UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

SÉSIO SANTIAGO FREIRE FILHO

CONTRIBUIÇÕES PARA O PARADIGMA DO ESPÍRITO – NA FRONTEIRA ENTRE CIÊNCIAS: UM ESTUDO NO CONTEXTO DAS EXPERIÊNCIAS DAS CULTURAS JUVENIS ESPÍRITAS

FORTALEZA
2025

SÉSIO SANTIAGO FREIRE FILHO

CONTRIBUIÇÕES PARA O PARADIGMA DO ESPÍRITO – NA FRONTEIRA ENTRE CIÊNCIAS: UM ESTUDO NO CONTEXTO DAS EXPERIÊNCIAS DAS CULTURAS JUVENIS ESPÍRITAS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, Linha Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola. Eixo Educação Ambiental, Juventude, Arte e Espiritualidade, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Ângela Maria Bessa Linhares

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S226c Santiago Freire Filho, Sésio.
Contribuições para o Paradigma do Espírito - Na fronteira entre Ciências : Um estudo no contexto das experiências das culturas juvenis espíritas / Sésio Santiago Freire Filho. – 2025.
421 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. Ângela Maria Bessa Linhares.

1. Aprendizagem experiencial. 2. Juventude espírita. 3. Paradigma do Espírito. 4. Espiritismo. 5. Práticas Educativas Espíritas. I. Título.

CDD 370

SÉSIO SANTIAGO FREIRE FILHO

CONTRIBUIÇÕES PARA O PARADIGMA DO ESPÍRITO – NA FRONTEIRA ENTRE CIÊNCIAS: UM ESTUDO NO CONTEXTO DAS EXPERIÊNCIAS DAS CULTURAS JUVENIS ESPÍRITAS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, Linha Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola. Eixo Educação Ambiental, Juventude, Arte e Espiritualidade, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação.

Aprovada em: 10/11/2025

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof.ª Dr.ª Ângela Maria Bessa Linhares
(Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

_____

Prof. Dr. Francisco Ari de Andrade
Universidade Federal do Ceará (UFC)

_____

Prof.ª Dr.ª Fátima Maria Leitão Araújo
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

_____

Prof.ª Dr.ª Dinalva de Jesus Santana Macêdo
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

_____

Prof.ª Dr.ª Adriana Gomes
Universidade Salgado de Oliveira

A Allan Kardec, cuja postura investigativa e abertura ao conhecimento ampliado da existência me inspiraram profundamente na construção desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela proteção e pelo reerguimento físico após os dias de entubação por COVID-19. Sou grato pela sustentação em cada passo desta pesquisa e por permitir que eu concluísse esta jornada com saúde e propósito.

Aos irmãos queridos da Espiritualidade, cuja luz e amparo me impulsionaram a conduzir esta pesquisa com propósito e sensibilidade.

À minha orientadora e amiga, Professora Doutora Ângela Maria Bessa Linhares, por sua existência generosa, pela profundidade de seus saberes, pela riqueza espiritual e pela capacidade transformadora que imprimiu a esta tese – que, para mim, representa muito mais do que um trabalho acadêmico.

Aos jovens que integram as culturas juvenis dos Centros Espíritas da Bahia e do Ceará, que participaram das entrevistas e compartilharam suas vivências com coragem, autenticidade e generosidade.

Aos valorosos trabalhadores dos Centros Espíritas da Bahia, em especial às lideranças do movimento espírita da cidade de Vitória da Conquista e aos dirigentes do movimento espírita do Estado do Ceará, que gentilmente abriram caminhos e ofereceram apoio para que esta pesquisa pudesse ser realizada junto às juventudes espíritas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, pela acolhida e orientação que me permitiram crescer como pesquisador e ampliar minha visão de mundo e de vida.

À minha esposa, Fernanda Ferraz Flores Rocha, e aos meus filhos, Henri Aureliano Freire e Ian Aureliano Freire, pelo amor cotidiano, pela presença constante e pelo apoio silencioso que também se fizeram presentes em cada etapa deste trabalho.

À minha mãe, Maria de Nazaré de Oliveira Freire, e ao meu pai, Sésio Santiago Freire, por toda a luta, dedicação e exemplo que marcaram minha formação e minha evolução ético-moral.

À minha amiga, Professora Doutora Tânia Pinheiro, pela generosidade do apoio e pelo valioso incentivo que me motivou a prosseguir na minha trajetória acadêmica na Pós-Graduação.

Ao meu Anjo Guardião, aos amigos espirituais e aos espíritos familiares, que me inspiram positivamente e me acompanham com carinho e sabedoria na busca contínua pelo progresso intelecto-moral.

“Os jovens são as primeiras luzes do amanhecer do futuro”
(Joanna de Ângelis, 2013, p.13).

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo compreender o campo experiencial das culturas juvenis em centros espíritas da Bahia e do Ceará, contribuindo para a construção do Paradigma do Espírito no contexto da transmodernidade. O estudo dialogou com fronteiras entre diferentes ciências, explorando vivências de jovens espíritas em seus contextos culturais. Partiu-se da compreensão de que experiências espirituais, na nomeação dos próprios sujeitos, geram reflexões e diálogos que alimentam o paradigma emergente do Espírito, fundamentado na existência do ser espiritual e no diálogo com saberes situados nas fronteiras científicas. De abordagem qualitativa, a pesquisa adotou o método (auto)biográfico, escutando dez jovens das culturas juvenis espíritas e seus acervos experienciais em suas práticas educativas Espíritas. Foram identificadas contribuições da perspectiva espírita que dialogam com referências emergentes nas ciências, sustentando a pertinência do Paradigma do Espírito. Os procedimentos metodológicos incluíram entrevistas (auto)biográficas, observação participante e registros em diário de campo. As categorias estruturantes foram: Culturas Juvenis, Aprendizagens Experienciais, Paradigma do Espírito e Espiritismo. A partir da produção de saberes e do cruzamento com a base teórica do Espiritismo, foi possível propor elementos paradigmáticos que contribuem para reflexões sobre a construção do Paradigma do Espírito. Reconheceu-se que há contribuições significativas na produção reflexiva das juventudes espíritas, capazes de consolidar esse paradigma. Conclui-se que os saberes espíritas operam nas experiências juvenis, compondo uma formação em Educação transdisciplinar, que incorpora novas epistemologias e sensibilidades. O Paradigma do Espírito, com elementos da perspectiva espírita, favorece a construção de uma ética cósmica e coevolutiva, reconhecendo a interdependência entre seres e planos da existência, articulando princípios material e espiritual na afirmação da presença de Deus na criação e regência do universo. Afirma-se que elementos para o Paradigma do Espírito também se tecem em contextos sociais concretos e populares, configurando chaves no diálogo intergeracional e epistemológico entre ciências, capazes de transformar modos de conhecer, existir e se relacionar consigo, com o Outro e com o cosmo.

Palavras-chave: aprendizagem experiencial; práticas educativas espíritas; culturas juvenis espíritas; paradigma do espírito.

ABSTRACT

This research aimed to understand the experiential field of youth cultures in Spiritist centers in the states of Bahia and Ceará, contributing to the construction of the Spirit Paradigm within the context of transmodernity. The study engaged in dialogue with the frontiers between different sciences, exploring the lived experiences of Spiritist youth within their cultural contexts. It was based on the understanding that spiritual experiences, as named by the subjects themselves, generate reflections and dialogues that nurture the emerging Spirit Paradigm, grounded in the existence of the spiritual being and in dialogue with knowledge situated at scientific frontiers. Adopting a qualitative approach, the research employed the (auto)biographical method, listening to ten young participants from Spiritist youth cultures and their experiential repertoires within Spiritist educational practices. Contributions from the Spiritist perspective were identified that dialogue with emerging references in the sciences, thereby supporting the relevance of the Spirit Paradigm. Methodological procedures included (auto)biographical interviews, participant observation, and field diary records. The structuring categories of the study were: Youth Cultures, Experiential Learning, Spirit Paradigm, and Spiritism. From the production of knowledge and its intersection with the theoretical foundations of Spiritism, it was possible to propose paradigmatic elements that contribute to reflections on the construction of the Spirit Paradigm. It was recognized that there are significant contributions in the reflective production of Spiritist youth, capable of consolidating this paradigm. It is concluded that Spiritist knowledge operates within youth experiences, shaping a transdisciplinary educational formation that incorporates new epistemologies and sensibilities. The Spirit Paradigm, drawing on elements of the Spiritist perspective, fosters the construction of a cosmic and co-evolutionary ethics, recognizing the interdependence among beings and planes of existence, and articulating material and spiritual principles in affirming the presence of God in the creation and governance of the universe. It is affirmed that elements of the Spirit Paradigm are also woven within concrete and popular social contexts, constituting key elements in intergenerational and epistemological dialogue between the sciences, and enabling transformations in ways of knowing, existing, and relating to oneself, to the Other, and to the cosmos.

Keywords: experiential learning; spiritist educational practices; spiritist youth cultures; spirit paradigm.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPEMI	Caixa de Pecúlio, Pensões e Montepio-Beneficente
CONJEB	Confraternização das Juventudes Espíritas do Estado da Bahia
ESDE	Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita
EQMs	Experiências de Quase-Morte
FEB	Federação Espírita Brasileira
GEPE	Grupo Espírita Paulo e Estevão
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
PEDOBEM	Polo de Divulgação Espírita Bezerra de Menezes
SPES	Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas
SENAC-CE	Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial - Ceará
SESC	Serviço Social do Comércio
UFC	Universidade Federal do Ceará

LISTA DE SÍMBOLOS

$G(x)$	Predicado que define Deus como o ser que possui todas as propriedades positivas.
$P(\varphi)$	Propriedade positiva atribuída a um predicado φ.
$\forall\varphi$	Quantificador universal sobre propriedades φ.
$\rightarrow$	Implicação lógica: “Se...então...”
$\Leftrightarrow$	Equivalência lógica: "se e somente se".
$\exists x$	Quantificador existencial: "existe ao menos um x tal que...".
$\Diamond$ ou $\backslash\Diamond$	Modalidade de possibilidade: "é possível que...".
$\Box$ ou $\backslash\Box$	Modalidade de necessidade: "é necessário que...".
$\Diamond\Box\exists xG(x)\rightarrow\Box\exists xG(x)$	Axioma modal que afirma: se é possível que algo necessário exista, então esse algo existe necessariamente.

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	9
2	**ELEMENTOS FUNDANTES DA INVESTIGAÇÃO**	13
2.1	**Justificativa**	13
2.2	**Delimitação do objeto de pesquisa**	15
2.2.1	***Do lugar do Pesquisador***	15
2.2.2	***Problematizando as fronteiras entre ciências***	27
2.2.3	***A decolonialidade como questão***	29
2.2.4	***Algumas tensões a se considerar no espaço entre áreas do conhecimento***	34
2.2.5	***Do paradigma do Espírito: um desafio do presente***	42
2.2.6	***Do pensar espírita: algumas questões***	45
2.2.7	***Alguns desafios para a pesquisa: veredas para um lugar propositivo***	50
2.2.8	***Das culturas juvenis espíritas e do valor de suas experiências***	57
2.3	**Objetivos da Pesquisa**	61
2.4	**Referencial teórico**	61
2.4.1	***Da fronteira entre ciências e da proposta do Paradigma do Espírito***	62
2.4.2	***Das Culturas Juvenis***	65
2.4.3	***Do conceito de aprendizagem experiencial ou experiências***	66
2.5	**O Caminho Metodológico**	67
2.5.1	***Da metodologia escolhida: a pesquisa (auto)biográfica***	67
2.5.2	***Algumas questões do método***	72
2.5.3	***Da abordagem qualitativa***	74
2.5.4	***Sujeitos da Pesquisa***	75
2.5.5	***Lócus da Pesquisa***	77
2.5.6	***Procedimentos da investigação e o Percurso da pesquisa***	79
2.5.6.1	*Entrevistas narrativas*	81
2.5.6.2	*Diário de campo*	82
2.5.6.3	*Observação participante*	83
2.6	**Aspectos Éticos da Pesquisa**	84
3	**JOVENS ESPÍRITAS EM CONTEXTO: COTEJANDO EXPERIÊNCIAS E DIALOGANDO COM REFERENCIAS ESPIRITISTAS**	85

3.1 **A experiência mediúnica juvenil como processo de leitura de si e do mundo**..... 89
3.2 **A experiência mediúnica juvenil como ação propositiva de transformação**. 111
3.3 **A médiunidade como leitura da temporalidade: Presente, passado e futuro**..... 114
3.4 **A mediunidade como processo formativo na juventude: Por si e para a vida**..... 141
3.5 **A socialização juvenil e a mediunidade como Fato Social Total**..... 149
3.6 **Grupalizações juvenis Espíritas e experiências multidimensionais**..... 179
3.7 **Breves pontos que acoram o que estamos investigando**..... 202
4 **EXPERIÊNCIAS JUVENIS ESPÍRITAS E OS DIÁLOGOS NAS FRONTEIRAS ENTRE CIÊNCIAS**..... 204
4.1 **O Além como assunto fronteiriço entre Ciências**..... 204
4.1.1 ***A Experiência mediúnica juvenil como evidência do chamado além***…….... 209
4.1.2 ***Perspectiva na experiência da descoberta mediúnica***..... 215
4.2 **Adentrando nas intersecções de visões sobre o Além**..... 219
4.3 **A experiência mediúnica juvenil e sua legitimização no Centro Espírita**..... 230
4.3.1 ***O Percurso do jovem até a educação mediúnica***..... 238
4.4 **Travessias em fronteiras**..... 256
4.5 **A experiência mediúnica juvenil e a multidimensionalidade**..... 257
4.5.1 ***O naturalismo expandido e a consciência: enfrentamentos***..... 267
4.5.2 ***Repondo o lugar da consciência***..... 274
4.6 **Cotidiano e a fenomenologia mediúnica juvenil**..... 279
4.7 **Situando em torno de algumas questões trazidas até aqui**..... 293
4.7.1 ***Reflexões identitárias no trabalho espírita juvenil***..... 294
4.7.2 ***Os escolhos da experiência mediúnica juvenil e o amadurecimento***..... 298
4.7.3 **Juventude Espírita: Sentidos de pertencimento no encontro de saberes**..... 324
4.8 **A Espiritualidade como dispositivo da formação juvenil Espírita**..... 239
5 **CONSIDERAÇÕES FINAIS**..... 383
REFERÊNCIAS..... 395
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO..... 417
ANEXO A – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA..... 419

1 INTRODUÇÃO

Atualmente vivemos em uma sociedade em que a crise de paradigmas é evidente, e podemos sentir que o ambiente biológico e sócio-histórico está sendo degradado, uma vez que mesmo nosso universo psíquico está sendo colonizado por este modelo de materialismo redutor. Se tal momento denota uma profunda crise paradigmática, também dele emergem referenciais que estavam submersos e outros que se desenvolvem na experiência presente, configurando paradigmas emergentes.

Na esteira dessas críticas, emergiu o questionamento da racionalidade que mostrara suas rachaduras na crise da modernidade (Capra, 1999, 2002, 2012, 2020, 2022; Prigogine, 1991, 1996, 1996a; Ladrière, 1977; Morin, 2002, 2002a, 1999, 2005, 2006). Mas, além do que vai ruindo, têm-se os devires: “Pelas revoluções espirituais que a invenção científica exige, o homem torna-se uma espécie mutante, ou melhor, dizendo, uma espécie que tem necessidade de mudar, que sofre se não mudar” (Bachelard, 1999, p. 20).

O princípio é que há uma crise de cultura e de civilização – vinculada ao fracasso das promessas da pós-modernidade, que mostraram suas fendas junto às representações do projeto histórico-social do Iluminismo, o qual relacionava a racionalidade do controle sobre a natureza com a emancipação e a liberação dos homens (Netto, 1992). Os paradigmas dominantes são questionados por ignorarem “o singular, o concreto, a existência, o sujeito, a afetividade, os sofrimentos, o gozo, os desejos, as finalidades, o espírito, a consciência […]” (Morin; Moigne, 2000, p. 100). Nessa conflitualidade, o próprio lugar do pesquisador muda, e o aspecto “da disjunção entre o observador e a sua observação foi colocado igualmente em causa pela física contemporânea. Em microfísica, sabemos, desde Heisenberg, que o observador interfere com sua observação”; e, nas ciências antropossociais, “não existe nenhum sociólogo ou economista que possa reinar, como Sírus, acima da sociedade. Ele é um fragmento no interior dessa sociedade, e a sociedade, enquanto totalidade está no interior dele” (idem, p. 200).

E para onde dirige seu olhar o pesquisador? O ponto de partida dos novos paradigmas não emerge apenas das interpretações inovadoras da ciência moderna, mas é potencializado pela articulação com saberes historicamente invisibilizados, aqueles que florescem nas culturas subalternizadas e não hegemônicas. O resgate e a retomada do que fora tornado inviável de ser visto evocam a combinação entre senso comum e saberes científicos, a não distinção entre ciências antropossociais e naturais, a superação do excesso de quantificação das realidades, que reduzem o valor das mediações sociais ancoradas na

subjetividade humana, e a complexidade do que comparece como experiência das culturas.

