

Em Contato com o Espaço do Além: Proposta para uma Geografia do Espiritismo

Wolf-Dietrich Sahr* [wolf-dietrich.sahr@urz.uni-heidelberg.de]

Marino Luís Michilin Godoy** [marinogodoy@hotmail.com]

Resumo

Este artigo apresenta uma abordagem teórico-metodológica dentro da Geografia da Religião que estabelece uma compreensão da espacialidade do fenômeno social espírita. Para tanto, consideram-se, aqui, três instâncias de análise principais, a entender: a *espacialidade narrativa*, a qual busca compreender as relações estabelecidas entre o plano terreno e o espiritual, numa concepção geográfica própria do Espiritismo, a *espacialidade prática* que evidencia as práticas e relações estabelecidas entre os espíritas e seu ambiente, caracterizando a geografia social do Espiritismo e dos espíritas, e sua *espacialidade institucional*, demonstrando as relações entre as atividades individuais e dos Centros Espíritas e os órgãos federativos do Espiritismo.

Palavras-chaves: Geografia da Religião, Espiritismo, EspaçoMUNDO, Espacialidades.

Abstract

This article elaborates a theoretical-methodological framework for geography of religion focusing on the spatial comprehension of the social phenomenon of Spiritism. Three basic moments of analysis are highlighted: the spatiality of narration ventures into the relations between the terrestrial and spiritual world when it conceives a specific geography of Spiritism, the spatiality of praxis refers to practices and relations which are established between the adepts of Spiritism and its environment in a kind of social geography, and the spatiality of institutions gives evidence of the relations between individual activities, Centres of Spiritism and the federative entities of Spiritism.

Keywords: Geography of Religion, Spiritism, SpaceWORLDS, Spatiality.

* Professor Doutor do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná.

** Mestre do Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná.

Introdução

De acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o Brasil se caracteriza até hoje como um país predominantemente católico, com aproximadamente 73% da população aderindo à fé católico-romana (IBGE 2007). Assim, o Catolicismo deve ser visto, ainda hoje, como a religião hegemônica do país. Todavia, isso não impede de que outras denominações ganhem força no campo religioso, principalmente após a Segunda Guerra Mundial. O próprio IBGE aponta, neste sentido, que o Pentecostalismo cresce de forma muito dinâmica (IBGE 2007). Esta corrente disputa o espaço social e funcional da religião agindo com atitudes excludentes para estabelecer uma Nova Reforma, mas combate também as religiões afrobrasileiras denunciadas e demonizadas pelos pastores evangélicos das mais variadas formas. Vale lembrar, neste contexto, que além dessas denominações exclusionistas, geralmente de cunho cristão, existem religiões no Brasil que não agem de forma segregacionista. É o caso, por exemplo, dos terreiros de Candomblé e Umbanda (PRANDI 1991), nos quais os adeptos oscilam nas suas práticas entre o Catolicismo e os próprios rituais candomblistas e umbandistas. Também o Espiritismo faz parte das religiões não-excludentes, demonstrando aceitar a inclusão de outras ideologias, em especial hinduístas, cristãs e umbandistas.

Tal situação revela que, no Brasil (mas, eventualmente, em todas as Américas), o fenômeno religioso não pode ser captado apenas por estatísticas oficiais que privilegiam, por razões da técnica estatística, elementos excludentes, mas que cada expressão do fenômeno religioso necessita de uma avaliação sociológica individual face à ilimitada rede de práticas e interações religiosas. Nessa perspectiva, a consolidação de cada religião acontece através de narrativas, práticas e instituições específicas. Observa-se assim que, no Brasil, muitas religiões apresentam-se na sua individualidade frente a um *continuum* religioso (CAMARGO 1961), ou frente a uma religiosidade funda na qual eles ganham suas formas.

Essa observação explica, por exemplo, as graves divergências nos números dos adeptos do Espiritismo. Por exemplo, uma pesquisa de Vox Populi revelou, no ano de 2000, que mais de 50% dos brasileiros são reencarnacionistas (VARELLA 2000), enquanto estatísticas do IBGE relacionadas ao Censo de 2000 apontam que entorno de quatro milhões poderiam ser considerados adeptos do Espiritismo, na época aproximadamente 2% da população

brasileira, percentagem semelhante ao que se apontara no estudo de Pierucci e Prandi (1996), 3,5%. Ainda, uma reportagem do programa “Globo Repórter” da Rede Globo, de 12 de maio de 2006, explorando aspectos da espiritualidade no Brasil, ressaltou numa estimativa que existem quase 30 milhões de espíritas brasileiros.

Tais divergências numéricas aparecem quando se observa o fenômeno religioso como uma característica absoluta, não interligada a outros fenômenos sociais. Entretanto, quando se entende o fenômeno como um conglomerado de narrativas, práticas e institucionalizações, cada religião aparece como um *conjunto* ou uma *socialidade*¹. Neste sentido, o Espiritismo é um fenômeno interessante, que não se declara uma religião no sentido restrito, mas uma Doutrina Espiritualista. Tal posicionamento deve-se situação histórica das suas origens na França. No mundo europeu, a doutrina surgiu numa época² em que o pensar cientificista positivista se encontrava em franco avanço, e a Igreja Católica e vários intelectuais das universidades disputavam com esse movimento a hegemonia dos pensares na sociedade francesa (SILVA 2005:18). Nesse embate entre positivistas e católicos, o Espiritismo tentou posicionar-se como um meio termo religioso-científico (STOLL 2003:36-48). Assim, até hoje a maioria dos espíritas age de maneira claramente não-excludente quanto aos adeptos de outras religiões ou, mesmo, em relação aos ateístas. Consequentemente, o próprio Espiritismo, na sua autodescrição, apresenta um arcabouço teórico-prático que se sustenta em três pilares entrelaçados, sendo a religiosidade, a filosofia e a ciência. Deste modo, abrange uma percepção do mundo diferenciada das demais religiões, mas também se mostra diferente de uma interpretação meramente científica.

