
A ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA E A PRODUÇÃO LITERÁRIA ESPÍRITA*

Bernardo Lewgoy

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Resumo: *O presente artigo, ao destacar a importância do fenômeno literário espírita no Brasil, pretende discutir algumas de suas estratégias textuais de verossimilhança e autoria. Para tanto apoia-se numa revisão da chamada crítica antropológica pós-moderna, salientando que sua importância não se confina ao exame de textos antropológicos mas oferece caminhos sugestivos para a interpretação da literatura religiosa.*

Palavras-chave: *Antropologia, crítica pós-moderna, literatura espírita.*

Abstract: *The present article, starting from the evidence of the “spiritualist literary phenomenon” in Brazil, intends to analyse some of its textual strategies of cultural construction of reality and authorship. To reach this aim, the postmodernist anthropology is discussed here, pointing out that its importance is not bordered to the examination of anthropological texts, but also can be used to understand the religious literature.*

Keywords: *anthropology, postmodernist studies, spiritualist literature.*

A literatura espírita, como as de outras orientações religiosas, não mereceu ainda a devida atenção no cenário das ciências humanas brasileiras. Num exame superficial, pode-se constatar que há um universo de milhões de leitores que anualmente compram e lêem os livros psicografados por Chico

* Agradeço a José Guilherme Magnani, em cuja disciplina do PPGAS/ USP (1995/2) “Seminário Temático de Antropologia Urbana”, este artigo foi originalmente concebido, e a Piero de Camargo Leimer, Luiz Henrique de Toledo, Emerson Giumbelli, Carlos Alberto Steil e Marion Aubrée, pelas leituras e contribuições oferecidas.

Xavier, Zíbia Gasparetto e Vera Lúcia de Carvalho, para nos restringirmos aos médiuns espíritas mais famosos. A vasta popularidade desta literatura só encontra paralelo nas obras dos escritores mais vendidos do país, como Jorge Amado e Paulo Coelho, por exemplo.

O presente artigo busca examinar algumas possibilidades de interpretação deste fenômeno, tentando realizar uma ponte com a chamada crítica pós-moderna em Antropologia. Isto por compreender que o escopo da discussão sobre as estratégias textuais de autoria e verossimilhança não se restringe ao domínio do texto etnográfico, mas pode ser ampliado para ensaiar uma interpretação de certas convenções que reforçam e constroem, no próprio texto espírita e junto ao público leitor, a “realidade” da experiência mediúnica e da *esfera espiritual* dimensionadas nesta literatura religiosa.

A Antropologia contemporânea e a questão do texto: a ferramenta pós-moderna

Foi por intermédio do assim chamado “pós-moderno” que os antropólogos passaram a ser explicitamente tematizados como “autores”, no bojo de um exame crítico, tanto da “textualidade” da representação etnográfica, quanto da inspeção de suas circunstâncias históricas e condições políticas de possibilidade.¹ Se as demandas políticas e acadêmicas da comunidade discursiva em que se inserem os antropólogos remetem à preocupação mais tradicional com o contexto externo da obra etnográfica, a análise das estratégias textuais e retóricas empregadas nas etnografias revelou para os pesquisadores os tesouros da crítica literária, tendência também verificada em outros setores das humanidades.² Nessa direção, vários autores, como Clifford (1988), Marcus e Fischer (1986) e mesmo Geertz (1989), vêm ponderando que as convenções textuais utilizadas para evocar a experiência de pesquisa em outras culturas não são meros suportes linguísticos para a transcrição de um conteúdo (e nem apenas estariam impregnados de *a priori* valorativos,

¹ Não sendo o propósito deste texto definir o conceito de “pós-modernidade” ou de “pós-moderno”, opta-se por acentuar seu caráter problemático, um sinalizador de temas, problemas e termos utilizados por uma comunidade discursiva em que especialistas de diferentes áreas intervêm num Grande Debate deste final de século. Para um balanço mais recente da recepção desta discussão na Antropologia ver Marcus (1994).

² Os trabalhos de Hayden White (1994) sobre a estética do texto histórico descortinaram para a História este mesmo horizonte de discussão.

infielmente preconceitos, como reza a crítica mais tradicional) mas ajudam a construir a verossimilhança da etnografia.³ O texto antropológico passou a ser examinado com os instrumentos da crítica literária, mas não a que sentencia sobre “influências” ou sobre a “qualidade da obra” mas sim a que reivindica um campo nocional balizado pelas idéias de *intertextualidade*, *desconstrução*, *paradigma*, *polifonialdialogia*, *metáfora*, *campo literário* e *presença do autor no texto*.

Desta forma, abriu-se para a Antropologia um novo continente de discussão, centrado na crítica retórico-estilística da etnografia, que não mais teria o estatuto de âmbito de estabelecimento sistemático de dados relevantes mas provisórios para a produção de teses gerais, estas sim “antropológicas”. Neste estatuto anterior interessava aos compêndios de história da disciplina antes as teorias gerais, ainda que se reconhecesse o valor primordial da fonte etnográfica e do trabalho de campo que a originara. Ainda no Lévi-Strauss de “Antropologia Estrutural” (1958), a divisão de tarefas é clara: o etnógrafo recolhe o dado de campo, o etnólogo generaliza os dados de diversos etnógrafos para uma determinada área cultural e o antropólogo, assim que finda o garimpo e organização dos dois colegas que o antecederam, trabalha com modelos mais abstratos, extraindo conclusões de caráter mais geral, sobre as leis que ordenam o fenômeno cultural. A etnografia, tendo a caução da objetividade científica – infra-estrutura sobre a qual se erguem os edifícios teóricos mais abrangentes – não é ainda considerada textualmente problemática. Ou ela foi bem feita ou então produto de uma pesquisa deficiente ou parcial, frequentemente atribuída, na época, aos preconceitos e limitações teóricas do pesquisador.

Se Lévi-Strauss ainda opera com um modelo de texto etnográfico vincado no ideal realista de objetividade científica e, portanto, de reprodução mimética do real, a análise literária estruturalista, inspirada na sua obra, acabou preparando o terreno para uma futura postulação da reflexividade do

³ É sintomático que um livro como “O antropólogo como autor”, de Geertz (1989), que analisa a fundo a escrita e a autoria de antropólogos consagrados, tenha recebido o prêmio da Associação Americana de Críticos Literários. Geertz sempre reivindicou para o antropólogo um estatuto semelhante ao do crítico literário: este lê obras escritas, aquele analisa a cultura como um texto. O caminho para “Works and Lives” estava pavimentado desde pelo menos “A Interpretação das Culturas”, particularmente através da inserção do problema hermenêutico na interpretação antropológica.

texto antropológico, por destacar a possibilidade de uma análise imanente e sincrônica dos textos.⁴

Como aponta em recente obra a lingüista francesa Dominique Maingueneau (1995, p. 15), foi na deriva da análise literária estruturalista, ao final dos anos 60, que os termos da velha questão da relação entre a obra e o mundo foram reformulados, recentrando-se agora na reflexão sobre a textualidade, sobre a natureza e os modos de organização do texto, sem, naturalmente, descuidar a importância do contexto. Nesta direção, Bakhtin, Barthes e Bourdieu são autores constantemente invocados (assim como Derrida e Foucault, patronos filosóficos desta discussão) em que a semiótica e a sociologia dos campos convivem lado a lado com a história literária e com problemas levantados pela hermenêutica e pela filosofia da linguagem, alinhando-se com experimentos literários em que o estatuto comum de realidade é questionado em favor de mundos inteiramente verbais mas autoconsistentes (Schüller, 1989).⁵

As idéias de polifonia, intertextualidade e dialogia representam a marca precursora da contribuição de Bakhtin, cujo impacto sobre a reflexão pós-moderna em Antropologia tem merecido bastante destaque na literatura recente, seja na revisão dos textos clássicos seja em novas propostas de representação etnográfica, compulsadas entre outros, por Clifford (1988). A noção de intertextualidade, que evidencia o interminável diálogo dos textos uns com os outros no interior de um espaço de referência comum, deslocou a antiga preocupação da história literária com a “influência” – criticada, entre outros, por Harold Bloom (cf. Nestrovsky, 1992) – tendo igualmente tornando ociosas as discussões sobre a “originalidade” das obras literárias (Schüller, 1989). A “originalidade” e a “singularidade irredutível” do fazer artístico, conhecida pela difusão do lema romântico da “arte pela arte” – espécie de “ideologia espontânea” dos artistas, que se recusam a serem enquadrados em classificações (cf. Maingueneau, 1995) – recebeu uma profunda ferida narcísica com a proposição deste primado da intertextualidade, em que a literatura passa a ser vista pela ótica da abertura dialógica.⁶ O próprio controle autorial da criação é

⁴ Seria injusto não considerar a influência seminal das análises de Wladimir Propp sobre as “funções” detectadas nas narrativas dos contos de fadas, aliás, a quem Lévi-Strauss rende uma homenagem pesadamente crítica de seu legado em *Antropologia Estrutural II*.