Partindo dessas assertivas, temos, ainda com Santos (1996, 1989), que todo conhecimento científico é socialmente construído e que os novos paradigmas emergentes devem ser um paradigma social, já que toda ciência é social. Diante desse contexto, o conhecimento científico deixa de ser considerado uma simples expressão do caráter efetivo do mundo, passando a refletir, simultaneamente, as relações sociais contraditórias, as produções complexas da cultura, os sistemas de valores das comunidades científicas e seus limites de visão, bem como os interesses do capitalismo, o qual tem se apropriado, ainda que haja resistências, das estruturas de produção das ciências (Santos 1996; Meneses, 2010b; Barreto; Freire, 2021).

Com base nesse novo posicionamento perante a ciência, outras formas de pesquisa assumem seu lugar frontal, dentre elas as pesquisas de abordagens qualitativas, nas quais a realidade estudada passa a ser considerada como um fenômeno cultural, histórico e dinâmico; daí a não neutralidade da ciência e do cientista, a consideração do contexto e da implicação do observador no que vê.

Segundo Assmann (2003), “não há paradigma permanente, pois eles são historicamente mutáveis, relativos e naturalmente seletivos”. Logo, permanecer no paradigma conservador em Ciências é o mesmo que fechar os olhos à sociedade dinâmica e em frequentes transformações, que está a exigir novos olhares capazes de flagrar a produção da prodigiosa experiência social de nosso tempo.

Diante da pressão dos novos paradigmas (Fried, 1996), a educação não fica imune a essas transformações, pois "a educação precisa recuperar o equilíbrio entre a intuição e a razão, propondo um ensino e uma aprendizagem que levem à produção do conhecimento autônomo, crítico e reflexivo e à construção de uma sociedade mais justa, igualitária, fraterna e solidária" (Behrens, 2013, p. 65).

Nesse quadro reflexivo, vê-se a necessidade de pensarmos elementos que já comparecem no corpo social e na produção científica de nosso tempo e que valorizam o Espírito ou uma nova concepção de sujeito da educação, o que significa pensá-la no seio mesmo dos referenciais emergentes, de modo a considerar a complexidade do educando e o resgate da dimensão noética, espiritual, do indivíduo. “A mutilação teórica da dimensão noética (nous: espírito, na língua grega) tem exibido consequências práticas desfavoráveis, quando se deseja obter concepção integral do ser humano”; e continua observando ser “fácil compreender que esta situação de perplexidade interessa às forças manipuladoras dos valores materialistas e utilitaristas da sociedade de consumo” (Moraes, 1997, p. 96).

Conforme assevera Morin (2005, 1999a), o surgimento de referenciais emergentes nas ciências têm como foco a visão do ser humano em sua complexa integralidade. Tais elementos dos paradigmas emergentes apresentam uma proposta de visão do homem como um ser espiritual, mais inteiro, de múltiplas dimensões. Para a Educação, o resgate de uma visão que não se restrinja ao ser unidimensional (Marcuse, 1982) e que articule uma visão paradigmática da complexidade ser-mundos implica uma reconceitualização do sujeito. E isso adquire sentido inegável junto a novas formas de expressão da solidariedade e cooperação nas relações humanas, chaves de uma Educação Integral (Yus, 2002), mais voltada para o desenvolvimento das diversas dimensões humanas (intelectual, emocional, social, física, artística e espiritual). Para os campos de reflexão abordados nesta investigação, foram considerados elementos oriundos de paradigmas emergentes, com vistas a contemplar âmbitos da experiência humana que envolve maior inteireza do sujeito – aprender a ser, aprender a conviver, aprender a participar e habitar o mundo (Puig, 2004).

Essa reflexão foi conduzida a partir da identificação de elementos capazes de contribuir para os novos paradigmas emergentes, especialmente aqueles que se mostram potentes para pensar o sujeito da educação como ser espiritual. O paradigma em questão, conforme estudado nesta pesquisa e fundamentado nas contribuições de Erberelli (2020), Linhares (2017, 2001), Sales (2017) e Oliveira (2008), encontra-se em constante desenvolvimento e pode ser denominado como Paradigma do Espírito.

Perfazendo esse caminho, rastreamos veredas na direção da construção do Paradigma do Espírito, situando-o na discussão que se faz na fronteira entre ciências. O estudo situa-se no contexto experiencial das culturas juvenis de centros espíritas do Estado da Bahia e do Ceará. Compreendo que as experiências espirituais, contextualizadas nas culturas de seus sujeitos, trazem produções reflexivas que, com base na perspectiva espírita, apresentam elementos que dialogam com questões situadas nas fronteiras entre ciências.

Ao longo desta tese, o percurso investigativo foi organizado de modo a articular fundamentos teórico-metodológicos, experiências juvenis e diálogos transdisciplinares, compondo uma arquitetura reflexiva coerente com a complexidade do objeto estudado. No primeiro capítulo, são apresentados os elementos fundantes da investigação, explicitando-se o movimento de construção do objeto de pesquisa, bem como as escolhas epistemológicas e metodológicas que sustentam o estudo. Nesse momento, delineia-se o referencial teórico-metodológico adotado, situando a pesquisa no campo das Ciências Humanas e Sociais e evidenciando sua filiação a perspectivas que reconhecem a centralidade da experiência, da narrativa e da espiritualidade como dimensões legítimas do conhecimento.

O segundo capítulo dedica-se à apresentação e à análise das narrativas dos jovens espíritas vinculados a centros espíritas dos estados do Ceará e da Bahia, buscando compreender como esses sujeitos significam suas experiências espirituais e as articulam com reflexões oriundas do pensamento espírita. A partir dessas vozes juvenis, o terceiro capítulo estabelece diálogos entre a produção reflexiva desses jovens e saberes que se situam nas zonas de fronteira entre o Espiritismo e diferentes campos do conhecimento científico, evidenciando convergências, tensões e possibilidades epistemológicas emergentes. Por fim, na parte relativa à conclusão, realiza-se uma síntese interpretativa do material empírico e teórico mobilizado ao longo da pesquisa, apontando contribuições para a construção do Paradigma do Espírito e abrindo perspectivas para novos caminhos investigativos e formativos no campo da educação, da espiritualidade e das ciências.

2 ELEMENTOS FUNDANTES DA INVESTIGAÇÃO

2.1 Justificativa

Partiu-se da premissa de que há contribuições significativas na produção reflexiva acadêmica e espírita brasileira, as quais se mostraram pertinentes à constituição de um conjunto de elementos do paradigma emergente do Espírito (Linhares, 2010a, 2017; Oliveira, 2008; Freire Filho, 2016; Sales, 2017; Erberelli, 2020). Com base nesse referencial, foram escutados, ao longo da pesquisa, jovens pertencentes às culturas juvenis espíritas e seus acervos experienciais, frequentemente invisibilizados, com o intuito de refletir sobre elementos da perspectiva espírita no contexto de referências emergentes. Essa escuta possibilitou a tessitura de um campo dialógico, composto por elementos indicativos de pertinência na consolidação do Paradigma do Espírito, articulado com reflexões situadas nas fronteiras entre diferentes campos científicos. Tal dialogismo permeou todo o campo analítico da investigação.

É importante ressaltar que a escolha dos jovens espíritas se justifica pelo fato de estar pessoalmente envolvido com este movimento há mais de trinta anos, desde a participação e atuação enquanto jovem desse movimento até hoje, quando atuo como trabalhador junto às juventudes.

Do contato com estas culturas juvenis, das conversas em torno de suas histórias de vida, de suas ideias e sonhos, da observação de seus cotidianos dentro dos percursos educacionais vividos junto aos centros espíritas, pude me inquietar ao ver a riqueza e, ao mesmo tempo, a invisibilidade do mundo experiencial dessas juventudes. Nesse momento em que se vivenciam identidades plurais (Asihvif, 2016), nosso esforço é no sentido de fazer a assunção da reflexão do jovem, de sua potência de ler sua experiência, dar-lhe sentido e pensá-la, sem restringir ou silenciar sua fala sobre transcendência (Grzibowski, 2010).

O contexto da tese, nesse campo de possibilidades, é esperançoso, pois visa à captura do conhecimento reflexivo das juventudes, capaz de expandir novos impulsos e solidariedades.

A pesquisa também se situa buscando trazer as contribuições do pensamento espírita nesse desiderato, cujo saber não hegemônico é invisibilizado em seus construtos teóricos e em seu universo de práticas sociais. Por isso, pode-se dizer que esta pesquisa se situa junto a uma forma de fazer ciência que fomenta futuras investigações capazes de dar continuidade ao processo de desvelamento do paradigma emergente do Espírito.

No que se refere à relevância científica, ao abranger uma postura propositiva junto a um novo paradigma emergente em Ciência, o Paradigma do Espírito, lançamos questões que envolvem o ser humano, tomando-o como Espírito imortal, sujeito da educação.

Esta pesquisa também almeja contribuir no aprofundamento teórico dos estudos que cercam a pesquisa (auto) biográfica em educação, com destaque para as categorias: aprendizagem experiencial e juventude espírita.

Partiu-se da premissa de que há contribuições significativas na produção reflexiva acadêmica e espírita brasileira, as quais se mostraram pertinentes à constituição de um conjunto de elementos do paradigma emergente do Espírito (Linhares, 2010a, 2017; Oliveira, 2008; Freire Filho, 2016; Sales, 2017; Erberelli, 2020). Com base nesse referencial, foram escutados, ao longo da pesquisa, jovens pertencentes às culturas juvenis espíritas e seus acervos experienciais, frequentemente invisibilizados, com o intuito de refletir sobre elementos da perspectiva espírita no contexto de referências emergentes. Essa escuta possibilitou a tessitura de um campo dialógico, composto por elementos indicativos de pertinência na consolidação do Paradigma do Espírito, articulado com reflexões situadas nas fronteiras entre diferentes campos científicos. Tal dialogismo permeou todo o campo analítico da investigação.

É importante ressaltar que a escolha dos jovens espíritas se justifica pelo fato de estar pessoalmente envolvido com este movimento há mais de trinta anos, desde a participação e atuação enquanto jovem desse movimento até hoje, quando atuo como trabalhador junto às juventudes.

Do contato com estas culturas juvenis, das conversas em torno de suas histórias de vida, de suas ideias e sonhos, da observação de seus cotidianos dentro dos percursos educacionais vividos junto aos centros espíritas, pude me inquietar ao ver a riqueza e, ao mesmo tempo, a invisibilidade do mundo experiencial dessas juventudes. Nesse momento em que se vivenciam identidades plurais (Asihvif, 2016), nosso esforço é no sentido de fazer a assunção da reflexão do jovem, de sua potência de ler sua experiência, dar-lhe sentido e pensá-la, sem restringir ou silenciar sua fala sobre transcendência (Grzibowski, 2010).

O contexto da tese, nesse campo de possibilidades, é esperançoso, pois visa à captura do conhecimento reflexivo das juventudes, capaz de expandir novos impulsos e solidariedades.

A pesquisa também se situa buscando trazer as contribuições do pensamento espírita nesse desiderato, cujo saber não hegemônico é invisibilizado em seus construtos teóricos e em seu universo de práticas sociais. Por isso, pode-se dizer que esta pesquisa se

situa junto a uma forma de fazer ciência que fomenta futuras investigações capazes de dar continuidade ao processo de desvelamento do paradigma emergente do Espírito.

No que se refere à relevância científica, ao abranger uma postura propositiva junto a um novo paradigma emergente em Ciência, o Paradigma do Espírito, lançamos questões que envolvem o ser humano, tomando-o como Espírito imortal, sujeito da educação.

Esta pesquisa também almeja contribuir no aprofundamento teórico dos estudos que cercam a pesquisa (auto) biográfica em educação, com destaque para as categorias: aprendizagem experiencial e juventude espírita.

2.2 Delimitação do objeto de pesquisa

2.2.1 Do lugar do pesquisador

A tarefa de pesquisar revelou-se uma atividade complexa e repleta de desafios, manifestados desde a concepção da investigação até sua finalização e sistematização. Ressalto que se trata de uma pesquisa "viva", aquela em que sentimentos, emoções e trajetórias de vida estão profundamente implicados nas transformações sociais de nosso tempo. Foi precisamente nesse modelo investigativo que me engajei ao longo deste percurso.

Enquanto pesquisador auto-implicado, meu comprometimento maior esteve em contribuir para o fortalecimento do diálogo entre Ciência e Espiritualidade, bem como em estimular transformações individuais e coletivas por meio de uma abordagem menos dogmática e mais crítico-reflexiva de compreensão do mundo e da vida. A perspectiva investigativa, de abordagem qualitativa, mediada pelos métodos (auto) biográficos, exigiu um compromisso ampliado, no qual responsabilidade e zelo foram fundamentais para a estruturação de um trabalho acadêmico ético e coerente. Os procedimentos metodológicos e as análises demandaram prudência, assegurando a integridade do processo e a fidelidade aos princípios que orientaram esta pesquisa.

A concepção desta tese constituiu um processo desafiador e profundamente significativo. O objetivo ultrapassou a obtenção de um título acadêmico ou a publicação de mais um trabalho científico. Almejei, sobretudo, fomentar um diálogo significativo capaz de afirmar o princípio espiritual no contexto do pensamento científico atual, valorando saberes experienciais, livre questionamento e a potência do pensamento sobre espiritualidade no diálogo com a perspectiva espiritista.

A proposta desta investigação, sustentada por uma abordagem transdisciplinar, foi

orientada por três eixos fundamentais: contribuir para o avanço das ciências no enfrentamento de seus próprios limites paradigmáticos; oferecer elementos que favoreçam a construção de uma cultura de conhecimento mais aberta, crítica e colaborativa, capaz de incorporar o pensar complexo; e colaborar com a progressividade do pensamento espírita. Este último é compreendido como um campo em contínua evolução: ético, filosófico e científico.

Durante o percurso inicial de reflexão sobre o tema, uma convicção se mostrou evidente e se confirmou ao longo da pesquisa: a continuidade do meu envolvimento com Educação, culturas juvenis, Espiritismo e transdisciplinaridade em Ciências. Considero que o pesquisador deve assumir uma postura de ativismo social e acadêmico, especialmente na área em que se dedica a investigar. No meu caso, todas essas temáticas: juventudes, educação espírita, ciência e espiritualidade, despertaram um profundo interesse investigativo, alimentado por experiências significativas vivenciadas nessas esferas e que agora se encontram sistematizadas nesta tese.

Nasci em uma família de acadêmicos e educadores, e a busca pelo conhecimento científico sempre foi uma marca significativa da minha formação como indivíduo. Desde cedo, fui exposto a ambientes permeados por livros, discussões intelectuais e uma valorização constante da razão crítica e da investigação metódica. Essa atmosfera familiar constituiu um verdadeiro *ethos* formativo, no qual a curiosidade era encorajada e o saber compreendido como um bem compartilhável e transformador. As conversas em família frequentemente tangenciavam temas científicos, filosóficos e educacionais, proporcionando-me não apenas o contato precoce com conceitos e teorias, mas também o aprendizado de uma postura investigativa diante do mundo.

O aspecto singular da minha formação, contudo, repousa no entrelaçamento fecundo entre esse legado racional e uma profunda sensibilidade espiritual, cultivada no seio de uma família com múltiplas tradições religiosas. A convivência com diferentes expressões de fé, desde o Espiritismo, presente com especial força na tradição familiar, até práticas oriundas do Catolicismo, Protestantismo e outras vertentes espiritualistas, formou em mim uma identidade marcada pela abertura ao diálogo inter-religioso e pelo respeito às diversas formas de experiência do sagrado. Essa heterogeneidade espiritual não gerou conflito com a racionalidade científica herdada; ao contrário, suscitou uma inquietação criadora que me impulsionou a buscar pontos de convergência entre o saber científico e o saber espiritual.

Nesse ambiente plural, fui educado para perceber que razão e intuição, ciência e fé, não precisam habitar territórios antagônicos, mas podem cooperar na tessitura de uma compreensão mais ampla e integradora da realidade. A escuta de narrativas espirituais, aliada

à leitura de obras científicas e filosóficas, alimentou em mim uma busca por sínteses possíveis, por pontes conceituais e existenciais capazes de aproximar os domínios do visível e do invisível, do mensurável e do indizível. Desde jovem, reconheci no diálogo entre Ciência e Espiritualidade não apenas um tema de interesse teórico, mas um caminho existencial que atravessa minha trajetória de vida, meus projetos acadêmicos e minhas escolhas éticas.

Foi com esse espírito de busca que, aos 16 anos, ingressei na vida universitária por meio do curso de Licenciatura em Física, movida por um desejo profundo de compreender as leis ocultas que regem o universo. Meu interesse não se limitava aos aspectos formais da ciência, mas se estendia à tentativa de decifrar os fundamentos invisíveis que estruturam a realidade, as dimensões, a matéria e suas propriedades, os campos, as forças e os princípios que sustentam o cosmos. A Física representava, então, não apenas uma disciplina, mas uma linguagem de acesso aos enigmas mais profundos da existência, permitindo uma aproximação entre os saberes objetivos da razão e as intuições subjetivas do Espírito.