Além do seu posicionamento doutrinário, o Espiritismo se forma e se caracteriza por uma hegemonia de ações e práticas negligenciando o campo das afirmações doutrinárias dogmáticas (crenças). Entretanto, suas práticas religiosas não se restringem às formas ritualizadas rígidas, necessariamente intermediadas por posições hierárquicas ou espaços sagrados. Por exemplo, quando espíritas como *médiuns*, compreendendo e aceitando ou

1 Michel Maffesoli utiliza o conceito da “socialidade” como um estar-junto através de diferentes “formas” sociais que reúnem fatores psicológicos com práticas de comunalização (1996:85-88).

2 Comumente, o início do Espiritismo enquanto doutrina formalizada se oficializa com a publicação do “O Livro dos Espíritos” em 1857, pelo educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), sob pseudônimo bretão de Allan Kardec.

não essa condição, entram em contato com espíritos num mundo do além, isto denota caráter ubíquo, e pode acontecer nos Centros Espíritas ou em casas particulares, com ou sem a presença de adeptos da doutrina, assim demonstrando uma fraca ritualização³.

Não obstante, as ações de caridade que se evidenciam em um considerável número de instituições filantrópicas, associações e federações de caráter espírita, permeiam a sociedade em geral e não ficam restritas ao ambiente doutrinário. Ainda mais, as atividades espíritas incluem grupos de estudo que fortalecem a doutrina, mas o fazem de modo reflexivo e aparentemente não doutrinário. Para sustentar tais ações, o universo espírita apresenta um imenso e diversificado volume de publicações, desde periódicos a obras doutrinárias classificadas em variados gêneros, dos chamados “romances mediúnicos” à “Ciência Espírita”, vendidos nas livrarias especializadas e em lojas absolutamente comuns. Tais publicações consolidam as narrativas espíritas, por vezes vagas, nas suas mais variadas formas, mostrando o quanto ideias e conceitos desta corrente espiritualista são influentes no complexo contexto sócio-cultural brasileiro em geral (GIUMBELLI 1997).

Diante dessas observações, nos parece interessante desenvolver uma abordagem teórico-metodológica dentro da Geografia da Religião que estabeleça uma compreensão da espacialidade do fenômeno social espírita. Para tanto, considera-se aqui três instâncias de análise principais, a entender: a *espacialidade narrativa*, a qual busca compreender as relações estabelecidas entre o plano terreno e o espiritual, sendo esta uma concepção geográfica da própria doutrina do Espiritismo; a *espacialidade prática*, que evidencia as práticas e relações estabelecidas entre os espíritas e seu ambiente não espírita vivido em diferentes lugares, esta uma concepção advinda da Geografia Social; e a *espacialidade institucional*, que visa explicitar a geograficidade da organização espírita e entender a lógica de sua estrutura e distribuição, este aspecto fazendo parte da Geografia Política.

3 O médium, segundo a Doutrina Espírita, é toda pessoa com a capacidade de sentir em um grau qualquer a influência dos *espíritos*. Isto não é visto como um privilégio, caracterizando-se a *mediunidade* como uma faculdade inerente ao ser humano, sendo vista inclusive como de origem fisiológica além de espiritual (KARDEC, 2001, p. 203-226). Essa concepção faz da *mediunidade* uma condição natural do ser humano, acessível às ciências e independente de credo, etnia ou educação intelectual. Um elemento altamente inclusivo da doutrina.

A Abordagem dos EspaçoMUNDOS⁴

Para compreender o fenômeno religioso do Espiritismo na sua plenitude e complexidade, necessita-se de uma abordagem geográfica que ultrapasse os tradicionais conceitos espaciais, como os da paisagem, do território, do espaço geográfico ou do lugar, e que busque suas referências além dessas diferenciações, propondo um conjunto coerente de dimensões sociológicas interligadas por esta religiosidade peculiar. Neste aspecto, cada grupo social exerce sua fé e determinadas convicções em diferentes esferas da religião, formando o seu específico espaçoMUNDO religioso.

Portanto, não é suficiente descrever o fenômeno religioso como um fato científico, como fizeram Durkheim (1996) e Weber (2004), seguidos em grande parte pela tradição da Geografia da Religião, por exemplo, em Deffontaines (1948), Sopher (1967), Park (1994) ou, mais recentemente no Brasil, Rosendahl (1996). Também, não é suficiente tentar compreender o fenômeno religioso fenomenologicamente por suas características intrínsecas, ainda menos como um fenômeno radicalmente e totalmente diferente da ciência e da vida comum, como o visam Rudolf Otto (1992) ou Mircea Eliade (1992, orig. 1957)⁵. Em lugar das duas possibilidades, entretanto, tentamos compreender o diferente na religião enquanto este se expressa não em espaços e lugares religiosos concretos, mas no delineamento de diferenças. Essas diferenças se estabelecem numa geografia performativa entre Aqui e Além, entre o mundo cotidiano e o mundo da religião, e traçam uma *geografia da fronteira* que não postula um território sagrado (como é interpretado na sua delimitação entre o Sagrado e Profano, por exemplo, por Eliade, supracitado), mas sim uma atitude geográfica. Assim, tal fronteira permeia as narrativas, as práticas e as instituições religiosas de diferentes formas, como um fio de ouro da religiosidade num tecido do mundo comum. Tal delineamento aberto e em processo, muito diferente da delimitação superficial restrita da ciência geográfica comum, permite, a nosso ver, uma compreensão mais ampla do espaço usando os dois lados de uma medalha, tanto o lado religioso propriamente dito (as filosofias,

4 A criação artificial da palavra EspaçoMUNDO tenta, num momento desconstrutivista, revelar que a formação e percepção de unidades espaciais é tanto social como sintética, como é o caso de um mundo (por isso com letras maiúsculas), mas também analítica, cuja categoria é o espaço (em letras minúsculas).

