
“EU DIGO QUE SOU CATÓLICA E DOU PASSE”: SOBRE DÁDIVA E CONVERSÃO EM UM CENTRO TERAPÊUTICO ESPÍRITA NO SUL DO BRASIL

Waleska Aureliano

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro-RJ-Brasil

<http://orcid.org/0000-0003-0343-6259>

Espiritismo(s) no Brasil: singular ou plural?

O espiritismo emerge em meio à diversidade de movimentos espiritualistas que se formaram na Europa e nos Estados Unidos em meados do século XIX. Embora questionando valores científicos e religiosos, esses movimentos, que fazem parte do que ficou conhecido como “espiritualismo moderno” (Aubrée & LaPlantine 2009), buscaram na ciência e nas religiões (incluindo as orientais) formas de construir compreensões sobre a pessoa e o mundo. O pedagogo Hippolyte Léon Denizard Rivail, conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec, é reconhecido como o codificador dos ensinamentos dos espíritos, reunidos em cinco livros que são a base da doutrina, apresentando seus aspectos morais, religiosos, científicos e filosóficos (Kardec 1944; 1981; 1994; 2007a; 2007b). Em uma de suas definições, Kardec diz ser o espiritismo “uma ciência que trata da natureza, da origem e da destinação dos Espíritos, e das suas relações com o mundo corporal” (2009:10). As noções de imortalidade da alma (reencarnação), evolução do espírito, livre-arbítrio, a lei do carma e a caridade são centrais para a doutrina (Cavalcanti 1983; Giumbelli 1997; Stoll 2003; Aubrée & LaPlantine 2009).

Desde sua inserção no Brasil, na segunda metade do século XIX, o espiritismo alcançou proporções não observadas em outros países, a exemplo da França, seu local de origem. Um dos elementos centrais para sua difusão em solo brasileiro teria sido o acentuado caráter terapêutico com o qual foi conformada por seus adeptos (Giumbelli 1997; Camurça 2000). Tais práticas, desenvolvidas em consonância com um dos princípios básicos da doutrina, a caridade, ampliavam o alcance do espiritismo, sem relegá-lo ao conhecimento de uns poucos letrados que tinham, em fins do século XIX, acesso às obras de Kardec. Por meio das práticas de cura caritativas, o espiritismo alcançava também as classes populares, habituadas a recorrerem a formas de tratamento de cunho religioso, a exemplo das populares benzedeiças (Damazio 1994).

A tríade proposta pelo espiritismo entre filosofia, religião e ciência permitiu sua inserção em diferentes frentes, angariando seguidores nas classes letradas da sociedade brasileira, entre eles muitos médicos ávidos por uma forma de “religiosidade laica” e conectada com os valores científicos das sociedades modernas (Machado 1997). Por outro lado, também atraía aqueles que, insatisfeitos com o modelo de religiosidade católica predominante no país, tinham no espiritismo uma nova porta de acesso ao sagrado. E aqui surge uma questão: Mas o espiritismo é de fato uma religião? Ou no Brasil foi transformada em tal?

Há várias discussões sobre certa “deturpação” que a doutrina espírita teria sofrido ao ser recebida em solo brasileiro, que aparece tanto no interior dos grupos espíritas – na voz daqueles que afirmam que o espiritismo não seria uma religião, mas, sim, uma ciência e um sistema filosófico – quanto na literatura socioantropológica que analisou o movimento espírita no Brasil. Assim, para Aubrée e Laplantine (2009), a doutrina espírita é reinterpretada no Brasil em termos da “verdadeira obra cristã”, dotando o espiritismo de um caráter evangelizador que estaria ausente na sua versão (original) francesa. Para Machado (1997:27) o brasileiro seria um “homem místico” que “não se contentava com a frieza da razão” e por isso “abrasileirando-se, o espiritismo perdia o caráter rigidamente experimentalista e científico de sua origem” (*ibidem*: 165).

Giumbelli (1997), ao analisar o processo de legitimação do espiritismo no Brasil entre os anos de 1890 e 1940, critica as leituras acadêmicas que investem na ideia de que no Brasil o espiritismo “seria ou teria se transformado numa ‘religião’, supondo-se que isso explicitasse seja um contraste com suas raízes e desdobramentos europeus, seja uma continuidade com uma forma nacional de religiosidade”. Seguindo outra direção de análise, o autor propõe compreender a discussão em torno do espiritismo “como *uma investigação antropológica da definição, social e historicamente construída, dos critérios segundo os quais algo pode ser considerado uma religião*” (1997: 29, grifos no original). Assim, antes de afirmar que o espiritismo brasileiro seria “mais religioso” ou “menos científico” que o francês, a questão seria analisar como esses conceitos – religião e ciência – são definidos, por quem e sob que circunstâncias e, no caso em questão, discutir como ambos são acionados no processo de legitimação das práticas espíritas.

Como demonstrou Giumbelli (1997, 2008), o espiritismo legitimou-se no espaço público brasileiro como uma religião de caráter assistencial. Para tal, a noção da caridade foi fundamental, sendo o argumento utilizado na defesa de uma prática afirmada como religiosa, que não visava lucros nem tentava competir com a medicina oficial, mas apenas fornecer assistência aos necessitados. Nesse processo, Giumbelli mostra que a dimensão religiosa desponta como forma de dar ao espiritismo um lugar político-social legítimo no Brasil, já que no campo da saúde, onde desde o início de sua formação no país tenta se inserir, seu reconhecimento é impossibilitado pela restrição imposta pela medicina no que diz respeito aos cuidados com a saúde pública.

Merece ainda destacar como se estabeleceu a autoridade da Federação Espírita Brasileira (FEB), órgão que se apresenta como representante máximo do espiritismo no Brasil, mas que, desde sua fundação, tem essa autoridade contestada e não reconhecida por outros grupos que vão se opor aos modos de organização das práticas espíritas recomendadas pela FEB. Entre elas, a limitação das práticas de cura à aplicação dos passes e a recusa de entidades que também se apresentam no universo da umbanda, com os preto-velhos. Com essas normatizações sobre suas práticas, a FEB buscou distanciar-se das acusações lançadas pelo poder público sobre o espiritismo, de curandeirismo e charlatanismo.

Na construção desse distanciamento, é forjada a noção de “baixo espiritismo” para classificar e rotular um conjunto de práticas religiosas, a fim de diferenciá-las do que passa a ser nomeado como o “verdadeiro” ou “autêntico” espiritismo, aquele praticado por uma classe média branca letrada, com base nos princípios da codificação de Allan Kardec, pautado no cristianismo e na ciência, estando, portanto, livre das práticas mágicas dos cultos de influência africana, segundo seus adeptos (Bastide 1967; Giumbelli 1997; 2003). Essa diferenciação foi reforçada por alguns grupos com o acréscimo do termo “kardecista” para indicar aqueles que seriam seguidores, exclusivamente, da formulação doutrinária deixada por Kardec, afastando-se de qualquer conexão com outras religiões nas quais seus adeptos também poderiam se identificar como espíritas, especialmente as de matriz africana (Camargo 1961).

A própria definição dos termos espiritismo e espírita, feita por Kardec, foi uma tentativa de distanciar-se de outros movimentos com filosofia semelhante que estavam se desenvolvendo em seu tempo, o que demonstra a pluralidade de concepções sobre o homem e o espírito que lhes eram contemporâneas. Dessa forma, o uso comum desses termos nem sempre significou, ou significa hoje, o compartilhamento das mesmas práticas, princípios doutrinários e identitários entre os que se dizem espíritas.

Ao pensar a formação do espiritismo como religião no Brasil, analiso neste artigo os limites da noção de conversão religiosa com base em etnografia realizada em um espaço terapêutico espírita na cidade de Florianópolis, o Centro de Apoio ao Paciente com Câncer (CAPC). Para compreender a adesão de ex-pacientes como voluntários dessa instituição, desenvolvo a noção de *conversão terapêutica* e recorro a elementos da teoria da dádiva (Mauss 2003) por considerar que ambos conseguem

abarcam a diversidade e plasticidade das filiações e identificações religiosas expressas pelos voluntários dessa instituição.