Essa formação científica, entrelaçada desde o início com minha sensibilidade espiritual, já evidenciada por diversos fenômenos espirituais vivenciados, contribuiu decisivamente para consolidar uma perspectiva ampliada de conhecimento, capaz de articular os domínios do visível e do invisível, do mensurável e do experiencial. Foi nesse horizonte ampliado que, em 11 de fevereiro de 1989, no Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), maior casa espírita do Estado do Ceará, localizada no bairro da Piedade, em Fortaleza, tive meu primeiro contato formal com o estudo do Espiritismo, cuja proposta dialogava profundamente com minha busca por um conhecimento que integrasse razão e espiritualidade.

No GEPE, passei a participar do Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita (ESDE) e integrei a primeira turma da Juventude Espírita. Essa aproximação com os estudos oferecidos pelas atividades educacionais da casa espírita conduziu-me ao reconhecimento de que o Espiritismo é uma doutrina espiritualista surgida na França, a partir do trabalho de Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), educador francês que foi um dos primeiros a adotar e adaptar métodos científicos para investigar fenômenos espirituais e construir um corpo teórico de natureza filosófico-científica (Pimentel, 2014; Chibeni, 2024).

Por meio dos estudos proporcionados pelo GEPE, compreendi que o Espiritismo é, simultaneamente, uma ciência que observa os fenômenos mediúnicos e orienta sobre como lidar com eles; uma filosofia aberta e democrática, que promove reflexões sobre grandes questões existenciais; uma espiritualidade livre, com leitura crítica do domínio religioso, resgatando sua essência; e uma ética autônoma e universal, que estimula o progresso individual e coletivo. Pela educação, busca demonstrar à imortalidade da alma, a

reencarnação, a presença de Deus no universo e no coração humano, promovendo a evolução moral e intelectual da humanidade.

O estudo da história do Espiritismo nascente e da biografia de Rivail revelou-me que essa construção doutrinária não surgiu de improviso ou de uma submissão ingênua a crenças sobrenaturais, mas sim como resultado de uma investigação meticulosa, alicerçada em uma formação intelectual sólida e abrangente por parte do pesquisador.

Formado no renomado Instituto de Educação do professor Pestalozzi, na Suíça, Rivail destacou-se profissionalmente como professor, diretor de liceus e autor de obras nas áreas de ciências, gramática, pedagogia e matemática. Seu perfil intelectual era marcado por uma postura racionalista e antidogmática, tanto no âmbito religioso quanto no científico (Bastos, 2022). Graças ao seu notório saber em múltiplas áreas do conhecimento, Rivail integrou ao menos 13 sociedades científicas. Com base em observações e experiências realizadas em sessões mediúnicas, concluiu que os fenômenos eram produzidos por Espíritos (Pimentel, 2014).

Ao me aprofundar no estudo da trajetória de Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais tarde conhecido como Allan Kardec, vivi momentos de descoberta que marcaram profundamente minha compreensão a respeito do Espiritismo. Aprendi que, a partir de suas observações iniciais, Rivail empreendeu uma investigação sistemática acerca da condição da alma após a morte, da natureza e situação dos espíritos, bem como da evidência da imortalidade. Esse movimento investigativo, que me inspirou desde os primeiros contatos com a literatura espírita, mostrou-se como um divisor de águas na forma de pensar a espiritualidade com rigor e método.

Ao adotar o pseudônimo Allan Kardec, estruturou a teoria do Espiritismo com base em comunicações mediúnicas obtidas por diversos médiuns em diferentes cidades e países, conferindo ao conjunto doutrinário uma dimensão universal e metodológica.

Descobri, com admiração, que Kardec levava às sessões mediúnicas questões filosóficas complexas e analisava cuidadosamente as respostas dos espíritos. Essa postura investigativa me revelou que a concepção de um mundo invisível, antes restrita às especulações religiosas ou metafísicas, passou a ser reinterpretada por meio de uma abordagem empírica e racional. Tal perspectiva ressoou profundamente com minha própria busca por integrar os domínios das ciências e da espiritualidade.

Nesse contexto, reconheci o caráter pioneiro do trabalho investigativo desenvolvido por Allan Kardec ao propor uma leitura naturalizada do mundo espiritual, inserindo-o no campo da investigação científica. Distante do misticismo subjetivo, as

manifestações espirituais passaram a ser observadas com sistematicidade: eram comparadas, analisadas e remontadas em suas causas. Ao estudar sua metodologia, inspirada nos paradigmas científicos de sua época, percebi que Kardec tratava tais fenômenos como fatos suscetíveis de exame racional, o que me levou a compreender que, nesse modelo, a espiritualidade deixa de ocupar posições periféricas em relação à razão e passa a ocupar um lugar legítimo no diálogo com os métodos e pressupostos da ciência.

Um dos momentos mais significativos em minha trajetória de descobertas foi compreender o impacto da publicação de *O Livro dos Espíritos*, em 18 de abril de 1857.

Após dois anos de investigação sistemática, Rivail tornou público o resultado de suas pesquisas, dando origem ao corpo doutrinário que viria a ser conhecido como Espiritismo ou Doutrina Espírita. Ao estudar essa obra, percebi que estava diante de uma proposta epistemológica singular e transdisciplinar, capaz de integrar ciência, filosofia e religião na compreensão mais ampliada da realidade. A definição da doutrina como "uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal" ampliou minha visão sobre o papel da espiritualidade na formação humana e na construção de conhecimento.

Outro marco significativo em minha trajetória de aprendizado foi o contato com a *Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos*, lançada por Kardec em janeiro de 1858. Descobri que ele publicou 12 volumes entre 1858 e 1869, e que muitos dos artigos ali presentes foram posteriormente reelaborados e integrados às suas obras, o que me revelou a profundidade e o compromisso contínuo de Kardec com o estudo dos fenômenos espirituais. Em abril do mesmo ano, ao fundar a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (SPES), Kardec consolidou um espaço institucional dedicado à investigação das manifestações espirituais e suas aplicações às ciências morais, físicas, históricas e psicológicas – uma iniciativa que, ainda hoje, me inspira na construção de espaços de diálogo entre espiritualidade e ciência.

Essas descobertas não apenas ampliaram minha formação acadêmica e espiritual, como também consolidaram minhas convicções de que a doutrina espírita, em sua gênese, configura-se como uma proposta de investigação racional e ética da realidade espiritual. Cada fase da trajetória de Rivail, posteriormente conhecido como Allan Kardec, revelou-me que o conhecimento espírita é resultado de estudo sistemático, rigor metodológico e abertura ao diálogo transdisciplinar. São esses valores que venho buscando cultivar ao longo da minha própria jornada investigativa como pesquisador, na tentativa de integrar espiritualidade e ciência como dimensões complementares da construção do saber.

Ao estudar a história do Espiritismo nascente, compreendi que a fundação da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (SPES) e a publicação mensal da *Revista Espírita* foram marcos decisivo para a expansão do movimento espírita na França e em outros países, inclusive no Brasil. Como apresentam Chibeni (2024) e Farias (2024), a SPES desempenhou papel central na institucionalização do Espiritismo ao oferecer um espaço formal para o estudo sistemático das manifestações espirituais. Complementarmente, Wolf (2017) evidencia que a *Revista Espírita*, publicada entre 1858 e 1868, não apenas funcionou como veículo de divulgação doutrinária, mas também como instrumento de consolidação de uma imprensa especializada voltada à divulgação do pensamento espírita. Essa descoberta me despertou para a dimensão organizacional e intelectual do Espiritismo, revelando que sua disseminação não se deu por acaso, mas por meio de esforços sistemáticos de estudo, registro e diálogo público, sustentados por estratégias editoriais e institucionais cuidadosamente articuladas.

Na busca por entender o pensamento espírita em sua complexidade, fui me aprofundando nos estudos doutrinários. Percebi que, após a publicação de *O Livro dos Espíritos* em 1857, obra inaugural e de importância capital para a sistematização do corpo doutrinário espírita, Kardec deu continuidade à elaboração teórica do Espiritismo por meio de uma série de 11 obras que ele próprio denominou obras fundamentais do Espiritismo. São elas: *A Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos* (1858-1869), *O que é o Espiritismo* (1859), *O Livro dos Médiuns ou guia dos Médiuns e dos Evocadores* (1861), *O Espiritismo na sua mais simples expressão* (1862), *Viagem Espírita de 1862* (1862), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *Resumo das Leis dos Fenômenos Espíritas* (1864), *O Céu e o Inferno ou a justiça divina segundo o Espiritismo* (1865), *A Gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo* (1868) e *Caracteres da Revelação Espírita* (1868). Cada uma dessas obras me proporcionou novas camadas de compreensão, revelando o Espiritismo como um corpo teórico e prático multifacetado, capaz de articular saberes oriundos de distintos campos do conhecimento humano – como a ciência, a filosofia, a ética e a religiosidade – em uma proposta integradora e profundamente reflexiva sobre a realidade espiritual.

Ao me debruçar sobre estas obras fundamentais do Espiritismo, adquiri a compreensão de que o mundo espiritual é tão natural e regido por leis quanto os astros e os microrganismos. Essa concepção ampliada da realidade rompeu com os limites sensórios tradicionais que até então delimitavam minha percepção, inserindo o mundo espiritual no campo das leis naturais e da investigação racional. Aprendi que os médiuns, indivíduos dotados de uma capacidade extra-sensorial , podem ser comparados a instrumentos como

microscópios ou telescópios, pois ampliam nossa percepção para uma realidade invisível aos olhos comuns. Essa analogia me marcou profundamente e me fez perceber que o Espiritismo não se propõe a substituir a ciência, mas a contribuir com ela ao incorporar à investigação racional aspectos da existência que transcendem os limites da matéria.

Esse despertar intelectual e espiritual impulsionou-me a aprofundar, de forma mais sistemática, o estudo do saber espírita. Foi por meio do estudo metódico das obras doutrinárias e da minha participação ativa, ainda como jovem, na Juventude Espírita do Grupo Espírita Paulo e Estevão, que iniciei minha compreensão do Espiritismo como uma proposta teórica e vivencial. Essa formação inicial me permitiu reconhecer, com maior nitidez, a amplitude da proposta de Kardec, que concebia o Espiritismo como uma filosofia com base científica e implicações morais.

Com a oportunidade de estudar e vivenciar o cotidiano de um centro espírita, esse tríplice aspecto passou a fazer sentido para mim não apenas como um enquadramento doutrinário, mas como uma via concreta de desenvolvimento integral do ser. Pude experimentar, simultaneamente, o exercício da racionalidade crítica, o cultivo da sensibilidade ética e a abertura espiritual. O estudo dos princípios fundamentais da doutrina, como a existência de Deus, a imortalidade da alma, a reencarnação, a evolução, a mediunidade como meio de comunicabilidade com os espíritos e a ética cristã pautada na caridade, operou em mim um duplo movimento: de interiorização e de engajamento no mundo. Esses princípios passaram a orientar minha conduta e reformular minhas perguntas existenciais mais profundas.

Durante o período em que participei como jovem da Juventude Espírita do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE) e, posteriormente, como trabalhador da instituição, observei que os jovens espíritas apresentavam um conjunto de características que refletiam suas vivências, valores e, sobretudo, suas experiências espirituais. Já na condição de trabalhador da Juventude Espírita, ao longo de duas décadas, outras características dessa cultura juvenil específica foram se revelando gradualmente para mim. Algumas delas me chamaram especial atenção ao longo do meu percurso como educador espírita.

Dentre essas características, destaco: uma espiritualidade reflexiva, na qual os jovens buscam um entendimento racional e vivencial da espiritualidade, alinhado aos princípios fundamentais do Espiritismo; a autonomia e o protagonismo juvenil, expressos na participação ativa nas atividades e na ocupação de papéis de liderança e organização dentro do centro espírita; e o compromisso com a prática do bem, evidenciado em ações voluntárias e projetos sociais que fortalecem o sentido de empatia e alteridade.

Os grupos de Juventude Espírita também se caracterizam por oferecerem espaços de diálogo e escuta, nos quais os jovens compartilham dúvidas, angústias e descobertas em um ambiente horizontal e acolhedor. Percebo uma integração entre espiritualidade e cotidiano, com a busca pela aplicação dos princípios espíritas nas relações familiares, escolares, sociais e afetivas. Eventos como encontros de juventudes espíritas, acampamentos e seminários funcionam como espaços simbólicos de pertencimento e construção identitária, enquanto o estudo sistemático das obras da literatura espírita estimula a reflexão crítica e o diálogo com temas contemporâneos.

Essas experiências, aliadas ao meu compromisso com a educação espírita, não apenas moldaram minha vocação para a docência, como também fortaleceram minha determinação em explorar os caminhos que conectam Ciência, Espiritualidade e Educação. É nesse entrelaçamento de saberes e vivências que encontro o sentido do meu percurso acadêmico e existencial.

Após concluir minha graduação em Física e em Processamento de Dados, atuei por mais de uma década como educador e, posteriormente, como gestor em Fortaleza (CE), em uma das maiores instituições de Educação Profissional do país – o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC). Nesse período, exerci atividades profissionais voltadas à administração e à educação corporativa.

Durante minha atuação como gestor na área tecnológica e administrativa do SENAC-CE, busquei contribuir diretamente para a formação profissional de aproximadamente 400 pessoas beneficiadas pelo trabalho de ação social do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), desenvolvido em Fortaleza e nos assentamentos do entorno do Polo Espírita Adolfo Bezerra de Menezes, localizado na cidade de Jaguaretama. Em 2015, por meio de uma articulação com a Diretoria Regional do SENAC-CE, consegui viabilizar o benefício oferecido pelo Programa SENAC Gratuidade, garantindo a essas pessoas o acesso a cursos de formação profissional voltados para a inserção no mercado de trabalho.

Além dessa conquista, em 2016, com o objetivo de fortalecer o departamento de ação social do GEPE, estabeleci uma parceria com a Diretoria Regional do Serviço Social do Comércio (SESC) do Ceará. Como resultado, cerca de 300 pessoas em situação de vulnerabilidade social e nutricional, atendidas pelo GEPE, foram incluídas no Programa Mesa Brasil, cuja finalidade principal é oferecer suporte alimentar a indivíduos em situação de risco social e nutricional.

Durante minha pesquisa de mestrado, realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC), sob o título *O trabalho*

voluntário como mediação na educação espírita: Um estudo no Polo de educação espírita Bezerra de Menezes, desvelei elementos fundamentais que contribuem para a estruturação do Paradigma do Espírito. Essa investigação, motivada pelo meu envolvimento com o trabalho voluntário no Grupo Mãos à Obra, permitiu-me compreender que, para além das ações solidárias concretas, existe um processo reflexivo que integra dimensões profundas da educabilidade e da formação do sujeito em suas múltiplas esferas – inclusive a espiritual.

O ponto de partida dessa reflexão emergiu justamente durante minha atuação como gestor no SENAC-CE, cuja cultura institucional sempre incentivou o desenvolvimento profissional e o crescimento acadêmico. Nesse ambiente, recebi apoio para cursar o mestrado e, ao longo do percurso acadêmico, percebi que o trabalho voluntário vivenciado no contexto espírita ultrapassa as fronteiras do assistencialismo, adentrando o campo da formação integral e, inclusive, espiritual do ser. Ao trabalhar com a metodologia (auto)biográfica, fundamentada nas teorias de Christine Delory-Momberger (2008) e Marie-Christine Josso (2002, 2006, 2010, 2022), pude proporcionar aos sujeitos investigados o exercício da reflexividade crítica, permitindo-lhes revisitar e ressignificar suas experiências pessoais e espirituais.

Durante o processo investigativo, percebi que o trabalho voluntário não apenas potencializa o desenvolvimento de habilidades sociais e emocionais, como também promove o despertar da consciência sobre o próprio papel no mundo. Os voluntários , entre eles, alguns jovens participantes da Juventude Espírita do estado do Ceará, ao se envolverem em ações coletivas solidárias, iniciaram um percurso reflexivo que os posicionou como protagonistas de suas histórias de vida. Foi por meio dessa reflexão que emergiram os componentes estruturantes do Paradigma do Espírito, revelando que a educação espírita transcende o conhecimento teórico e se fundamenta na experiência vivida e compartilhada.

O estudo evidenciou que a dimensão espiritual é significativamente mobilizada quando o sujeito se dedica a práticas solidárias. Nessas práticas, a educabilidade se manifesta de forma integrada, envolvendo o ser em suas dimensões cognitiva, emocional, social e espiritual. Os depoimentos dos participantes indicaram que o trabalho voluntário propiciou não apenas o desenvolvimento de competências relacionais, mas também uma compreensão ampliada sobre si mesmo, sobre o outro e sobre a espiritualidade como eixo central na formação do ser.

Ao longo da investigação, compreendi que o Paradigma do Espírito, no contexto da educação espírita, não se limita a um conjunto de doutrinas ou ensinamentos teóricos. Ao contrário, ele se estrutura a partir de experiências concretas de solidariedade, reflexão, autoaperfeiçoamento e contato com o mundo espiritual. Foi no ato de servir ao próximo que

os sujeitos investigados vivenciaram transformações significativas, ampliando sua consciência e compreendendo-se como seres integrais. Assim, o trabalho voluntário revelou-se, para mim, um potente mediador no processo de educação espiritual, contribuindo para a emergência de um paradigma que valoriza a experiência vivida, a reflexividade crítica e o desenvolvimento do ser em todas as suas dimensões.

