

## 43º Encontro Anual da Anpocs

### SPG26 - Religião, materialidades, materiais: abordagens contemporâneas

#### Mediunidade como Mediação e Materialidade no Espiritismo Kardecista

Allan Wine Santos Barbosa<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto se propõe a analisar a noção de mediunidade e o papel do médium enquanto agente religioso no modo como o espiritismo kardecista organiza a experiência da espiritualidade. Para tanto, relaciono meu trabalho etnográfico realizado num centro espírita do interior de São Paulo com as recentes discussões sobre mediação e materialidade na antropologia da religião. Mais especificamente, a proposta é explorar as possibilidades analíticas que as discussões de Birgit Meyer oferecem ao estudo do espiritismo, especialmente quanto à compreensão da mediunidade como tecnologia de mediação e instanciação do plano espiritual na experiência concreta das pessoas. Para tanto, algumas questões são levantadas: Quais são as particularidades da aplicação da noção de mediação num contexto em que o mediador não é apenas um suporte material, mas um sujeito cuja agência é produzida no contato entre seres materiais e imateriais? Quais são as preocupações levantadas pelos espíritas sobre a dificuldade de produzir um contato autêntico e verdadeiro com o mundo espiritual através de seus corpos? Quais são os suportes, no espiritismo, que possibilitam que o além se torne presente na vida das pessoas? Este artigo visa propor algumas hipóteses e reflexões sobre esses temas.

**Palavras-chave:** espiritismo, materialidade, mediação, mediunidade, religião.

O espiritismo kardecista já se consolidou no quadro religioso brasileiro como uma religião voltada para o “além”. É notável o quanto o espiritismo se faz perceber – e é percebido – como profundamente antimaterialista, uma doutrina rigorosamente preocupada com o espiritual e que percebe o mundo físico como um obstáculo à realização plena do espírito. Esse tipo de imagem, que informa tanto o senso comum quanto diversas representações que os espíritas fazem de si mesmos, é caricatural. Entretanto, ela contribuiu para que o kardecismo ocupasse o lugar de uma alternativa religiosa centrada na dimensão transcendente, antagônica às frivolidades da materialidade, mas sem propor um misticismo ascético de recusa aberta do mundo, como o fazem algumas formas de

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e bolsista na Fundação de Amparo à pesquisa do estado de São Paulo (FAPESP), (processos nº 2015/22979-4 e 2017/20741-6). Agradeço à FAPESP pelo financiamento que possibilitou a realização deste trabalho. E-mail para contato: allanantrop@gmail.com.

religiosidade orientais, por exemplo. Um pesquisador ou pesquisadora certamente terá de enfrentar os efeitos dessa representação em sua análise: ênfase em experiências endógenas, abordagem mentalista dos fenômenos espirituais, práticas de cultivo de habilidades individuais, etc. Em suma, o espiritismo, visto por essa ótica do senso comum, aponta para uma religião aparentemente puramente espiritual, centrada em experiências internas ao ser e cujo diálogo é estritamente voltado para o que está *além* da matéria. Mas que tipo de compreensão do espiritismo pode ser obtida se questionamos esse enquadramento?

A discussão que proponho aqui envolve analisar um dos componentes mais centrais do kardecismo, a mediunidade, através de um enfoque informado pelas recentes discussões sobre materialidade e religião. O objetivo é apreender quais as contribuições que uma abordagem ciente da importância da dimensão material na experiência religiosa pode trazer aos estudos sobre o kardecismo, mais especificamente sobre o tema fundamental das experiências de contato com o plano espiritual. Para tanto, parto de meu trabalho de campo<sup>2</sup> num centro espírita na cidade de São Carlos, interior de São Paulo, para discutir as recentes contribuições de Birgit Meyer sobre processos de mediação religiosa e materialidade. Essa empreitada visa analisar a rentabilidade teórica da noção de mediação no kardecismo, tendo em vista os usos desse termo na literatura sobre kardecismo, e explorar etnograficamente o processo pelo qual o mundo espiritual é instanciado em diferentes contextos através da agência do médium.

### **Críticas recentes**

A virada do século XX para o XXI marca um importante movimento de crítica nos estudos sobre cristianismo, especialmente na antropologia. Em grande medida, essa crítica seguiu duas linhas que se cruzam: o reconhecimento da diversidade das modalidades de cristianismos e a crítica dos vieses teóricos que as análises historicamente apresentaram. A coletânea organizada por Fenella Cannell (2006) oferece uma síntese desse duplo movimento. O estudo sobre a chegada e consolidação do cristianismo em contextos não-ocidentais possibilitou que etnógrafos e etnógrafas visualizassem o quanto certos

---

<sup>2</sup> A discussão que se segue é baseada no material etnográfico reunido durante minha pesquisa de mestrado sobre o espiritismo kardecista, na qual acompanhei, durante aproximadamente 8 meses de trabalho de campo (2017-2018), as atividades e reuniões da Instituição Espírita Casa do Caminho, um centro de médio porte localizado em São Carlos, interior de São Paulo.

pressupostos analíticos tidos como “óbvios” ou inerentes a uma ideia geral de cristianismo na verdade correspondiam a uma formação histórica e ideológica muito particular dessa religião – moderna, ascética, espiritual, privada. Muitas correlações, como o par cristianismo e modernidade, foram colocadas em questões, levando a uma necessária revisão acerca de como certos pressupostos promoveram a cristalização de um ideal do que seria, de fato, cristianismo e cuja amplitude não era capaz de abarcar as formas concretas de experiência religiosa que os antropólogos encontram em lugares como Madagascar, Índia, Melanésia ou América do Sul.