⁵ Penso especialmente em Guimarães Rosa, Borges, Eco, Fuentes, Garcia Marquez e John Barth, como alguns autores que formulam literariamente esse “espírito do tempo”.

⁶ A indagação de Walter Benjamin a respeito da perda da aura na obra de arte reproduzida por meios técnicos, já tangenciava os problemas que originaram esta discussão, na medida em que o velho conceito

questionado em favor da *escrita*, atravessada pelas injunções do “inconsciente” e do “saber”.⁷

As noções de polifonia e dialogia, indicando a presença de diferentes vozes no romance moderno, pelo menos a partir da organização carnavalesca do discurso rabelaisiano, complementam a idéia de intertextualidade pela admissão de perspectivas díspares ou até mesmo irreconciliáveis coabitando num mesmo texto. Essa reflexão também inquietou aos analistas do discurso etnográfico, inicialmente animados pelo escândalo provocado pela publicação do diário pessoal de Malinowsky, nos anos 60.⁸ A partir de então alguns autores passaram a questionar a representação etnográfica inspirada no modelo malinowskiano como excessivamente monológica, revelando uma presença insidiosa e pesada do *autor* num texto que definia-se justamente pela busca da “objetividade” ou, em outras palavras, pela fuga impessoalizante do autor no texto.⁹

Dentre os vários horizontes abertos pela reflexão de Roland Barthes et al. (1970), a tematização das estratégias de verossimilhança abriu um caminho dos mais fecundos para pensarmos a construção do verossímil no texto antropológico. No realismo francês, por exemplo, a técnica do inventário, que exagera os detalhes nas descrições de ambientes, constituiu-se numa estratégia de produção da ilusão de realidade: os detalhes superabundantes não são adornos insignificantes neste gênero, eles estão ali para significar o “real”. O efeito de realidade é tratado como um artifício análogo a uma mitologia, problematização que estenderá o seu fascínio às ciências humanas ocupadas em representar

artístico de “autenticidade”, reforçado pelo romantismo, passa a ter o sabor de um arbitrário cultural imposto por especialistas, concorrente de uma idéia de fruição comum, que não liga para a aura da obra de arte mas sim para a experiência estética por ela proporcionada. Gonçalves dos Santos (1989) rediscute o pensamento de Benjamin à luz da proposta de uma nova forma de autenticidade, “não-aurática”, centrada no receptor, e não no especialista. Interessa-me a atribuição de sentido à obra de arte pelo leitor.

⁷ Linda Hutcheon (1991) oferece um panorama mais amplo desta teorização da escrita, originada nos anos 60 a partir da semiologia de Roland Barthes e Julia Kristeva, mas que é também tributária do conceito de desconstrução, de Jacques Derrida.

⁸ O próprio discurso de Malinowsky é tecido em dois registros diversos, incomensuráveis: um, o do controle monológico sobre um mundo coerente, habitado por um personagem genérico – os nativos (cf. Clifford, 1988), portadores do “ponto de vista nativo” – apreendido no cânone exemplar da monografia; outro, o dos mil e um encontros pontuais e fragmentários de Malinowsky com nativos e ocidentais, recheados de incertezas, detalhes do cotidiano e sobretudo, estados de ânimo e paixões do autor, filtrados e “impúblicáveis”, reservados para um escândalo póstumo: a vida e a obra voltando ao palco.

⁹ Não sendo completamente abolida, a subjetividade e o depoimento sobre a pesquisa tinham os seus *loci* próprios: a introdução e as notas de pé de página, como nos lembra Clifford (1988).

qualitativamente o mundo social, a Antropologia e a História (que trabalham basicamente com relatos). Assim, cada tomada de posição no campo literário – para empregarmos os termos de Bourdieu – implica numa relação com a verossimilhança em que novos recortes nas regras de comunicação literária são propostos para remodelar a consistência escrita da representação do real.

Em Bourdieu (1991) é uma nova relação entre a escrita literária e o mundo que é proposta, através da análise das estratégias de legitimação dos protagonistas no campo literário, complexificando as relações entre a vida mundana do autor, o gênero da obra produzida e as reivindicações estéticas que subjazem à sua criação. Sua proposta distancia-se da tradicional busca das determinações sociais da obra, concebendo os conteúdos dos textos – assim como o próprio modo de vida do autor – como “tomadas de posição” dos escritores em relação ao campo literário, este sim o autêntico pólo sociológico de referência para a contextualização crítica de sua criação. Cada obra ou gênero são agora percebidos como manifestos, posicionamentos em relação a outras obras e gêneros literários, num espaço marcado por disputas de toda ordem.¹⁰ O romantismo posiciona-se contra o classicismo, o parnasianismo contra o romantismo, o simbolismo contra o parnasianismo e assim por diante, num infundável exercício em que a própria gestão da relação do escritor com a vida mundana não é mais um dado exterior à obra, mas passa a ser visto como parte intrínseca de suas condições de enunciação.¹¹

Uma das mais importantes consequências deste debate foi a de mostrar que os antropólogos também são artífices de efeitos de verdade, o que implicou numa busca para identificar os recursos retóricos e estilísticos empregados nas etnografias. Geertz (1989), por exemplo, ao desconstruir as estratégias textuais de antropólogos clássicos, evidencia a organização lingüística e textual de diversas obras consagradas, atualizando a discussão sobre “a vida e a

¹⁰ Entre nós foi Miceli (1977) quem primeiro aplicou as categorias de Bourdieu ao exame histórico de nossa “República das Letras”, na fase compreendida entre o pré-modernismo e o regime de Vargas.

¹¹ No excelente trabalho de Maingueneau (1995), verdadeira proposta (ainda que não explicitamente nomeada) de uma antropologia da criação literária, a vida não é vista como um dado que explica a obra mas como parte da própria obra, a partir da uma concepção extremamente nuançada do envolvimento recíproco entre existência e escrita. O escritor está sempre em algum lugar, mas este lugar é sempre paradoxal na medida em que, como os boêmios, vive na fronteira da sociedade organizada, pois o ato de escrever, ainda que submetido a rituais e engrenagens institucionais, têm uma aparência de fuga a qualquer imperativo de utilidade, numa posição sempre instável e socialmente fronteira. A essa identidade problemática do escritor Maingueneau propõe chamar de paratopia, etimologicamente um “quase-lugar”.

obra” (que poderia ser uma razoável versão do título de seu livro em português) de alguns clássicos da disciplina.¹² Foi também pelo viés da temática da autoria que a Antropologia sofreu a influência destas discussões, enfocando as estratégias de legitimação do autor no texto etnográfico, que passa a ser concebido como uma espécie de montagem cinematográfica.¹³ Ao lado da divisão tradicional da Antropologia em escolas (evolucionismo, culturalismo, funcionalismo, estruturalismo, etc.), operada em consonância com a história das idéias, a introdução da problemática da textualidade em nossa disciplina propõe um outro corte transversal, não mais orientado exclusivamente para o marco teórico-epistemológico da ciência produzida pelo antropólogo (suas hipóteses, metodologia, resultados e inscrição teórica geral) mas sim para a repartição do texto etnográfico em gêneros (realismo, interpretativismo, diálogo), invocando-se a textualidade lado a lado com a inscrição sócio-histórica do pesquisador. No texto antropológico realista a escrita é tributária do velho ideal de objetividade científica, impessoalizando-se, tratando os pesquisados como um Outro genérico (“Os Nuer”, “Os Trobriandeses”) pretendendo ter um acesso verdadeiro à sociedade pesquisada através de instituições-chave (O Kula, a magia, o gado). A crítica pós-moderna desvelou o autor ventríloquo deste estilo monográfico, que tendia a excluir o papel constituinte da intersubjetividade na pesquisa de campo, lado a lado com a afirmação da autoridade do pesquisador através de petições de princípio do tipo “eu estive lá durante anos, logo minha etnografia está avalizada” (Clifford, 1988).