O trabalho de campo evidenciou uma pluralidade de formas de engajamento que não correspondem à ideia de conversão religiosa, quando essa é considerada nos termos de uma transformação radical do pertencimento religioso, de adesão exclusivista à determinada instituição religiosa e a uma concepção identitária ortodoxa. Essa ideia de conversão que evoco emerge especialmente (mas não exclusivamente) em análises sobre a adesão de povos não ocidentais ao cristianismo em contextos coloniais, mais especificamente às religiões de cunho evangélico pentecostal, trazendo importantes problematizações sobre a própria categoria e suas formas de apreensão empírica e analítica (Asad 1996). Valendo-me de uma breve interlocução com alguns autores que tematizaram a conversão, desejo chamar atenção para pontos que me parecem úteis para entender com qual ideia de conversão estou tentando dialogar e contrapor ao meu campo, deixando evidente os limites comparativos por se tratar de contextos etnográficos distintos, mas que tem no seu cerne a premissa da adesão institucional como meio de pertencimento e vínculo com uma coletividade¹.

Robbins (2007), por exemplo, considera que a antropologia tem sido negligente em relação ao estudo da conversão como tema legítimo, sendo esse fato fruto da ênfase da disciplina em pensar elementos da vida social e cultural em termos de uma continuidade duradoura, refratárias a mudanças bruscas como aquelas advindas da conversão de povos não ocidentais a uma religião cristã. Para ele, o apego à noção de continuidade produz falhas nas análises de muitos antropólogos que insistem em não considerar a conversão como um elemento de transformação e ruptura, tal como emerge nos relatos de seus interlocutores. Para Robbins, a reivindicação de algo completamente novo e diferente, feita pelos convertidos, é difícil de ser aceita pelos antropólogos, a não ser quando entendida através de processos de “indigenização” dessa experiência ou ancorada em questões pragmáticas, como dinheiro ou poder, o que para o autor limita a compreensão da experiência religiosa.

Ainda pensando a ideia de ruptura, o artigo de Engelke (2004) sobre a conversão de um homem a uma igreja apostólica no Zimbábue traz reflexões sobre a relação entre continuidade e descontinuidade nas narrativas de conversão. Um ponto a destacar é que a valorização da ruptura com modos de vida anteriores, resultando em rompimento com o passado e a tradição dos ancestrais, é pensada como um processo longo, através do qual se dá a aquisição de conhecimentos e modos de ser e estar no mundo, um processo de subjetivação que exige renovados compromissos do convertido com sua comunidade de fé.

Nesses dois exemplos, os autores criticam abordagens antropológicas que colocam em suspeição as narrativas de conversão, em termos de rupturas, por considerarem que as mudanças culturais são lentas e não radicais, e a continuidade seria mais constante que a descontinuidade. Concordo com as críticas de Robbins e Engelke sobre os limites dessa interpretação e penso que ambos estão corretos em

não reduzir a leitura dos processos de conversão a relações de poder (como se elas não existissem nos contextos pré-conversão) ou como acomodações do cristianismo às cosmologias locais. No entanto, creio que a ênfase nas ideias de ruptura, exclusivismo religioso e produção de identidades religiosas ortodoxas pode causar ruídos na análise de outros contextos cristãos nos quais a adesão e pertencimento a uma comunidade religiosa pode envolver complexidades que não se ajustam a essa leitura dos processos de conversão.

Para trazer um exemplo que analisa a conversão em sociedades ocidentais, Hervieu-Léger (2015) apresenta a figura do convertido em relação à do peregrino. Este é definido como aquele que, embora possa estar ligado a agrupamentos religiosos, preza por uma forma de “crer sem pertencer”, nos quais os vínculos se dão por afinidades culturais, sociais, emocionais e espirituais, mas com a premissa de certo fluxo identitário e entre grupos, não estando suas práticas regulamentadas por uma única instituição. Já o convertido compreende três possibilidades: aquele que adere a uma religião, o que muda de religião ou o que se refilia à tradição religiosa a qual já pertence (caso dos católicos carismáticos, por exemplo). Para a autora, observa-se uma retomada das conversões na passagem do século XX para o XXI, que, embora seja aparentemente contraditória com a figura do peregrino, com ela compartilha a premissa oferecida pela modernidade no que diz respeito à ideia da liberdade religiosa. Essa noção de liberdade permite a mudança de religião a qualquer tempo, configurando em muitos casos uma ruptura com a identidade religiosa herdada da família, por exemplo, e a adesão a uma nova denominação como forma de realização pessoal.

Como dito anteriormente, estou ciente dos limites dessa comparação realizada com poucos trabalhos que tematizam a conversão e a relacionam como as noções de ruptura, exclusivismo institucional e construção de identidades religiosas mais ortodoxas, que aqui apresentei brevemente. Se a aciono, é por ela estar presente tanto no senso comum como na literatura acadêmica quando se trata de analisar os modos pelos quais as pessoas se engajam com uma instituição religiosa e aderem a suas práticas, mas que no caso dos meus interlocutores apresenta nuances particulares como veremos adiante.

Para construção do meu argumento, dividi este artigo em três partes. Na primeira apresento o CAPC e discuto brevemente como os termos “espiritismo”, “kardecismo” e “espiritualista” são acionados por seus voluntários e dirigentes. Em seguida, trago a noção de *conversão terapêutica* (Aureliano 2011) para analisar o engajamento de ex-pacientes como voluntários considerando que uma parte deles não se reconhece como espírita, o que não os impede de adotar formas de compreensão sobre si e sua saúde informadas pelo espiritismo e exercer suas práticas, como os passes. Por fim, recorro à noção de dádiva como elemento capaz de promover a união de diferentes perspectivas e práticas religiosas/terapêuticas entre os voluntários, mantendo a coesão do grupo apesar da sua diversidade interna.

O Centro de Apoio ao Paciente com Câncer

É impossível apresentar o CAPC sem mencionar o Núcleo Espírita Nosso Lar (NENL), instituição a qual ele está vinculado, pois as duas casas têm atividades que se conectam em seu cotidiano. A pesquisa etnográfica compreendeu trabalho de campo de quinze meses entre os anos de 2009 e 2011. Além de acompanhar e atuar na rotina das instituições, também acompanhei o processo de formação dos voluntários e realizei entrevistas com 26 pessoas, entre pacientes, voluntários e dirigentes da casa.

O CAPC foi fundado em março de 1998 e está localizado no bairro do Ribeirão da Ilha, na parte insular de Florianópolis. Já o NENL existe em São José (SC) desde 1976, sendo reconhecido como uma instituição civil autônoma desde 1986. Em 2011, o CAPC recebia em média 100 pacientes por semana. Já o NENL acolhia centenas de pessoas semanalmente, segundo dados da direção, incluindo pessoas em tratamento, seus acompanhantes, as chamadas telefônicas e por internet e os frequentadores das palestras e passes cotidianamente oferecidos à população em geral. Pessoas de todas as idades buscavam o NENL e CAPC, de ambos os sexos (embora a maioria fosse mulheres), de todas as camadas sociais, de pescadores e agricultores a empresários e professores universitários, e de todas as religiões (ou sem religião), principalmente católicos e espíritas, mas também luteranos, e alguns evangélicos e agnósticos.

O tratamento oferecido no CAPC envolve a aplicações de terapias complementares, realização de grupos terapêuticos e vivências, e as cirurgias espirituais, realizadas sem cortes. Para iniciar seu tratamento, o paciente passava por um atendimento prévio no NENL, onde seu caso era avaliado por intermédio de uma consulta com os médiuns da casa e da análise dos seus exames clínicos por médicos. O CAPC não realizava atendimento sem a apresentação desses exames que norteavam as aplicações terapêuticas e as cirurgias espirituais. No NENL, eram tratados casos considerados de ordem psíquica e/ou espiritual (depressão, ansiedade, obsessão) e casos chamados por eles de “físicos”, porém menos grave que o câncer. Todo atendimento oferecido é gratuito. As instituições são mantidas por doações, mensalidade de sócios efetivos, subvenções e trabalho voluntário.