Esse descompasso entre modelos e realidades propiciou a reavaliação de certos princípios “essenciais” do cristianismo tal como descrito nos estudos antropológicos:

I began to suspect that the idea of Christianity as a universally and essentially ascetic and other-worldly religion had embedded itself, unrecognized, in aspects of anthropological theory itself, or, to put it another way, that the model of Christianity we have might be over-selective. I have argued in detail elsewhere that, despite the existence of distinguished ethnographies on Christian areas, there has been a tendency to avoid or undertheorize the subject of Christianity or to assume that its meanings are ‘obvious’ because they are part of the culture from which anthropologists themselves are largely drawn. Where Christianity was theorized, I found, the approach tended to stress its ascetic components above all else and to assume that it would be premised on an antagonism between body and spirit. Finally, there was an assumption, drawn largely from certain readings of Weber which were rather less subtle than Weber’s own texts, that Christianity was important mainly or only as a harbinger of secular modernity. (Cannell, 2005, p. 340, referências suprimidas).

Cannell chama essa distorção em nossos modelos clássicos de “cristianismo da antropologia”, uma essencialização de tropos do protestantismo ascético e do catolicismo formal enquanto definição da noção mais ampla de cristianismo. O problema, nesse sentido, é que o próprio surgimento da antropologia do cristianismo se deu num contexto de proximidade e absorção desses postulados que configuram um tipo específico de doutrina, levando os pesquisadores ou a tomarem o cristianismo como uma noção auto evidente, eclipsando particularidades etnográficas locais, ou a analisar diferentes contextos etnográficos segundo categorias que estão embebidas no processo histórico que definiu o lugar da religião na modernidade europeia.

A tradição durkheimiana, ainda segundo Cannell (2006, p. 16-18), teria identificado o problema da dissociação entre natureza e divindade que o cristianismo promove ao situar a experiência do sagrado na contramão das antigas religiões, em que deuses e espíritos possuíam “presença” em contextos cotidianos bem delimitados. Esse enfoque, associado aos estudos de Weber sobre o ascetismo protestante, teria colocado a

questão da mediação entre o mundo e um Deus que dele se retirou no centro da antropologia do cristianismo. A formação desta última teria sido, assim, informada por leituras teológicas que aproximavam a noção de espírito da divindade e a colocavam em relação de superioridade em relação ao corpo e ao “mundo”. A essa influência se somam os processos de secularização que delimitaram o lugar que a religião poderia ocupar legitimamente – a experiência privada e pessoal (Asad, 1993; 2003), além da formação da noção de moderna de indivíduo e sujeito, na qual o cristianismo desempenhou papel fundamental<sup>3</sup>. O próprio processo de mútua constituição que catolicismo e protestantismo promoveram nos movimentos de Reforma e Contrarreforma também consolidaram a imagem de um cristianismo plenamente transcendente e que necessariamente leva à inexorável modernização e secularização da sociedade.

O lugar da transcendência no cristianismo pode ser assim compreendido não como uma qualidade essencial, mas como o resultado de uma série de eventos e processos ligados à formação moderna do mundo euroamericano que ofusca séculos de controvérsias e embates teológicos que definem uma religião diversa e mutável.

Even transcendent Christianity, therefore, was never unambiguously otherworldly, and even orthodox Christianity contained within it the shadows of its own alternative ways of thinking. Christianity is a complex historical object whose parameters are by no means arbitrary but which also cannot plausibly be described except as being in tension with itself. [...] Thus we must be cautious of anthropological paradigms of Christianity that present it as solely an ascetic tradition, rather than a fundamentally paradoxical tradition [...]. (Cannell, 2006, p. 43).

Seria necessário, portanto, recuperar o caráter controverso do cristianismo e colocar em perspectiva os pressupostos que o orientaram a recente formação da antropologia do cristianismo, mas que também se fazem presentes nas discussões da sociologia, ciência das religiões e na própria teologia.