O interpretativismo, particularmente em Geertz e Rabinow, renuncia às pretensões de apreensão objetiva de um Outro genérico, aplicando para o trabalho antropológico a problemática da compreensão, consagrada pela hermenêutica moderna.¹⁴ Partindo da premissa da imersão inescapável do

¹² Evans-Pritchard, por exemplo, usa e abusa dos diagramas em seus textos, conduta derivada de seu olhar instruído pela experiência militar, enquanto que Ruth Benedict projeta em seu texto sua sensibilidade de poeta.

¹³ Em reportagem recente do Jornal Nacional, foi mostrada uma cabine de simulação de voo para treinamento de pilotos, com o uso dos recursos da realidade virtual. É interessante destacar que foi a sensação de turbulência induzida pelo tremular da cabine de comando que tinha a função de produzir a ilusão de realidade no voo simulado.

¹⁴ A hermenêutica, na trilha de Hans-George Gadamer, insiste em que a experiência e a unidade do sujeito constitui-se na e pela linguagem, incluindo-se a própria ontologia do trabalho de campo e do texto etnográfico. Amplia-se, portanto a circunscrição da problemática da compreensão, antes focalizada nos significados decifrados por um intérprete, para atingir as incertezas oriundas da ação linguística dos sujeitos. A esse respeito ver os textos de Soares (1994).

trabalho antropológico num mundo desde sempre interpretado, sem nenhuma concessão a um “real” anterior ao processo interpretativo, que a escrita interpretativista constitui sua verossimilhança, mas em grande parte pela assunção de seus limites e vieses.¹⁵

No entanto, mesmo a escrita interpretativista ainda era feita nos moldes canônicos de um autor que participa primordialmente do interdiscurso da comunidade antropológica, pouco tolerante a lacunas não-interpretadas no próprio texto. Esse problema seria enfrentado em experimentos dialógicos, com pretensões polifônicas, particularmente em Kevin Dwyer e Vincent Crapanzano, ainda que a dialogia, como salienta Clifford (1988, p. 43), também não pudesse escapar do irremediável dado da textualização, que se desloca da cena da enunciação para um meio gráfico, transformado em função dos inúmeros imperativos culturais da escrita.¹⁶

Também no Brasil comparece essa discussão, ainda que com apropriações variadas. Roberto Cardoso de Oliveira (1988) enfoca o tema nas malhas de um quadro classificatório em que o critério é basicamente paradigmático e estrutural, no interior de uma proposta mais abrangente de etnografia da ciência. Já Luiz Eduardo Soares (1994), dialogando com diversas tradições filosóficas e linguísticas, em sua análise do livro “Travesti: a invenção do feminino”, de Hélio Silva, enfoca a grande agilidade literária do autor para captar um microcosmos cultural urbano, fronteiro e ambíguo. Marisa Peirano (1992) também enfrenta criticamente o desafio lançado pelos pós-modernos, contextualizando a discussão no quadro de uma antropologia da antropologia, em que conjuga história da Antropologia e etnografia do saber.

¹⁵ Em Geertz temos as Grandes Questões nos pequenos campos, a descrição densa, a apreensão necessariamente enviesada da cultura e a etnografia como uma interpretação sobreposta num n-grau a uma interpretação nativa. Em Rabinow a etnografia é vista como um produto intercultural híbrido, resultante de uma negociação intersubjetiva da realidade entre um pesquisador culturalmente deslocado e um informante que se dispõe a objetivar seu mundo para um estrangeiro. Quão longe estamos da cena prototípica de um Malinowsky deixando a última companhia branca para se aventurar num mundo novo, com pessoas realizando costumes estranhos e cuja língua é desconhecida...

¹⁶ Diversos autores têm salientado as transformações culturais e cognitivas operadas pela difusão da escrita em sociedades agrárias e tradicionais, destacando-se a ideia de uma “razão gráfica”, lançada nos trabalhos do antropólogo inglês Jack Goody (1987, 1988), mas deve-se considerar também as importantes contribuições de Walter Ong (1982) e Eric Havelock (1963). Também o espiritismo kardecista legitima-se (não exclusivamente, mas de modo ponderável) a partir de mensagens psicografadas e, portanto, de textos. Neste sentido, o epíteto de “Codificador” atribuído a Kardec, tem implicações talvez impensadas para a maioria dos frequentadores dos centros espíritas.

Em Vagner Gonçalves da Silva (1991), referindo-se à tradição de etnografias sobre religiões afro-brasileiras, encontramos uma das abordagens brasileiras mais recentes e instigantes a respeito da autoria e da legitimação do antropólogo no texto. Após fazer um balanço da literatura recente sobre a crítica pós-moderna em Antropologia, Silva destacou o papel considerável que a iniciação religiosa teve na legitimação das interpretações feitas por antropólogos, tais como Roger Bastide, Piore Verger e Edson Carneiro. Em outra direção, são agora os próprios fiéis das religiões afro-brasileiras que começam a utilizar-se das etnografias para legitimar publicamente suas crenças, como se a própria pretensão de respeitabilidade demandasse uma codificação escrita, com a garantia de cientificidade de textos acadêmicos.¹⁷ Gonçalves da Silva descortina, assim, uma interessante possibilidade de ampliar o escopo desta discussão de modo a incluir tanto o estatuto da pesquisa e da etnografia feitas no Brasil, quanto fenômenos emergentes no cenário religioso brasileiro, como o recente relacionamento de religiões orais com a escrita e com os livros.¹⁸ Como procurarei mostrar no próximo item, também o espiritismo kardecista pode ser objeto para este tipo de discussão, na medida em que a escrita e a leitura são componentes fundamentais de sua experiência religiosa.

Intertextualidade, interautoria e verossimilhança na literatura espírita

A literatura espírita no Brasil movimentou um universo de milhões de leitores em publicações cuja tiragem, em alguns casos, aproxima-se daquelas alcançadas pelos campeões de vendas, como Paulo Coelho e Jorge Amado. Por exemplo, o livro “Violetas na Janela”, psicografado por Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho (1993) alcançou a cifra de duzentos e setenta e cinco mil exemplares vendidos nos anos de 1994 e 1995, extraordinária se considerarmos que o Brasil é tido como um país em que se lê muito pouco e

¹⁷ Em apresentação oral no PPGAS/USP, Vagner relatou que, em debate inter-religioso por ele assistido, os representantes das diferentes linhas cristãs brandiam a bíblia dizendo “este é o meu livro”. Em resposta, o representante das religiões afro-brasileiras sacudiu o livro de Bastide dizendo: “e este é o meu livro”. Na própria origem do presente artigo, a leitura do texto de Silva foi altamente inspiradora.

¹⁸ Outros autores, em perspectivas diferentes, já haviam chamado atenção para o problema das estratégias de legitimação dentro do campo de estudos afro-brasileiro, como é o caso da análise de Beatriz Góes Dantas (1988) a respeito do mito da pureza nagô. Sérgio Ferretti (1995, p. 29) também nos lembra que não é tão recente assim a relação entre religiões afro-brasileiras e escrita, devendo-se relativizar asserções taxativas sobre a característica oral neste campo.

em que as tiragens das editoras atingem, em geral, cerca de poucos milhares de exemplares. Aos cinquenta anos desde sua primeira edição, em 1944, foi lançada uma edição comemorativa de um milhão de exemplares do livro “Nosso Lar”, psicografado por Chico Xavier, este sem sombra de dúvida o principal escritor mediúnico de nosso país, responsável pela psicografia de quase quatrocentos livros. Da mesma forma os livros assinados por Divaldo Franco, Zíbia Gasparetto e Ivone Pereira constam em qualquer livraria espírita do país, atestando a popularidade deste gênero de literatura.¹⁹

As vendas das obras de Allan Kardec no Brasil, em poucas décadas, atingiram o patamar de vários milhões de exemplares, segundo Aubrée e Laplantine (1990). As razões apresentadas para a explicação desse fenômeno remetem à especificidade do sistema de representações e práticas do espiritismo, tanto em seu berço francês como na sociedade brasileira:

Le spiritisme brésilien, à l’image du spiritisme français, et de son fondateur, éducateur de formation, implique un processus de formation doctrinale, de contrôle continu et de pédagogie qui passe par le livre et l’écriture. Il attribue un valeur capitale aux messages écrits (la psychographie) tandis qu’il constitue un secteur important de la publication au Brésil, tous genres confondus. L’étude, et plus particulièrement l’étude des ouvrages fondamentaux du spiritisme (Allan Kardec et Chico Xavier), transforme. (Aubrée; Laplantine, 1990, p. 194).