No CAPC trabalhavam médicas/os, enfermeiras/os, nutricionista e os voluntários da casa (que também podiam ser profissionais de saúde, mas não necessariamente), além de um corpo administrativo, o pessoal da limpeza e da cozinha. Os profissionais da limpeza, cozinha e enfermagem eram remunerados, todos os demais eram voluntários, inclusive os médicos. Estes atuavam tanto na sua profissão, realizando análise de exames e atendimento médico aos pacientes, quanto nas funções espirituais e mediúnicas, alguns deles realizando as cirurgias espirituais.

O ambiente físico do CAPC assemelha-se a um hospital. A conexão com pressupostos biomédicos era observada na disposição física (divisão em enfermaria com 57 leitos, salas de cirurgia, sala de espera, auditório), no modo de vestir dos terapeutas e médiuns da casa (roupa branca, jaleco, máscaras, touca), na hierarquização das

funções (médiums operadores, médiums doadores, instrumentadores cirúrgicos, auxiliares técnicos, leitor/a de prontuários, maqueiros) e na forma como as cirurgias espirituais eram realizadas (em macas, com uso de iodo, gazes, falsos bisturis de fio cego, curativos, emissão de atestados e orientações pós-cirúrgicas). A instituição também dispunha de uma sala equipada com aparelhos específicos para atendimentos de urgência, uma espécie de mini-UTI, e uma ambulância, elementos que reforçavam sua identidade como uma instituição terapêutica capaz de prestar atendimento a pessoas com doenças graves como o câncer.

A respeito da cosmologia espiritual, destacavam-se três mentores: Savas, o espírito de um médico de origem grega que teria vivido em Florianópolis e morrido em Cuba, seria o responsável pela administração e ordenação das práticas do CAPC; Yura, monge tibetano de alta elevação espiritual seria o responsável por “plasmar” no plano espiritual todas as coisas que se materializam no campo físico relativo às práticas do CAPC. E, por fim, Gabriel, um padre jesuíta responsável pelos trabalhos evangelizadores e de doutrinação, especialmente do NENL. Nas duas casas, imagens de santos católicos dividem espaço com quadros com imagens de Allan Kardec e Chico Xavier.

Destacavam-se ainda os espíritos dos povos andinos, especialmente os incas, principais responsáveis pela realização das cirurgias espirituais, assim como espíritos de pretos-velhos. Já os espíritos dos índios Charruas eram responsáveis pela segurança espiritual da casa. No entanto, esses seres jamais se apresentavam através da incorporação, que era terminantemente proibida, nem eram nomeados individualmente. Considerava-se que esses espíritos eram parte de uma coletividade que, nas palavras dos voluntários do CAPC, atuava no anonimato prestando caridade. Havia uma recusa em personalizar o trabalho de cura ao associá-lo a determinado médium ou espírito, a exemplo de figuras célebres no espiritismo brasileiro, como Chico Xavier e João de Deus.

No início da pesquisa, questionei um dos dirigentes se todos que trabalhavam no CAPC eram espíritas, ao que ele respondeu: “sim, todos são espíritas.” E, provavelmente, todos eram espíritas, se consideramos essa categoria para algo além de uma filiação religiosa e pensarmos que ser espírita pode envolver formas diversas de religiosidade nas quais a referência a dimensões espirituais está presente. Não encontrei ninguém no CAPC que não estivesse envolvido pelo menos pela noção de um “mundo espiritual” que estaria em relação com o nosso “mundo material”, ainda que, para alguns, nesse mundo paralelo habitassem “energias” (cósmicas, universais, vitais) que eram nomeadas por outros de “espíritos”.

No entanto, reduzindo a categoria “espírita” a uma identificação ou identidade religiosa, logo se percebia que nem todos que trabalhavam no CAPC eram espíritas. Mesmo quem se reconheciam como tal, podia flexibilizar essa classificação para pensá-la como um modo de pertencimento a um *ethos* representado por um campo religioso, que pode envolver diferentes religiões (ou alguns aspectos delas) consideradas espíritas pela relação que elas estabelecem com os espíritos, ou mais genericamente

mente, com a espiritualidade. Desse modo, não havia impedimento para que pessoas de outras religiões fossem voluntárias no NENL e, principalmente, no CAPC, que era apresentado como espaço terapêutico, e não de doutrinação espírita. No CAPC havia voluntários que se definiam como católicos ou de outra religião considerada por eles também espírita, como a umbanda, e até sem religião específica, definindo-se como “espiritualistas”.

Percebi rapidamente que o NENL/CAPC refletia uma série de questões em torno da definição do espiritismo no Brasil. Embora gozassem de uma legitimidade política e social inquestionável, não estavam filiados à Federação Espírita Catarinense (FEC), órgão subordinado à FEB, pois suas práticas terapêuticas estariam em desacordo com as normas dessa instituição. Esse fato, no entanto, não fazia do NENL/CAPC um espaço menos espírita e, porque não, espírita kardecista, embora *não apenas* kardecista, qualificativo que seria usado com critérios distintos pelos voluntários:

Sim nós somos espíritas, mas não podemos dizer propriamente que aqui é espírita kardecista porque não somos só kardecistas, nós seguimos os livros de Kardec, mas não ficamos limitados a isso. Eu diria que aqui é mais espiritualista porque usamos mais coisas que o kardecismo. [...] **Mas aqui tem uma orientação kardecista?** É, tem uma base kardecista, mas é aberta, uma coisa que não é aceita é incorporação. (Voluntária, ex-paciente e médica)

Aqui é espiritualista, porque o que é kardecista? O centro espírita que ele se direciona, ele trabalha, ele é uma bússola pra ler as obras de Kardec, ele é kardecista, quando não, ele é espiritualista. **Mas lá no Núcleo estudam as obras de Kardec na escola de médiuns.** Não é o estudar, é o praticar, é o vivenciar as obras kardequianas, Kardec fez assim, Kardec disse assim. [...] Não deixa de ser a mesma religião, é a evolução de cada um, uns já estão preparados pra deixar a santinha, e outros não estão. (Voluntária)

A categoria “espiritualista” era usada recorrentemente tanto por aqueles que não consideravam o CAPC e o NENL instituições “espíritas kardecistas” porque suas práticas iriam além daquilo deixado por Kardec quanto por aqueles que viam essas práticas como “coisas externas” e, portanto, não pertencentes ao “verdadeiro” espiritismo. Ao se denominar “espiritualista”, o leque de possibilidades da vivência religiosa-terapêutica se alargava, o que não deixava de incluir Kardec, mas por outro lado promovia uma distinção que nem sempre era aceita por outros porque advinha de uma imposição daqueles que se julgavam os detentores do “autêntico espiritismo”. Assim, uma dirigente afirmou:

Sim, nós somos kardecistas, nós seguimos aquilo que Kardec pregou, nós cremos na reencarnação, o que nós não somos é filiado a federações. Por quê? Porque as federações não admitem esse trabalho, eles só admitem trabalho de mesa mediúnica, e nós achamos que isso é muito pouco para centro espírita. Encaminhar espíritos, sim temos que encaminhar, mas você tem como ajudar mais aquele que está encarnado. (Dirigente)

A preferência de alguns voluntários pelo termo “espiritualista” ou “espiritualismo” se daria por seu caráter mais abrangente e inclusivo. Porém isso não significa que a instituição, em termos oficiais, era reconhecida como espiritualista, ao contrário, era sempre pela definição de espírita, e com referências exclusivas ao termo espiritismo, que ela era apresentada social e juridicamente.