Esse movimento de crítica foi encabeçado por diversos autores e autoras. Os já citados trabalhos de Cannell elegem uma via histórica de identificação do problema, ao passo que autores como Joel Robbins (2008; 2011; 2016), Jon Bialecki et. al. (2008), Diana Espírito Santo e Nico Tassi (2013) e Birgit Meyer (2009; 2011; 2012; 2016; 2019)

---

<sup>3</sup> A partir de diferentes referenciais, a ideia de que a noção ocidental de indivíduo foi grandemente influenciada pelo cristianismo foi desenvolvida desde o ensaio de Mauss sobre a categoria de pessoa, passando pelos estudos de Louis Dumont sobre o individualismo como ideologia e mesmo pela crítica de Michel Foucault sobre as noções de poder e sujeito. As pesquisas de Joel Robbins (1994, 2004, entre outros) têm feito contribuições etnográficas a esse debate a partir da antropologia do cristianismo.

buscaram também traçar discussões, teorias e conceitos capazes de lidar com as limitações das abordagens tradicionais do cristianismo. Nos últimos vinte anos, muitas etnografias, nos mais diversos contextos, têm enfrentado esse problema diretamente, lançando mão de aportes derivados de outras disciplinas, religiões e tradições antropológicas para alcançar uma compreensão mais nuançada e dinâmica do cristianismo. Meu objetivo neste texto, entretanto, é pensar o kardecismo a partir de um recorte específico deste quadro: a questão da materialidade. Mais especificamente, me interessam as contribuições teóricas de Birgit Meyer sobre a centralidade de mediadores, formações estéticas e da dimensão sensorial na experiência religiosa.

### **Materialidade nos novos estudos sobre religião**

A discussão proposta por Meyer (2019) expande a crítica sobre a centralidade da transcendência nos estudos do cristianismo para a compreensão geral do fenômeno religioso. Autores como Max Weber e William James apresentariam cristalizações de tendências muito amplas na compreensão ocidental moderna sobre a religião que marcaram também a história da antropologia. As noções de fetichismo e xamanismo, muito discutidas nos círculos evolucionistas da virada do século XIX para o XX carregariam em si uma ênfase “mentalista” que considera as noções de crença e interioridade da experiência religiosa como componentes das formas elevadas de religião. As práticas e representações religiosas dos povos não-ocidentais foram, assim, apreendidas como cultos cheios de materialismo, preocupações mundanas, irracionais e carentes do componente filosófico transcendente que anima as grandes religiões. Não é surpresa, assim, que boa parte dos estudos sociológicos e antropológicos tiveram (e ainda têm) tanta dificuldade em compreender a ênfase imediatista e material da igrejas pentecostal-carismáticas. A própria etnografia de Meyer, sobre pentecostalismo carismático em Gana, teve de enfrentar essa dificuldade. É a partir dessas questões que a autora propõe uma abordagem diferente da experiência religiosa:

Em vez de permitir que o descarte moral das formas exteriores e do mundanismo materialista se infiltre para a análise acadêmica e, ao invés de priorizar abordagens semânticas que atravessam as manifestações concretas para chegar aos significados abstratos, é fundamental abordar a religião como um assunto mundano, prático e material – algo que está presente no mundo e faz parte da construção dele. (Meyer, 2019, p.183).

Esse enquadramento possibilita à autora analisar as formas pelas quais pessoas “fabricam” a presença de algo além em suas vidas cotidianas. Essa “fabricação” envolve o uso de textos, músicas, imagens, substâncias enteógenas, corpos, entre muitos outros elementos que mediam e atualizam a presença concreta da religião. É a partir dessa preocupação que Meyer elabora a noção de mediação como um componente fundamental da religião, isto é, como aquilo que momentaneamente supera ou encurta a distância entre o imanente e o que está além (Meyer, 2019, p. 187). Isso implica na produção de sensações e vislumbres do “invisível” através de mídias, elementos materiais que permeiam práticas e performances religiosas.

A noção de forma sensorial, cunhada pela autora, possibilita focar as configurações de mídias, atos e performances que formam a base concreta da experiência de qualquer religião. Tais formas, entretanto estão sujeitas às dinâmicas de autoridade e legitimidade que embasam disputas e estabilizações no interior do grupo religioso. Nesse sentido, e essa é uma formulação com importantes implicações metodológicas, “formas sensoriais são ‘configurações’, na medida em que direcionam aqueles que participam delas sobre como proceder, além de serem ‘performances’, na medida em que efetuam ou fazem presente o que elas mediam (Meyer, 2019, p. 190). Nesse ponto fica clara a tentativa da autora em conciliar abordagens que apreendem tanto uma dimensão, digamos, fenomenológica da religião quanto os elementos “semióticos” que são atualizados nas experiências cotidianas.

### **Repensando a mediunidade**

A partir desse arcabouço analítico, a questão colocada neste texto é: quais novos elementos uma abordagem material do espiritismo traria para o debate? A noção de mediunidade e sua concretização na forma de um ator religioso, o médium, é talvez uma das bases doutrinárias mais importantes do espiritismo kardecista. É muito comum encontrar, quando se faz pesquisa em contextos espiritualistas em geral, a formulação por parte dos próprios religiosos de que o médium é o encarregado de realizar a mediação entre um mundo ao qual temos acesso (o plano material) e a ordem superior da realidade cuja experiência nos escapa. No caso específico do espiritismo, esse mundo espiritual está em contato, ou melhor, em sobreposição constante com o mundo material. Apesar do

interminável fluxo de trocas (de energias, palavras, orações, etc.) que atravessa essas duas ordens do real, a comunicação com o domínio espiritual demanda habilidades e procedimentos específicos. O médium, numa definição preliminar, é aquele que desenvolve seus dons espirituais visando possibilitar instâncias controladas de manifestação do plano espiritual na dimensão material. Poderíamos tratar esse processo como mediação nos termos de Meyer?