As evidências empíricas levantadas ao longo da investigação, centradas na prática do serviço e na vivência comunitária, conduzem a uma compreensão ampliada da formação espiritual, que não se dissocia da experiência concreta e do compromisso ético com o outro. É precisamente nesse horizonte que se insere a minha trajetória, marcada por uma imersão precoce no movimento espírita juvenil. A inquietação que me impulsiona a contribuir com a construção do Paradigma do Espírito emerge das profundezas das experiências vivenciadas junto a jovens no movimento espírita, onde a espiritualidade se entrelaça com a ciência em uma fronteira de saberes em constante expansão.

Desde o meu primeiro contato com o Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), em 1989, minha experiência com a Juventude Espírita ultrapassou a mera participação em atividades doutrinárias. Esse envolvimento tornou-se um espaço de vivência existencial, um verdadeiro campo de experimentação e reflexão crítica, no qual pude me reconhecer como protagonista do meu próprio percurso espiritual. Nesse cenário, o Paradigma do Espírito não se apresentava para mim como um conceito abstrato e distante, mas como uma necessidade concreta que emergia das experiências vividas por nós, jovens espíritas, que buscávamos compreender a dimensão espiritual para além dos limites do fenômeno religioso tradicional. O movimento espírita juvenil revelou-se, para mim, não apenas como um espaço de aprendizado, mas como um cenário de profunda vivência existencial e de experimentação de uma nova maneira de ser no mundo.

Essa vivência multifacetada, enraizada em experiências concretas e reflexões existenciais, foram se adensando ao longo do tempo, provocando em mim um deslocamento do simples pertencimento doutrinário para uma inquietação epistemológica mais ampla. À medida que os encontros juvenis ganhavam densidade ética, afetiva e cognitiva, comecei a perceber o surgimento de questões que extrapolavam os limites da prática religiosa tradicional e tangenciavam campos como a ciência, a filosofia e a educação. Foi nesse entrelaçamento de saberes e vivências que se delineou em mim o germe de uma indagação mais profunda: seria possível que essas experiências juvenis espíritas, marcadas por engajamento comunitário e reflexão crítica, pudessem contribuir para a edificação de um novo paradigma de conhecimento? Essa pergunta, que inicialmente habitava meu pensamento de forma implícita,

foi ganhando nitidez ao longo dos anos e acabou por impulsionar o percurso investigativo que se expressa nesta tese.

O impulso para investigar a interseção entre Ciência e Espiritualidade nasceu do desejo de transcender a mera comprovação de fenômenos mediúnicos, frequentemente reduzida a uma busca superficial. Trata-se de um compromisso mais profundo, que vai além da observação empírica: estimular a reflexão filosófica e científica, promover o diálogo entre diferentes áreas do saber e possibilitar transformações individuais e coletivas rumo a um novo entendimento sobre a realidade espiritual. A convivência com a cultura juvenil espírita ao longo de mais de três décadas revelou um espaço de transformação, onde a espiritualidade se manifesta de forma reflexiva e vivencial, alinhada aos princípios codificados por Allan Kardec, mas sem se restringir a dogmas, abrindo-se para uma compreensão mais racional e científica da realidade espiritual.

Essa abordagem proporciona uma compreensão racional e reflexiva do espiritual, reforçando a autonomia do sujeito e sua capacidade de protagonizar mudanças sociais e espirituais, especialmente quando integradas ao contexto de seu envolvimento com o outro e com a coletividade. A experiência acumulada no movimento espírita, especialmente em minha vivência com a juventude espírita, demonstrou que as práticas educativas e voluntárias não apenas despertam o senso de empatia e solidariedade, mas também operam como catalisadores para a educação do espírito.

O trabalho voluntário desenvolvido no GEPE, aliado às parcerias estabelecidas com instituições como o SENAC-CE e o SESC, evidenciou que a transformação social e espiritual não ocorre de forma isolada, mas se dá por meio do encontro com o outro, em uma troca de saberes e práticas que constituem um espaço de desenvolvimento integral do indivíduo. Essas práticas revelam que a verdadeira transformação espiritual não se realiza em uma bolha de isolamento, mas no contato com o outro, na construção de laços solidários que transcendem os limites da educação tradicional.

Além disso, minhas experiências como médium ostensivo e como coordenador de um grupo de pesquisa mediúnica fortaleceu minha convicção de que a ciência do espírito requer um olhar transdisciplinar. Os fenômenos que investiguei não se limitaram ao campo experimental, com métodos quantificáveis e isolados; envolveram emoções, vidas e subjetividades, que reconheço como profundamente interconectadas e interdependentes. É nesse entrelaçamento de saberes que compreendo o alicerce do Paradigma do Espírito, ao buscar integrar a dimensão espiritual à ciência e à educação de forma não restritiva, mas fluida e aberta a novos descobrimentos. Não se trata apenas de provar a espiritualidade, mas

de compreender sua integração natural no tecido da experiência humana, como uma dimensão fundamental que interage com as demais áreas do saber.

Meu percurso acadêmico, desde o mestrado até a elaboração desta tese, tem sido profundamente marcado pela reflexão sobre o papel das experiências espirituais na educação de jovens e adultos. Ao adotar a metodologia (auto) biográfica, pude oferecer aos sujeitos investigados um espaço legítimo para o exercício da reflexividade crítica. Esse processo revelou que a transformação pessoal não se limita ao campo cognitivo ou intelectual, mas envolve também o despertar das potencialidades da alma e a integração das diversas dimensões do ser.

Ao longo dessa jornada, observei que os jovens espíritas não se apresentam apenas como aprendizes da doutrina, mas como protagonistas de suas próprias trajetórias espirituais. Eles se compreendem como sujeitos ativos na construção de seu destino e na transformação social à qual se propõem, e essa percepção ressoaram profundamente com minha própria vivência.

Minha inquietação em contribuir para a elaboração do Paradigma do Espírito não nasceu apenas de uma busca intelectual por compreensão, mas de um compromisso existencial profundo. Ao longo da minha trajetória, a reflexão crítica, o trabalho voluntário e a vivência das experiências espirituais se entrelaçaram de forma orgânica, constituindo uma base sólida para a construção de um novo entendimento da espiritualidade, um entendimento que dialoga diretamente com os paradigmas científicos contemporâneos.

Vejo esse movimento como um chamado para integrar os saberes e as vivências espirituais juvenis a uma abordagem científica renovada do espírito. Conceber esta tese se revelou um processo desafiador e, ao mesmo tempo, profundamente revelador. Meu objetivo é fomentar um diálogo significativo com as fronteiras que operam no pensamento científico atual, fronteiras que, muitas vezes, restringem os saberes experienciais, o livre questionamento e aprisionam a imaginação. Essas mesmas fronteiras tendem a elidir o princípio espiritual que o pensamento espírita, com seu conjunto reflexivo, busca resgatar e integrar.

É nesse contexto que esta pesquisa, sustentada por uma abordagem transdisciplinar (Nicolescu, 2021), propõe reflexões voltadas ao avanço das ciências diante de seus próprios limites paradigmáticos. Ao mesmo tempo, reconheço a importância de oferecer elementos que favoreçam a construção de uma cultura de conhecimento mais aberta, crítica e colaborativa , especialmente no que se refere às juventudes espíritas. Desejo também colaborar com a progressividade do pensamento espírita, compreendido não como um corpo

fechado de doutrinas, mas como um campo em contínua evolução (ético, filosófico e científico), em diálogo com os desafios contemporâneos da humanidade.

O caráter dialógico, por vezes conflituoso, entre diferentes áreas do conhecimento exige que se leia com atenção o que emerge das fronteiras e de suas ultrapassagens. Estabelecer capturas do conhecimento reconhecido e suas tensões nas intersecções entre ciências, bem como buscar aquilo que foi invisibilizado, e que aqui nomeio como articulação de um paradigma não tão submerso, o do Espírito, exige do pesquisador uma postura responsiva e comprometida. É esse desafio que me proponho a assumir.

Assim, em meio à complexidade e às tensões que atravessam as regiões fronteiriças das ciências na atualidade, proponho um diálogo com essas zonas liminares, buscando nelas elementos que contribuam para a construção do Paradigma do Espírito. Para isso, recorro às experiências das culturas juvenis, que considero férteis em oferecer chaves interpretativas para essa produção de conhecimento.

Mas o que digo quando chamo um conhecimento de fronteiras ou quando objetivo contribuir com a construção de elementos de um paradigma do Espírito que se situa ante as fronteiras entre ciências?

2.2.2 Problematizando as fronteiras entre ciências

A tarefa de pesquisar revelou-se uma atividade complexa e repleta de desafios, manifestados desde a concepção da investigação até sua finalização e sistematização. Ressalto que se trata de uma pesquisa "viva", aquela em que sentimentos, emoções e trajetórias de vida estão profundamente implicados nas transformações sociais de nosso tempo. Foi precisamente nesse modelo investigativo que me engajei ao longo deste percurso.

Primeiramente, vejamos o conceito de fronteira entre ciências que, como a sua designação já indicia, não se presta à fixidez. Ambíguos, fluidos, deslocando-se continuamente, seus sentidos são disputados em inúmeras esferas. No campo teórico-prático, tal conhecimento se desloca para mostrar o múltiplo e as insurgências a uma definição geopolítica, pois se situa em uma região de ultrapassagens.

Também temos, nas regiões fronteiriças, o fugidio e o esquivo, o excluído e o submerso, que ensaiam suas formas de conhecer, suas epistemologias, rupturas, portanto, tanto quanto as conjunções, ligaduras, continuidades das áreas confluentes dos saberes.

No senso comum, o termo fronteira se refere à demarcação de uma linha, em certo sentido imaginária, e que contorna um dado espaço territorial, capaz de distanciar-se e

diferenciar-se de outros espaços adjacentes. A fronteira distingue um “aqui” e um “lá”, um “dentro” e um “fora”, um “eu” e um “outro”, de modo que as relações disjuntivas que promove produzem efeitos ora de estabilidade, ora de instabilidade.

Reconhecendo o caráter mutante desses efeitos nas práticas sociais, as fronteiras passaram a ser tratadas como conceitos geopolíticos, isto é, com procedimentos de operacionalização jurídico-política e histórico-social do espaço onde se erigem os Estados modernos. A fronteira deixa de ser uma linha nos mapas e se torna uma “zona” socialmente orquestrada (Machado, 1998), conflitada e que torna visíveis conteúdos emergentes.

É nesse sentido que o pensamento de fronteiras passa a se distinguir dos limites que elas enunciam: enquanto as regiões fronteiriças do pensar dizem respeito às forças sociais que se lançam "para fora", os seus deslizantes limites buscam agenciar, sobretudo "para dentro" as práticas sociais. Desse modo, é que a zona fronteiriça resiste, constantemente, ao controle dos limites; e estes, mesmo que diante de cerceamentos, insistem em se impor.

Na perspectiva de Machado (1998, p. 44), “enquanto a fronteira pode ser um fator de integração, na medida em que for uma zona de interpenetração mútua e de constante manipulação de estruturas sociais, políticas e culturais distintas, o limite é um fator de separação”. Nesse sentido, “separa unidades políticas soberanas e permanece como um obstáculo fixo, não importando a presença de certos fatores comuns, físico-geográficos ou culturais” (idem, p. 44).

Compartilhando esses princípios, Mignolo (2003) propõe um deslocamento do conceito de fronteira para a reflexão epistemológica. Sob a designação de pensamento fronteiriço, ele remete a uma lógica outra, construída pelos subalternos, que se contrapõe à racionalização moderna; em outras palavras, o pensamento fronteiriço é uma máquina que coloca em movimento a descolonização intelectual, econômica e política, redirecionando não apenas os termos da colonialidade, mas colocando em evidência o problema das suas estruturas. Essa perspectiva instaura uma autêntica desobediência epistêmica, permitindo que a subjetividade espiritual seja resgatada de sua condição de silenciamento para atuar como um dispositivo de crítica ao universalismo eurocêntrico. Ao validar o conhecimento produzido nas margens, o pensamento fronteiriço abre espaço para uma ecologia de saberes onde a intuição e a transcendência operam como ferramentas de emancipação e reconstrução do sentido existencial.

Walsh (2005, p. 41), concordando com o referido autor, entende que "a interculturalidad es un buen ejemplo del potencial epistémico de un pensamiento fronterizo", conforme nossa tradução: “a interculturalidade é um bom exemplo do potencial epistêmico de

um pensamento fronteiriço", uma vez que se refere à mediação insurreta entre os conhecimentos universalizados e os locais. É "uma prática que leva o pensamento outro a uma dimensão diferente, uma rota em direção à interculturalização do conhecimento".

2.2.3 A decolonialidade como questão

Nesse campo entre fronteiras, a interculturalização do conhecimento é um conceito fundamental que tem vindo a ganhar relevância nas últimas décadas, especialmente no campo das ciências sociais e na epistemologia do conhecimento científico. Trata-se de uma abordagem fundamental que se revela cada vez mais importante nas regiões do conhecimento em ciências e no desenvolvimento dos novos paradigmas emergentes. Ela reconhece a diversidade cultural e promove a integração de múltiplas perspectivas culturais no processo de produção e elaboração do conhecimento.

Sabe-se que a ciência tem uma longa história de desenvolvimento que, em grande parte, foi alimentada por contextos culturais específicos. No entanto, à medida que a sociedade se torna cada vez mais globalizada e interconectada, é imperativo ético reconhecer a diversidade cultural e suas implicações no conhecimento científico. Diferentes culturas oferecem perspectivas singulares sobre problemas e fenômenos, e a interculturalização do conhecimento permite a inclusão de tais perspectivas no processo científico.

A interculturalização do conhecimento desafia o eurocentrismo e o ocidentalismo, que historicamente dominaram o cenário acadêmico. Essas abordagens tendem a privilegiar o conhecimento produzido no Ocidente, em detrimento das contribuições de outras culturas. No entanto, mesmo reconhecendo essa questão, não se deve jogar a água suja com a criança dentro, mas trabalhar os vieses, os filtros e os próprios limites do conhecimento que carrega traços e apropriações colonialistas.

Os limites do pensamento moderno, facilmente, recaem na "impossibilidade da co-presença do diverso e do heterogêneo" (Nunes, 2013, p. 4). Na esteira do que permeia a lógica científica, como também a histórica, muitas vezes temos caído na operacionalização de um raciocínio dualista restritivo, que opõe noções como sujeito-objeto, objetivo-subjetivo, e exclui do científico o espiritual, de maneira rígida, sem comportar deslizamentos, nuances diálogos entre fronteiras mutantes.

Assim, além de ouvirmos vozes plurais, devem-se produzir ultrapassagens no que é barreira para um conhecimento que, inclusive, traz de volta dimensões ocultadas, como a espiritual. A separação entre o sujeito que conhece e o objeto passível de conhecimento é uma

proposição tipicamente cunhada pela epistemologia tradicional. No entanto, a dupla ruptura ontológica (do ser, do real) e epistemológica (do conhecimento) entre natureza e cultura esconde o fato de que todas as ciências são “sociais”, de que a “natureza”, enquanto objeto de estudo, comporta uma construção cultural da racionalidade humana, produzida por pessoas comuns envolvidas em suas respectivas culturas e contextos societários.

Nesse sentido, é que Azibeiro (2003, p. 96) "[…] enfatiza a relação entre sujeitos , individuais e coletivos, buscando possibilitar uma produção efetivamente plural de sentidos e lugares sociais, a partir da compreensão de que os significados podem ser reelaborados nos processos de interação social".

Complexificando ainda mais a questão da interculturalidade e da produção do conhecimento que se dá entre fronteiras, sabe-se que o discurso científico sobre determinado “objeto” é sempre um discurso, uma interpretação; e, ainda que seja a mais sistematizada, sempre terá uma carga de subjetividade, de humanidade e de abertura ao que virá depois. Além disso, ao pensarmos o novo, temos de considerar o que do antigo se recompõe, de forma que, ao falarmos do passado, não se pode negar de todo sua contemporaneidade ou suas questões com o presente.

Na perspectiva de um “pensamento outro”, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2002, 2005) destaca que a crítica do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é necessária e urgente, o que se realiza mediante a descolonização epistemológica, proporcionando a liberação das relações interculturais e o intercâmbio de experiências.

Para os pensadores da decolonialidade, a colonialidade se constitui no lado obscuro da modernidade. Isso se expressa numa tripla dimensão, segundo Mignolo (2003, 2006): como a colonialidade do poder político e econômico hegemônico, que hierarquiza e classifica grupos humanos e lugares; a colonialidade do ser (que “coloniza” subjetividades, inferiorizando os diferentes, quase sempre chamados “os outros”); e a colonialidade do saber, onde conhecimentos e culturas que se julgam superiores marginalizam sistemas de conhecimento diferentes. Conforme a colocação de Maldonado-Torres (2008), a descolonização do poder, do saber e do ser somente é viável por meio de uma atitude decolonial, isto é, mediante uma postura crítica e a abertura para outros olhares em ciências e suas implicações.