Nas duas instituições havia adeptos de diferentes confissões e tradições religiosas e terapêuticas, e dentre eles os que transitavam por vários centros espíritas. Alguns faziam ou fizeram parte de centros ligados à FEC e, dependendo da sua relação com a postura doutrinária da Federação, buscavam distanciar-se do modelo reconhecido como “kardecista” (considerado ortodoxo) ou distanciar o CAPC desse modelo pelo fato de a instituição permitir práticas não reconhecidas pelo “espiritismo puro”, como nas falas anteriores.

Nesse sentido, em vez de tentar definir que tipo de espiritismo seria o do CAPC, ative minha análise nas disputas políticas em torno do termo, históricas e atuais, e nas interações entre os voluntários do centro que apresentavam concepções, práticas e adesões institucionais diversas dentro do movimento espírita. Essa diversidade de concepções e ideias presentes entre os voluntários do CAPC provocou o questionamento da ideia de conversão religiosa para tratar da adesão de ex-pacientes ao centro na condição de voluntários.

De paciente a voluntário: *conversão terapêutica* como forma de pertencimento

Em 2009, quando iniciei a pesquisa, o NENL e CAPC contavam com 680 voluntários. Em março de 2010, esse número era de 806 pessoas, segundo o dirigente geral. No CAPC trabalhavam, aproximadamente, 200 pessoas em turnos diferentes, com 12 a 45 pessoas por turno. Embora não tenha feito um levantamento socioeconômico, posso dizer que a faixa etária dos voluntários estava entre 40-60 anos. Assim como acontecia entre os pacientes, os voluntários do CAPC também vinham de extratos sociais diversos, no entanto a maioria pertencia à classe média, com formação em nível superior. Nas duas instituições, as mulheres eram maioria entre os voluntários. Elas estavam em número expressivo em vários setores: eram dirigentes, coordenadoras de turno, médiuns operadoras, facilitadoras de grupos terapêuticos, palestrantes, médicas.

O processo para tornar-se voluntário envolvia a participação em palestras que ocorriam aos sábados, durante todo o ano, nas quais eram tratados aspectos gerais do

espiritismo como mediunidade, obsessão, reencarnação e carma. O ideal era que se participasse dessas palestras, denominadas de evangelização, por um ano, após o qual se realizava um retiro espiritual, que consistia em um dia inteiro de palestras e atividades realizadas no NENL². Na formação que acompanhei em 2010, formaram-se 89 novos voluntários. Ao final do retiro, foi apresentado o perfil do grupo (sexo, idade, entre outros marcadores), e, no quesito religião, 55 pessoas se declararam espíritas, 24 católicas, cinco sem religião, duas cristãs, uma episcopal, uma espiritualista, e uma declarou ser da “religião do amor”. Esse fato apontou para a problematização da ideia de conversão na constituição de uma identidade religiosa. Porém, era no cotidiano que diversos arranjos eram produzidos entre as práticas espíritas da casa e o pertencimento religioso individual dos voluntários.

Na primeira conversa mais demorada que tive com uma voluntária durante a observação de campo, questionei se ela havia sido paciente e se era espírita há muito tempo, ou se tinha se tornado espírita ao tomar contato com o CAPC, ao que ela respondeu: “Eu sou católica não praticante, eu não sou espírita.” Um pouco surpresa com sua resposta questionei: “Mas eu vi a senhora aplicando passe nos pacientes lá em baixo”, ao que ela respondeu: “Eu digo que sou católica e dou passe, pois eles me chamaram para dar passe, daí me ensinaram e eu tenho muita energia, eu sinto a energia, e como minha vontade de ajudar é grande, então eu dou os passes porque me colocaram pra dar passe, mas eu sou católica, eu não sou espírita.”

Ao longo da pesquisa, conheci outras voluntárias para as quais a participação no CAPC, ou mesmo no NENL, visto como um espaço de doutrinação, não implicou na adesão ao espiritismo enquanto religião, ou pelo menos não a valores centrais da doutrina. Assim, outra voluntária e ex-paciente, também de formação católica, me incentivava a participar da escola de médiuns, pois, segundo ela: “É bom você ir, é muito bom, a gente aprende muita coisa interessante! Mas tem coisas que não entram na minha cabeça, essa coisa de reencarnação, por exemplo, quando entra nessa parte de reencarnação, não vai, não consigo aceitar muito bem essa ideia.”

Para outra, que também se declarou “católica não praticante”, na escola de médiuns era o momento certo para ler e discutir as obras do espiritismo porque “em casa eu não vou ler mesmo” e “se tem que colocar assim numa ficha, preencher alguma coisa sobre religião, eu ainda coloco católica, mesmo sem praticar porque também espírita eu não sou”.

Inicialmente interpretei algumas afirmações em torno da pertença religiosa católica como uma forma de apresentar uma identificação confessional mais aceita socialmente, algo comum no Brasil, considerando o estigma que ronda as religiões mediúnicas. Porém o uso de uma identificação não conflitiva ou consensual não faria sentido em um espaço onde declarar-se espírita seria absolutamente natural e previsível. Por outro lado, havia voluntárias que consideravam crer na espiritualidade, mas isso não significava crer no espiritismo como religião. Para uma voluntária, com lugar de destaque na instituição pelas diversas atividades terapêuticas que conduzia,

conhecer o espiritismo por meio do estudo não era algo que ela buscava para exercer seu trabalho na casa. Ao contrário, a possibilidade de afastamento da doutrina era condição que facilitava seu engajamento com o CAPC:

Eu acredito nos princípios da espiritualidade, mas eu brigo muito com algumas coisas da doutrina espírita meio deterministas [referindo-se ao carma]. Então como é que eu fiz pra poder sobreviver no CAPC e no Núcleo sem entrar nessas questões teóricas? Eu resolvi não estudar a doutrina espírita, eu não sei nada da doutrina espírita e eu não quero saber nada sobre como é que os espíritas kardecistas explicam como é que as coisas funcionam [...] Eu acho que o meu jeito de chegar na minha espiritualidade é muito mais através das minhas emoções e do meu trabalho de autoconhecimento do que pela doutrina. (Voluntária, ex-paciente)

Relacionei essa ênfase em se identificar como não espírita, e o fato disso não representar choque com práticas espíritas, com o modo como contemporaneamente os sujeitos podem compor um *ethos* religioso privado, tal como abordado por Duarte (2005), sem necessariamente formalizarem uma adesão representada por compromissos de obediência a ditames doutrinários ou pastorais.

Duarte propõe pensar o fenômeno religioso contemporâneo e suas manifestações modernas com base em três dimensões estruturantes:

“(1) “religião” como identidade ou pertencimento; (2) “religiosidade” como adesão, experiência ou crença; (3) “*ethos* religioso”, como disposição ética ou comportamental associada a um universo religioso (...) Embora seja de supor que todas as instituições religiosas aspirem a uma integração coerente entre essas dimensões (e tenham podido eventualmente exigí-la), podem-se encontrar nas sociedades modernas todas as variedades possíveis de combinação entre elas (e suas ausências).” (2005:141-2)

As três dimensões podem ser encontradas entre os voluntários do CAPC. O fato de a instituição se apresentar como um espaço terapêutico e não doutrinário, como constantemente era enfatizado por dirigentes e voluntários, não tem na conversão religiosa um pré-requisito para o trabalho terapêutico que ali se faz. No entanto, espera-se um compromisso ético com a instituição e com suas práticas que envolvem a mediunidade, mas dizem respeito também a uma “medicina complementar”, fundamentada em “comprovações científicas”. Assim, era exigido dos voluntários a observância das normas da casa, uma postura condizendo com suas atividades o que, por vezes, envolvia questões de ordem médica-moral, como evitar o

cigarro (considerado um agente cancerígeno e, portanto, incompatível com o local), e a disponibilidade para ajudar o próximo.