A prática da leitura é a principal marca diferenciadora do espiritismo em nossos dias: “é agora o livro e não a mesa que está no centro do desenvolvimento do espiritismo” (Aubrée; Laplantine, 1990, p. 196). Na França de Kardec, ler o Livro dos Espíritos marcava uma tomada de posição política (tal como a leitura da Bíblia na época da Reforma): simbolizava o acesso ao conhecimento, assim como uma oposição ao conservadorismo da Igreja Católica e dos setores burgueses da sociedade, sinalizando uma identidade laica e republicana. No Brasil, a alfabetização e a prática da leitura ganham conotação bem diversa: “Elle est un signe d’ascension sociale. Savoir lire et pouvoir étudier, c’est la marque de l’appertenance aux classes moyennes et supérieures” (Aubrée;

¹⁹ Não desejo e nem teria competência para discutir se o romance mediúnico é um “gênero literário” ou uma “subliteratura folhetinesca com propósitos doutrinários”, como querem alguns. Registro que se trata de um circuito de criação, produção, circulação e consumo de uma literatura que atinge a um amplo público que reconhece a sua importância a partir de um sistema de referência próprio, o que basta para definir a sua importância enquanto fenômeno sociológico.

Laplantine, 1990, p. 196). Assim, a ênfase no livro e na leitura corresponde a um desejo de respeitabilidade social dos espíritas brasileiros, mas que também demarcam, por essa via, as fronteiras de seu culto perante a umbanda e o candomblé, religiões populares de tradição fundamentalmente oral.

Sem nos adentrarmos nos méritos das hipóteses dos autores,²⁰ interessa reter que o espiritismo, em grande parte, é uma religião do livro e da leitura, que a frequência aos centros espíritas implica numa relação bastante intensa com uma literatura, cujo estatuto singular relaciona-se com construção da autoridade das mensagens escritas e que a própria escrita mediúnica espírita ou não, nasce com um propósito doutrinal no interior de uma experiência de criação altamente ritualizada: a psicografia.

A psicografia, rito genético a partir do qual se produz a escrita mediúnica, foi analisada num artigo pioneiro de Luis Eduardo Soares (1979), que levanta duas teses bastante interessantes. A primeira diz respeito ao estatuto do ritual psicográfico, assimilado ao plano do sacrifício, onde o objeto sacrificado é a própria individualidade do médium, propiciadora da eficácia do ritual. De fato, a idéia-valor “humildade”, autodepreciação do ego e do valor pessoal, tão frequente na retórica de Chico Xavier (“eu não sou um verme, sou um subverme” - afirmou certa feita, ou “eu era a pulga do leão na arena romana dos mártires cristãos”, cf. Souto Maior, 1994) converge com a reflexão de Soares, na medida em que enfatiza a diminuição voluntária do eu que propicia, segundo a crença espírita, a comunicação mediúnica.²¹

²⁰ Penso que um corolário sociológico do argumento dos autores consiste na hipótese de que o público espírita seria composto basicamente de uma classe média, em recente processo de ascensão social, cuja relação com a leitura e a instrução tem um forte acento de distinção. Não se trataria de um habitus letrado e cultivado, mas da encenação desta pretensão, simbolizada pela relação com o “conhecimento” adquirido através da leitura. No entanto, este corolário deve ser melhor analisado. Os dados de Pierucci e Prandi (1996) mostram que os kardecistas tem a maior média de escolaridade entre as religiões no Brasil (55,3% têm entre II grau e curso superior), o que não exclui o “desejo de respeitabilidade” e “leitura como signo de ascensão social”, mas coloca sob suspeita qualquer afirmação categórica neste terreno.

²¹ Note-se que a própria etimologia das palavras “humildade” e “humilhação”, como no preceito bíblico “humilha-te e serás exaltado”, têm um sentido aproximado de diminuição. Deve-se acrescentar, no entanto, que a referida “diminuição do eu”, assim como a “individualidade do médium” só fazem sentido no interior de uma determinada noção de pessoa, ligada ao individualismo ocidental (no sentido de Dumont, 1985) que toma a autonomia e a liberdade do agente do agente como valores axiais na sociedade moderna, reificando a realidade de uma “vertente interna” do sujeito. Um importante ensaio que tematiza esta questão, no Brasil é o de Luiz Fernando Dias Duarte (1983) “O culto do eu no templo da razão”, onde o próprio kardecismo aparece mencionando como um sistema “híbrido entre religião e razão”. Nesse sentido a fala de Chico Xavier deve ser contextualizada enquanto uma retórica sustentada por uma específica elaboração de pessoa no interior do kardecismo, remetendo-nos à análise de Cavalcanti (1983).

Em segundo lugar, o autor introduz analogias entre a psicografia e as teorias artísticas da tradição romântica, baseadas nas idéias de contágio e inspiração, que insinuam a transcendência da individualidade no ato criador. Na veia romântica, o ato criador tem o artista como médium de um estado afetivo ou espiritual alheio à sua dimensão consciente e planejada, espécie de Outro inconsciente do processo criador. Na psicografia, também é um outro que se insinua transcendendo a individualidade do médium em momentos de “inspiração”. No entanto, a produção de mensagens nada tem de expressão desregrada e espontânea de estados da alma, mas inscreve-se numa experiência ritualizada e codificada pela tradição kardecista. Já no Livro dos Espíritos, Allan Kardec reservava um capítulo para a escrita psicográfica, outorgando-lhe um lugar privilegiado dentre as formas de comunicação espírita.²² Na história do espiritismo, as sessões quase sempre contaram com um momento de escrita psicográfica, em que os médiuns recebiam mensagens dos *espíritos superiores*. Este privilégio da escrita no kardecismo, mesmo no interior das sessões espíritas, remete à oposição entre o *oral* e o *escrito* no interior de seu sistema de representações, oposição hierárquica, que obviamente confere o seu sentido a partir da escrita tomada como valor. Nas sessões, é comum os *espíritos superiores* ditarem mensagens escritas (ainda que não seja uma forma exclusiva de comunicação). O mesmo não ocorre com os chamados *espíritos obsessores* ou *de pouca luz*, que invariavelmente manifestam-se pela fala ou seja, no plano oral. Desta forma, o espiritismo pode ser considerado não apenas uma religião do Livro, mas uma orientação religiosa que sublinha as experiências de leitura e de escrita como um componente fundamental de sua identidade.²³

²² No cap. XV do Livro dos Espíritos, Kardec divide os médiuns psicógrafos em três tipos: *médiuns mecânicos*: atuam de forma involuntária *médiuns semiconscientes*: atuam de forma mecânica mas têm consciência imediata do que escrevem *médiuns intuitivos*: os espíritos têm comunicação com o médium e a escrita é consciente, uma espécie de ditado.

²³ Não adentrarei nas raízes racionalistas e iluministas da proposta kardecista de conciliar fé e razão, por considerar que este tema, já trabalhado por outros autores (Aubrée; Laplantine, 1990; Cavalcanti, 1983; Damazio, 1994; Machado, 1983), ensinaria outro ensaio, além de não ser o propósito específico deste texto. Noto apenas que, esta demarcação de identidade relaciona-se tanto à ênfase pedagógica do movimento, quanto a uma distinção, no Brasil, em relação a práticas e crenças religiosas de extração afro-brasileira, de tradição oral. Nesse sentido, a categoria acusatória/classificatória *baixo espiritismo*, definindo estas práticas e crenças, é largamente utilizada pelos espíritas. Para uma genealogia da ideia de baixo espiritismo no Brasil, consultar o excelente trabalho de Emerson Giumbelli (1997) “O cuidado dos mortos”.