No debate sobre a decolonização, emerge a necessidade de se aprofundar em novas orientações epistemológicas no âmbito educacional, ultrapassando os limites da visão monocultural e penetrando no campo da perspectiva da interculturalidade como proposta educativa. A educação intercultural, nesse sentido, se encaminha para reconhecer a

diversidade sociocultural, tendo no estranhamento a possibilidade de contribuir para a construção de um mundo “outro” viável.

É mister, pois, que se estabeleçam diálogos, sem a opressão que se manifesta como preponderância de uma cultura sobre outras. Esta concepção vai ao encontro do pensamento da pesquisadora Catherine Walsh. É com seus estudos que o tema interculturalidade, inscrito no “projeto decolonial”, ganha importância. Para ela, a interculturalidade é entendida como a possibilidade de diálogo entre as culturas, pensada na perspectiva crítica "[…] como proyecto político-social-epistémico-ético y como pedagogia decolonial […]" (como projeto político-social-epistêmico-ético e como pedagogia decolonial) (Walsh, 2010, p. 76); e, desse modo, teórica e praticamente, se adentra na proposta da transformação da realidade latino-americana.

Nessa medida, é que Walsh (2005) propõe interculturalizar conhecimentos, promovendo o que se pode designar como depuração conceitual mediante a decolonização das mentes, isto é, a decolonialidade. Tal processo tem como ponto de partida o questionamento ao poder dominante e à colonialidade do poder, do ser e do saber. Questionar essas condições de possibilidade do conhecimento permite reconhecer identidades e diferenças, desvendando o colonial e fortalecendo o pensamento próprio, a ser considerado “pensamento outro”. Reconhecer e fortalecer a si próprio remete ao processo de construção de uma sociedade intercultural, caracterizada por novas condições sociais de poder, ser e saber. E isso já se manifesta como decolonização.

Entende-se que a denominada interculturalidade crítica, e, no seu bojo, mais especificamente, a educação intercultural, seja o caminho para a decolonização em sua substância e amplitude, pois se constitui num projeto de transformação das relações em todas as instâncias, enfrentando processos discriminatórios e promovendo o diálogo entre culturas. A educação intercultural, nessa visada, reconhece a diversidade sociocultural, tendo no estranhamento a possibilidade de contribuir para a construção de um mundo "outro" viável, ético. É necessário, portanto, estabelecer o diálogo da forma mais próxima possível, pautado pela horizontalidade, sem que uma cultura se sobreponha às demais.

A interculturalidade, portanto, segundo pensamos e propomos, nesta pesquisa, abre espaço para que o conhecimento de duas culturas – cearense e baiana – e do diverso nas culturas (o pensar juvenil em novas dimensões), bem como os diferentes sistemas de pensamento, sejam valorizados. Questiona-se, nesse escopo, a ideia de que uma única perspectiva é superior, a materialista, e universalmente aplicável em todas as situações.

Para um diálogo que comporte a dimensão intercultural e reconheça a necessidade de tratar da decolonialidade e da lógica histórica, seria interessante praticar um reposicionamento dessa lógica a partir de "outras" experiências. Isto significa escutar experiências epistêmicas distintas, praticadas no interior das fronteiras entre áreas de estudo e decorrentes de outras cosmologias, tais como a experiência espírita no território brasileiro.

Como observa Incontri (2012), o Espiritismo já se firma como projeto brasileiro, e suas raízes em nosso território mostram a singularidade do conhecimento espírita em nossa cultura.

Para esse reposicionamento do olhar analítico, Mignolo (2003, p. 34) propõe uma gnose liminar: "Enquanto a epistemologia é uma conceitualização e reflexão sobre o conhecimento articulado em harmonia com a coesão das línguas nacionais e a formação do Estado-Nação, a gnose liminar constrói-se em diálogo com a epistemologia a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais". Para uma ação dessa envergadura, devemos estar atentos, metodologicamente, à experiência.

Experiência vista não apenas como experiência racional (izada), e sim como experiência de fronteiras, liminar, capaz de deixar emergir novos elementos. É importante pensar a experiência observando tanto o que vem do lado dos colonizadores como o que se situa do lado dos colonizados – mas não de maneira excludente, em termos de um ou de outro, mas de modo crítico, dialético, dialógico. Nessa articulação, a experiência pode continuar realizando o diálogo entre ser e consciência social, desde que o discurso oriundo a partir daí não dê relevo exclusivamente ao pensar hegemônico em ciências.

Tal ponto nos leva à ideia de que "assim como o ser é pensado, o pensamento é vivido" (Thompson, 1981, p. 17); e, dessa forma, retira-se o caráter excludente de algumas oposições que se tecem entre ser e consciência, material e espiritual, visível e invisível, experiência e sonho, em seus regimes de verdades.

Tal prática intercultural de conhecimento nos conduz a abrir chaves onde as epistemes se propõem a "pensar com" em vez de "pensar sobre". Onde não há sujeitado e objetos, no sentido rígido, rigorosamente apartado um do outro, mas sujeitos que estabelecem uma relação retroalimentar na composição do conhecimento. Onde o potencial de outras racionalidades contribui para expandir os limites do conhecimento, não para destruí-lo. Tal como destaca Martins (2006, p. 121), falando sobre Thompson: "é importante salientar que para esse autor as categorias teóricas devem ser utilizadas como meios heurísticos no processo de conhecimento e não como verdades acabadas". Ou seja, seria preciso considerar que as

próprias categorias são “produtos históricos” e, como tais, “são também provisórias e sujeitas a modificações no decorrer do tempo” (Martins, 2006, p. 121).

De fato, Thompson (1981, p. 34) se pronunciava sobre o assunto lembrando que "à medida que o mundo se modifica, devemos aprender a modificar nossa linguagem e nossos termos. Mas nunca deveríamos modificá-los sem razão". Em todas as culturas humanas, a razão está presente, de um modo ou de outro, articulada aos valores e juízos morais, culturais, subjetivos. O antropocentrismo e a secularização do conhecimento levaram-nos a acreditar na possibilidade de uma ciência com neutralidade absoluta da parte do pesquisador ou com um tipo de objetividade já desconfirmadas tanto pela psicanálise como pelas ciências antropossociais, que pensam todo conhecimento como interessado.

Também, a física moderna descarta essa ideia de objetividade de certo tipo e a põe entre aspas, pois na própria racionalidade científica o observador ou pesquisador é parte do construto ou do problema que investiga. (Goswami, 2015)

Thompson (1981), embora não aborde as questões da psicanálise ou da física moderna, também rejeita o conhecimento asséptico para as humanidades. Mas julga-o necessário para as ciências “naturais”. Seria um resquício de separativismo ou de racionalismo? De todo modo, o autor nos conduz a um olhar mais abrangente, ao encontro de uma perspectiva não restritivamente eurocêntrica, e à esmerada arquitetura de sua proposta metodológica. Como o próprio autor assevera: “fora dos recintos da universidade, outro tipo de produção de conhecimento se processa o tempo todo. Concordo em que nem sempre é rigoroso. Não sou indiferente aos valores intelectuais nem inconscientes da dificuldade de se chegar a eles”; e advoga que sempre conhecimentos “se formaram e ainda se formam, fora dos procedimentos acadêmicos. E tampouco eles têm sido, no teste da prática, desprezíveis” (Thompson, 1981, p. 17). E continua: “Ajudam homens e mulheres a trabalhar os campos, a construir casas, a manter complicadas organizações sociais, e mesmo, ocasionalmente, a questionar eficazmente as conclusões do pensamento acadêmico”. Assim é que “velhos sistemas conceptuais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença” (idem, p. 17).

A integração de perspectivas interculturais enriquece a pesquisa científica de várias maneiras. Ela pode levar à identificação de novos problemas de pesquisa, à reavaliação de teorias existentes e ao desenvolvimento de metodologias mais abrangentes e contextualmente sensíveis. Ao considerar as diversas maneiras como diferentes culturas compreendem o mundo, as ciências se tornam mais complexas, e seus diálogos com outros registros de conhecimentos, como o da filosofia e o das religiões, adquirem mais fecundidade.

É nessa direção que proponho aquilo que, no mesmo sentido epistemológico, Walsh (2010) denominou de interculturalidade crítica.

A interculturalização do conhecimento também promove o diálogo transdisciplinar e a colaboração entre disciplinas diversas. Isso é essencial para enfrentar problemas multifacetados e que exigem maior complexidade em sua abordagem. O conhecimento intercultural, nessa medida, transcende as fronteiras disciplinares e cria oportunidades para integrar conhecimentos de áreas ligadas às Ciências, como a das Filosofias e das Religiões, aspecto caro ao pensamento espírita, que nos sustenta também o olhar.

2.2.4 Algumas tensões a se considerar no espaço fronteiriço entre áreas do conhecimento

Na contemporaneidade, o campo das ciências tem sido atravessado por múltiplas tensões e desafios que interpelam os modos tradicionais de compreender e praticar a pesquisa científica. Tais tensões decorrem de transformações profundas nos âmbitos social, cultural, espiritual, político e tecnológico, as quais incidem diretamente sobre a filosofia da ciência e sobre os critérios de validade do conhecimento produzido. Para apreender a complexidade dessas tensões no cenário científico atual, torna-se imprescindível considerar diferentes dimensões articuladas, entre as quais se destacam a epistemológica, a ontológica, a ética e a social.

A trajetória do pensamento científico, da modernidade à contemporaneidade, evidencia um movimento contínuo de alargamento das fronteiras do saber e de problematização dos pressupostos epistemológicos que sustentam a noção de ciência. Esse percurso revela não apenas avanços acumulativos, mas também rupturas, revisões paradigmáticas e a emergência de novas formas de compreender a realidade, o sujeito cognoscente e os próprios processos de produção do conhecimento.

A modernidade científica, fortemente influenciada pelo racionalismo cartesiano e pelo mecanicismo newtoniano, estabeleceu uma cisão ontológica entre sujeito e objeto, excluindo do escopo científico tudo aquilo que não pudesse ser observado, medido e quantificado. O positivismo lógico, formulado no século XX pelo Círculo de Viena, radicalizou essa posição ao propor que o conhecimento válido é apenas aquele verificável empiricamente (Carnap, 1973). A metafísica, a religião e as dimensões espirituais foram relegadas ao domínio da não ciência. Essa forma de reducionismo epistêmico consolidou um paradigma que confundia o método com a própria realidade, identificando o ser com o mensurável e o verdadeiro com o verificável (Habermas, 1987).

A partir da segunda metade do século XX, o edifício da ciência moderna começou a ser questionado internamente. O problema da demarcação entre ciência e pseudociência tornou-se um ponto crucial na filosofia da ciência. Karl Popper (1972), ao propor o critério de falseabilidade, desloca o foco da verificação para a refutação, argumentando que o conhecimento científico não se funda em certezas, mas em conjecturas testáveis. Com isso, rompe parcialmente com o positivismo, mas ainda mantém a busca por um método universal. Posteriormente, Imre Lakatos (1978) amplia essa discussão ao introduzir a noção de programas de pesquisa científica, nos quais o avanço do conhecimento se dá dentro de "núcleos duros" de teorias protegidas por cinturões de hipóteses auxiliares. Lakatos mostra que a ciência é dinâmica e historicamente condicionada, o que relativiza a rigidez metodológica, mas ainda não supera a dicotomia entre o natural e o espiritual.

Em contraste, Paul Feyerabend (1993), com seu anarquismo epistemológico, rompe de forma decisiva com as pretensões normativas da metodologia científica. Em sua obra Contra o método, o autor sustenta que não existe um método único e privilegiado para a produção do conhecimento, pois a história da ciência demonstra que o progresso frequentemente se deu pela transgressão das regras metodológicas estabelecidas. Ao afirmar que "tudo vale", Feyerabend (1993) não propõe o caos cognitivo, mas o reconhecimento da pluralidade epistemológica e da liberdade criadora do pensamento científico. Essa visão abre espaço para a valorização de formas alternativas de saber, inclusive aquelas que envolvem a experiência interior, o simbólico e o espiritual.

Os epistemólogos da pós-modernidade e da transmodernidade – como Edgar Morin, Basarab Nicolescu, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos e Karen Barad – retomam essa crítica e a elevam a um novo nível de integração. A pós-modernidade reconhece a fragmentação e a multiplicidade de perspectivas, mas a transmodernidade propõe a reconciliação dos saberes, transcendendo o relativismo. A abordagem transdisciplinar, nesse contexto, surge como um movimento epistemológico que reconhece a existência de múltiplos níveis de realidade e a necessidade de múltiplas metodologias articuladas por um princípio de unidade na diversidade (Nicolescu, 2021, 2002, 1994; Dussel, 2005, 2016). A ciência deixa de ser monopólio da razão formal e passa a ser uma atividade de consciência, aberta à experiência, à ética e à espiritualidade (Santos, 1996).

Na perspectiva da transmodernidade, proposta por Enrique Dussel (2016), o cenário das ciências tem sido marcado por uma série de tensões e desafios que indicam não apenas o modo como entendemos e praticamos a pesquisa científica, mas também como nos posicionamos diante das heranças da modernidade e das limitações da pós-modernidade.

Estas tensões surgem devido a mudanças profundas na sociedade, espiritualidade, cultura, política e tecnologia, que têm impacto direto sobre a filosofia da ciência e exigem uma reconfiguração ética do saber.

A transmodernidade, enquanto projeto filosófico, não rejeita por completo os aportes da modernidade e da pós-modernidade, mas os transcende ao propor uma superação crítica da colonialidade do saber, valorizando as vozes historicamente subalternizadas e promovendo um diálogo pluriversal entre diferentes tradições do conhecimento. Neste sentido, compreender as tensões entre as ciências na transmodernidade exige considerar múltiplas dimensões – a epistemológica, a ontológica, a ética e a social – que se articulam na construção de um paradigma mais inclusivo, libertador e comprometido com a justiça cognitiva.

A primeira tensão importante é a epistemológica. Na transmodernidade, conforme proposta por Dussel (2005, 2016), vivenciamos uma crescente pluralidade de perspectivas epistemológicas que não apenas disputam legitimidade, mas também desafiam os fundamentos eurocêntricos da modernidade e da pós-modernidade. Antes, o positivismo lógico e o empirismo eram dominantes, mas agora várias abordagens competem por legitimidade. Isso inclui o construtivismo social, que questiona a objetividade da ciência; o relativismo, que nega a existência de uma verdade única; e o pragmatismo, que valoriza a utilidade das teorias científicas, emerge como alternativas válidas no campo do conhecimento.

A transmodernidade, neste contexto, não se limita a uma crítica interna à modernidade, como faz a pós-modernidade. Ela propõe uma superação ética e epistemológica, partindo das margens, das culturas oprimidas e dos saberes silenciados, para construir um novo horizonte do pensamento. Dussel (2016) defende que o ponto de partida epistemológico deve ser o olhar do colonizado, e não do colonizador, reconhecendo as experiências históricas de dominação e exclusão como parte constitutiva da crise do saber moderno.

Como sugere Japiassu (1976, 2011), essas perspectivas divergentes geram debates sobre a natureza do conhecimento científico. No âmbito da transmodernidade, tais debates ganham profundidade ao incluir saberes espirituais que foram historicamente marginalizados. É nessa tensão que esta pesquisa reivindica legitimidade, contexto no qual citamos alguns elementos que contribuirão com a elaboração do paradigma do Espírito, uma proposta que busca integrar ciência, espiritualidade e ética a partir de uma abordagem transdisciplinar.

A segunda tensão está relacionada à ontologia. Segundo o epistemólogo argentino Mario Bunge (2011, 2012), a pós-modernidade viu um aumento na sensibilidade para as complexidades das entidades e processos que a ciência estuda. Isso inclui desafios como o

estudo de sistemas complexos, a mecânica quântica e a teoria da relatividade, que abalam concepções tradicionais sobre o ser e sobre a própria realidade que o constitui.

A terceira tensão é disciplinar. Na perspectiva da transmodernidade, vivenciamos uma intensificação da transdisciplinaridade (Nicolescu, 2002) e da colaboração entre cientistas de diferentes áreas, não apenas como uma tendência metodológica, mas como uma exigência ética e epistemológica de superação dos limites impostos pela racionalidade moderna e pós-moderna. A transmodernidade propõe um deslocamento do centro epistemológico, valorizando saberes periféricos e interculturais que foram historicamente marginalizados, e que agora emergem como fontes legítimas de conhecimento.

Neste contexto, embora a transdisciplinaridade favoreça o diálogo entre campos distintos, ela também revela conflitos entre disciplinas, uma vez que diferentes paradigmas e linguagens ainda dificultam a comunicação eficaz entre elas. No entanto, sob a ótica transmoderna, esses conflitos não são vistos como obstáculos, mas como oportunidades para reconfigurar as fronteiras do saber, permitindo que movimentos de pensamento transbordem das separações tradicionais entre áreas de estudo e se abram para articulações mais inclusivas, plurais e críticas.