5 Lembramos que esta linha seguiria mais uma abordagem humanista (cf. TUAN 1980, 1983) e representa uma linha que, dentro da Geografia da Religião, foi pouco discutida.

doutrinas e dogmas) quanto o lado sociológico (como se mostra na investigação das instituições e práticas religiosas).

Ambos os lados produzem mundos que adquirem suas características e realizações em milhares de formas diferentes de *world-making* (GOODMAN 1978). Assim, interpretamos a experiência religiosa como uma *ação humana* que forma o mundo religioso. Para estes fins, apoiamos-nos na abordagem das *regionalizações cotidianas* de Benno Werlen (1995, 1997, 2000) que, em sua Geografia Social, capta o fenômeno da produção do espaço através de três tipos de mundos diferenciados. Estes três mundos se referenciam ao Agir. Assim, forma-se um mundo objetivo, no qual se externalizam signos e artefatos, um mundo subjetivo onde se concretizam sensibilidades, sentimentos e compreensões, e um mundo intersubjetivo onde acontecem as mediações comunicativas (WERLEN 1987:68). Lembramos que, neste modelo, Werlen aplica as ideias do conhecimento objetivo de Karl Popper (1973), o qual vê o ator individual se interligando (poder-se-ia dizer também religando) com o mundo através de várias *Weltbezüge*. A palavra *Weltbezüge* define as “relações mundanas” que posicionam o indivíduo frente ao seu ambiente. É evidente que tal perspectiva necessita de uma teoria de ação que fundamente o relacionamento e, conseqüentemente, Benno Werlen fornece, em 1997, uma proposta das *regionalizações cotidianas*, nos quais se delimitam espaços socialmente produzidos por diferentes atores (WERLEN 1997:285ss.). Estas são diferenciadas por três dimensões do Agir, baseadas na teoria da estruturação de Anthony Giddens (2003, orig. 1984), em que se diferenciam as esferas da significação, da dominação e da legitimação (GIDDENS 2003:33-40).

Como Werlen não aplica sua concepção às experiências e ações religiosas, não se levanta a questão do que acontece quando os próprios mundos são divididos entre um Aqui e um Além. Contudo, tal duplicação transcendental nos parece fundamental para a compreensão das características espaciais dos mundos da religião, e é neste sentido que o Espiritismo pode ser visto claramente como uma religião. Chamamos, a seguir, esta junção nos mundos religiosos de EspaçoMUNDOS, conforme a nossa ideia geográfica (SAHR 2003, 2007, 2008) para exprimir a formação destes mundos como espacialidades através do Agir geográfico.

Na compreensão dos EspaçoMUNDOS, apoiamo-nos inicialmente na ideia da espacialização proposta por Michel Foucault no seu famoso livro "O Nascimento da Clínica". Nele, o autor propõe uma diferenciação muito interessante quando investiga a transformação da medicina medieval para a medicina moderna como transformação de um espaço social. Assim, define, para fins de análise, três diferentes espacializações: o discurso clínico, o paciente e as instituições clínicas:

Pelo Jogo da espacialização primária, a medicina das espécies situava a doença em uma região de homologias em que o indivíduo não podia receber estatuto positivo; na espacialização secundária, ela exige, em contrapartida, uma aguda percepção do singular, liberada das estruturas médicas coletivas, livre de qualquer olhar de grupo e da própria experiência hospitalar... Chamar-se-á de espacialização terciária o conjunto de gestos pelos quais a doença, em uma sociedade, é envolvida, medicamente investida, isolada, repartida em regiões privilegiadas e fechadas, ou distribuídas pelos meios de cura, organizados para serem favoráveis (FOUCAULT 2004:15-16).

Com esta abordagem, a metodologia foucaultiana demonstra claramente uma metodologia geográfica, e, conseqüentemente, Gilles Deleuze aponta Foucault como o cartógrafo dos espaços do visível e dizível (DELEUZE 2005: 33, orig.1986). Destacam-se, nessa concepção, as três dimensões da narrativa (através dos discursos), da prática ritual (através das corporalidades religiosas) e das instituições (pelas redes de poder) (SAHR 2003:55).

Curiosamente, o sociólogo da religião Joachim Wach trata das representações religiosas da mesma forma, quando propõe três distintos modos de expressão da atividade religiosa, uma referente à estruturação teórica, outra a estruturação prática, concretizada no culto, e a terceira vista na expressão sociológica, na qual avalia a sustentação da religiosidade pelas relações sociais e instituições (WACH 1990).

Com base em tais reflexões trabalhamos, a seguir, os EspaçoMUNDOS do Espiritismo pelas três categorias de espacialidade através das suas narrativas, suas práticas e suas institucionalizações.