A preponderância da autoridade da mensagem escrita deita raízes no que os espíritas chamam de *Codificação* por Kardec, considerada como a *Terceira Revelação*, ao lado do Antigo e do Novo Testamento. O que falta estabelecer são os mecanismos textuais que constituem sua autoridade e verossimilhança, empreendimento extremamente problemático, na medida em que implica numa classificação de um vasto espectro de textos, elaborados em épocas diversas e segundo intenções variadas. Não se trata aqui de elaborar esta classificação cuja preocupação já foi demonstrada no próprio meio espírita.²⁴ Desejo apenas apontar algumas possibilidades de trabalho, a partir da adaptação de certas categorias de análise desenvolvidas no bojo da chamada “crítica antropológica pós-moderna”, particularmente salientando as temáticas da autoria/presença do autor no texto, relação contexto/obra e estratégia de verossimilhança, acreditando que a possível arbitrariedade do recorte será compensada por ganhos heurísticos de interpretação.

Nesse sentido, é importante fazer um longo parêntese e incluir, nesse comentário, alguns trabalhos acadêmicos que trataram do espiritismo kardecista, na medida em que é possível mostrar que a própria descrição se vê contagiada, em maior ou menor grau, pelas categorias do discurso espírita. Sem a pretensão de realizar uma revisão bibliográfica, pode-se invocar a questão da intertextualidade e da autoria nesses trabalhos, a partir de certos exemplos significativos, pois o material é bastante heterogêneo.

Há trabalhos, como o de Sylvia Damazio (1994) sobre a reconstituição histórica do movimento espírita no Rio de Janeiro, que são realizados com pretensões de objetividade e rigor historiográfico, mas que no conteúdo são

²⁴ A Federação Espírita Brasileira se encarregou de produzir uma classificação de seus livros no projeto Série Bibliográfica, elaborada por uma equipe de biblioteconomistas, o que resultou na publicação “O Livro Espírita na FEB”, de 1994. O levantamento das cerca de 1600 obras editadas pela FEB é feita numa chave múltipla, resultando em classes: assunto (arte, biografia, ciência educação, filosofia, história e religião) e tipologia (conto, crônica, mensagem, poema, romance, referência, obras de Allan Kardec, infantil e outros idiomas). É interessante destacar que, na compilação dos textos psicografados, figura o nome do médium como autor civil seguido de “Pelo Espírito de” (como em “Há dois mil anos”, Francisco Cândido Xavier *pelo espírito de Emmanuel*). Ao final do livro há quadros classificatórios onde aparece o *autor espiritual* ao lado de sua obra. Mais relevante é o regime enunciativo empregado nos resumos dos livros, exemplo de um discurso religioso hiper-racionalista. Os resumos se iniciam invariavelmente com os termos *analisa, trata de, focaliza, demonstra*, como no romance “Libertação”, de Chico Xavier/André Luiz (espírito), onde o caráter instrumental do romance espírita é explicitado: “Focaliza a senda evolutiva do ser através do corpo físico. Objetiva esclarecer que ‘a cada um será dado de acordo com as suas obras’. Através de 20 capítulos *sob forma romanceada*, elucida aspectos científicos do trabalho intercessório realizado *pelos Espíritos superiores no Plano Espiritual*.” (1994, p. 87, grifo meu).

ainda instruídos pela visão de mundo e categorias nativas de compreensão da própria história. Por exemplo, ao final do livro, na demarcação da linha divisória que separa o *espiritismo autêntico* do *baixo espiritismo*, popular e africano, a autora lê a história a partir de uma polarização definida pelo próprio discurso espírita, explicitando uma condição de simpatizante ou praticante do kardecismo, não assumida ao longo do texto.

No caso de monografias feitas com inspiração ou metodologia antropológica, é preciso destacar que, sendo mais antiga a preocupação com a umbanda e o candomblé, os trabalhos produzidos a partir deste campo terminaram por delinear uma imagem do kardecismo associada a suas questões, ora visto como um preâmbulo ao surgimento da umbanda, ora visto no clássico “continuum mediúnico” de Camargo (1961).

Só mais recentemente emergiu uma atenção monográfica ao espiritismo na Antropologia brasileira, especialmente a partir dos trabalhos de Maria Laura Cavalcanti (1983, 1985). Seu trabalho se destaca por ter sido produzido a partir da típica experiência antropológica, a observação participante junto a grupos espíritas. Trata-se de uma interpretação do espiritismo como um sistema cosmológico e ritualístico (“sistema de representações e de práticas”), erigido com base numa específica noção de pessoa (diacrônica/evolutiva e sincrônica/comunicante entre mundos). “O mundo invisível”, produzido com rigor monográfico e elegância persuasiva, os *topoi* sobre o encontro etnográfico são a introdução, o primeiro capítulo e alguns momentos do livro (onde sabemos que a autora tem parentes espíritas), seguindo um padrão clássico de escrita etnográfica, isolando um modelo analítico de reconstituição do Outro pesquisado. Mas há breves e preciosos momentos em que a autora expõe passagens de seu diário de campo. Ao descrever uma sessão de desobsessão, o tom da narrativa ganha uma tonalidade dramática, convulsiva:

Em pouco tempo Sílvia começou a contorcer-se gemendo. Suas mãos foram tomando o aspecto de garras. O *Espírito* começou a rugir... Betânia dizia ao Espírito: “– Meu filho, esse ódio, ele o envenena, etc.” Sílvia saiu do transe e Bruno também. Os *espíritos* que receberam resolveram ir embora. O *Espírito* dizia:

“– Não, não faça isso comigo.”

Betânia:

“– Chore, meu filho. Deixe que sua alma se lave em pranto.” E o *Espírito* irrompeu num pranto convulsivo. (1988, p. 65, grifo meu).

Note-se que a autora adota um padrão narrativo aceitável para um nativo: foi “o Espírito” que irrompeu num pranto e não o médium: “o Espírito” é o sujeito do enunciado. Seu modo de descrição tem, deste modo, um compromisso ontológico com a visão de mundo e horizonte de referência nativos, assumindo suas categorias no próprio diário de campo, aliás procedimento compatível com o cânone consagrado da descrição densa.

Em segundo lugar, o exame da obra de Cavalcanti aponta para uma paridade epistemológica entre o oral e o escrito como instâncias de pesquisa e interpretação etnográfica. O texto escrito é usado como fonte legítima de interpretação da cosmologia espírita na medida em que a ênfase na escrita é nativa: socializar-se no espiritismo é, também, em diferentes níveis, um processo de impregnação com sua literatura.²⁵ O circuito reconstrutivo do sistema de representações, transitando entre uma codificação escrita e uma “oralidade secundária” em relação à dimensão letrada, para usar a terminologia de Ong (1982), termina por contagiá-lo (sem acento negativo) o modo de descrição deste subuniverso com as próprias categorias nativas.²⁶

No que tange às publicações espíritas, já acentuamos que é literatura bastante variada, incluindo textos de divulgação, romances mediúnicos, dissertações, textos doutrinários, mensagens psicografadas, etc. configurando um mundo literário próprio, com seus autores, editores e leitores. Resta estabelecer alguns mecanismos textuais de construção da autoria e da verossimilhança na escrita espírita.

Em primeiro lugar temos uma abundante e multidirecionada intertextualidade. Os textos espíritas constroem sua autoridade não apenas pela credibilidade do médium ou do(s) espírito(s) que dita as mensagens mas também por uma incessante remessa a outros textos, onde idéias e afirmações de autores *encarnados* são respaldadas pela autoria de afirmações atribuída a espíritos *desencarnados*. Por exemplo no livro “Grandes Espíritas do Brasil”- baseado em pesquisa documental sobre a história do espiritismo no Brasil – de autoria de Zeus Wantuil (*encarnado*), o ensinamento de *guias espirituais* é enfatizado (Confúcio, auxiliar do espírito Ismael, patrono espiritual do Brasil), tendo sua fonte no livro “Brasil, coração do mundo, Pátria do Evangelho”, ditado

²⁵ Ou seja, ao lado da mediunidade e da caridade, a leitura e o estudo são fontes internas de autoridade e aperfeiçoamento no espiritismo, como a autora mostra em seu trabalho.

