AIDS in the Bronx. **Environ Res**, 47:1-33, 1988.
- WARREN, Donald. A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p.88-107, 1986.
- WEEKS Jeffrey. **Sexualidad**. México: PUEG/UNAM, Paidós Género y Sociedad, 1998.
- XAVIER, Francisco Cândido. **Vida e Sexo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.
- _____. **O Consolador**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1976.
- _____; VIEIRA, Waldo. **Sexo e Destino**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.

YOUNG, Allan. Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology. In: **American Anthropologist**, v.78, 1976

Anexo 1

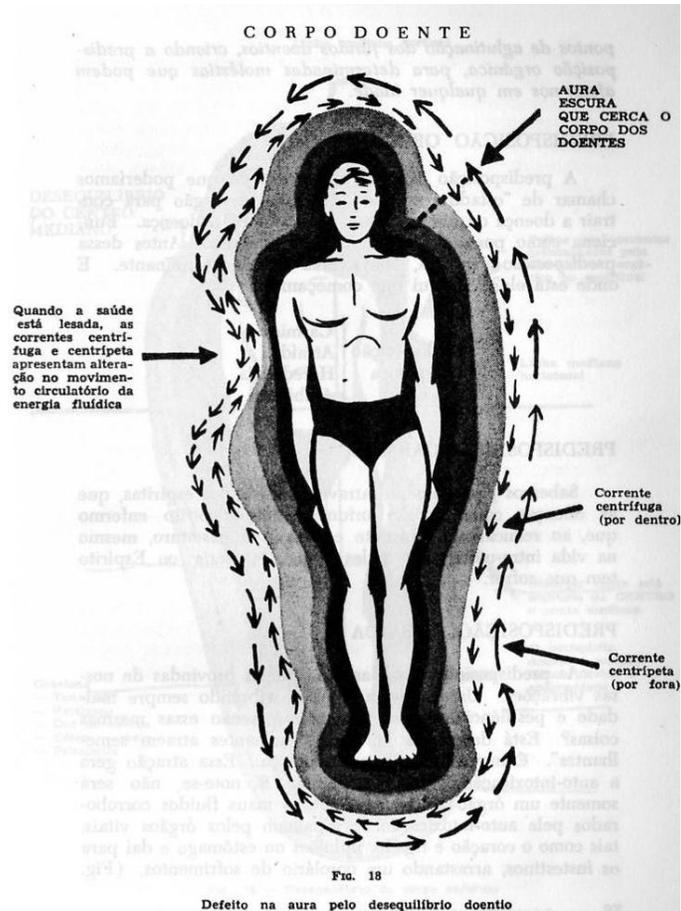


- A-B Linha vertical, mediana do equilíbrio
- C-D Linha horizontal, mediana do homem
- E Centro meridiano, ponto de equilíbrio horizontal
- F Raio de força – paralelas verticais
- H-I Raios de força – paralelas horizontais
- J-K Corrente centrípeta – corre por fora
- L-M Corrente centrífuga – corre por dentro
- N-O Nuance interestanciais das duas correntes
- P-Q Reflexos das vibrações do espírito
- R-S Perispírito, ou duplo do homem
- T-U Aura material (fluido branco azulado)
- V-X Aura intelectual ou de amor (azul claro)
- 1 Aura espiritual (toma a cor dos pensamentos)
- 2 Atmosfera fluídica do homem
- 3 Luz amarelo-alaranjada do espírito quando em vibrações providas de altas esferas espirituais

Fonte: Passes e Curas Espirituais (Toledo, 2005)

Corpo são

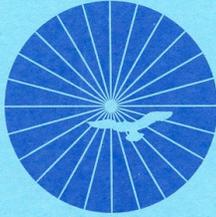
Anexo 2



Fonte: Passes e Curas Espirituais (Toledo, 2005)