Tanto mediunidade quanto mediação são termos encontrados nos discursos antropológico e “nativo”. Argumentei em outro lugar (Santos Barbosa, 2018) que a discussão antropológica da noção de mediunidade requer uma ampliação de escala capaz de apreender sua fundamentação ontológica, dado que todo ser vivo é dotado, na visão espírita, de potencialidades mediúnicas. Isso significa que a experiência religiosa como um todo é sempre marcada por algum tipo de mediunidade, seja na psicografia durante uma sessão, no passe, na oração íntima, no trabalho, nas relações interpessoais ou mesmo na prática da caridade. Paradoxalmente, isso também implica que, no espiritismo, toda experiência espiritual se dá em relação a alguma base material, seja o corpo, uma folha de papel, um copo de água fluidificada, um livro ou uma doação em dinheiro.

Compreender a mediunidade enquanto característica inerente do ser tem algumas consequências importantes para a análise. Em primeiro lugar, possibilita entender o verdadeiro lugar da religião da vida cotidiana dos espíritas. É errôneo considerar que os sujeitos apenas se situam em relação com o mundo espiritual nos momentos em que esse contato é explícito e visível para o antropólogo, como durante as sessões de psicografia, passes, orações, palestras ou demais atividades no centro espírita. Essa é uma observação importante, pois a quase totalidade das etnografias sobre o kardecismo (Cavalcanti, 1983; Lewgoy, 2000; Stoll, 2004, para citar alguns exemplos), incluindo minha própria pesquisa, enfocaram a experiência religiosa através de um recorte bem definido nos centros espíritas e espaços de estudo e caridade. A mediunidade, entretanto, que é o canal universal pelo qual o sujeito se coloca em contato com a dimensão espiritual do universo, está, como meus interlocutores gostavam de colocar, “ligada 24 horas por dia”.

Essa ampliação do escopo da noção de mediunidade possibilita apreender os planos material e espiritual como permanentemente ligados e essa relação se materializa perceptivelmente no cotidiano dos espíritas. Seja no canto dos pássaros, na força de vontade para enfrentar mais um dia de trabalho, nas dificuldades do relacionamento familiar, na sensação de conforto de que cada pessoa é acompanhada de bons espíritos que

tentam protegê-las e encaminhá-las para o bem, no estudo diário das obras espíritas, todos esses momentos corriqueiros da vida comum são percebidos como mediados, como produtos da interação entre mundo espiritual e plano físico. É claro que durante as sessões mediúnicas e demais atividades do centro essa percepção se torna muito mais apreensível e palpável, mas, no limite, toda a ação de qualquer ser vivo é atravessada pela mediunidade, pois esta é uma condição ativa e perpétua do ser. Da mesma forma que muitas pesquisas sobre religiões africanas e afro-brasileiras argumentam que a espiritualidade não é uma questão do terreiro ou dos ritos, mas da vida como um todo, o espiritismo também opera com uma categoria que explode a experiência religiosa em direção a todas as esferas do viver.

Mas, diante desse quadro de relações entre os planos material e espiritual, é possível caracterizar a mediunidade como um dispositivo de mediação? Antes de apressar uma resposta, vale a pena entender como essa noção foi empregada nos estudos sobre kardecismo no Brasil. A pesquisa de Lewgoy (2001; 2004) oferece o uso mais extensivo da noção ao tomar como objeto a biografia do médium Chico Xavier, entendido como uma figura-chave no encontro entre espiritismo e catolicismo popular. O autor propõe relacionar uma reflexão sobre a cultura e/ou sociedade brasileira ao quadro interpretativo derivado da biografia de Chico Xavier. A interpretação de Lewgoy associa a vida marcada pelas noções de santidade e missão à produção psicográfica do médium, amálgama produtor de um “trânsito de significados entre suas intervenções como líder religioso e o registro popular que o santifica” (Lewgoy, 2004: 12). Chico Xavier foi entendido, nesse quadro, como um mediador – no sentido estrutural do termo – de elementos culturais, desempenhando um papel decisivo na elaboração de articulações entre dois sistemas ético-religiosos: o catolicismo popular e o espiritismo kardecista.

A noção de mediação aparece, nesse caso, como operador num nível ideológico ou estrutural. A principal referência desse uso são as análises estruturalistas dos mitos, especialmente da importância de figuras como os *tricksters*, personagens inerentemente ambíguos capazes de “resolver” ou mediar os elementos contraditórios do mito, como vida e morte: “o *trickster* é, portanto, um mediador, e essa função explica o fato de ele manter algo da dualidade que tem por função superar. Daí seu caráter ambíguo e equívoco.” (Lévi-Strauss, 2008, p. 244). Percebe-se, assim, o interesse que essa discussão estruturalista sobre mediação despertou nos estudos que buscavam apreender a importância de Chico Xavier nas relações histórico-sociais entre catolicismo e espiritismo. Entretanto, o uso que Birgit