²⁶ Este trânsito emic-etic na terminologia de descrição etnográfica não é exatamente uma novidade na Antropologia. Veja-se, por exemplo a controvérsia em torno do “hau” por Mondher Kilani (1990).

ao médium Chico Xavier pelo espírito do escritor Humberto de Campos na década de 30.²⁷

Os livros psicografados por Chico Xavier usam e abusam desta intertextualidade: Emmanuel, guia de Chico Xavier prefacia os livros ditados ao médium pelos mais diversos espíritos, além de prefaciá-los obras psicografadas ou simplesmente escritas por *autores encarnados*. Há, também livros psicografados por mais de um médium, como é o caso dos livros cuja psicografia é assinada por Chico Xavier e Waldo Vieira, em que André Luiz teria ditado alternadamente capítulos a um e outro médium.

Além da referência intertextual, que produz o desejado efeito de realidade, na acepção de Barthes, a legitimação passa por narrativas de intercâmbio com espíritos de significação central para a doutrina, como o de Kardec ou de Bezerra de Menezes, comparecendo em vários relatos do livro de Wantuil.

O próprio Allan Kardec iniciou esse ciclo de discursividade intertextual e legitimação interautoral na construção da verossimilhança espírita. O “Livro dos Espíritos” foi elaborado na forma de um colóquio de perguntas e respostas com os *espíritos superiores*. No entanto, Kardec não marca a todo momento a mudança de autoria espiritual, provavelmente porque esta individualização atrapalharia a percepção de unidade do texto e coesão da autoria do “L.E.”, atribuída a um coletivo genérico *espíritos superiores*, restando ao autor o papel de Codificador. Os espíritas diferenciam o papel de Kardec da autoria do conteúdo do livro, tido como *doutrina dos espíritos*, ainda que o nome de “Codificador” seja emblemático de sua identidade. A identificação de alguns destes autores espirituais só ocorre em determinadas passagens do livro, quando trechos são assinados por exemplo, pelos espíritos de Platão, Sócrates, São Tomás de Aquino, Confúcio, etc.²⁸

²⁷ Chico Xavier, maior médium psicógrafo brasileiro, iniciou sua “tarefa mediúnica” na década de 30, assinando a psicografia de “Parnaso de Além-Túmulo”, em conjunto com conhecidos poetas já falecidos, como Augusto dos Anjos, Castro Alves, Guerra Junqueiro, Gonçalves Dias, etc. Em 1943, iniciou a psicografia da chamada “série André Luiz”, que forneceu moldes conceituais de modo a unificar e complementar a doutrina espírita. “Nosso Lar” é o livro mais popular, tendo atingido a cifra de mais de um milhão de exemplares vendidos em algumas décadas.

²⁸ Os nomes evocados levam a uma auto-identificação do espiritismo com o que este presumiu ser a “Grande Tradição Intelectual da Humanidade”, como seu depositário. Outros nomes figuram em romances mediúnicos, como o de Vitor Hugo, que aparece assinando as psicografias de Zilda Gama e de Waldo Vieira.

Sobre a identidade dos espíritos que ditaram o texto, Kardec (1991, p. 49) afirma:

Muitos viveram em épocas diversas na Terra, onde pregaram a sabedoria e a virtude. Outros, pelos seus nomes, não pertencem a nenhuma personagem cuja lembrança a História guarde, mas cuja elevação é atestada pela pureza de seus ensinamentos e pela união em que se acham com os que usam os nomes venerados.

Mesmo o nome adotado pelo autor, Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail), remete a uma existência pregressa, onde ele teria sido um sacerdote celta.²⁹ Nesse sentido, Aubrée e Laplantine (1990, p. 29) destacam que o nome “Kardec”, além de marcar a mudança de identidade, iniciando a trajetória espírita do autor (prática aliás comum aos ocultistas, como foi o caso de Eliphas Lévi), realiza uma identificação com o passado céltico da sociedade francesa, ou seja, o espiritismo nasce com a pretensão de uma identidade profundamente francesa.

Além disso, o respaldo da rede intertextual é constantemente reiterado nas obras de outros médiuns. Por exemplo, o livro “Violetas na Janela” (1993), psicografado por Vera Lúcia de Carvalho relata as experiências da autora espiritual, uma certa “Patrícia”, “que teria falecido aos dezenove anos de idade”. Na colônia espiritual em que mora, os costumes e as instituições são idênticas às narradas em “Nosso Lar” – o aerobus como meio de transporte, o bônus-hora como pagamento do trabalho, o “Umbral”, zona purgatorial não organizada, semi-selvagem, onde residem os espíritos atormentados, etc. – havendo referência explícita, *não ao livro* “Nosso Lar” mas à *colônia vizinha* “Nosso Lar”, inserindo-se o relato de Patrícia no mesmo mundo definido pelo livro de Chico Xavier.³⁰

²⁹ Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), fundador do kardecismo, nasceu em Lyon, tendo exercido a profissão de educador, influenciado pelas idéias do pedagogo suíço Pestalozzi. Após 1854, muda de nome para Allan Kardec, dedicando-se a coligir os resultados de experiências espiritualistas e elaborar os livros que são considerados a Codificação da “Doutrina dos Espíritos”: “O Livro dos Espíritos”, “Livro dos Médiuns”, “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, “A Gênese” e “O Céu e o Inferno” entre as décadas de 1850 e 1869.

³⁰ Nunca é demais exagerar na importância de Chico Xavier, talvez o único consenso do espiritismo brasileiro. Os livros deste médium, tamanha é a rede intertextual que acabaram por produzir, efetivamente fundaram uma discursividade que caracteriza o espiritismo “à brasileira”. A própria influência mundial do espiritismo brasileiro pode ser medida pela referência às obras de Chico Xavier, quando se examina os livros indicados para a leitura nos movimentos espíritas de outros países.

A vertigem perturbadora sobre a percepção corrente de autoria termina por confirmar a verossimilhança da visão de mundo espírita, na medida em que cada livro é apresentado e concebido como um nó de uma ampla rede de testemunhos e referências que remetem umas às outras, conformando um estreitamento dos laços entre o *mundo visível* e o *espiritual*. Nesse sentido pode-se afirmar que a crença espírita na interexistência dos mundos visível e espiritual, é trabalhada e reforçada pela intertextualidade dos textos espíritas, mas igualmente pelo prestígio dos médiuns, podendo-se igualmente falar de uma *interautoria* dos textos espíritas, no sentido de que o público leitor procura uma certa obra de um certo autor, chancelada pela credibilidade do médium.³¹

Esta *interautoria* introduz um corte central no campo literário espírita, ou seja a polaridade *autor espiritual/autor encarnado*. O *autor espiritual* realiza uma obra mediúmica, enquanto o *autor encarnado* realiza ou uma obra própria, ou uma obra psicográfica em conjunto com o primeiro.³² No entanto, é plausível trabalhar com a hipótese de que o leitor associa deliberadamente o *autor espiritual* com o médium. Se um médium pouco conhecido publicasse uma obra psicografada de André Luiz, certamente o meio espírita poria em dúvida sua credibilidade. Da mesma forma, se um *autor espiritual* desconhecido aparecesse recentemente em textos psicografados por Chico Xavier, ele imediatamente tomar-se-ia reconhecido. A *obra espiritual* não tem autonomia plena em relação ao médium, é este que empresta o seu carisma de modo a marcar a individualidade, o valor e a notoriedade do *autor espiritual*.³³

³¹ Também nas críticas ao espiritismo a autoria é problematizada, como no caso do livro “O espiritismo no Brasil” do pensador católico Boaventura Kloppenburg (1960), concebido como uma análise desmistificadora do espiritismo para orientação do público católico. No capítulo dedicado à psicografia, o autor levanta a tese da fraude do médium como explicação do fenômeno psicográfico. No caso de Chico Xavier, tratar-se-ia de um escritor com hábil capacidade de imitação do estilo de poetas conhecidos (referindo-se ao “Parnaso de Além-Túmulo”). Ou seja, para alguns polemistas e críticos do espiritismo, os autores espirituais são meramente *heterônimos* do autor-médium.