Mesmo entre aqueles que se autodeclaravam espíritas, isso não significa o compartilhamento dos valores da doutrina de forma irrestrita. É neste sentido que, para muitos, o termo “kardecista” ou “kardecismo” significava uma limitação do universo do espiritismo, pois implicaria em seguir estritamente o que está na codificação de Kardec, quando o espiritismo deveria “evoluir como toda ciência” e incorporar novas descobertas. Questionado sobre o fato do NENL não estar ligado à FEC, o dirigente geral respondeu:

A Federação luta bravamente por uma coisa chamada pureza doutrinária. Pureza doutrinária quer dizer o seguinte: pensar como Kardec, agir como Kardec, viver como Kardec, falar como Kardec, não mais do que isso. Eu não estou dizendo que Allan Kardec esteja ultrapassado ou que esteja errado, eu quero dizer que ele deu um pontapé inicial para um processo que tem a tendência de crescer muito. Naquela época, o átomo não era divisível, a divisibilidade do átomo veio depois da codificação! De lá mudou muita coisa, então essa muita coisa não pode entrar na doutrina porque não está codificada e a isso chama-se pureza doutrinária? (Dirigente geral)

Nesse caso, não era o aspecto religioso da doutrina que era colocado em questão, mas o científico, pois, como toda ciência, o espiritismo precisaria “evoluir”. Em outros momentos, eram as técnicas terapêuticas que se tornavam motivo de descrédito para voluntários mais afinados com uma linha do espiritismo considerada “ortodoxa”, que não aceitava tais práticas como elementos da doutrina, o que, no entanto, não impedia seu engajamento com elas:

Eu vou dizer a verdade, isso aí [cromoterapia] pra mim é coisa de esoterismo, essas coisas de esotérico. Eu sou cética, eu não acredito que aquela luzinha faz nada, mas se a pessoa tem fé, a fé é que faz tudo! [...] A luz, os aparelhos, são mais para dar ao paciente a sensação de estar sendo tratado como num hospital, que dá conforto, mas eu não creio que aquela luz sozinha faz nada. (Voluntária)

Ir lá no órgão fazer uma cromoterapia se a pessoa tiver o merecimento vai receber com certeza [...] O que eu não concordo, o que pra mim tá fora da doutrina: eu vou fazer um pai-nosso, eu vou aplicar um passe, eu tenho que botar dez vezes a mão pra lá, cinco vezes a mão pra cá, isso pra mim são coisas externas. (Voluntária)

A adesão dos voluntários às práticas do CAPC envolveria tanto a “crença” quanto a “descrença” seja em espíritos, em técnicas terapêuticas, na reencarnação ou no carma. Assim, ao considerar os limites que se apresentavam com a ideia de conversão religiosa para pensar a filiação de ex-pacientes como voluntários, e também a adesão de muitos pacientes ao tratamento, propus a noção de *conversão terapêutica* para compreender as diversas formas de pertencimento àquela instituição e suas práticas.

A *conversão terapêutica* pode ser entendida como uma disposição através da qual elementos religiosos/espirituais serão ressaltados para se pensar os estados de saúde e doença, sem que isso signifique a adesão a valores e/ou grupos religiosos específicos, ou a introjeção de seus princípios doutrinários. O que essa dinâmica revela é o modo heterogêneo como um *ethos* religioso privado (Duarte 2005) é formado na modernidade e como os sujeitos constroem *cosmologias singulares* (Maluf 1996) a partir de universos religiosos institucionalizados aliados a suas trajetórias particulares. A noção de *conversão terapêutica* se estende também para os pacientes que não se tornam voluntários, mas que aderem com regularidade aos tratamentos da casa, o que era observado tanto entre pessoas que eram consideradas curadas do ponto de vista biomédico como entre aquelas que, mesmo não tendo os resultados esperados com a cirurgia espiritual, continuavam frequentando os tratamentos do CAPC. Pode-se dizer que há, de alguma forma, uma *conversão terapêutica* no momento em que muitas dessas pessoas aderem a elementos explicativos daquele sistema terapêutico para compor um quadro de compreensão não apenas sobre sua doença, mas sobre formas consideradas saudáveis de se conduzir a vida como um todo, da alimentação aos relacionamentos.

É importante ressaltar que, para pensar em uma *conversão terapêutica*, é preciso considerar as formas discursivas e não discursivas que atuam para esse engajamento, e que têm por objetivo persuadir as pessoas doentes sobre a validade e relevância de práticas que conduzam à cura do ser como um todo, isso implica na produção de disposições internas e ações por parte do doente. No entanto, considero que o poder de persuasão da retórica terapêutica do CAPC está menos na interiorização de um repertório de crenças, e mais no fato de ela prover para pessoa doente formas de ação que demandam profundo engajamento do sujeito com o processo de cura e, conseqüentemente, com valores da doutrina, sem que isso signifique, no entanto, uma conversão religiosa. Minha resistência a essa ideia é que ela obscurece as negociações e dinâmicas interpretativas que emergem dessa relação se a conversão for pensada como um compartilhamento homogêneo de crenças ou consenso sobre práticas, pois ficou evidente durante a pesquisa que esse não era o caso de parte considerável dos voluntários, que encontravam na gratidão o impulso para sua filiação ao CAPC.

“Dar de graça o que de graça eu recebi”: a dádiva como elemento unificador

Assim como o debate sobre conversão, a dádiva suscita extensas análises nas Ciências Sociais e sedimentam um dos nossos principais campos teóricos, aquele en-

volvendo as teorias da troca e reciprocidade. Embora seja impossível vencer o arcabouço dessas reflexões no espaço deste texto, é preciso chamar atenção para uma discussão que emerge com frequência nesse campo de estudos: a oposição entre interesse e desinteresse, obrigatoriedade e espontaneidade envolvidos nas três obrigações da dádiva: dar, receber e retribuir.

Mauss (2003) analisa práticas e rituais de troca em três regiões – Melanésia, Polinésia e Noroeste americano – para compor uma interpretação do valor social da dádiva nas sociedades humanas, que seria constituída por três tipos de obrigações: dar, receber e retribuir. Para compreender o que está implicado em cada uma dessas etapas, ele identifica que, nesse processo de troca, pessoas, instituições e coisas se confundem, e os objetos trocados têm grande efeito moral, eles se tornam expressão da identidade do doador. Na concepção nativa, eles seriam animados por uma espécie de espírito (o *hau* ou o *mana* do doador) que, entre outras coisas, faz com que eles retornem aos seus lugares de origem, promovendo, assim a construção e continuidade dos laços sociais e das relações³.

Os rituais de troca seriam, então, instrumentos eficazes de hierarquização social, definindo posições de precedência e honra entre os sujeitos que trocam entre si. Assim, os sistemas de troca são também meios para o exercício e construção de poder, através dos quais relações políticas são definidas. Desse modo, Mauss observa que “não são os indivíduos, são as coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (2003:190). Além disso, “o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, (...) dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente” (*ibidem*:191). Desse modo, a dádiva é não um objeto, mas uma relação social. Esses dois aspectos conferem à dádiva o seu caráter de fato social total, por se tratar de um fenômeno que atravessa todas as esferas da vida prática, nas suas dimensões jurídica, econômica, religiosa, estética, morfológica.

Mauss escreve o *Ensaio sobre a Dádiva* animado pela Revolução Russa. Embora não fosse comunista, era um socialista engajado e contrário às teses liberais de sua época que reduziam a vida social ao interesse, competições econômicas e manipulações políticas. Para ele, a dádiva seria o fundamento da “vida social normal”. Portanto, nada haveria de surpreendente em reencontrar o princípio da dádiva no seio das sociedades modernas.

É com objetivo de pensar a dádiva nas sociedades modernas que na década de 1980 foi criado um movimento intelectual francófono denominado M.A.U.S.S – em português, Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais. De caráter interdisciplinar, os intelectuais ali reunidos, especialmente Jacques Godbout e Alain Caillé (1998), contrapõem-se aos modelos econômicos com base no racionalismo liberal, realizando análises socioeconômicas a partir do princípio da dádiva. Ao observarem algumas abordagens modernas sobre a dádiva, Godbout e Caillé afirmam que elas são elaboradas a partir de pressupostos utilitaristas que inviabilizam ou invisibilizam sua presença nas práticas sociais contemporâneas ao opor interesse e desinteresse, liberdade e obrigação. O desafio seria conciliar esse opostos, como havia proposto Mauss, ao apontar que a dádiva não é sinônimo de ausência de interesse ou equivalente à gratuidade, porém também não se reduz ao cálculo racionalista e pragmático⁴.