Corpo doente

Anexo 3

<p>RECOMENDAÇÕES PARA 24 HORAS ANTES DA CIRURGIA ESPIRITUAL:</p> <ul style="list-style-type: none"> - ALIMENTAÇÃO LEVE. - NÃO TOMAR BEBIDA ALCOÓLICA. - NÃO SUSPENDER AS MEDICAÇÕES UTILIZADAS. - LEITURA DO EVANGELHO. - TOMAR ÁGUA FLUIDIFICADA. - ORAR E VIGIAR - VIR COM CALÇA COMPRIDA (MULHERES). 	 <p>CENTRO ESPÍRITA A CAMINHO DA LUZ</p> <p>Av. Sapopemba, 648 – Água Rasa São Paulo – SP – Tel.: 6965-0317</p>
<p>RECOMENDAÇÕES PARA 72 HORAS APÓS A CIRURGIA ESPIRITUAL:</p> <ul style="list-style-type: none"> - DIETA LEVE. - NÃO COMER CARNE. - NÃO TOMAR BEBIDA ALCOÓLICA. - NÃO FUMAR. - NÃO FAZER ESFORÇO FÍSICO. - INGERIR ÁGUA FLUIDIFICADA. - ORAR E VIGIAR. 	

NOME: <i>Javier J Marmolejo</i>					DATA: <i>05/06/06</i>				
CURAS ESPIRITUAIS					CIRURGIA ESPIRITUAL				
LOCAL PARA AS CURAS: <i>Remite Alérgica</i>					DATA 1ª CIRURGIA: ___/___/___				
CURAS ESPIRITUAIS: No DE VEZES <u>05</u>					DATA 2ª CIRURGIA: ___/___/___				
CURAS ESPIRITUAIS ANTES DA CIRURGIA: No DE VEZES _____					LOCAL PARA A CIRURGIA:				
1	2	3	4	5	ORIENTAÇÕES COMPLEMENTARES APÓS A CIRURGIA ESPIRITUAL:				
DEPOIS DA CIRURGIA: No DE VEZES _____									
1	2	3	4	5					
MARCAR CIRURGIA: SIM () NÃO ()					ACOMPANHANTE: _____ DATA: / /				
OBSERVAÇÕES: <i>Leiza / Malkina</i>					ACOMPANHANTE: _____ DATA: / /				
ORIENTADOR:					ACOMPANHANTE: _____ DATA: / /				
- TRAZER ÁGUA PARA FLUIDIFICAÇÃO.					ACOMPANHANTE: _____ DATA: / /				
- ESTAR NO CENTRO PARA A CIRURGIA COM ACOMPANHANTE ÀS 19:00 H.					ACOMPANHANTE: _____ DATA: / /				
- MARCAR A CIRURGIA AS 5ª. FEIRAS A PARTIR DAS 19H00					ACOMPANHANTE: _____ DATA: / /				

Cartão de assistência espiritual do Centro Espírita A Caminho da Luz.

Anexo 4

ANA

CENTRO ESPÍRITA "A CAMINHO DA LUZ"

1ª FICHA
Data: 31/5/06

Nome: EDUARDO MARMOLEJO Nasc: / / Idade: 72

Desenc: 22189 Causa: CORAÇÃO Local: HOSPITAL

Familiars:	Desencarne		Retorno		Mensagens recebidas
	Antes	Depois	Data	Nome	
Pai: JUAN	X		4/6/06	JAVIER - NETO	
Mãe: HELENA	X				
Irmãos: -					
Esposa: LUZ MARIA	X				
Filhos: JAVIER	X				
EDUARDO, SILVIA					
JOSE LUZMARIA					
Netos: PRISCILA, EDUARDO					
DAVID, JORGE, HILDA					
(OUTROS) JAVIER					
Solicitante: JAVIER MARMOLEJO					Parentesco: NETO
Endereço: MANUEL DUTRA 626					Fone: 31906642

Trazer uma foto do desencarnado no dia da psicografia
Obs.: Não é permitida a entrada de crianças menores de 12 anos.

Cartão para o serviço de psicografia e “contato” com familiares falecidos do Centro Espírita A Caminho da Luz.