³² Um autor nunca “morre” no espiritismo, ele apenas “desencarna”, estando eventualmente disponível para complementar sua obra na “esfera espiritual” ou ser convocado para dirimir questões entre os espíritas.

³³ A este respeito há uma útil formulação de Giumbelli (1997), onde é problematizada uma tensão essencial, entre a origem das mensagens psicografadas (espíritos) e sua codificação (humana), sendo esta fratura espíritos/homens – ou desencarnados/ encarnados – uma dramática questão para os espíritas. De fato, desde Kardec, as mensagens mediúnicas sempre estiveram sujeitas ao escrutínio seletivo dos espíritas, não sendo qualquer mensagem aceita sem reservas ou discussão de seu valor e pertinência. Chico Xavier, por exemplo, sempre submeteu seus manuscritos mediúnicos à aprovação da Federação Espírita

Aqui, somos remetidos para a dimensão da recepção dos textos espíritas, ou seja, como os leitores elaboram e devolvem esse interdiscurso. Isto fica mais claro em entrevista concedida por Chico Xavier ao escritor espírita Fernando Worm:

P: Muitos estão convictos de que em “Há dois mil” anos, você encarnou a personagem Flávia, a filha dileta do respeitável senador Públio Lêntulus. A mesma convicção se volta para a personagem Célia, de “50 anos depois”. De então para cá você tomou conhecimento, por via espiritual, de outras encarnações que vivenciou até a atual existência física?

R: A suposição de que tenha sido personagem nos romances de Emmanuel parte de companheiros amigos, não de mim.

P: O espírito que assina André Luiz é um só ou são várias entidades iluminadas a se utilizarem desse pseudônimo para apresentação desse trabalho?

R: André Luiz escreve com muita independência, sempre ele mesmo, entretanto, admito que, como acontece a todo escritor responsável neste mundo mesmo, ele terá na espiritualidade maior muitos amigos experientes e sábios, com os quais toma apontamentos e conselhos, a fim de escrever consolando e instruindo, auxiliando e edificando sempre. (Suplemento do jornal Folha Espírita, outubro de 1995).

Veja-se também esta outra entrevista a Fernando Worm:

P: Chico, você confirma que seu mentor espiritual Emmanuel é o mesmo que, sob tal nome e no anonimato da Equipe Espiritual elaborou com Allan Kardec não só o Evangelho Segundo o Espiritismo, como as demais obras da Codificação grafadas a partir de 1856?

R: Creio que sim. Conservo para mim a certeza de que ele terá participado da equipe que colaborou na Codificação da Doutrina Espírita. A mensagem intitulada “O Egoísmo”, no capítulo XI, nº 11, de O Evangelho segundo o Espiritismo, em que se faz referência a Pilatos, é de autoria de nosso Benfeitor Espiritual. Não tenho dúvidas a esse respeito. (Worm, 1992, p. 25).

Brasileira, como fica claro no livro de Schubert (1986). Mesmo a associação autor/médium, pressuposta pela idéia de interautoria, deve ser nuançada. Há leitores que procuram pelas obras de “Zíbia” (Zíbia Gasparetto) e o nome do espírito-autor importa pouco. Outros procuram por “Violetas na Janela”, de Patrícia (Espírito), sem menção alguma à psicógrafa Vera Lúcia de Carvalho (1993). As referências às obras de Francisco Cândido Xavier também são de grande complexidade: Emmanuel e André Luiz são os que mais se individualizam mas é sempre evidente a ligação com o médium e com sua biografia edificante. Acredito que não há homogeneidade nem no público, que atualmente vai se segmentando, nem nos modos de se relacionar com a leitura de textos espíritas, tema que ultimamente venho pesquisando.

Essas curiosidades que o entrevistador colheu no meio espírita revelam a presença do leitor reelaborando e devolvendo o texto psicografado, assim como refletindo sobre autoria, de acordo com leituras variadas de uma matriz valorativa comum. O romance espírita, como os romances de um modo geral, despertam a inquietação de analistas e leitores sobre o seu processo de criação, gerando toda uma discursividade paralela sobre o “contexto da obra literária”, cujas bases se assentam justamente nas crenças a respeito da *vida pós-morte*, na *reencarnação* e na *interexistência*: se Chico Xavier seria o personagem real de romances, se teria realizado *viagens astrais* a *idades espirituais*, de modo a diminuir a estranheza de seus relatos enquanto escrevia.³⁴ Para compreender esta discursividade é preciso, portanto, relativizar a noção de contexto da obra, de modo a apreender a inflexão espírita de autoria.

E mais: a leitura de romances mediúnicos não se opera a partir do mesmo registro de outros tipos de literatura. Não se lê um livro como “Nosso Lar” da mesma maneira como se leria Jorge Amado, Érico Veríssimo ou Clarice Lispector. Mesmo que eventualmente os leitores coincidam, o horizonte de referência e as perguntas endereçadas aos gêneros divergem, para usarmos as categorias da estética da recepção.³⁵ O público leitor de romances espíritas busca a continuidade literária de um tipo de experiência ligada à cosmologia própria do kardecismo, que enfatiza a realidade da vida após a morte, a reencarnação e a lei moral de causa e efeito/evolução, não dissociando a fruição literária da busca de um “aprendizado edificante”, que enriqueça a identificação com este sistema de crenças através de um tipo de literatura onde o que se busca é justamente a verossimilhança e não a riqueza literária ou a inovação formal, que se esperaria de um romance. De onde o enorme prestígio

³⁴ Souto Maior (1994) conta que, quando Chico Xavier psicografava a obra “Nosso Lar” (de *autoria espiritual* de André Luiz), este teria realizado uma “viagem astral” de cerca de algumas horas visitando “Nosso Lar” sob a chancela de seus guias, com a finalidade de diminuir a estranheza do relato que aparecia sob seus olhos. Esta estranheza de um relato que aparece como um absoluto Outro em relação ao médium é também uma confirmação da autenticidade espírita de sua realização ou, em outras palavras, uma estratégia nativa de verossimilhança. No entanto, esta “estratégia” não é lida enquanto tal, identificando-se com uma experiência real.

³⁵ Numa entrevista informal com uma leitora de livros espíritas, esta afirmou que Ha essa literatura em busca de *instrução*, que havia se alfabetizado ao descobrir a literatura espírita e que não perdia muito tempo lendo jornais. “Imagina se eu desencarno um dia sem saber o que me espera?” sustentou esta senhora, que atendia no balcão de uma livraria espírita em Porto Alegre.

dos romances mediúnicos que pretendem relatar a experiência pós-morte de indivíduos, seu despertar num mundo compostos por colônias e cidades espirituais, espécie de construção do imaginário espírita que guarda o estatuto de experiência indiscutivelmente verdadeira para os fiéis.³⁶

Esse é o caso de “Nosso Lar”, “ditado” a Chico Xavier em 1943 pelo “espírito” André Luiz, um dos livros paradigmáticos do espiritismo brasileiro. Misturando “romance de formação” com “romance de tese”, o livro relata a experiência pós-morte do *autor espiritual* na colônia “Nosso Lar”, situada acima da Terra. O protagonista narra sua experiência nessa localidade, reiterando as crenças e valores espíritas sobre a substância do cotidiano numa esfera espiritual, e sobre a evolução através do aprendizado, da caridade e do trabalho. O texto é formado por uma série de capítulos curtos, com o predomínio de extensos diálogos doutrinários sobre os valores espíritas, apresentando uma forma imaginada de organização social num mundo governado burocraticamente por ministérios, onde os habitantes se dedicam a tarefas edificantes, atualizando uma espécie de utopia espírita de vida comunitária. Do ponto de vista narrativo, o texto segue um padrão monológico, contado pela voz do protagonista, cujo tom é onisciente e memorialista ou seja, de organização retrospectiva de suas vivências, pontuado de valorações sobre as situações e as personagens. O narrador é senhor da situação, revestindo cada camada da narrativa com um metadiscurso teológico. Cada episódio relatado, cada sensação, são interpretados dentro do referencial espírita, num movimento espiralado de descobertas progressivas, ramo à aquisição da cidadania do narrador à colônia “Nosso Lar”. As personagens, mais planas, pouco se individualizam em seus discursos e ações, passando a impressão de serem todas máscaras, *personae* de um mesmo discurso, dedicado a fornecer exemplos morais ou esclarecer rotinas da vida após a morte e cujo grande protagonista é formado pelas “leis divinas” do espiritismo.