Eles apontam para noção de liberdade individual que domina a perspectiva de mercado e se constitui em oposição à relação social, vista como obrigação. A liberdade moderna seria, essencialmente, a ausência de dívida (relação) que se torna possível pelo princípio de equivalência que a troca mercantil evoca. Essa concepção de liberdade suspende a sociabilidade ao apostar em uma pretensa capacidade infinita de autodeterminação individual, mediada pelo mercado, que desobrigaria os sujeitos de constituir vínculos. Essa oposição entre liberdade individual e obrigação para estabelecer relações dificultaria perceber a dádiva no mundo moderno como ato que pode ser ao mesmo tempo obrigatório e espontâneo, posto que ninguém é totalmente livre para não estabelecer relações.

Caillé (1998) observa ainda que a tensão entre o caráter obrigatório e espontâneo da dádiva, vivida como liberdade e dever, explica-se pelo modo como metodologicamente são estruturadas nossas análises nas Ciências Sociais. Rejeitando o holismo e o individualismo metodológico, ele afirma que o modo dual como a separação entre indivíduo e sociedade é formulada nas Ciências Sociais dificulta a apreensão desse paradoxo da dádiva, em ser a um só tempo livre e obrigatória. Na dádiva, o que se produz é uma relação constitutiva das individualidades e dos grupos, sem a primazia de um sobre o outro.

Por fim, os autores apresentam ainda formas de dádivas modernas que se dão entre desconhecidos, em uma ampla gama de situações como a doação de órgãos e de sangue, as dádivas feitas em situações de catástrofes naturais e na caridade. Essas formas de circulação de bens e serviços entre estranhos funcionam fora do mercado, sendo voluntárias, espontâneas e, ao mesmo tempo, envolvendo moralidades que remetem a obrigatoriedade, pois nela estão presentes valores máximos relacionados à conservação da vida humana.

Devemos lembrar ainda que os homens trocam não apenas entre si, mas com os deuses, os espíritos, os ancestrais. Essa troca pode se dar em forma de cura de doenças, obrigações rituais, cumprimento de promessas, como o “pagamento” de ex-votos tão comuns no nordeste brasileiro, onde o que se dá aos santos é a réplica da

parte do corpo curada. Esse objeto é a materialização de uma aliança entre os homens e os deuses e a comprovação do poder destes em dar, pois quanto maior o número de ex-votos no templo de um santo, maior a evidência de seu poder de curar. Seriam vários os exemplos para se pensar a dádiva em diversas religiões, mas, para o interesse deste artigo, devemos observar como ela se desenvolve no espiritismo, atrelada às práticas da cura e à caridade, e em relação às noções de interesse e desinteresse, liberdade e obrigação que fazem parte do paradigma da dádiva.

No espiritismo, a caridade tem por base o princípio cristão preconizado no Evangelho de Mateus (capítulo 10, versículo 8), na passagem na qual Jesus reúne os doze apóstolos e lhes ordena como missão: “curai os enfermos, limpai os leprosos, ressuscitai os mortos, expulsai os demônios. Dai gratuitamente o que haveis recebido gratuitamente.” No *Evangelho Segundo o Espiritismo* (Kardec 1981), essa passagem bíblica intitula o capítulo que trata da condenação moral do uso da mediunidade com finalidade financeira, pois o dom da cura seria por excelência aquele que de graça recebido, de graça deve ser dado, lembrando que “Jesus e os apóstolos, conquanto pobres, não faziam pagar as curas que operavam” (*ibidem*: 302). Assim, aqueles que receberam o dom de comunicação com os espíritos não devem, segundo os preceitos da doutrina, “fazer disso meio de vida”, mas doar ao próximo os benefícios, curativos ou de outra ordem, que esse dom lhes possibilita.

Como dom espiritual, a mediunidade deve ser utilizada em benefício de terceiros e nunca como forma de trazer benefício, seja de ordem material ou moral, para o médium. No entanto, embora pareça desprovida de interesse, essa entrega é também interessada, visto que ao exercer a caridade através da mediunidade, o médium também ganha em termos de sua evolução espiritual ou expurgação de seu carma. Há, portanto, uma relação de reciprocidade que se estabeleceria para além do tempo presente, envolvendo um passado e um futuro espiritual e uma relação entre humanos e não humanos. Por outro lado, a mediunidade se reveste de um caráter de obrigação, pois não trabalhá-la pode acarretar problemas ao médium. Esse caráter obrigatório, no entanto, é amenizado pelo conceito de livre-arbítrio, caro à doutrina espírita, e que tem na noção moderna de liberdade individual seu alicerce. Unem-se aqui, então, os princípios da dádiva em seu caráter interessado e desinteressado, obrigatório e espontâneo.

No CAPC, a dádiva que se recebe dos espíritos, de Deus e também dos encarnados, não se relacionava propriamente com a capacidade mediúnica, que se considerava que todos têm em maior ou menor grau, nem ao recebimento da cura de um câncer, já que muitos voluntários continuavam com sinais e sintomas de suas enfermidades. A dádiva e a contradádiva que se percebiam ali envolviam aspectos que dizem respeito à construção de afetos, socialidades e aos sentimentos de gratidão e pertença que atravessavam de formas diferenciadas a experiência dos sujeitos.

É preciso destacar que a caridade no CAPC não era pensada em termos de uma assistência oferecida a pessoas desprovidas de acesso a recursos biomédicos por

questões econômicas visto que os pacientes atendidos na casa deveriam, obrigatoriamente, estar sendo assistidos em um serviço de saúde. Esse dado é importante para entender a caridade no CAPC como uma prática que se desloca do caráter assistencialista presente em muitas ações sociais do espiritismo (e de outras religiões), voltadas para os pobres. Ali a caridade se daria na forma do acolhimento da dor e do sofrimento, e na oferta de ferramentas terapêuticas por meio das quais os pacientes podiam trabalhar a sua cura, vista sempre como um processo.

Dito isso, podemos considerar a trajetória do voluntário no CAPC com base nos três aspectos envolvidos na dádiva – dar, receber e retribuir. Ao adentrar a instituição como paciente, o que a maioria das pessoas espera é receber uma cura que pode se dar pelo merecimento (“se for do meu merecimento, eu serei curado”), pela fé (“se eu acreditar, poderei ser curado”) ou pelo autoconhecimento (“se eu souber a raiz do meu problema, eu poderei me curar”). Em todas elas está envolvida uma perspectiva individual que, no entanto, necessita de um espaço coletivo para se realizar, porque, se merecimento ou fé bastasse por si só, o paciente poderia se curar sozinho. Do mesmo modo, o autoconhecimento se processa a partir da minha relação com outros, pois é através dessa relação que a pessoa pode se posicionar como sujeito e reconhecer a si mesma.

Ao buscar o CAPC, as pessoas esperam encontrar numa coletividade (que envolve pessoas, espíritos, energias, objetos) mecanismos para acionar os dispositivos, vistos como individuais, da cura. É preciso haver uma disponibilidade para receber, estar disposto a seguir um tratamento que está sendo dado de forma voluntária por pessoas que não estão recebendo nenhum valor financeiro por isso. A recusa de qualquer ordem não seria proibida, mas vista como uma negação de ajuda a si mesmo. Nesse sentido, há uma obrigação, além do desejo, de receber a dádiva desse tratamento.

Uma vez produzida essa disponibilidade e o desejo para receber, o que se recebe pode ser uma cura física, às vezes nem isso, e em outras vezes mais do que isso. Para alguns, a dádiva recebida pode ter sido o controle da doença, uma cura miraculosa, uma melhora nos exames ou simplesmente os afetos, cuidados, gentilezas, palavras e preces recebidas que despertaram sensibilidades de outra ordem e novas formas de pensar a si mesmo e o mundo a sua volta.