Dussel (2016) nos convida a pensar a Ciência como um espaço de libertação e reconstrução, onde o conhecimento não se organiza apenas em torno de centros hegemônicos, mas se abre à escuta dos saberes outros, tal como o saber espiritual, que desafia as estruturas disciplinares convencionais. Assim, a tensão disciplinar na transmodernidade não é apenas técnica, mas profundamente política e ontológica, exigindo do pesquisador uma postura responsiva diante da pluralidade dos mundos e modos de conhecer.

Também, a ciência pós-moderna é frequentemente acusada de ser cooptada por interesses políticos e econômicos, o que levanta preocupações sobre a ética e a integridade da pesquisa.

“Além das tensões já mencionadas, a transmodernidade, conforme proposta por Dussel (2016), apresenta uma crítica incisiva à ciência moderna e pós-moderna, sobretudo quanto à sua captura por interesses políticos e econômicos. Nessa perspectiva, torna-se evidente que, em diversos contextos, a ciência tem sido instrumentalizada por estruturas de poder, comprometendo sua ética e a integridade de seus processos investigativos.

A transmodernidade não apenas desafia a autoridade da ciência como metanarrativa unificadora, mas também propõe uma ruptura com os pressupostos eurocentrados que sustentam essa hegemonia. Nesse cenário, a ciência passa a ser vista não

como um saber neutro e absoluto, mas como uma narrativa entre muitas, sujeita a interesses, disputas e relações de poder.

Outra grande tensão trata da competição por recursos escassos, como financiamento de investigação, reconhecimento acadêmico e social. Quando diferentes disciplinas tentam partilhar estes recursos, pode surgir competição e conflito, inclusive porque as contribuições dos autores e suas pesquisas se dão geralmente como inscritas em um paradigma dominante. Os chamados cortes epistemológicos (Bachelard, 1999), rupturas em uma matriz teórica, até muito recentemente eram problemas que implicavam não só discussões, mas disputas.

Outra fonte de tensão é a diferença nas abordagens metodológicas e epistemológicas. Cada disciplina científica tem seus próprios métodos, tradições de linguagem e pesquisa. Se esses métodos estiverem dentro dos limites interdisciplinares, a comunicação e a cooperação eficazes podem enfrentar desafios.

Além disso, cruzar fronteiras disciplinares resulta muitas vezes na resistência a ideias e perspectivas externas. As disciplinas estabelecidas podem frear estudos e rejeitar novos conhecimentos que desafiam normas e paradigmas estabelecidos. Isto pode levar à marginalização de ideias inovadoras e à relutância em incluir perspectivas outras, externas ao que vinha sendo pensado, mesmo que estas possam ser altamente relevantes para a resolução dos problemas complexos apresentados.

O desenvolvimento do conhecimento científico ocorre muitas vezes em caixas disciplinares estabelecidas, com estruturas institucionais, linguísticas e metodológicas rígidas que moldam a pesquisa. No entanto, as questões de ordem paradigmática se defrontam com problemas da efetividade e aplicabilidade das ciências ao mundo real, e as questões éticas são muito frequentemente ignoradas, bem como outros fatos influenciam e transcendem as fronteiras artificiais.

É nas zonas de contato entre as disciplinas que muitas das perguntas mais desafiadoras e interessantes surgem. No entanto, como estamos frisando, áreas fronteiriças também são frequentemente palco de tensões e conflitos. Questões como a competição por recursos, a procura de reconhecimento acadêmico e as hierarquias de poder na produção científica e institucional influenciam enormemente o processo de legitimação do conhecimento e dos possíveis campos convergentes.

Tensões diversas se encontram presentes entre os diversos paradigmas científicos, muitas vezes ocasionando a inviabilização de certos conhecimentos, impedindo que campos inéditos e abordagens interdisciplinares, como a espírita, sejam plenamente aceitos. Apesar

das tensões inerentes, cruzar as fronteiras disciplinares é crucial para o progresso científico. São locais onde a criatividade e o novo podem florescer e encaminhar a resolução de problemas complexos, a partir de diferentes perspectivas e conjunções de áreas. Muitas das descobertas mais importantes da ciência moderna ocorrem nas fronteiras entre as disciplinas e comportam recomposição de algo do saber antigo.

Sabemos que no cenário contemporâneo das ciências testemunhamos uma crescente demanda por abordagens transdisciplinares e colaborativas para resolver problemas complexos. No entanto, as estruturas acadêmicas e as tradições das áreas e disciplinas podem se fechar no dogmatismo (Bachelard, 1999). Isso dificulta muitas vezes os diálogos e as complementaridades do novo no conhecimento transdisciplinar. E leva por vezes à exclusão do conhecimento que é tido como emergente, embora ele possa vir a construir-se desde muito longe na história, como o pensamento espírita traz (Lobo, 2002; 2010). Não é fácil ser adequado ou aceito, ainda que em certa medida, junto a categorias já criadas e estabelecidas, causadoras de invisibilidade de outras visadas.

Aprendemos com Morin (2005) que as questões de nosso tempo necessitam de um pensamento complexo para dar conta de lidar com traços do inquietante, do inextricável, da ambiguidade e do imponderável.

O pensamento complexo oferecido por Edgar Morin proporciona uma perspectiva singular na análise de questões que reveem as referências fundantes do conhecimento pós-iluminismo. Morin acredita que a partir da modernidade, caracterizada dentre outros aspectos pela busca constante do conhecimento, muitas vezes se ignora a complexidade das realidades humanas e científicas que se toca. Segundo o autor (Morin, 2005, p. 22), em uma primeira visada “complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo”, e em uma outra visada, “a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações”, dentre outros processos que constituem nosso mundo fenomênico.

Edgar Morin (2005) nos convida a olhar para os problemas atuais a partir de uma perspectiva ampla, transdisciplinar e contextualizada. Enfatiza a necessidade de superar a excessiva fragmentação do conhecimento e reconhece que as questões que estão interatuando em uma realidade ou fenômeno não podem ser compreendidas isoladamente. O pensamento complexo nos obriga a ver as ligaduras entre áreas, mesmo dentre contradições e ambiguidades, como elementos fundamentais da realidade da produção do conhecimento.

No contexto desta pesquisa, a questão do Paradigma do Espírito emerge como uma resposta crítica que questiona a validade de muitas narrativas excludentes, posturas e

construtos teórico-práticos que constituem trincheiras na área da produção do conhecimento em ciências. Assim é que o princípio espiritual, trazido pela perspectiva espírita, não exclui o princípio material, mas estão entrelaçados e dialogam (Kardec, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020).

Onde hoje reina o reducionismo, a compartimentalização do conhecimento em espaços herméticos e sem conexões, pensamos superações. É ante esses limites de redução, alienação e submissão a uma dimensão apenas da vida que o pensamento espírita se propõe a oferecer uma articulação de diferentes perspectivas, ciência espírita (junto à filosofia e à religião) em diálogo com outras áreas de saberes, sem negar a singularidade de cada uma e as possibilidades de ligações que trazem. Tal trânsito entre áreas fundamenta uma epistemologia que então abarca "as interligações de sujeito-objeto-ambiente" (Petraglia, 1995, p. 75).

Em última análise, a perspectiva do pensamento espírita leva-nos a compreender como interdependentes as questões da contemporaneidade e as construções que vieram antes dela e que coexistem consigo no campo social. Sabe-se, desde Freire (2001), que o conhecimento deve ser contextualizado, relevante e sensível ao mundo de hoje, proporcionando assim uma base sólida para responder de forma mais humana aos desafios da busca pela justiça social.

Na trama de muitos fios que constituem o tecido social, a complexidade “comporta um excesso de possibilidades quanto à efetiva capacidade de agir dos indivíduos ou dos grupos” (Melucci, 2005, p. 62). São múltiplas, pois, as escolhas passíveis de os indivíduos terem acesso, mas há ambiguidades e paradoxos nessa eleição. É que, por vezes “a não escolha nos é apresentada como escolha, uma renúncia a alguma possibilidade” (idem, p. 62).

Nesse quadro, as tensões entre disciplinas muitas vezes criam barreiras que dificultam a adoção de novos métodos ou conceitos, referências e junções, resultando no descarte de ideias valiosas. A busca pela validação acadêmica muitas vezes marginaliza pesquisas que não se enquadram no paradigma dominante, resultando na perda de uma diversidade de perspectivas que traria mais inteireza ao conhecimento produzido.

Observa-se que reconhecer a potência das rupturas para desvendar pontos obscuros e não explicados pelas teorias, assim como propor ou acrescentar o novo ao que se dizia, é um movimento válido. Para Bachelard (1999), a ruptura do conhecimento científico representa uma mudança fundamental e revolucionária na maneira como concebemos a realidade. Ela ocorre quando as teorias científicas existentes são substituídas por novos paradigmas (Fried, 1996) que não apenas expandem o conhecimento, mas também

transformam a própria estrutura da ciência. Essas rupturas são desencadeadas por contradições, anomalias ou crises nas teorias estabelecidas, que tornam evidente a necessidade de uma revisão profunda; e é nessa medida que ultrapassar o paradigma redutoramente materialista seria uma ruptura necessária.

Um exemplo notável da teoria das rupturas, segundo Bachelard, é a revolução na física teórica no início do século XX, com a transição da física newtoniana para a teoria da relatividade de Einstein. Essa mudança não foi uma simples extensão do conhecimento existente, mas uma reconfiguração completa da compreensão do espaço, do tempo e da gravidade.

A partir de um paradigma, estabelece-se uma ruptura, permitindo eliminar determinadas questões que não serão mais utilizadas ou o serão dentro de outro escopo. Essa ruptura, também designada como corte epistemológico, delimitará e conferirá ao objeto sua proposta de objetividade. A ciência, assim, deve produzir a cada momento de sua história, suas próprias normas de verdade ou seus princípios de refutação para com aquilo que é apreendido. A ruptura está profundamente ligada ao fato de que a razão nunca é regida pelos mesmos princípios; ela sempre se reorganiza, para continuar sendo válida. Assim, o progresso tem descontinuidades, não é mero acúmulo de conhecimento.

A historicidade, sendo descontínua, progredirá através das rupturas, diz Bachelard (1999, p. 49). Aceita-se uma teoria hoje, rompe-se com seus princípios amanhã e se forma outra depois de amanhã, mas pode-se reinserir o antigo em nova construção progressiva. Uma construção onde cada conhecimento é um fato adjunto que permite uma continuidade, em certo sentido, ou um acabamento do que é dado ou perguntado anteriormente.

Bachelard (1999) também observa que a arquitetura da ciência se conjuga com uma discursividade polêmica: o espírito científico, na medida em que critica racionalmente a experiência, está diretamente a organizar, em nível teórico, a experiência. Criação contínua, a ciência estabelece ritmos e se constitui em um movimento onde seu conhecimento, sempre "aproximado", é alvejado incessantemente. O autor admitia, pois, cortes no movimento de produção do saber. Sua ideia estava em superar ou abstrair os obstáculos que criavam uma continuidade inadequada ao pensamento. O corte, também designado como ruptura epistemológica, deveria produzir conhecimento a cada momento de sua história, suas próprias normas de verdade e seus princípios de refutação ou retomada de temas e movimentos de entendimento.

Ora, o conhecimento que não está disponível e é excluído nas fronteiras da ciência é uma perda significativa para a academia e a sociedade em geral. Este conhecimento

desprezado pode incluir pesquisas que questionam a ortodoxia científica e que põem em cenas perspectivas alternativas sobre problemas complexos. As abordagens que transcendem as fraturas da superespecialização e a rigidez de fronteiras disciplinares tradicionais oferecem possibilidades insuspeitas de resolução de problemas, que não se percebem à primeira vista. É nessa medida que esses conhecimentos, tais como os produzidos pela perspectiva espírita, quando inviabilizados, representam uma lacuna significativa em nossa compreensão do mundo e de suas complexidades fenomênicas.

Na contemporaneidade, consideramos que se faz indispensável ler os conhecimentos inviabilizados na crise de paradigmas e nas regiões fronteiriças entre ciências, nossa base de conhecimento nesta pesquisa. Ao abraçar a transdisciplinaridade e, também, a interculturalidade, devemos superar as tensões e explorar mais livremente o potencial de áreas dos saberes, de modo a gerar reconhecimentos e abertura de cercos, propiciando contribuições e revisões que abordem os desafios complexos que enfrentamos no mundo atual.

Nas regiões fronteiriças entre ciências, onde disciplinas se encontram e colidem se conectam e podem dialogar, muitos conhecimentos valiosos são produzidos, mas estamos afirmando que também existem obstáculos frequentemente negligenciados ou saberes relegados a uma menoridade intelectual que os subjuga e silencia. Estamos implicados, nesta pesquisa, em torná-los visíveis e potentes.

2.2.5 Do paradigma do Espírito: um desafio do presente

O referencial teórico fundamenta o projeto. Deve apresentar a literatura sobre o assunto, de forma a embasar as ideias do projeto e contribuir para a análise e interpretação dos dados.

Dentre esses conhecimentos invisibilizados, chegamos à espiritualidade, compreendendo-a como uma dimensão do sujeito que está ainda, em grande medida, a ser sonegada em ciência.

A relação entre a espiritualidade humana e a ciência é um campo de estudo fascinante, mas também altamente complexo e controverso. Ao longo da história, essas duas dimensões da experiência humana têm frequentemente se encontrado em conflito, com a ciência muitas vezes relegando a espiritualidade a um plano secundário, ou mesmo negando sua relevância. Nos últimos anos, porém, tem havido um crescente interesse em explorar as interseções entre esses dois domínios, ciências e espiritualidade, entendendo como podem

coexistir de maneira dialógica. Essa exploração a faremos nas regiões fronteiriças entre as ciências.

A espiritualidade humana, portanto, é uma dimensão intrinsecamente ligada à nossa inteireza como seres humanos. Envolve a busca por significado, propósito e conexão com algo maior do que nós mesmos e traz à cena o princípio espiritual, sem excluir o material, como o faremos no lugar em que se têm as regiões fronteiriças entre ciências. A recusa de vê-la, à espiritualidade, resulta também do fato de termos um domínio global em termos do capitalismo. E a própria crítica a ele se faz dentro do próprio materialismo, como fosse a única forma de saber capaz de combater este mesmo materialismo e o capital mundializado.

É importante reconhecer, pois, que a espiritualidade constitui uma dimensão estruturante da experiência humana e da vida social, não podendo ser excluída do rol dos conhecimentos válidos sob pena de incorrermos em um reducionismo epistemológico. Para superar as tensões nas regiões fronteiriças entre as ciências, é essencial promover um diálogo aberto e plural, que permita construir pontes entre diferentes domínios e possibilite uma compreensão mais fidedigna da complexidade do real. Para alcançar esse desiderato, precisamos reconhecer que a ciência e a espiritualidade não são domínios mutuamente excludentes; ao contrário, diversos cientistas e filósofos têm buscado integrar essas dimensões em suas investigações, visando uma síntese que contemple a totalidade do ser. Tal integração exige o que se denomina “vigilância epistemológica”, capaz de acolher a fenomenologia do espírito sem abdicar do rigor metodológico necessário à validação acadêmica. Nesse sentido, a abertura ao diálogo intertransdisciplinar não configura uma concessão ao misticismo, mas uma expansão da própria racionalidade, que passa a reconhecer os limites do paradigma mecanicista diante da subjetividade e da transcendência. Ao legitimar a espiritualidade como uma via de acesso à inteligibilidade do mundo, as ciências antroposociais e a educação avançam para um modelo de saber que é, simultaneamente, cognitivo e existencial. Assim, a produção de conhecimento deixa de ser um fim em si mesma para se tornar um instrumento de emancipação integral humana, sintonizada com os desafios éticos de uma sociedade que clama por novos sentidos.

Uma abordagem transdisciplinar, segundo propomos, pode ser útil para explorar as interações entre a espiritualidade e a ciência. Isso envolve a colaboração entre diferentes campos, como psicologia, neurociência, filosofia da mente e estudos religiosos, que investigam como se produz saber espiritual. Essas pesquisas podem revelar conexões profundas entre a experiência espiritual e os processos sociais, bem como fornecer

compreensões e orientar estudos sobre como esta dimensão, a espiritualidade, interage com outras acerca do humano. Além disso, é fundamental reconhecer que a ciência em si mesma possui seus métodos para investigar ser e universos. A espiritualidade os tem, sendo uma forma de conhecimento que possui um saber intrínseco, o que a faz se assemelhar a outras (Linhares, 2017, 2022, 2025).

Uma abordagem transdisciplinar, conforme propomos, revela-se particularmente útil para explorar as interações entre espiritualidade e ciência. Tal abordagem envolve a colaboração entre diferentes campos do saber, como a psicologia, a neurociência, a filosofia da mente e os estudos religiosos, que se dedicam a investigar os modos de produção do conhecimento espiritual. Essas investigações podem evidenciar conexões profundas entre a experiência espiritual e os processos sociais, além de oferecer subsídio teórico para compreender como essa dimensão interage com outras esferas constitutivas do humano. Nesse contexto, a perspectiva da decolonialidade (Macêdo, 2015; Walsh, 2005) contribui de maneira decisiva ao questionar os limites impostos pelas epistemologias hegemônicas e ao reivindicar a legitimidade de saberes historicamente marginalizado, como os saberes espirituais. Ao reconhecer que tanto a ciência quanto a espiritualidade possuem métodos próprios para investigar o ser e o universo, a decolonialidade amplia o campo epistêmico, permitindo que a espiritualidade seja compreendida como uma forma legítima de conhecimento, dotada de racionalidade e saber intrínseco, o que a aproxima, em termos metodológicos e ontológicos, de outras formas de produção de sentido.