Anexo 5

11º Arraiá "Nosso Lar"

De 20/05 a 02/07
Sábados e Domingos a partir das 18:00hs
Av. Regente Feijó, 1500 - Tatuapé

Churrasco - Espetinho - Macarrão
Nhoque - Fogazza - Pernil - HotDog
Caldo Verde - Comidas Típicas
Pizza - Yakissoba
Amendoim - Pipoca - Pinhão
Frutas ao Chocolate - Bolos - Doces
Vinho Quente - Quentão - Bebidas
Brincadeiras - Tômbola...

Eta festa boa, sô !!!
Tel.: 6675-9729
Toda renda será revertida para as obras assistenciais do Centro de Assistência e Promoção Social NOSSO LAR
Confira no site: www.capsnossolar.org.br

Nº 12760 R\$ 5,00 Nº 31510

Realização: Centro de Assistência e Promoção Social Nosso Lar
Rua Jalisco, 12 - Água Rasa - São Paulo - SP - Fone: (11) 6965-2576
www.capsnossolar.org.br

Ao adquirir este cupom você está concorrendo aos prêmios abaixo e colaborando na manutenção de 12 creches, 1 Núcleo Sócio Educativo, 3 Abrigos, 1 Centro Profissionalizante, 1 Recanto do Idoso, 1 Grupo da Terceira Idade, 1 Programa de Acolhimento a Gestantes Carentes, 1 Programa Biopsicosocial, 1 Albergue.

1º - 1 Automóvel Celta Life 2p - Flex - 0 KM - Ano 2006 2º - 1 Notebook 3º - 1 Tv 29" 4º - 1 Bicicleta aro 21 5º - 1 Mp3 Player	Prêmios Intermediários 1 TV 14" - Sorteio = 01/07/2006 1 TV 14" - Sorteio = 02/09/2006 1 TV 14" - Sorteio = 07/10/2006 1.º Prêmio da Loteria Federal das Respectivas Datas
---	---

Através da Extração da Loteria Federal do 1º ao 5º Prêmio do dia 11/11/2006

"OS CUPONS NÃO QUITADOS ATÉ AS DATAS DOS SORTEIOS NÃO TERÃO DIREITO AOS PRÊMIOS"

Eventos beneficentes de Nosso Lar, órgão de caridade do Centro Espírita A Caminho da Luz.

Anexo 6

 **FEDERAÇÃO ESPÍRITA DO ESTADO DE SÃO PAULO**
Área de Divulgação e Área de Assistência Espiritual

**CONVIDAMOS A TODOS OS FREQUENTADORES,
ALUNOS E ASSISTIDOS PARA O SEMINÁRIO QUE REALIZAREMOS
NO DIA 17 DE FEVEREIRO DE 2007**

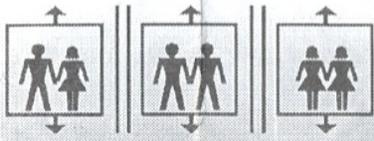


Horário: 9h30 às 17h
Auditório Bezerra de Menezes
Rua Maria Paula, 140

Coordenação Wladimir Lisso

Entrada Franca
Inscrições nas Secretarias da Área de Divulgação
e da Área de Assistência Espiritual
Compareçam!

**“REFLEXÕES SOBRE SEXUALIDADE
E PRECONCEITOS”**



Serão abordados diversos aspectos da sexualidade face aos preconceitos em especial no que se refere à homossexualidade perante a sociedade em geral e à família, pedofilia, infidelidade e outros assuntos que estão contidos no tema.

Estão programados dois filmes durante o evento.
O primeiro, **A VERDADE SOBRE JANE** aborda a relação de uma família com a filha homossexual,
e o segundo, **A RAZÃO DO MEU AFETO**, sobre o relacionamento de jovem homossexual com jovem heterossexual.

Obs.: Colocaremos na lanchonete, lanche a preço fixo para os participantes.

Publicidade da palestra “Reflexões sobre Sexualidade e Preconceitos” realizada na Federação Espírita do Estado de São Paulo