Dar a outros essa possibilidade de encontros é o que cria uma disposição para um trabalho social que se expressa através da gratidão, o sentimento mais recorrentemente nomeado pelos voluntários, e que envolve o próximo, a espiritualidade e a si mesmo por ter se permitido receber o que estava sendo dado. Mas há também uma obrigatoriedade envolvida neste dar que coloca em relação perspectivas individuais que só podem se realizar através de uma coletividade quando se diz, por exemplo, que aqueles que estão prestando a caridade por meio do trabalho voluntário são, na verdade, os que mais estão recebendo, pois seriam essas pessoas as mais necessitadas de uma cura que não era reduzida aos aspectos biológicos. O voluntariado pode ser visto como um modo de ação curativa no sentido de que, ao permanecer naquele

espaço, a pessoa mantém-se em “contato com as energias de cura” que nele estão. Reforça-se aqui a ideia da *conversão terapêutica*, pois um dos propósitos centrais desse engajamento é a manutenção da saúde, que tem sentido amplo e não se refere apenas ao aspecto fisiológico, mas também emocional e espiritual:

Por que eu acho que a gente fica lá [no CAPC] como trabalhador? Eu não tenho dúvida que eu continuo lá pra me cuidar, que eu cuido de mim cuidando dos outros. Cuidar dos outros é uma forma de me lembrar do que eu tenho que fazer comigo [...] é através deles que eu cuido de mim, é uma troca. (Voluntária, ex-paciente).

Se eu tive um câncer e me curei, porque eles que chegam lá debilitados não podem olhar pra gente e pensar “poxa vida, aquela pessoa lá também já esteve doente, olha como ela tá bem hoje”. Então eu faço esse esforço de retribuir lá aquilo que eu recebi. E eu preciso disso para continuar melhorando esse meu lado emocional, eu preciso muito disso pra me fortalecer, e o trabalho na casa me fortalece. (Voluntária, ex-paciente)

A dádiva reflete um interesse (na cura, na evolução espiritual, no cuidado de si) que, embora seja pessoal, só pode ser efetivado através do outro. Nesse sentido, ela possibilita a construção de uma relação entre doadores e donatários permeada pela alternância entre essas posições quando sabemos que os voluntários que estão dando (energia, tempo e até mesmo dinheiro) irão continuar recebendo, pois eventualmente retornam à condição de pacientes em tratamentos de “reforço”, bem como se beneficiam da relação de troca estabelecida com o mundo espiritual no cotidiano da casa. Assim, esse endividamento se efetua em uma reciprocidade que envolve pessoas, espíritos (ou a espiritualidade) e a instituição.

Assim, a dádiva recebida pode implicar numa dívida, e a obrigação em dar pode ser vista como condição para continuar a receber a cura:

Elas me chamaram [para ser voluntária], mas eu não queria ir por medo de errar e ser chamada a atenção, porque a gente sabe que lá tem isso, tem brigas, e eu não queria me envolver nisso e me aborrecer. Mas depois da minha cirurgia, que eu vi que tudo piorou, eu coloquei assim uma coisa na minha cabeça que eu só ia me curar se eu fosse trabalhar no CAPC, era assim, como uma condição, você só vai ficar boa se trabalhar lá, isso na minha cabeça, daí eu fui. (Voluntária, ex-paciente)

A espontaneidade do dar envolve uma obrigatoriedade que não é impositiva, mas construtora de vínculos que criam entre os voluntários do CAPC uma disposi-

ção para o social capaz de acomodar os conflitos inerentes à instituição em prol de algo considerado “maior”, que está representado por uma generosidade espiritual e humana capaz de atender aos interesses individuais de cada um quando as pessoas se dispõem a interagir nessa coletividade. Nas palavras de uma ex-paciente que trabalhava como voluntária há dez anos e não se identificava como espírita:

Se eu tivesse que trabalhar no CAPC só como trabalhadora, não ia funcionar, o quê que faz eu fazer bem esse trabalho como eu acho que dá pra fazer? O fato de eu ser paciente, porque eu tenho o outro lado. Então pode ter a maior muvuca entre os trabalhadores do CAPC, e já vi muvucas lá, brigas, competições, disputas, choque de autoridades, eu respiro fundo e digo esse projeto é maior do que as pessoas. (Voluntária, ex-paciente).

Para ela, ter sido paciente do CAPC produzia uma motivação especial para enfrentar a realidade institucional que envolvia parcerias, amizades e afetos, mas também os conflitos inerentes a uma instituição formada por centenas de pessoas. A imersão em um universo espiritual-terapêutico com possibilidades diversas de engajamento e a percepção do trabalho voluntário como parte de um projeto maior de cura e crescimento pessoal seriam fatores aglutinadores desses trabalhadores que, dentro das suas diferenças, conseguiam produzir uma rotina terapêutica coerente e ordenada com o objetivo maior de oferecer a outros o auxílio que um dia eles receberam na busca da cura, estabelecendo uma relação de dádiva e contradádiva que se ajustava ao espiritismo, sem exigir grandes transformações no que tange à produção de suas identidades religiosas.

Assim, a dádiva no CAPC pode ser pensada como um sistema de trocas que envolve interesse e desinteresse, liberdade e obrigação, pois o trabalho voluntário exige a formação de um vínculo que, embora espontâneo, torna-se obrigatório no momento em que se cria um laço que não pode ser rompido pela quitação da dívida, já que quanto mais se dá, mais se recebe, mais se tem a retribuir.

Considerações finais

A questão de diversidade e plasticidade no interior do campo religioso e das religiões brasileiras é tema bem explorado nos estudos sociais da religião, apresentando-se nas formações tradicionais, como o catolicismo (Sanchis 1992; Teixeira 2005), e em movimentos mais recentes como a Nova Era (D’Andrea 2000). A adesão dos fiéis/praticantes se dá com base em vários modelos de pertencimento institucional ou, mas especificamente, dos diversos envolvimento com as práticas religiosas de um ou mais grupos. O catolicismo, por exemplo, pode ser pensado como uma identidade religiosa que não depende da sua prática regular, algo pacificado pela denominação

de católico não praticante. Por sua vez, o trânsito por vários espaços é uma característica dos adeptos da Nova Era (Maluf 1996) que não necessariamente aderem, de forma duradoura, a um deles na construção de suas identidades religiosas. Assim, para analisar nossa religiosidade, a filiação institucional não seria suficiente. Como apontado por Teixeira (2005:16), os censos realizados no Brasil não são capazes de revelar essa complexidade, pois “indaga-se sobre a identidade religiosa do informante, mas deixa-se escapar suas práticas e crenças”.

Teixeira (2005) destaca ainda os recentes processos de refiliação religiosa entre católicos através do que ele entende ser uma conversão a expressões renovadas do catolicismo frente aos modelos tradicionais, como na Renovação Carismática. Não haveria aqui a mudança de religião, mas a reafirmação dos vínculos com a instituição a partir de outras abordagens. A diferença desse tipo de conversão para aquela observada em outras denominações é que, de forma geral, as pessoas que se consideram católicas nasceram e foram educadas dentro dessa tradição, ao passo que para boa parte dos que se consideram espíritas, por exemplo, essa adesão se deu por uma mudança de referencial religioso.

O que observamos no CAPC confirma essa particularidade do nosso campo religioso, diverso, plástico e com formas de pertencimento e identificação variados, porém vejo a adesão dos voluntários do CAPC marcada por algumas especificidades. Em primeiro lugar, ao contrário da vinculação fraca, esporádica e opcional apontada por alguns autores para falar dos vínculos religiosos nas sociedades pós-tradicionais (Pierruci 2004; D'Andrea 1999), o que vemos no corpo de voluntários do CAPC é uma adesão forte à instituição. No entanto, essa adesão duradoura não se dá de forma idêntica para todos, os vínculos serão mais ou menos intensos a depender do engajamento pessoal de cada voluntário com as práticas da casa e os lugares que ele ou ela ocupa em função de suas atribuições. O que era evidente, no entanto, é que esse maior engajamento não significava uma identificação como espírita, mas a possibilidade de estar conectado à espiritualidade, abarcando diferentes formas de significar e participar desse universo.