Sem a intenção de elaborar uma crítica literária, importa ressaltar que este livro – como outros de Chico Xavier – forneceu um molde de referência e

³⁶ Marion Aubrée (1994), em outra perspectiva, também debruçou-se sobre o caso do romance mediúnico no Brasil, onde apresenta alguns dados sobre sua história. No entanto, sua ênfase é bastante diferente da nossa, destacando, a partir de um exame da transformação histórica de temas nos romances, “a sua participação na construção de um imaginário social brasileiro, através da mitificação de sua história” (Aubrée, 1990, p. 217).

uma linguagem para a escrita espírita no Brasil, incluindo-se as interessantes *notas do autor espiritual*, no pé de algumas páginas.³⁷ Nesse sentido, não é exagerado afirmar que tanto a chamada “série André Luiz” (composta de vários volumes além de “Nosso Lar”) quanto as obras *ditadas* a Chico Xavier por Emmanuel, cumpriram um papel fundamental na orientação do movimento espírita brasileiro, sendo a fonte escrita mais respeitada e consultada, após as obras de Kardec.

Vale salientar que os romances mediúnicos são lidos como expressões fiéis de uma *esfera espiritual*, que não apenas tem a mesma realidade da crença do público leitor como infunde densidade a esta crença. Tal como havia pontuado Reginaldo Prandi (1996) para a esfera da cura, eles podem representar uma etapa de adesão a um sistema de significados em que todas as dimensões da vida do converso são progressivamente ressemantizadas à luz desta crença.

Deste modo, a intertextualidade da literatura espírita – dimensão fundamental da cultura e do movimento religioso kardecista no Brasil – não apenas alimenta uma grande discursividade junto ao seu público leitor, mas é também um dos grandes pilares de sustentação e difusão do espiritismo no Brasil.

Conclusão

A importância do espiritismo kardecista para a sociedade brasileira não é apenas desproporcional ao número estimado de adeptos (entre 3 e 5 milhões), mas também ao historicamente baixo interesse do assunto dentro da literatura acadêmica. Reguladas por seu sistema cosmológico e ritual, as práticas de escrita e leitura sempre desfrutaram de um importante lugar no interior dos centros espíritas. Paralelamente, todo um mundo “literário” se formou à volta das publicações espíritas, com seus “espíritos escritores”, médiuns, ensaístas,

³⁷ A própria identidade do “espírito” André Luiz é objeto de mistério e especulação junto ao meio espírita – muitos afirmam que ele “teria sido Oswaldo Cruz” – contribuindo para incentivar a discursividade sobre a literatura espírita, bem como para reforçar o papel de Chico Xavier no espiritismo brasileiro. Não estou absolutamente convicto de que as *notas de autor espiritual* tenham surgido em “Nosso Lar”, mas tenho certeza que, ainda que possa ter sido influenciada por práticas espíritas correntes, o modelo de escrita atualizado em Chico Xavier, tornou-se paradigma para o kardecismo brasileiro.

jornalistas, editores e leitores, compondo um terreno quase virgem de investigações em nosso país. Dentro desta literatura, os chamados “romances mediúnicos” ocupam um posto privilegiado, pois, além de ostentarem a característica de uma sacralização de um instrumento literário historicamente tido como produto histórico da secularização, são eles os mais lidos entre os não-espíritas (ou não-iniciados no espiritismo ou, no mínimo, menos assíduos na frequência aos centros espíritas). Logo após as obras de Allan Kardec, são eles que mais divulgam os princípios e valores do movimento espírita junto ao público mais amplo. Portanto, os “romances mediúnicos” são também importantes objetos para a produção de questões de pesquisa, não apenas sobre o espiritismo mas sobre a circulação e leitura do livro religioso no Brasil, sobre o qual quase não há estudos, excetuando-se o trabalho de Paula Montero e Ralph Della Cava (1991) sobre o livro católico e o de Marion Aubrée (1994) sobre os romances mediúnicos. A partir de um resgate de certas ferramentas da discussão sobre o pós-moderno em Antropologia, busquei esboçar sua aplicação para a abordar o lugar da literatura espírita no movimento kardecista, fundada na evidência de sua centralidade para este universo. Sem ter pretendido fazer uma análise exaustiva, creio que mostrei a pertinência de focar esta produção literária segundo as noções de intertextualidade, interautoria, contexto da obra, verossimilhança e recepção pelos leitores. Resta aprofundar essas sugestões, intensificando o estudo do papel da escrita e da leitura na construção social da identidade espírita no Brasil, investigando a história e constituição de seu “campo literário”, assim como a recepção de sua produção junto ao seu público leitor.

Referências

AUBRÉE, M. De la histoire au mythe. La dynamique des romans spirites au Brésil. In: LAPLANTINE, F. et al. *Le défi magique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1994.

AUBRÉE, M.; LAPLANTINE, F. *La table, livre et les esprits: naissance, évolution et atualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: J. C. Lattès, 1990.

- BARTHES, R. et al. *Lo verosímil*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.
- BOURDIEU, P. O campo intelectual: um mundo à parte. In: BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- CAMARGO, C. P. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- CARVALHO, V. L. M. de. *Violetas na janela*. São Paulo: Petit, 1993.
- CAVALCANTI, M. L. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CAVALCANTI, M. L. *O que é espiritismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CLIFFORD, J. *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- DAMAZIO, S. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- DUARTE, L. F. D. O culto do eu no templo da Razão. In: DUARTE, L. F. D. *Três ensaios sobre pessoa e modernidade*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1983.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- GEERTZ, C. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, 1989.
- GIUMBELLI, E. *O cuidado dos mortos: uma historia da condenação e da legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GONÇALVES DA SILVA, V. A crítica pós-moderna em Antropologia e a construção textual da etnografia afro-brasileira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 47-60, 1991.

GOODY, J. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Ed. 70, 1987.

GOODY, J. *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

HAVELOCK, E. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

HUTCHEON, L. *Poética do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KARDEC, A. *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991.

KILANI, M. Que de hau! Le débat autour de l'Essai sur le don et la construction de l'object en anthropologie. In: ADAM, J.-M. et al. *Le discours anthropologique: description, narration, savoir*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990.

KLOPPENBURG, B. *O espiritismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1960.

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

MAINGUENEAU, D. *O contexto da obra literária*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1995.

MARCUS, G. O que vem (logo) depois do "pós": o caso da etnografia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 37, 1994.

MARCUS, G.; FISCHER, M. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MICELI, S. *Poder, sexo e letras na República Velha*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

- MONTERO, P.; DELLA CAVA, R. ... *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação de massa no Brasil: 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- NESTROVSKY, A. Influência. In: JOBIM, J. L. (Org.). *Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- ONG, W. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. Nova York: Methuen & Co., 1982.
- PEIRANO, M. *Uma antropologia no plural*. Brasília: UNB, 1992.
- PEREIRA, Y. *Recordações da mediunidade*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1984.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- SCHUBERT, S. C. *Testemunhos de Chico Xavier*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1986.
- SCHÜLLER, D. *Teoria do romance*. São Paulo: Ática, 1989.
- SOARES, L. E. O autor e seu duplo: a psicografia e as proezas do simulacro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 121-140, 1979.
- SOARES, L. E. *O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- SOUTO MAIOR, M. *As vidas de Chico Xavier*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- WHITE, H. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.
- WORM, F. *A ponte: diálogos com Chico Xavier/Emmanuel*. São Paulo: LAKE, 1992.
- XAVIER, F. C. *Nosso Lar*. Pelo espírito André Luiz. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1984.

XAVIER, F. C. *Parnaso de além-túmulo*. Vários espíritos. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1991.

XAVIER, F. C.; VIEIRA, V. *Desobsessão*. Pelo espírito André Luiz. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1969.