O Espiritismo: Perspectivas de um *Espaço do Além* além do Espaço Comum

Por seu caráter tríplice de compreensão, enlaçando aspectos religiosos, filosóficos e científicos, o Espiritismo classifica-se como uma manifestação sócio-cultural na virada da época religiosa à época moderna. Torna-se notadamente evidente no espaço social brasileiro, como fenômeno social dotado de um significado religioso dos mais tolerantes na atualidade. Sua presença é marcante geralmente no meio urbano da classe média (SILVA 2005, STOLL 2003, GIUMBELLI 1997) e seu conjunto teórico apresenta uma perspectiva do Além e para um Além do mundano, mas numa situação contígua entre o mundo material e o mundo espiritual. Como em outras religiões não-excludentes, a viagem entre os dois mundos Aqui e Além se torna um elemento fundamental na compreensão da transcendência⁶. Tal compreensão representa, na ótica espiritualista, uma cotidianidade que supera a clara separação entre o espaço como extensão material e o espaço como construção idealista-matemática. Assim, o transcendental pode ser alcançado com métodos e técnicas singulares de travessia e de viagem espiritual que reúnem as duas categorias tão distintas.

Nesse contexto, os espíritas concebem o mundo com um novo paradigma sócio-cultural e espacial, mesclando a realidade trivial e cotidiana com a realidade espiritual. Segundo Wach, a experiência religiosa original sempre apresenta um mínimo de expressão intelectual cujo conteúdo *“gira em torno de três tópicos de particular importância – Deus, o mundo, o homem. Em outras palavras as concepções teológica, cosmológica e antropológica estão sendo continuamente expandidas em termos de mito, doutrina e dogma”* (WACH 1990:36). No caso da religião dominante do Brasil, o Catolicismo, demonstra-se esse fato claramente. Assim, a parte teológica se forma através de um dogma, a parte cosmológica através de um absolutismo criacionista e a parte antropológica através de uma moral inquestionável. Desta maneira, a diferenciação e sistematização do conhecimento religioso conduzem a uma teoria religiosa que é fundamentada a partir de uma experiência religiosa absoluta, e que não deixa espaço para uma individualidade mundana, tornando o indivíduo um submetido pecador.

⁶ Vale lembrar que a Geografia do Aqui e Além em paridade é semelhante às religiões afrobrasileiras, enquanto a Geografia do Espírito Santo, tanto da Igreja Católica como nas Igrejas Protestantes e Neopentecostais, representa uma Geografia da separação, onde o Aqui é apenas sacralizado pela infusão do Espírito do Além.

Por este ponto de vista, o Espiritismo é diferente. Ele assume uma condição interessante quando a razão e a reflexão diferenciadora encontram-se presentes tanto em sua codificação, sendo princípio fundamental da doutrina o pensamento crítico, como no encontro com o transcendente, quando se comunica dialogicamente com os espíritos através das práticas mediúnicas (e não se comunga). Entende-se, desta maneira, que o Espiritismo representa claramente um sistema de conhecimento cujas propostas filosóficas compõem uma estrutura construída com base em observações materiais que colocadas em discussão através de documentos escritos ou pelo menos relatados, incluindo também alguns fenômenos antigamente interpretados como mágico-religiosos por falta de claras delimitações entre o Aqui e o Além.

A transformação do espaço religioso de um espaço exclusivo e excludente, como era o caso no Sagrado católico, para um espaço que não se apoia numa clara divisão entre o Sagrado e o Profano, traz consequências às práticas religiosas. Desta maneira, estas se aproximam das racionalidades de ação e da ciência. Claramente, as palavras de Allan Kardec traduzem essa aproximação ao transcendente ressaltando, no frontispício da obra "O Evangelho Segundo o Espiritismo", que *"fé inabalável é somente aquela que pode encarar a razão, face a face, em todas as épocas da humanidade"* (KARDEC 1974: 5) Ainda, este fundador do Espiritismo acrescenta que a flexibilidade e o ideal progressista da doutrina permitem que se possa estar *"caminhando de par com o progresso"* (KARDEC 1982:45). Conseqüentemente, *"o Espiritismo jamais será ultrapassado, porque, se novas descobertas lhe demonstrarem estar em erro acerca de um ponto qualquer, ele se modificará nesse ponto. Se uma verdade nova se revelar, ele a aceitará"* (idem).

Neste sentido, o Espiritismo se estabelece como uma religiosidade aberta, situando-se em um patamar de igualdade à ciência e à filosofia, apontando para um EspaçoMUNDO da Modernidade, e não um EspaçoMUNDO da tradição. Aceita e até encoraja o questionamento e a reflexão nas diferentes espacialidades, formando um momento de maior extensão de discussões e investigações empíricas interdisciplinares, inclusive leituras de contribuições científicas, como se faz em larga escala em publicações de diversos pesquisadores de vinculações doutrinárias espíritas.

Esta nova compreensão do espaço, de um espaço onde não há uma nítida diferenciação entre o material e o espiritual, é um elemento fundamental da Doutrina Espírita, a pedra fundamental da sua religiosidade. Entretanto, tal fenômeno espacial é captado por diferentes dimensões religiosas que reproduzem este EspaçoMUNDO em suas respectivas espacialidades, formando situações espaciais específicas. Assim, apontamos a seguir algumas ideias de como o EspaçoMUNDO espírita permeia e está permeado por suas espacialidades narrativa, prática e institucional (GODOY 2007).