Em conclusão, observa-se que, em determinados contextos acadêmicos e epistemológicos, especialmente nas zonas de intersecção entre diferentes campos do saber, a dimensão da espiritualidade humana tende a ser marginalizada. Essa invisibilização não ocorre de forma uniforme, mas é influenciada por fatores como heranças culturais e históricas, além de uma concepção de objetividade científica que já não dialoga plenamente com os paradigmas contemporâneos das ciências físicas e das ciências humanas e sociais. Nesse cenário, a abordagem decolonial proposta por Maldonado-Torres (2008) propõe um giro epistêmico que reposiciona a espiritualidade como parte legítima da experiência humana, articulando-a com dimensões estéticas e ativistas que aspiram à construção de um mundo centrado no “tu”, um mundo relacional, ético e plural. Reconhecer essa perspectiva e fomentar um diálogo entre ciência, filosofia e espiritualidade, como propõe a visão espírita que aqui nos orienta, pode contribuir para uma compreensão mais ampla e integrada da condição humana e das possibilidades de transformação do mundo.

Mas que espiritualidade poderia desobstruir a visão das outras faces da razão, cujo devir emancipatório traz a espiritualidade como dimensão inequívoca?

2.2.6. Do pensar espírita: algumas questões

O referencial teórico fundamenta o projeto. Deve apresentar a literatura sobre o assunto, de forma a embasar as ideias do projeto e contribuir para a análise e interpretação dos dados.

Dentre as diversas perspectivas de abordagem espiritualista, que dizem respeito à dimensão espiritual do sujeito, destacamos o Espiritismo instituído por Allan Kardec.

A Doutrina Espírita emerge no mesmo contexto histórico e epistemológico das Ciências Naturais do século XIX, partilhando do método experimental e da busca pela objetividade que caracterizaram o pensamento moderno. Entretanto, Allan Kardec ultrapassa o paradigma mecanicista da ciência tradicional ao incorporar a dimensão espiritual da realidade como objeto legítimo de estudo, inaugurando uma epistemologia ampliada que integra o visível e o invisível, o empírico e o transcendente. Influenciado pelo racionalismo francês e pelo empirismo de Bacon, Kardec adota uma postura investigativa de natureza indutiva e comparativa, aplicando rigor metodológico à observação dos fenômenos mediúnicos, o que dá origem a uma "ciência do Espírito" fundamentada em evidências e análise crítica (Kardec, 2018; 2019a).

Essa ciência espírita, em oposição a uma metafísica meramente especulativa, constitui-se como uma disciplina de caráter empírico-reflexivo, fundamentada na observação rigorosa dos fenômenos, na experimentação controlada e na validação intersubjetiva dos fatos espirituais. Allan Kardec propõe que o Espiritismo seja compreendido como "uma ciência que trata da natureza, da origem e do destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal" (Kardec, 2013, p. 15). Nesse sentido, trata-se de uma ciência positiva do Espírito, cuja sustentação epistemológica não repousa na adesão dogmática ou na fé cega, mas no estudo metódico, crítico e sistemático das manifestações inteligentes provenientes do além-túmulo, submetidas ao crivo da razão e da comparação. Tal rigor metodológico institui o que se pode definir como uma "racionalidade aberta", capaz de integrar a fenomenologia da alma ao campo das leis naturais, sem abdicar do escrutínio analítico próprio das ciências de observação. Assim, a proposta kardecista antecipa uma epistemologia da complexidade, na qual o invisível é resgatado da abstração teológica para tornar-se objeto legítimo de uma investigação científica comprometida com a emancipação do ser.

Com base nos estudos investigativos realizados por Moreira-Almeida (2008), Pimentel (2014), Freire Filho (2016), Linhares (2017; 2025), Sales (2020), Bastos (2022), Chibeni (2024) e Terini (2024), torna-se possível delinear os eixos estruturantes concebidos por Allan Kardec, os quais fundamentam a proposta científica e filosófica do Espiritismo, especialmente quando ele:

1. Reconhece que uma ciência espírita era possível, lançando seus fundamentos.
2. Desenvolveu um método de pesquisa apropriado. Assim, reconstruiu referências dos métodos de pesquisa das ciências naturais e da própria pedagogia.
3. Elabora um método que reúne a preocupação com os fatos (a realidade empírica) e com o enfoque racional (compreensão dos fatos conectando-os em um corpo teórico).
4. Delimita o objeto de estudo da ciência espírita, afirmando o rigor e a precisão científica.
5. Escolhe criteriosamente os fatos mais relevantes para a ciência espírita (nos casos estudados, os medianímicos, no trato dos fenômenos com a perspectiva teórico-prática espírita).
6. Estuda sistematicamente esses fatos e registrou-os de forma detalhada e analítica. A *Revista Espírita* constitui um acervo documental e teórico-prático nesse sentido.
7. Procura criar, na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas e nos centros associados, uma cultura de investigação e análise de fatos, respeitando as diferenças de concepções de grupos diversos que tratavam dos assuntos estudados sob sua orientação.
8. Constrói as bases de uma teoria e prática espírita, capaz de abarcar, concatenar e explicar os fatos, além de incluir novas perspectivas de leitura crítica.
9. Evita enxertar nessa teoria conceitos e teses de áreas científicas ou filosóficas que não lhe diziam respeito. A teoria espírita possui um campo próprio, que dialoga com outros sem perder sua especificidade, abrindo novos campos de estudo em seu próprio domínio.
10. Cuida para que a teoria espírita consolidasse uma abertura dialógica para contribuições nas áreas de fronteira entre as ciências e o Espiritismo.
11. Reconhece que nem tudo o que afirmou já possui desenvolvimentos na ciência de nosso tempo e que a ciência espírita é atravessada por outras áreas do conhecimento, como a religião e a filosofia (aqui se inclui a estética, como ramo da filosofia, e, portanto, a reflexão sobre arte também está contemplada).

É igualmente relevante destacar que, para além dos pontos-chave identificados por Kardec, observa-se que, em sua própria estrutura conceitual, o Espiritismo se configura como uma abordagem transdisciplinar. A doutrina estabelece diálogo com os saberes oriundos das Ciências, dos sistemas filosóficos e das tradições religiosas, promovendo uma relação de complementaridade epistemológica.

Longe de se apresentarem como campos excludentes, essas esferas do conhecimento se articulam de modo recíproco, na medida em que a apreensão mais ampla e

consistente da realidade demanda a consideração integrada das dimensões física e espiritual, compreendidas em sua mútua interdependência (Kardec, 2019a).

O método espírita, portanto, pressupõe que a investigação do princípio espiritual obedeça às mesmas exigências de controle, observação e raciocínio que as demais ciências naturais aplicam ao estudo da matéria. Essa perspectiva fundamenta uma abordagem transdisciplinar e, ao mesmo tempo, antecipatória das epistemologias complexas contemporâneas (Morin, 2005), pois reconhece a inseparabilidade entre sujeito e objeto, entre consciência e fenômeno. Em A Gênese (Kardec, 2019a), o autor observa que o Espírito é uma das forças da natureza e que o conhecimento das leis espirituais é indispensável à compreensão dos fenômenos materiais, uma vez que ambos os princípios interagem incessantemente. Assim, o Espiritismo inaugura um paradigma ampliado de ciência que busca reconciliar razão e transcendência (Grzibowski, 2010), estabelecendo um novo campo de investigação ontológica, epistemológica e metodológica no tocante à educação e também moral.

De acordo com Massi (2014), ao estruturar a Ciência Espírita, Kardec identificou seis estados possíveis do Espírito: (1) a transição do mundo espiritual para o corporal, pela encarnação; (2) a passagem do mundo corporal ao espiritual, pela desencarnação; (3) a existência do Espírito no mundo espiritual, regida por leis próprias; (4) a vida do Espírito encarnado, com suas implicações psicológicas e morais; (5) a emancipação da alma, manifestada nos estados de sonho, êxtase ou sonambulismo; e (6) a influência dos Espíritos sobre o mundo material, seja pela mediunidade ou por outras formas de interação. Essas categorias evidenciam um esforço classificatório e comparativo que aproxima o método proposto por Allan Kardec ao modelo das ciências naturais, embora com um objeto distinto, o princípio espiritual, cuja análise exige não apenas observação empírica, mas também interpretação moral e filosófica.

Essa visão confere ao Espiritismo uma natureza científica, filosófica e ética simultaneamente. Científica, porque se baseia na observação, na experimentação e na indução; filosófica, porque elabora as consequências morais e existenciais dessas observações; e ética, porque propõe um ideal de aperfeiçoamento humano orientado pelo amor e pela solidariedade. Como observa Bezerra de Menezes (2012), o Espiritismo constitui “a ciência do Espírito em marcha”, que não se opõe ao progresso científico, mas o complementa, oferecendo-lhe novos horizontes de compreensão sobre a vida e a consciência. Ao reconhecer que a matéria é apenas uma das expressões da energia universal, Kardec

antecipa concepções posteriormente resgatadas pela física quântica e pelas epistemologias transdisciplinares (Bohm, 2001, 1991; Nicolescu, 2002, 1994).

Portanto, o Espiritismo se apresenta como uma ciência integral, cuja finalidade última é o conhecimento das leis que regem o Espírito e sua interação com a matéria. Ao conjugar razão e espiritualidade, investigação empírica e reflexão moral, a Doutrina Espírita propõe uma superação do dualismo moderno e oferece um novo paradigma de conhecimento – o paradigma do Espírito. Tal paradigma não se limita à descrição dos fenômenos espirituais, mas propõe uma leitura ampliada da realidade, na qual a ciência e a fé se iluminam mutuamente, e o saber humano se reconhece como instrumento do progresso moral e coletivo da humanidade.

Sendo uma perspectiva de conhecimento que interliga ciência, filosofia e religião, surge trazendo todo um acervo de conhecimentos que consideramos estarem a aliar-se aos outros elementos constituidores dos paradigmas emergentes. Ressaltamos que nossa abordagem intercultural, com movimentos de transdisciplinaridade (Morin, 2005; Rey, 2005, 2005a), atende a essa especificidade do pensamento espiritista e, também, à necessidade de uma discussão que trata da educação e da crise dos paradigmas na fronteira entre as ciências.

Aqui está um ponto de tensão imediatamente identificável entre a produção de conhecimento espírita e a ciência convencional. A maioria das correntes científicas não aceita a existência de vida após a morte, espíritos comunicantes ou a mediunidade como fenômenos cientificamente comprovados, que articulam mundos ou dimensões paralelas ou planos vibratórios (Bohm, 2001, 1991; Kardec, 2018, 2020). No entanto, é importante reconhecer que a ciência, em sua busca pelo conhecimento, muitas vezes enfrenta desafios e paradigmas que podem parecer (e às vezes são) incompatíveis com as visões predominantes em um período histórico e por certa vertente hegemônica. Ao longo da história, porém, muitas teorias científicas que agora são amplamente aceitas passaram por períodos de ceticismo e oposição. É necessário, portanto, examinar o pensamento espiritista com um olhar aberto à possibilidade de que possa conter elementos não compreendidos ou explorados e que estão nas fronteiras entre ciências.

Nesse contexto de crise de paradigmas, que vivenciamos ainda hoje, a epistemologia do conhecimento científico desempenha um papel fundamental. Ela se preocupa em investigar como adquirimos, justificamos e validamos o conhecimento em ciências. No caso do conhecimento espírita, a epistemologia nos desafia a considerar questões fundamentais como a da avaliação da validade do “fato do Espírito” (Barsanulfo, 2005, 2007, 2011), que Kardec já amplamente estudara. Uma abordagem epistemológica mais aberta nos

leva a reconhecer que a produção de saber espírita traz resoluções significativas e equaciona questões que são verdadeiros desafios que não podem ser ignorados. O que hoje temos como saberes que constituem a vastidão das obras espíritas já acumula ampla gama de investigações com extremo rigor científico.

Devemos lembrar que a epistemologia não é uma disciplina estática e que nossas concepções de conhecimento e validade científica evoluem com o tempo, vivenciando rupturas e cortes epistemológicos, releitura de fenômenos e avanços paradigmáticos.

O paradigma cartesiano, por exemplo, dá seus generosos frutos até hoje, mas observava Morin (2005a, p. 59) que seria ele simplificador, porquanto "vê o uno, ou o múltiplo, mas não consegue ver que o uno pode ser ao mesmo tempo múltiplo", ou seja, "o princípio da simplicidade separa o que está ligado (disjunção), ou unifica o que é diverso (redução)".

Observa Grzibowski (2010, p. 377), sobre o assunto, que o pensamento complexo, para Morin, "é um pensamento que busca ao mesmo tempo distinguir – mas sem separar – e unir. O modelo dialético, nas concepções da física e da biologia, procura separar o pensamento da substância, as qualidades das propriedades e outros conceitos em termos de polos". Continua o autor, afirmando que, ao contrário, um enfoque aberto, sistêmico ou dialético, baseado na complexidade, reunifica estes conceitos que eram tratados de forma disjuntiva. Também assim pensamos da conjunção matéria, em sua infinita diversidade de estados, e Espírito, o princípio inteligente do universo que no ser humano se individualiza (Kardec, 2014, 2015, 2016, 2017).

É importante reconhecer, ainda, que a ciência não é a única forma de conhecimento válido e que o pensamento espírita representa um ponto de tensão intrigante nas regiões fronteiriças entre a ciência, a filosofia e a religião, que informam uma espiritualidade de novo tipo. Por seu turno, a interculturalidade crítica nos lembra que diferentes culturas e regimes de verdades podem possuir sistemas de saberes que não se encaixam exatamente na moldura da ciência ocidental dominante na atualidade.

O pensamento espiritista propõe, então, que seja visto como exemplo nítido de efetivação de uma interculturalidade crítica por representar um acervo espiritual de conhecimentos de base sólida, complexa, e capaz de dialogar com diferentes sistemas de conhecimento e culturas diversas. Nessa visada, somos desafiados a nos abrir ao diálogo, pois, sendo uma perspectiva que faz travessias transdisciplinares, o pensar espiritista busca compreender sua fenomenologia no seio das sociedades, com suas dinâmicas culturais e suas interações.

Reitera-se: a epistemologia do conhecimento científico nos lembra dos desafios que se enfrentam quando se trata de considerar conhecimento estabelecido e o conhecimento novo. Pensar de modo complexo, segundo Grzibowski (2010, p. 76), nos deve conduzir a um tratamento aberto com o sistema em estudo, capaz de lidar com totalidades, retroalimentação ou feedback, equifinalidade ("quando as mudanças no sistema ocorrem e não estão determinadas pelas condições iniciais"), calibração (conceito utilizado para "explicar o equilíbrio que alcança um sistema humano diante de retroalimentações") e "sistemas interacionais estáveis", que "são sistemas cujas variáveis componentes tendem a permanecer com limites definidos".

Na condição de pesquisador das ciências antropossociais, proponho nesta investigação a compreensão do paradigma do Espírito como um conhecimento situado, enraizado em contextos históricos, culturais e simbólicos, mas simultaneamente aberto à pluralidade epistemológica. Tal abordagem, assentada na interculturalidade crítica, oferece uma base fértil para explorar os desafios epistemológicos contemporâneos, permitindo o diálogo entre saberes espirituais e acadêmicos, e favorecendo a construção de uma estrutura interpretativa capaz de acolher a complexidade dos fenômenos espirituais no campo das ciências humanas. Essa perspectiva exige o reconhecimento de que a legitimidade de um saber não decorre de sua neutralidade abstrata, mas de sua capacidade de responder às urgências existenciais e formativas dos sujeitos. Ao descolonizar o olhar acadêmico, esta pesquisa busca instituir uma ecologia de saberes que não hierarquize o sensível e o racional, mas os integre em uma unidade de sentido. Assim, o paradigma do Espírito emerge não como um dogma isolado, mas como uma chave analítica potente para compreender a multidimensionalidade do humano e as tramas invisíveis que sustentam a vida social e pedagógica.

2.2.7 Alguns desafios para a pesquisa: veredas para um lugar propositivo

Os itens pontuados a seguir evidenciam desafios enfrentados pela pesquisa, configurando veredas que se abrem em direção a um lugar propositivo:

1) *O desafio epistemológico da produção do conhecimento espírita*

O conhecimento espírita tem sido um tema de debate e discussão em diversas disciplinas, incluindo a filosofia, a religião e as ciências, dentre outros registros de saberes que a estes se vinculam. Fundamentados nas obras de Allan Kardec e na ideia da comunicação com espíritos, a produção de saber espírita aborda questões

profundas sobre a existência humana, a ética e a moralidade, bem como o sentido dado às experiências e à vida, em uma visada de infinitude e solidariedade entre as vidas de um mesmo ser (reencarnações), entre os seres e mundos. A natureza desses conhecimentos espiritistas transcende uma epistemologia tradicional, uma vez que se baseia em fenômenos que traduzem experiências subjetivas, transcendentes, e que não são facilmente quantificáveis ou mensuráveis.