Meyer faz da noção, reconhecendo a importância dos códigos semióticos nas tradições religiosas, está relacionado às formas sensoriais e persuasão estética que emergem na experiência religiosa através desses processos de mediação. Se seguirmos esse enquadramento, torna-se fundamental analisar o modo pelo qual médium e mensagem são concebidos no nível da prática religiosa, paralelamente a uma reflexão sobre como um conjunto de sensações e impressões normalmente inacessíveis aos vivos (o mundo espiritual) torna-se passível de presentificação e interação no “aqui e agora”:

[E]studar a religião por meio do vetor das práticas, ou seja, dos atos concretos que envolvem pessoas, seus corpos, objetos, imagens, textos e outros meios através dos quais a religião se torna tangivelmente presente. Uma abordagem material tem como ponto de partida a compreensão de que a religião se torna concreta e palpável por meio das pessoas, de suas práticas e do uso de objetos, e é um componente essencial das estruturas de poder. (Meyer, 2019, p. 163).

Para tanto, um de meus argumentos neste texto é que o espiritismo traz questões particulares para uma discussão desse tipo justamente porque aquilo que poderíamos categorizar como “tecnologias de mediação” (Meyer, 2011) encontra-se imbricado com a própria noção de pessoa. Boa parte das etnografias sobre espiritismo kardecista concorda que o processo de construção e desenvolvimento da noção de pessoa nessa religião está ligado ao aperfeiçoamento da mediunidade individual (Cavalcanti, 1983; Lewgoy, 2000; Santos Barbosa, 2018), isto é, com aquilo que os espíritas denominam “evolução espiritual”. Meus interlocutores da Casa do Caminho, entretanto, não tergiversavam para afirmar que a mediunidade humana, dadas as limitações da condição encarnada (isto é, de estar ancorada num corpo), pressupõe e depende das qualidades sensoriais (entendidas aqui num sentido amplo que vai além dos cinco sentidos básicos). A experiência mediúnica, seja no centro ou em qualquer ocasião cotidiana, é uma experiência corporificada que envolve técnicas e sensações. Essa afirmação é facilmente apreendida quando enfocamos a importância da imposição de mãos no passe, os rápidos movimentos psicográficos, as sensações de dor e agonia que o médium sente ao incorporar um espírito sofredor, as visões, sons e demais sensações que momentos “sensitivos” (quando um encarnado percebe a presença de um espírito) proporcionam.

Nesse sentido, se tomarmos duas modalidades de cristianismo bastante diversas, como espiritismo e pentecostalismo carismático, é possível observar em ambos uma ênfase análoga no corpo como elemento mediador do contato com o “divino”. Entretanto, enquanto o pentecostalismo tende a derivar essa mediação da presença do Espírito Santo

no ser, o espiritismo afirma a mediunidade como uma característica imbricada na própria noção de pessoa. Esse é um tema bem discutido pelos próprios espíritas, dada a preocupação – para citar um exemplo que observei em campo) – dos médiuns em estabelecer critérios para se certificarem que suas experiências de contato com o mundo espiritual eram genuínas e não apenas manifestações de sua própria mente ou personalidade. Para além disso, também é notável a existência de modelos reconhecidos de mediunidade, isto é, de características socialmente reconhecidas que permitem que o médium “desapareça” ou se torne “hiper-aparente” (Meyer, 2011, p. 32) na substância daquilo que busca transmitir aos encarnados, seja uma palestra, uma psicografia ou passe.

### **Como o além se faz presente?**

Apesar de não haver espaço para abordar neste texto todas as questões citadas no parágrafo acima, é fundamental ressaltar que a experiência de mediunidade é uma forma autorizada e legitimada de manifestar concretamente um complexo universo de seres e relações que, de outra forma, não estariam acessíveis à nossa percepção. Para usar uma expressão de Bruno Latour (2004), trata-se mais de re-apresentação (no sentido do termo em inglês *re-present*) do que de representação. Latour está preocupado, no texto citado, com a questão da produção de verdades em regimes de enunciação como as ciências, religião, direito, política, tecnologia, economia, entre outros. Mas seu argumento também traz algumas questões interessantes para a discussão sobre materialidade. Latour afirma, logo de saída, que a religião não fala a respeito de ou sobre coisas, mas dentro de ou a partir de coisas. Trata-se de um discurso que não é avaliado por sua correspondência com algum “estado de coisas, e sim pela qualidade da interação que produzem graças à forma como são pronunciadas”.

Nesse sentido, Latour classifica o discurso religioso como uma modalidade além da representação, uma vez que não se trata de interpretar uma mensagem ou de transmitir uma ideia que reflete uma coisa ou fato “objetivo”, mas de operar uma transformação dos falantes; processo que, inclusive, não lhe retira o valor de verdade. A discussão enfoca, portanto, discursos que transmitem e produzem pessoas e estados em vez de mensagens e “fatos”. Ao mesmo tempo, essa modalidade também é capaz de modificar a forma como se habita ou experiencia o espaço e o tempo; ela atualiza presenças, traz algo para perto,

quebra um estado de monotonia do tempo. Para compreender a fala religiosa é preciso, acima de tudo, evitar o impulso de olhar para o distante, o superior, sobrenatural ou transcendente. Uma sensibilidade à fala religiosa implica em apreendê-la pelo viés da presença, da transformação e aproximação dos ouvintes e falantes.