A espacialidade narrativa

A *espacialidade narrativa* envolve um entendimento da doutrina e um diálogo com todos os elementos espíritas. No mundo espiritual da doutrina, a realidade é evidente principalmente no discurso dos adeptos que evocam suas relações transcendentais através de sistemas específicos de representação. Isto se deve ao fato de que tal espaço não está construído apenas no plano da imaginação ou teorização religiosa, como no mito, e não se conecta transcendentemente apenas em lugares e tempos autorizados por autoridades sacrais, mas emana em qualquer lugar e em qualquer momento, e toda pessoa está sujeita a participar desta realidade. Trata-se claramente de um espaço banal. Assim, as explicações concedidas pela doutrina perpassam análises médicas, experimentos ou observações, e não se sustentam apenas em imaginações mitológicas ou se apoiam em fenômenos sobrenaturais considerados inexplicáveis como os milagres medievalistas. Elas se formam como elementos de um diálogo vivido entre diferentes constatações de um discurso.

Isto quer dizer que a dimensão da *espacialidade narrativa* no Espiritismo apresenta uma lógica concernente ao indivíduo comunicativo, que nos seus conteúdos assume uma aura de *fatalidade* (GEERTZ 1989:104), para ser mais preciso, de uma *fatalidade religiosa*. Os enunciados comunicativos, desde os mais simples episódios até as mais complexas histórias narrativas, relatam com naturalidade detalhadamente o mundo espírita ou dos espíritos e a dinâmica da vida espiritual, inclusive as intervenções dos espíritos no mundo corpóreo, trazendo até recomendações éticas relativas à sociedade e ao progresso, como da justiça e do amor, da caridade à perfeição moral. Assim, suas narrativas, sejam elas individuais ou de um determinado grupo de pessoas, estruturam o universo da concepção espírita em micro e macro escalas do cotidiano. Os fenômenos narrados são relatos de experiências passíveis

de um entendimento comunitário pela concepção do mundo e sempre partem do pressuposto de que a vida corpórea continuaria em outro plano de existência de modo muito semelhante em relação à precedida aqui. Assim, as próprias narrativas permeiam os próprios adeptos ilustrando a *fatualidade* espírita.

Contudo, o que reúne os espaços tão diferenciados no pensamento moderno, como o espaço extensivo e o espaço ideal-matemático, são as comunicações orais que aparecem através dos *médiuns* e depois nas narrativas escritas formalizadas. O papel dominante da escrita se deve a forte interligação do Espiritismo com a classe média (SILVA 2005:18). Entretanto, no processo da construção da *espacialidade narrativa* do Espiritismo há uma diferença estrutural entre Europa e Brasil. Enquanto a apresentação dos eventos acontecia na França em um cenário teatralizado como científico (palestras, edições de livros sistematizados, experimentos, etc.), sobretudo no ambiente letrado da classe média, nota-se o diálogo entre entidades espirituais, médium e comunidade através das *comunicações mediúnicas*, sendo estas posteriormente sistematizadas por autores terrenos num ambiente cultural-brasileiro mais místico, habitualmente narrado de forma romanceada (STOLL 2003:57). Assim, o Espiritismo brasileiro adquire uma dimensão mais prática em termos comunicativos, enquanto o Espiritismo de cunho francês é mais imperativo, como qualquer ato científico. Isto explica a forte inclinação dos relatos verterem para o gênero do romance na literatura espírita, por exemplo, na função de Chico Xavier como autor (SOUTO 2003). São tanto as fontes ordinárias como as informações mediúnicas mais reconhecidas elementos de comunicação que conformam do mundo espírita para EspaçoMUNDOS romanceados.

Supera-se, nesses artefatos escritos, a diferenciação das relações sociais entre encarnados e desencarnados por uma afinidade descrita que afirma a estrutura desta espacialidade. O Espiritismo mostra que *“pensamentos, vontades e interesses podem ser compartilhados com os Espíritos. Decidir como agir, no entanto, é responsabilidade exclusiva de cada um”* (REVISTA UNIVERSO ESPÍRITA 2005:8), mesclando diferentes experiências do mundo vivido, como esta do leitor, do médium ou do autor num conjunto típico do EspaçoMUNDO Espírita.

A espacialidade prática

Alcança-se, com essa afirmação, um outro estágio de espacialidade, sendo esta construída pelas práticas espíritas que se embasam nos relatos espíritas. Enquanto muitas religiões necessitam de uma organização simbólica ou manifestações culturais regidas por simbolismos na sua esfera ritual, a Doutrina Espírita apresenta claras divergências neste sentido.

Em geral, a *espacialidade prática* do Espiritismo se divide em três dimensões, todas de certa forma dialógicas (GODOY 2007:51). A primeira refere-se às atividades social-caritativas de cunho moral que integram o espírita com o mundo cotidiano material, principalmente com as parcelas mais carentes da população. A segunda se refere às práticas mediúnicas que estabelecem um contato direto entre o mundo dos espíritos do Além com estes do Aqui. E o terceiro se refere às ações comunicativas de estudo, que formam o ambiente do diálogo religioso-científico espírita.

Todos os três elementos se reúnem, conforme Allan Kardec, na pesquisa sobre os fenômenos espirituais (*mediunidade*), na prática do Evangelho no Lar e na organização de coerentes subsídios de instruções à organização dos Centros Espíritas. Assim, nas práticas espíritas não há uma hierarquia organizacional universal que rege as sessões espíritas, as ações caritativas e os grupos de estudo, senão o grau de esclarecimento intelectual e de autoridade moral identificados através da experiência pessoal dos que se apresentam nas atividades espíritas. Isso confirma certa tolerância, compreensão e integração social dos grupos espíritas.