A experiência pessoal com uma doença grave como o câncer era central nesse processo. Em busca da cura, o encontro com um espaço terapêutico-religioso evoca os aspectos da dádiva e da contradádiva. A transformação individual que emerge desse encontro resulta numa disposição para o social, pois se percebe que é através dessa coletividade – formada por pessoas, espíritos, energias, processos burocráticos, conflitos –, que os interesses pessoais, de diferentes ordens, podem ser atendidos. Se a saúde (física-mental-espiritual) aparecia como aspecto de responsabilidade individual, seria somente através da relação que o sujeito trava com o mundo e seus *outros* que ele de fato poderia testar o domínio de si, das suas emoções, da sua evolução enquanto espírito e, conseqüentemente, da saúde do seu corpo. Nesse sentido, a noção de *conversão terapêutica* se ajustaria a conceituações comuns do universo espírita, como a de reforma íntima, no momento em que aderir às concepções de corpo, saúde, doença e cura que

ali circulavam, proporcionava ao paciente que se torna voluntário uma revisão sobre aspectos gerais da sua vida, que necessitariam ser transformados para manutenção da cura e do seu bem-estar físico, emocional e/ou espiritual. Essas diversas possibilidades de combinações favorecia uma unicidade diante das diferenças, e uma aceção mais plástica do pertencimento institucional que não implicava em uma nova identidade religiosa, mas, sim, em uma nova percepção de si e do seu corpo informadas pela dimensão da espiritualidade, com toda sua polissemia e ambiguidades.

Referências

- ASAD, Talal. (1996), “Comments on conversion”. In: P van der Veer (ed.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York and London: Routledge.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. (2009), *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: EDUFAL.
- AURELIANO, Waleska de Araújo. (2011), *Espiritualidade, saúde e as artes da cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. Florianópolis: Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- BASTIDE, Roger. (1967), “Le spiritisme au Brésil”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 24: 3-16.
- CAILLÉ, Alain. (1998), “Nem holismo, nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 38: s/p.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. (1961), *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira Editora.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. (2000), “Entre o cármico e o terapêutico: dilema intrínseco ao espiritismo”. *Rhema*, vol. 6, nº 23: 113-128.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (1983), *O Mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DAMAZIO, Sylvia. (1994), *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- D’ANDREA, Anthony. (2000), *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2005), “Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira”. In: M. L. Heilborn e at. (ed.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond.
- ENGELKE, Mathew. (2004) “Discontinuity and the Discourse of Conversion”. *Journal of Religion in Africa*, nº 34(1/2): 82-119.
- GODBOUT, Jacques; CAILLÉ, Alain. (1998), *The World of the Gift*. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press.
- GIUMBELLI, Emerson. (1997), *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional.
- GIUMBELLI, Emerson. (2003), “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos”. *Horizontes Antropológicos*, nº 19: 247-281.
- GIUMBELLI, Emerson. (2008), “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião e Sociedade*, vol. 28, nº 2: 80-101.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2015), *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- KARDEC, Allan. (1944), *O Livro dos Espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira.

- KARDEC, Allan. (1981), *O Evangelho segundo o espiritismo*. Araras: Instituto de Difusão Espírita.
- KARDEC, Allan. (1994), *O Livro dos Médiuns*. Araras: Instituto de Difusão Espírita.
- KARDEC, Allan. (2007a), *A gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira.
- KARDEC, Allan. (2007b), *O Céu e o Inferno*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira.
- KARDEC, Allan. (2009), *O que é Espiritismo?* Araras: Instituto de Difusão Espírita.
- MACHADO, Ubiratan. (1997), *Os intelectuais e o Espiritismo*. Niterói: Publicações Lachâtre.
- MALUF, Sônia. (1996), *Les enfants du verseau au pays des terroirs. Les cultures thérapeutiques et spirituelle alternatives au Sud du Brésil*. Paris: Tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- MAUSS, Marcel. (2003), "Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- PIERUCCI, Antônio. (2004), "Bye Bye, Brasil – O declínio das religiões tradicionais no censo 2000". *Estudos Avançados*, vol. 18, nº 52: 17-28.
- ROBBINS, Joel. (2007), "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, nº 48(1): 05-38.
- SANCHIS, Pierre. (1992), "Introdução". In: P. Sanchis (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Editora Loyola.
- SIGAUD, Lygia. (1999), "As vicissitudes do 'ensaio sobre o dom'". *Mana*, nº 5(2): 89-124.
- STOLL, Sandra Jacqueline. (2003), *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: EdUSP.
- TEIXEIRA, Faustino. (2005), "Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo". *Revista USP*, nº 67: 14-23.

Notas

- 1 Esse breve diálogo com alguns autores visa matizar meu argumento, mas de forma alguma sintetiza em profundidade a extensa discussão sobre o conceito de conversão, para a qual este dossiê traz importantes contribuições.
- 2 Essa era a forma mais comum de formação dos voluntários, mas em alguns casos era possível assistir apenas a algumas palestras no ano, caso a pessoa já fosse terapeuta em alguma das modalidades aplicadas no CAPC e/ou tivesse formação espírita prévia.
- 3 Por limitação de espaço não será possível discutir a conhecida interpelação de Levi-Strauss ao trabalho de Mauss na análise do *hau* como explicação nativa dos sistemas de troca, que se tornou fundamental para o desenvolvimento do estruturalismo na antropologia. Para uma interessante crítica à abordagem de Levi-Strauss sobre o pensamento de Mauss, com relação a esse ponto, ver Sigaud (1999).
- 4 Baseio-me no livro *The World of the Gift* (1998), escrito por Godbout em colaboração com Caillé. Algumas traduções remetem a autoria apenas a Godbout, mas a obra foi produzida através do diálogo entre os autores, como atesta a versão em inglês.

Submetido em: 26/10/2020

Aprovado em: 17/03/2021

Waleska Aureliano* (waurelianouerj@gmail.com)

* Professora adjunta do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Coordenadora do Grupo de Estudos da Família Contemporânea (GREFAC), UERJ; Pesquisadora do CNPq, Brasil; Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC.

Resumo:

“Eu digo que sou católica e dou passe”: sobre dádiva e conversão em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil

Este artigo analisa os limites da noção de conversão religiosa com base na etnografia realizada em um espaço terapêutico espírita na cidade de Florianópolis (SC). Para compreender a adesão de ex-pacientes como voluntários da instituição, desenvolvo a noção de *conversão terapêutica* e recorro a elementos da teoria da dádiva (Mauss 2003) por considerar que ambos conseguem abarcar a diversidade e plasticidade das filiações e identificações religiosas expressas pelos voluntários dessa instituição. O trabalho de campo evidenciou uma pluralidade de formas de engajamento que não correspondem à ideia de conversão religiosa, quando esta é considerada nos termos de uma transformação radical do pertencimento religioso, de adesão exclusivista à determinada instituição religiosa e a uma concepção identitária ortodoxa.

Palavras-chave: Espiritismo; Conversão; Dádiva; Câncer.

Abstract:

“I say I am a Catholic and I give spiritual pass”: about gift and conversion in a spiritist therapeutic center in south Brazil

This article analyzes the limits of the notion of religious conversion based on an ethnography carried out in a spiritist therapeutic center in the city of Florianópolis. In order to understand the adhesion of former patients as volunteers of the institution, I develop the notion of *therapeutic conversion* and use elements of the theory of gift (Mauss, 2003), considering that both embrace the diversity and plasticity of affiliations and religious identifications expressed by volunteers of the institution. Fieldwork revealed a plurality of forms of engagement that does not correspond to the idea of religious conversion, if this notion is considered in terms of a radical transformation of religious belonging, exclusive adhesion to a religious institution and a orthodox identity conception.

Key words: Spiritism; Conversion; Gift; Cancer.