A religião está, desse modo, baseada não na apreensão de algo “além”, mas na repetição (re-apresentação) renovada daquilo de que fala, na atualização de uma presença que nunca deixou realmente de estar presente, mas cuja realidade depende de uma atenção particular. Para o autor, essa é a chave para entender o aspecto ritual de uma missão ou a realização de uma oração: são repetições de temas com a inclusão de uma percepção necessária, uma compreensão da presença. Uma pintura do santo sudário, por exemplo, não remete o espectador para o rosto verdadeiro de Cristo; ela lembra e reafirma que mesmo agora, naquele lugar, ele deve olhar para seu Salvador. O que está em jogo não é uma mensagem oculta a ser decifrada e compreendida, mas um tom, um deslocamento da atenção do que está morto para o que vive (Latour, 2004: 368). O uso de imagens, a iconofilia, consiste “em *continuar* o processo iniciado por uma imagem, num prolongamento do fluxo de imagens” (Latour, 2004: 370, ênfase no original). Por isso Latour fala tanto em representação como re-apresentação ou re-encenação: trata-se de uma imagem que recupera e atualiza um tema, torna viva sua presença no presente do observador, lhe aproxima e lhe dá acesso a uma experiência de transformação.

A discussão de Latour é interessante para pensar uma abordagem material do espiritismo por conta de sua ênfase em processos de presentificação de elementos “transcendentes”. Meyer também comenta sobre essa questão em alguns momentos, chegando a mencionar procedimentos de possessão e incorporação de espíritos (Meyer, 2019, p.189). A relevância desse tema aparece quando tomamos, por exemplo, uma sessão de psicografia. A utilização do papel e caneta, os reconhecíveis gestos de cobrir os olhos e escrever erratically sobre as folhas em brancos, o produto final na forma de uma carta ou mensagem vinda diretamente do mundo espiritual, todos esses componentes da experiência religiosa kardecista tratam de presentificações. Não apenas de espíritos, é importante notar. Certamente, as famosas sessões de psicografia de Chico Xavier, que reuniam milhares de pessoas no centro por ele coordenado em Uberaba, Minas Gerais, trazem à tona uma imagem quase fantástica desse procedimento, no qual os entes queridos já desencarnados se tornavam reconhecíveis e quase palpáveis através das cartas lidas publicamente. Entretanto, a psicografia também opera presentificações “não

direcionadas”, isto é, narrativas e observações morais de caráter exemplar que se integram de formas diferentes na experiência cotidiana dos ouvintes. Uma pessoa pode ouvir a leitura de uma psicografia sobre o sofrimento de espírito que, em vida, sofria com um marido violento e repensar suas atitudes no trato familiar; outro ouvinte talvez se aproxime um pouco mais de finalmente perdoar o pai, cujo histórico de agressões provocara dores e traumas profundos. As presentificações que uma carta do além elicita conferem novos sentidos às experiências cotidianas, mas fazem isso através de suportes claramente definidos, seja o espírito em si, o corpo do médium que escreve ou o papel produzido por um processo reconhecido como autêntico.

A prática do passe é um contexto em que os “objetos” mediúnicos se tornam ainda mais explícitos. Uma imagem recorrente na literatura espírita é a descrição do corpo como uma espécie de antena que capta e transmite energias. A imposição de mãos e recomendações de não cruzar os membros (por risco de interferência energética) formam, assim, um conjunto de técnicas que colocam o corpo no centro de complexas dinâmicas enérgicas que envolvem o universo como um todo<sup>4</sup>. Mas o corpo também deve passar por processos de purificação e a quase onipresente água fluidificada, tomada logo após o passe, supre parte desse imperativo. O corpo, nesse sentido, nunca é apagado, aparecendo sempre como uma plataforma na qual diversas técnicas, ou melhor, tecnologias de mediação são colocadas em prática. O espírito, enquanto núcleo ontológico do ser, apenas existe em relação a um corpo, definido em termos de presença ou ausência. Não é à toa que os espíritas utilizam os termos “encarnado” e “desencarnado” para descrever tais estados.

As sessões mediúnicas, por sua vez, exemplificam de forma ainda mais clara esses princípios de presentificação do além por meio do corpo. A materialização e incorporação de espíritos através do corpo do médium implica em sensações concretas que atualizam e se integram às narrativas de trajetória dos espíritos incorporados. Durante meu trabalho campo, pude observar muitos médiuns que, logo após a sessão mediúnica, reclamavam de algum efeito do processo sobre seus corpos. É muito comum que, ao incorporar um espírito que desencarnara recentemente por alguma doença pulmonar, o médium comece a tossir e apresentar sintomas de doenças respiratórias. O próprio processo de incorporação causa, segundo os dirigentes dos grupos de treinamento mediúnico da Casa do caminho,

---

<sup>4</sup> Para uma discussão mais detida sobre passe, psicografia e as demais atividades de um centro espírita, ver Santos Barbosa (2018).

desequilíbrios somáticos, como vontade de ir banheiro, náuseas, dores de cabeça, entre outros.