Já as sessões doutrinárias ou de estudo e as sessões mediúnicas são as atividades que mais se assemelham a um culto. Na primeira, usualmente se faz uma leitura de determinada obra doutrinária, quase sempre enfocando "O Evangelho Segundo o Espiritismo" ou um livro de mensagens espíritas, comumente, no Brasil, de autoria de Chico Xavier. Segue-se um comentário do conteúdo apresentado e, em alguns casos, uma discussão. O estudo sobre alguma outra obra espírita ou documento elaborado com bases em obras doutrinárias, ao modo de uma aula, também é corrente. Sucede uma rogativa aos necessitados e entes queridos dos presentes e se faz o encerramento com outra prece, casualmente uma prece

espírita, como a “Prece de Cáritas”. Assim, essas sessões se integram à doutrina segundo um padrão de coerência. Conforme Herculano Pires (1977:211): *“o aprendizado doutrinário requiere unidade e sequência, para que se possa alcançar uma visão global da Doutrina”*.

A sessão mediúnica ocorre de modo semelhante, mas se caracteriza por apresentar as manifestações dos espíritos através dos *médiuns*, geralmente reunidos com outros adeptos nos Centros Espíritas. Estas sessões se destinam, conforme Pires, *“à relação normal dos homens com os espíritos para fins de esclarecimento e orientação... O ato mediúnico é, portanto, um ato de relacionamento humano”* (PIRES 1977:215). Tanto a sessão doutrinária quanto as sessões mediúnicas são sinônimos de uma prática dos espíritas que abrange uma reunião de pessoas com o fim de ouvirem um ensinamento evangélico espírita, seja pela leitura dos textos próprios, seja pelas mensagens dos espíritos em suas diferentes maneiras.

Enquanto essas sessões são claramente de caráter social (inclusive com o Além), o trabalho espírita continua depois, individualmente, em razão da concepção da constância do orar e vigiar em defesa contra às forças adversas do espaço espírita. Assim, o espírita interpreta os eventos sociais e interage no espaço material através das suas experiências com o espaço do Além, construindo uma geografia de percepção e ação no espaço social baseado em princípios morais, que revela, nos seus modos interpretativos, uma intensa congruência entre a construção narrativa e o espaço de ação.

A superação entre as fronteiras do espaço material e seu conhecimento imaterial está refletida discursivamente nas sessões de estudo. Estas, contudo, também podem se transformar em sessões mediúnicas. Assim, não existe no Espiritismo uma formalização das esferas religiosa, social ou cotidiana e ainda menos uma separação entre atividade religiosa e social. Destarte, existem ainda atividades terapêuticas, onde o contato com o Além é utilizado para reconstruir a configuração dos espíritos de encarnados e desencarnados, para uma melhora no bem-estar físico, intelectual e emocional através do *passé* e em sessões de Cura e sessões de Desobsessão⁷ (PIRES 1977:219).

7 O “passé” é apontado como a força magnética emanada pelos “médiuns curadores” com o auxílio dos espíritos (KARDEC 2001:217). Há também, as “sessões de desobsessão”, as quais servem para atender necessitados de ações prejudiciais causadas por “obsessores”, uma temática complexa e tratada intensamente nos campos doutrinário e prático da doutrina (PIRES 1977:219). A “sessão de cura” propriamente dita se assemelha a “sessão de desobsessão”, porém nela, em vez de se lidar com os problemas da psique, procura-se tratar dos problemas gerais da saúde (PIRES 1977:224).

Enquanto o Espiritismo alcançou até hoje um forte grau de organização social, o seu núcleo principal é o Lar, concepção única na sua doutrina. O Lar representa tanto o lugar direto de moradia como o morar no Universo. Desta maneira, o culto no Lar, quer dizer, numa moradia absolutamente cotidiana, apresenta semelhantes características das Sessões Doutrinárias, que se podem transformar em grupos de estudos e/ou em Sessões Mediúnicas nos Centros Espíritas, em muitos aspectos lembrando as reuniões dos primeiros cristãos. Visa-se, por meio da regularidade dessa atividade, proporcionar um fortalecimento pessoal e entre os familiares para a realização de conceitos espíritas importantes, como da “reforma íntima” e a manutenção do “ambiente vibratório” do lar, atraindo “bons fluidos” e “espíritos bons”, para exprimir esta situação em termos espíritas. No ambiente brasileiro, verifica-se que os vários elementos simbólicos religam os participantes da atividade com as figuras metafísicas de Deus, Jesus, e das entidades espirituais, incorporando, assim, elementos do Cristianismo em vigor, além do contato direto com os falecidos.

As práticas espíritas demonstram, deste modo, uma forte congruência entre a *espacialidade narrativa* e a *espacialidade prática*, dessacralizando o espaço com sua “*fé raciocinada*” (GODOY 2007:60) como foi sustentada por Allan Kardec. Deste modo, o simbolismo do Espiritismo aparece na própria narrativa (como nos livros de Allan Kardec ou Chico Xavier), e não em uma configuração ritual e prática. Esta congruência permite também reinterpretar a institucionalização do Centro Espírita.

A espacialidade institucional

A estrutura institucional espírita e sua lógica são ordenadas pelos Centros Espíritas. Toda Casa, ou Centro Espírita, é contemplada de considerável independência, seja em relação umas às outras ou para com as Federações Estaduais Espíritas ou a Federação Espírita do Brasil (FEB). Assim, o Espiritismo não foge da tendência de uma estruturação do poder administrativo, o que provoca certa comparação com a religião hegemônica, a Igreja Católica. Corrêa (2006) e Gil Filho (2003) observam que as estratégias da Igreja Católica são claramente territorializantes e hierarquizadas em redes de poder. Entende-se que, também em outras religiões, os espaços institucionalizados adquirem formas específicas, às vezes mais consolidadas como no caso da Igreja Anglicana, ou de forma mais individualista, como entre as igrejas batistas independentes (SAHR 1997:303-305).

No caso do Espiritismo, observa-se certa tensão entre a individualidade e independência dos Centros Espíritas, de um lado (baseado principalmente na livre união das pessoas, junto de uma narrativa reflexiva e individualizante), e da organização integrante, da Federação Espírita Brasileira, que se baseia nos princípios de uma administração funcional. A FEB recomenda em suas orientações uma padronização nos métodos de ensino e dos trabalhos espíritas para o melhor cumprimento das finalidades dos Centros Espíritas em concordância com os pressupostos doutrinários. Essas recomendações são embasadas na aprovação da reunião dos dias 1º a 3 de outubro de 1977, nas discussões do IV Ciclo de Zonais, de março de 1978 a novembro de 1979, e na Conclusão do CFN (Conselho Federativo Nacional) da Federação Espírita Brasileira por resolução unânime, datada de 4 a 6 de julho de 1980, em Brasília. Nesse modelo, tem-se que:

as orientações são oferecidas a título de sugestões e subsídio às atividades dos Centros Espíritas, que, em função de suas realidades próprias, poderão adotá-las, parcial ou totalmente, bem como adaptá-las às suas necessidades; subsistem e continuam em vigor os princípios e normas básicas que vêm norteando o Movimento Espírita no Brasil, nos trabalhos de Unificação e de Organização Federativa (FEB, 2006).

Entretanto, como se observa no caso do Espiritismo na cidade de Ponta Grossa - PR (GODOY 2007), as ditas recomendações se tornam, em termos práticos, em mais e particularizadas diretrizes, principalmente através da propagação de material escrito próprio (cursos, livros e também material eletromagnético). Assim, a tendência da integração e formalização de atividades induz alguns mecanismos da hierarquização que também são reproduzidos nas escalas locais e regionais da institucionalização espírita (GODOY 2007:125).

Ainda assim, principalmente as entidades filantrópicas de caráter espírita, estas muitas vezes anexadas a um Centro Espírita propriamente dito, evidenciam uma outra lógica espacial, caracterizada por grande flexibilidade organizatória devido as demandas da sociedade em geral. Assim, as obras e ações por parte da comunidade espírita se inserem nas atuais transformações sociais do país, estabelecendo vínculos com outros atores sociais. Destarte, sua organização se refere tanto à lógica espiritual, inclusive definindo as

particularidades dos Centros Espíritas e a constituição do corpo de seus integrantes, assim como é um reflexo da lógica social da sociedade em geral. Nesta concepção espírita de espaço, algumas localidades seriam verdadeiros pronto-socorros espirituais ou berçários de educação, sendo essa lógica mais forte do que uma concepção meramente filosófica e espiritual.

De novo, percebe-se que a instalação de Centros Espíritas não segue na sua *espacialidade institucional* um padrão específico e exclusivamente religioso, nem nos processos de proliferação, nem nas atuações sociais. Até hoje, a lógica religiosa do Espiritismo é amplamente definida pelo padrão geográfico do *progresso*, agora denominado *desenvolvimento* e, assim, as lógicas espaciais dos Centros coincidem com os processos geográficos do atendimento social aos carentes, seja pelo Estado ou por ONGs. Desta maneira, a Doutrina Espírita mostra sua influência através de seus aspectos não-religiosos, mas sociais, colocando o conceito da caridade como força motriz na sua inserção no país como o fator principal da organização espacial da *espacialidade institucional*.

Considerações Finais: O EspaçoMUNDO espírita

Seguindo o conceito do EspaçoMUNDO e suas diferenciações analíticas em espacialidades, por sinal as espacialidades narrativa, prática e institucional, é marcante no Espiritismo a forte preocupação em não se diferenciar as espacialidades. Em contraste com outras religiões, doutrinas e filosofias, a realidade Espírita não é interessada em definir o Sagrado ou Profano, o material e o intelectual/espiritual, o Aqui e o Além, mas reúne todos estes elementos através de práticas cotidianas, seja de leitura, de diálogo ou de caridade. Assim, o seu EspaçoMUNDO é pleno de espíritos, seres de diferentes caracteres num espaço de permeação onde as fronteiras costumeiras de um materialismo moderno se desfazem. No seu modo peculiar, se constroem a abrangência e a riqueza da *espacialidade narrativa* espírita, principalmente de forma romanceada, a força das suas relações sociais através de experiências práticas de estudo, de preces, de atividades *mediúnicas* e de *caridade* (*espacialidade prática*), e as articulações de sua *espacialidade institucional* num ambiente fortemente definido pela repercussão social.

Uma investigação mais nítida de cada uma das três espacialidades seria um primeiro passo para uma Geografia da Religião que considera tanto as espacialidades materiais como as imaginárias/fenomenológicas em conjunto, no qual a Geografia apareceria primeiro dentro das narrativas, narrando sua própria espacialidade, depois dentro das percepções dos adeptos e nas suas expressões práticas, formando espaços sociais de ação, e finalmente na institucionalização das narrativas e práticas através de um sistema coerente de socialização, formando, em nosso caso, o característico EspaçoMUNDO espírita.