O corpo, no contexto das práticas mediúnicas não é apenas um canal através da qual espíritos se manifestam em termos de comunicação, como uma abordagem do tipo mentalista ou semiótica talvez enfatizassem (embora também o seja), mas uma ferramenta de intervenção concreta nas dinâmicas entre mundo físico e mundo espiritual. O que a experiência mediúnica opera são importantes transformações nos sujeitos, lhes conferindo agência e possibilitando a existência de “práticas estéticas” que conferem o substrato “encarnado” dos sentidos religiosos (Meyer, 2019, p. 193). As pessoas saem das sessões de passe, psicografia ou palestras com sentimentos de revigoração, de certeza da atuação dos espíritos, de tranquilidade em face da morte de um ente querido, de atenção para com o modo como conduzem suas vidas. O modo como suas sensibilidades são, assim, mobilizadas são de extremo interesse antropológico. A experiência religiosa, nesse enquadramento, não é fruto de uma simples passagem de informações e sentidos, mas de processos concretos e “encarnados” nos quais tais sentidos se tornam presentes e se “fazem crer”. É a partir da imbricação dessas práticas no cotidiano das pessoas que o mundo espiritual se torna (e é reconhecido como) real.

### **Considerações Finais**

O espiritismo é bastante reconhecido tanto na academia como no senso comum uma religião “do livro” (Lewgoy, 2000, p. 10). Entretanto, muito se discutiu sobre a (justificada) importância que a leitura, o estudo e o letramento têm no interior dessa religião, enquanto poucas palavras foram dedicadas aos livros sempre presentes nas mesas dos salões espíritas por todo o Brasil, abertos nas passagens a serem debatidas na palestra do dia ou no grupo de estudo. Uma abordagem que leva em conta os muitos elementos materiais que perpassam a experiência de uma das mais espiritualizadas religiões deve se atentar para como essas duas dimensões se imbricam no cotidiano dos frequentadores do centro. O caso do espiritismo oferece um contexto intrigante para pensar as noções de mediação e materialidade na medida em que o próprio discurso espírita (e o processo histórico de formação e legitimação da religião) mobiliza a tensão comentada por Meyer entre imanência e transcendência na vivência religiosa.

A centralidade do corpo nesse contexto não é uma surpresa, tendo em vista o lugar que a noção tem no interior da cosmologia kardecista. E é através da noção de corpo que os próprios espíritas entendem a presentificação e interação do mundo espiritual no plano físico. Retornando à questão inicial do texto, a mediunidade parece poder ser entendida como mediação, mas com algumas especificidades dignas de nota. Em primeiro lugar, é fundamental entender que o processo de mediação não se restringe ao centro ou à noção de ritual, mas abarca a vida como um todo; a ponte entre este mundo e o além é de mão dupla e está sempre aberta. Em segundo lugar, o sujeito (médium) é, simultaneamente, causa e efeito da mediação, isto é, é por sua ação que o além se torna presente no mundo e é em sua pessoa que ocorrem as transformações decorrentes. Por fim, e talvez um tanto quanto surpreendentemente, os contextos em que mundo espiritual mais se faz sentir e mais mobiliza as sensibilidades das pessoas são os que proliferam suportes materiais capazes de instanciar essa presença. Psicografias, águas fluidificadas, passes energéticos, incorporações, são apenas alguns dos elementos da experiência espírita claramente imbricados num substrato material capaz de imprimir no real todo o conjunto de significados e impressões que definem o espiritismo enquanto religião.

As possibilidades que uma abordagem material do espiritismo abre são diversas e, talvez mais importante, sua reflexão não implica em relegar o pensamento espírita para o segundo plano. Trata-se justamente do inverso de potencializar o estudo das representações, das ideologias e das categorias mentais através de uma abordagem etnográfica preocupada em como tudo isso ganha concretude na vida das pessoas que estudamos. Discutir tais questões no contexto espírita possibilita até mesmo questionar, na esteira das recentes críticas da antropologia do cristianismo, o lugar da materialidade na definição de religião, uma vez que os próprios espíritas apresentam uma relação ambígua e instável com esses temas. De todo modo, as contribuições da “virada material” abriram todo um novo conjunto de questões a serem etnografadas nos mais diferentes contextos que, na mais singela das expectativas, possibilitarão discussões mais profundas e nuançadas do fenômeno religioso.

## Bibliografia

ARRIBAS, Celia da Graça. **Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira.** São Paulo: Alameda, 2010.

\_\_\_\_\_. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.** Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil.** Paris: J.C. Lattès, 1990.

BELTING, Hans. Iconic Presence. Images in Religious Traditions. **Material Religion**, v. 12, n. 2, p. 235–237, 2016.

BIALECKI, Jon; ROBBINS, Joel; HAYNES, Naomi. "The Anthropology of Christianity". **Religion Compass**, nº 2(6): 1139-1158, 2008.

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana. Introduction: On the Agency of Intangibles. *In: The Social Life of Spirits.* Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Conceito de Reencarnação no Espiritualismo moderno: Entre o Círculo de Sâmsara e o Evolucionismo Positivista. **Numen**, v. 3, n. 1, p. 95–109, 2010.

\_\_\_\_\_. Entre o Carma e a Cura: Tensão Constitutiva do Espiritismo no Brasil. **PLURA - Revista de Estudos de Religião**, v. 7, n. 1, p. 230–251, 2016.

CANNELL, Fenella. "The Christianity of Anthropology". **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. 11, nº 2, 335-356, 2005.

\_\_\_\_\_. (org.). **The Anthropology of Christianity.** Londres: Duke University Press, 1-51, 2006.

CAVALCANTI, Maria Laura. **O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. Vida e morte no Espiritismo kardecista. **Religião e Sociedade**, v. 24, n. 1, p. 168–173, 2004.

CSORDAS, Thomas. **The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing.** University of California Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Corpo/Significado/Cura.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DROOGAN, Julian. **Religion, material culture, and archaeology.** London; New York: Bloomsbury, 2014.

ENGELKE, Matthew Eric. **A problem of presence: beyond Scripture in an African church**. Berkeley: University of California Press, 2007.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Spiritist boundary-work and the morality of materiality in Afro-Cuban religion. **Journal of Material Culture**, v. 15, n. 1, p. 64–82, 2010a.

\_\_\_\_\_. Parcialidade e materialidade: a distribuição do ser e do saber no espiritismo cubano. In: CUNHA, Olivia Gomes da (Org.). **Outras Ilhas: Espaços, Temporalidades e Transformações em Cuba**. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2010b, p. 493–548.

\_\_\_\_\_. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. **Religião & Sociedade**, v. 35, n. 1, p. 216–236, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Developing the dead: mediumship and selfhood in Cuban espiritismo**. Gainesville: University of Florida Press, 2015b.

\_\_\_\_\_. Recursivity and the Self-Reflexive Cosmos: Tricksters in Cuban and Brazilian Spirit Mediumship Practices. **Social Analysis**, v. 60, n. 1, p. 37–55, 2016.

ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nico (Orgs.). **Making spirits: materiality and transcendence in contemporary religions**. London; New York: I.B. Tauris, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 1997.

HANN, Chris. The Anthropology of Christianity per se. **European Journal of Sociology**, 48 (3): 383-410, 2007.

HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit. **Things: Religion and the Question of Materiality**. New York: Fordham University Press, 2012.

LATOUR, Bruno. “Não Congelarás a Imagem”, ou: Como não Desentender o Debate Ciência-Religião. **MANA**, 10(2):349-376, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A Estrutura dos Mitos”. In: **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEWGOY, Bernardo. **Os espíritos e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista**. Doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. Chico Xavier e a cultura brasileira. **Revista de Antropologia**, v. 44, n. 1, p. 53–116, 2001.

\_\_\_\_\_. **O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru: EDUSC: CNPq/Pronex, 2004.



MEYER, Birgit (Org.). **Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses**. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

\_\_\_\_\_. Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. **Social Anthropology**, v. 19, n. 1, p. 23–39, 2011.

\_\_\_\_\_. **Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion**. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2012.

\_\_\_\_\_. The Icon in Orthodox Christianity, Art History and Semiotics. **Material Religion**, v. 12, n. 2, p. 233–234, 2016.

\_\_\_\_\_. “Mediação e a Gênese da Presença: Rumo a uma Abordagem Material da Religião”. In: GIUMBELLI, E.; RICKLY, J.; TONIOL, R. (orgs.). **Como as Coisas Importam: Uma Abordagem Material da Religião – Textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2019.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (Orgs.). **Religion, Media, and the Public Sphere**. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

MORGAN, David. **Religion and Material Culture: The Matter of Belief**. New York: Routledge, 2010.

ROBBINS, Joel. 1994. “Equality as Value: Ideology in Dumont, Melanesia and the West”. In: **Social Analysis**, n° 36, 21-70.

\_\_\_\_\_. 2001. “God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society”. In: **American Anthropologist**, vol. 103, n° 4, 901-912.

\_\_\_\_\_. 2003. “What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity.” In: **Religion**, vol. 33, n° 3, 191-199.

\_\_\_\_\_. 2004. **Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society**. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_. 2008. Sobre alteridade e o sagrado em uma época de globalização: o "trans" em "transnacional" é o mesmo "trans" de "transcendente"? **Mana**, Rio de Janeiro 93, v. 14, n. 1.

\_\_\_\_\_. 2011. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1.

SANTOS BARBOSA, Allan Wine. **Dádivas de além-túmulo: circulação e hierarquia no espiritismo Kardecista**. Dissertação de mestrado. São Carlos: Programa de Pós-Graduação da UFSCar, 2018.

SCHMIDT, Bettina E. **Spirits and Trance in Brazil: An Anthropology of Religious Experience**. London: Bloomsbury Academic, 2016.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo: EDUSP, 2003.

VASCONCELOS, João. “Ou casada, ou caseira”: mediunidade e feminidade de classe média em São Vicente de Cabo Verde. *In*: CABRAL, Manuel Villaverde; WALL, Karin; ABOIM, Sofia; *et al* (Orgs.). **Itinerários: a investigação nos 25 anos do ICS**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais., 2008, p. 817–838.

VASQUEZ, Manuel A. **More Than Belief: A Materialist Theory of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.