Bibliografia

- CAMARGO, Cândido P. 1961 *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira.
- CORRÊA, Roberto Lobato. 2006 *Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930*. *Scripta Nova* Revista eletrônica de geografia y ciências sociales. Vol. X, No. 218 (65), Barcelona.
- DEFFONTAINES, Pierre. 1948 *Géographie et religions*. Paris, Gallimard.
- DELEUZE, Gilles. 2005 (orig.1986) *Foucault*. São Paulo, Brasiliense.
- DURKHEIM, Emile. 1996 (orig. 1912) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea. 1992 (orig. 1957) *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes.
- FEB. 2006 *Orientação ao Centro Espírita*. Rio de Janeiro, FEB.
- FOUCAULT, Michel. 2004 (orig. 1963) *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- GEERTZ, Clifford. 1989 (orig. 1973) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan.
- GIDDENS, Anthony. 2003 (orig. 1984) *A constituição da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- GIL FILHO, Sylvio. 2003 *Igreja católica romana em Curitiba (PR) Estruturas da territorialidade sob o pluralismo religioso*. *Revista RA'E GA*, Curitiba, UFPR, no. 7, 95-110.
- GIUMBELLI, E. 1997 *O Cuidado dos Mortos. Uma História sobre a Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

- GODOY, Marino. 2007 *O espiritismo em Ponta Grossa – PR: perspectivas de um espaço do além e para um além do espaço*, dissertação (mestrado em geografia), Curitiba, UFPR.
- IBGE. 2007 *Tendências Demográficas: Uma Análise da População com Base nos Resultados dos Censos Demográficos de 1940 e 2000*. Estudos e Pesquisas – Informação Geográfica e Socioeconômica, n 20, 47-54.
- KARDEC, A. 1982 *A Gênese*. Rio de Janeiro, FEB.
- KARDEC, A. 1974 *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. São Paulo, LAKE.
- KARDEC, Allan. 2001 *O Livro dos Médiuns*. Rio de Janeiro, FEB.
- MAFFESOLI, Michel. 1996 *No fundo das aparências*. Petrópolis, Vozes.
- MONTES, M.L. 1998 *As figuras do sagrado: entre o público e o privado*. in SCHWARCZ, L.M. (org.) *História da vida privada brasileira. Vol. IV*. São Paulo, Companhia das Letras, 63-172.
- OTTO, Rudolf. 1979 (orig. 1917) *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, Beck.
- PARK, Charles C. 1979 (orig. 1917) *Sacred Worlds. An introduction to geography and religion*. London, New York.
- PIERUCCI, A.Flávio & PRANDI, J. Reginaldo. 1996 *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- PIRES, Herculano. 1977 *O espírito e o tempo – Introdução antropológica ao espiritismo*. São Paulo, Edicel.
- POPPER, Karl. 1973 *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionäre Entwurf*, Hamburg.
- PRANDI, Reginaldo. 1991 *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo Hucitec e Edusp.
- REVISTA UNIVERSO ESPÍRITA – Ciência, Filosofia e Religião. jun – 2005 *Questione*. a. 2, n. 21, 8.
- ROSENDAHL, Zeny. 2003 *Construindo a Geografia da Religião*. Espaço e cultura, Rio de Janeiro, v. 15, 61-71.
- ROSENDAHL, Zeny. 1996 *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ.

- SAHR, Wolf-Dietrich. 1997 "Ville & Countryside: Land-Stadt-Verflechtungen im ländlichen St. Lucia", ein *Beitrag zu einer postmodernen Sozialgeographie der Karibik*. Hamburg, Wayasbah.
- SAHR, Wolf-Dietrich. 2003 *Trois mondes entre l'ici-bas et l'au-delà. Réflexions postmodernes sur la géographie de la religion. Géographie et cultures*, Paris, v. 47, 45-66.
- SAHR, Wolf-Dietrich. 2007 "Signos e EspaçoMUNDOS – a semiótica da espacialização na Geografia Cultural", in Kozel, Salete, Silva, Josué da Costa, Gil Filho, Sylvio Fausto (orgs.), *Da percepção e cognição a representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista*, São Paulo, Terceira Margem.
- SAHR, Wolf-Dietrich. 2008 "Ação e EspaçoMUNDOS – a concretização de espacialidades na Geografia Cultural", in SERPA, Ângelo (org.) *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*, Salvador, EDUFBA, 33-58.
- SILVA, Fábio Luz da. 2005 *Espiritismo: história e poder (1938-1949)*. Londrina, UEL.
- SOPHER, David. 1967 *Geography of Religions*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- SOUTO MAIOR, Marcel. 2003 *As vidas de Chico Xavier*. São Paulo, Planeta.
- STOLL, Jacqueline. 1999 *Entre dois mundos: o Espiritismo da França e no Brasil*. São Paulo, tese de doutorado (doutorado em antropologia), São Paulo, USP.
- STOLL, Jacqueline. 2003 *Espiritismo a Brasileira*. São Paulo, EDUSP, Orion.
- TUAN, Yi-Fu. 1980 (orig. 1974) *Topofilia*. São Paulo, Difel.
- TUAN, Yi-Fu. 1983 (orig. 1977) *Espaço e Lugar. A perspectiva da experiência*. São Paulo, Difel.
- VARELLA, Flávia. Jul - 2000 *À Nossa Moda*. Veja, São Paulo, a 33, n. 1659, 78-82.
- WACH, Joachim. 1990 *Sociologia da Religião*. São Paulo, Paulinas.
- WEBER, Max. 2001 "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in WEBER, Max. *Gesammelt Werke*, Berlin, Directmedia.
- WERLEN, Benno. 1997 (orig. 1987) *Gesellschaft, Handlung, Raum*. Stuttgart, Steiner.
- WERLEN, Benno. 1995 "Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen", Band 1, *Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*, Stuttgart, Steiner.
- WERLEN, Benno. 1997 "Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen", Band 2, *Globalisierung, Region und Regionalisierung*, Stuttgart, Steiner.



WERLEN, Benno. 2000 *Regionalismo e sociedade política*. Geographia 4, 7-25.