2) A interculturalidade crítica como abordagem contextual

A interculturalidade crítica oferece uma abordagem contextual que pode ser útil para a perspectiva espírita. Ela reconhece a importância de considerar diferentes sistemas de conhecimento e perspectivas culturais ao abordar questões complexas. Nesse sentido, a diversidade das experiências espirituais das culturas juvenis, abordadas nesta pesquisa, tem o acento da interculturalidade científica, que permitiu ler e analisar os conhecimentos aqui produzidos.

3) O diálogo e a compreensão transdisciplinar

Para explorar o conhecimento espírita sob a lente da interculturalidade do conhecimento científico, é fundamental, pois, promover o diálogo transdisciplinar. Isso significa envolver autores referência não apenas em religião, filosofia e ciência espírita, mas proceder ao diálogo com outras áreas.

4) A valorização da diversidade de perspectivas e das interações entre possíveis áreas de conhecimento na pesquisa

A interculturalidade crítica valoriza a diversidade de perspectivas e abordagens. Isso implica explorar o conhecimento espírita dentro desse contexto de diálogo entre áreas, como a da educação e a da física, dentre outras que porventura estejam sendo tocadas pelos assuntos da pesquisa.

5) A consideração da experiência subjetiva

Ao investigarmos as experiências das culturas juvenis, estamos considerando a subjetividade destes indivíduos envolvidos com o Espiritismo, escutando-os em suas percepções, vivências e transformações pessoais, lidas reflexivamente por eles, e, assim, tornadas experiência (vivência mais reflexão).

A interculturalidade do conhecimento, ao nos oferecer caminhos para reflexão, propicia uma abordagem fértil para explorar os ensinamentos espíritas como expressão legítima de saber espiritual. Ao promover uma abordagem transdisciplinar, que ultrapassa os limites rígidos entre os campos do saber e íntegra dimensões epistemológicas, éticas, estéticas e espirituais, torna-se possível valorizar a diversidade de perspectivas e experiências. Essa

abertura permite expandir nossa compreensão da espiritualidade nas culturas juvenis, reconhecendo nelas não apenas manifestações simbólicas, mas também processos formativos que articulam subjetividade, pertencimento e transcendência. Tal perspectiva pode oferecer subsídios relevantes para aprofundar a reflexão sobre o paradigma do Espírito, especialmente quando se considera o giro epistêmico proposto por autores decoloniais como Maldonado-Torres (2008), que reivindicam a centralidade da espiritualidade, da estética e do compromisso ético na construção de mundos mais relacionais e plurais.

Incontri (2003) propõe alguns critérios possíveis que fazem parte da estrutura de elaboração da teoria espírita, os quais, segundo ela, podem ser propostos como critérios para a elaboração de um novo paradigma do conhecimento. Na verdade, esses critérios possibilitam uma interação entre as diferentes formas de acessar, entender e sentir a realidade. Alguns são usados por esta ou aquela corrente de filosofia ou por esta ou aquela ciência, mas, para se obter uma visão coerente do todo e algum grau de certeza em nosso conhecimento, não se deve excluir nenhum deles. Na verdade, segundo a pesquisadora, esses critérios estão assentados em pressupostos a partir dos quais começamos a vislumbrar o Paradigma do Espírito.

Tais critérios incluem o critério da racionalidade. Somos seres racionais e o universo é inteligível, ou seja, podemos entendê-lo com a nossa razão. Esse entendimento aumenta com a evolução da humanidade.

Uma prova de que este critério é válido está no fato de termos construído a Ciência com base na racionalidade, e a Ciência, embora sujeita a transformações, apresenta resultados concretos. Por exemplo, se não fossem verdadeiras certas leis da Física, descobertas pela nossa razão, a aplicação prática dessas leis não funcionaria. Não teríamos saído da idade da pedra. Toda a tecnologia que desenvolvemos não existiria, porque toda ela se baseia no conhecimento das leis da natureza – o que significa que a natureza pode ser inteligível. O critério da racionalidade implica coerência e lógica na apreensão de leis que evidenciem a inteligibilidade das coisas (o mundo e seus fenômenos são compreensíveis).

Considerar a dimensão ético-moral, outro critério, seria afirmar que somos seres morais e o universo é moral. O universo não é apenas inteligíveis e por termos sujeitos humanos que já detêm o livre-arbítrio, a moralidade se apresenta como dimensão do exercício da racionalidade autônoma. É possível, pois, pensarmos o processo educativo considerando, junto das aquisições da inteligência, as do plano afetivo-moral a elas associadas, “vinculando o sujeito que conhece ao sujeito que ama” (Linhares, 2017, p. 69).

O critério da experiência e da observação é outro critério que poucos contestam.

A ciência o tem elegido como princípio orientador. Mas é prudente esclarecê-lo melhor e ampliá-lo além dos moldes da ciência materialista. Desdobremos, pois, a experiência e a observação em dois níveis:

> a) A experiência objetiva: aplica-se aos fenômenos, que observamos fora de nós e, portanto, outros também podem participar dessa observação. No campo das Ciências físicas, esses fenômenos podem ser analisados em laboratórios e quantificados; podem ser interpretados matematicamente. Mas as Ciências humanas escapam aos limites do laboratório e às leis da matemática (embora muitos tenham tentado encarcera-las nesses parâmetros). Nem por isso, suas observações deixam de ser objetivas. Desde que dentro de certas condições, qualquer pessoa possa observar certo fenômeno e descrevê-lo ou descobrir suas leis, esse fenômeno existe objetivamente, mesmo se essas leis não se prestem a uma formulação matemática e as condições não possam ser reproduzidas em laboratório-coisa impossível quando o ser humano é parte do fenômeno. Fenômenos sociais, psicológicos e espíritas pertencem a esse rol.
>
> b) A experiência subjetiva: aplica-se aos fenômenos que podem ser observados, vivenciados, dentro de nós mesmos. Muitos deles também têm uma manifestação objetiva. Por exemplo: os sintomas gerais de uma doença podem ser observados pelo médico, mas existe uma percepção subjetiva desses sintomas, que se diferencia em cada paciente. O conhecimento, assim, pode ter passado pelo critério da racionalidade, da moralidade e da experiência objetiva, mas só fará sentido para o indivíduo, se ele puder fundamentá-lo em alguma experiência subjetiva. Não podemos negar, nem desprezar esse critério de subjetividade, porque a realidade fundamental de cada ser humano é o que ele experimenta em si mesmo.

O referencial teórico fundamenta o projeto. Deve apresentar a literatura sobre o assunto, de forma a embasar as ideias do projeto e contribuir para a análise e interpretação dos dados.

Certamente devemos pensar, portanto, no âmbito dos paradigmas emergentes da Educação, o Paradigma do Espírito, daí cumprindo as tarefas de uma educação que comporte uma perspectiva mais vasta, como observava Pires (1985, p. 183): “A educação espírita não pode se restringir aos fins imediatos do processo educacional, que caracterizam as formas pragmáticas de Educação do passado e do presente. Seus fins superiores consistem no desenvolvimento de toda a perfectibilidade possível do ser, como queria Kant”.

De acordo com a proposta do Paradigma do Espírito, a visão do ser apresenta uma abrangência bastante profunda e que, infelizmente, ainda é descartada pelo cientificismo materialista, uma vez que seus princípios atestam que a corporeidade do indivíduo passa a ser apenas uma instância existencial do homem – embora necessária, a ser valorizada e assumida. Na concepção teórico-prática do Espiritismo, o ser existe além das dimensões físicas e visíveis, porque é um Espírito que carrega em seu íntimo inúmeras capacidades advindas de inumeráveis reencarnações.

Para a cosmovisão proposta pelo Paradigma do Espírito, o planeta Terra passa a ser uma moradia temporária entre os infinitos mundos do universo, destinados a servir de habitat educativo aos Espíritos em processo evolutivo. O planeta Terra, nessa perspectiva, trata-se de uma escola e um laboratório, onde, durante milênios, os Espíritos aprendem, através de experiências vividas, a se aperfeiçoar e se integrar no rumo ascensional da vida. Neste planeta, reencarnam sucessivamente bilhões de almas – e, conforme as condições materiais da existência humana progridem, mais almas podem estar reencarnadas simultaneamente, com a finalidade de tecer a história, entre erros e acertos, progressos e tragédias coletivas, experimentando na ação no mundo e aprendendo o que lhes podia proporcionar felicidade e realização.

Neste contexto, de acordo com a proposta do Paradigma do Espírito, pode-se concluir que a Educação passa a ser considerada como um processo permanente que vai contribuir de forma fundamental com o aperfeiçoamento do Espírito, pois permite o despertar das potencialidades da alma e a realização gradativa de sua divindade – não apenas em uma dada existência, mas sim pelos inúmeros percursos que constituirão a evolução do espírito eternidade afora.

Pensar entre fronteiras, nos termos de um paradigma científico baseado no pensamento espírita, aqui denominado Paradigma do Espírito, implica, portanto, a integração das dimensões científicas e espirituais da existência humana. Enquanto a ciência tradicionalmente se concentra nos aspectos observáveis e mensuráveis do mundo, a perspectiva espírita inclui a existência dos Espíritos, a reencarnação, a relação entre sujeitos situados em planos vibratórios distintos e outras dimensões não materiais da realidade.

O Paradigma do Espírito não se opõe às ciências naturais; ao contrário, busca integrá-las e transcendê-las, situando-se no horizonte da transmodernidade, onde o conhecimento científico é concebido como um processo de autorrevelação da consciência cósmica (Morin, 2015). Nessa perspectiva, o conhecimento espiritual e o conhecimento científico não são domínios antagônicos, mas dimensões complementares de uma mesma

busca pela verdade. A ciência do futuro, ou ciência transmoderna, não será nem empírico-materialista nem místico-dogmática, mas sim transdisciplinar, complexa e espiritualizada, fundada na correspondência entre a evolução da consciência e a compreensão das leis universais que regem o Espírito e a Matéria.

Assim, o Paradigma do Espírito propõe uma reconfiguração profunda do próprio conceito de ciência: esta deixa de ser a mera descrição de regularidades externas e passa a ser compreendida como experiência de comunhão consciente com o real. O transcendente, longe de ser excluído, torna-se o eixo de uma racionalidade ampliada, capaz de unir o visível e o invisível, o objetivo e o subjetivo, o finito e o infinito. Essa nova ciência, ao integrar as contribuições do empirismo, do racionalismo, da crítica epistemológica e da espiritualidade, realiza aquilo que a modernidade fragmentou: a unidade do saber e a inteireza do ser.

A filosofia da ciência, por meio das contribuições de diversos de seus teóricos, demonstra que a construção de um paradigma científico é um processo complexo e dinâmico, edificado sobre uma estrutura que compreende: pressupostos filosóficos ou ontológicos, fundamentação epistemológica, objeto e problemas de investigação, conjunto de conceitos-chave, referenciais teóricos, métodos de investigação aceitos, vocabulário técnico próprio, uma comunidade científica organizada, dimensão histórica e social, disputas e reconhecimentos institucionais, produção de sentido e transformação social.

Não se pretende, nesta tese, oferecer um modelo acabado ou definitivo para um paradigma dessa magnitude. O que se buscou foi elencar alguns elementos, extraídos das experiências juvenis espíritas, que permitissem problematizar aspectos fundamentais do que aqui se denomina Paradigma do Espírito. Trata-se de um esforço inicial, mas significativo, de aproximação entre ciência e espiritualidade, com vistas à construção de um novo horizonte epistemológico que reconheça a complexidade da condição humana em sua totalidade.

Com o propósito de contribuir, por meio desta tese, para a consolidação de um paradigma emergente no campo científico – o Paradigma do Espírito –, apresentamos um conjunto de indicadores construídos a partir da estrutura paradigmática delineada por Gibbons, Limoges, Nowotny, Schwartzman, Scott e Trow (1994), bem como pelas contribuições de Morin (1999) e Maturana (2022). Esses autores oferecem fundamentos teóricos que permitem articular complexidade, transdisciplinaridade e cognição relacional, elementos essenciais para a formulação de um novo olhar sobre a ciência e a espiritualidade. A partir desse referencial, elegemos os seguintes indicadores:

a) Observação e Análise Espiritual

A observação na perspectiva da Doutrina Espírita pode incluir a análise de

fenômenos espirituais, como mediunidade, experiências de quase-morte e comunicação com entidades não físicas. A análise deve ser realizada com rigor científico, levando em consideração a subjetividade das experiências espirituais.

b) Reconhecimento da Subjetividade como Fonte Legítima de Conhecimento

O modo como o sujeito reconhece suas experiências interiores (emoções, intuições, estados de consciência) como parte legítima do processo de conhecimento. Análise da articulação entre experiência pessoal e construção de saber.

c) Integração entre Razão, Emoção e Espiritualidade

Identificação de momentos em que o sujeito percebe a interligação entre razão lógica, vivência emocional e experiência espiritual. Avaliação da presença de uma visão integrada do ser humano (mente-corpo-espírito).

d) Autoeducação Espiritual e Epistêmica

Indícios de um processo reflexivo e crítico sobre a própria trajetória de conhecimento. Capacidade de gerar saberes a partir da experiência vivida e da auto-reflexão consciente.

e) Diálogo entre Saberes Tradicionais, Científicos e Espirituais

Capacidade de articular a experiência autobiográfica com conhecimentos oriundos de diferentes tradições: ciência moderna, espiritualidades e filosofia, etc.

f) Acumulação de Conhecimento Espiritual

A acumulação de conhecimento na visão da espírita pode incluir a incorporação de reflexões espirituais, científicas e filosóficas, capazes de dialogar com paradigmas científicos estabelecidos. Essa integração busca promover uma compreensão da realidade que possa comportar o princípio espiritual, ao lado do material.

No âmbito das fronteiras entre ciências, há espaço também para experiências e referências que situam problemas e questionamentos cujos contornos possibilitam o desvelamento da realidade do Espírito.

Nesta pesquisa, as juventudes (Rios, 2023) e suas experiências foram escolhidas como campo empírico, considerando os significados que esses sujeitos atribuem ao vivido. Além disso, a própria subjetividade e autoimplicação do pesquisador foram observadas como elementos relevantes no processo investigativo. Com base nessas premissas, foram buscadas as falas de jovens participantes de culturas juvenis de centros espíritas do Ceará e da Bahia, os

quais, ao refletirem sobre suas vivências, revelaram referenciais espiritistas entrelaçados a outros registros de saberes.

Esses elementos foram analisados como potenciais contribuições aos referenciais emergentes que sustentam a construção, já em curso, de um Paradigma do Espírito.

2.2.8 Das culturas juvenis espíritas e do valor de suas experiências

Ao serem assumidos como sujeitos desta pesquisa os partícipes das culturas juvenis espíritas vinculadas a centros espíritas localizados nos estados do Ceará e da Bahia, enfrentou-se um desafio considerável. Compreender e contextualizar tais culturas no Brasil exigiu a exploração de uma interseção singular entre espiritualidade, juventude e diversidade religiosa, em um país cuja religiosidade se configura como um vasto mosaico de saberes e práticas.

Essas culturas juvenis se revelaram em um cenário marcado por intensas transformações sociais, políticas e culturais, evidenciando identidades coletivas em constante processo de ressignificação.

A inserção do Espiritismo no Brasil remonta à segunda metade do século XIX, coincidindo com um período de efervescência cultural e de profundas mudanças sociais. Originário da Europa, em especial da França, à época, centro irradiador do pensamento científico e filosófico moderno, o Espiritismo encontrou receptividade em um território já marcado por uma religiosidade popular de caráter sincrético, na qual coexistiam elementos do catolicismo, das tradições africanas e das cosmovisões indígenas. Apesar de as resistências iniciais por parte da Igreja Católica, que identificava na doutrina espírita ameaças à ortodoxia cristã, o Espiritismo atraiu progressivamente segmentos da intelectualidade brasileira, como médicos, políticos, professores e profissionais liberais. Estes enxergavam na doutrina codificada por Allan Kardec uma espiritualidade racional, desvinculada de dogmas, afinada com os ideais de liberdade de consciência, progresso moral e emancipação intelectual (Evangelista, 2013).

Embora inicialmente introduzido por camadas letradas da sociedade, o Espiritismo expandiu-se de forma expressiva entre os estratos populares, cuja vivência religiosa incorporava experiências mediúnicas cotidianas. Nesse processo, a doutrina adquiriu características próprias, distanciando-se de seus moldes europeus originais e aproximando-se das dinâmicas interculturais brasileiras. O Espiritismo brasileiro, portanto, constitui-se como

uma expressão híbrida, resultado de uma articulação complexa de saberes, crenças e práticas, moldada por múltiplas influências simbólicas, históricas e sociais.

É nesse contexto que se observa a emergência das culturas juvenis espíritas como expressão organizada de vivências espirituais entre jovens. Segundo registros históricos, a primeira Mocidade Espírita no Brasil foi fundada em 1930, na cidade de Bebedouro, interior de São Paulo, marcando o início de uma mobilização juvenil voltada à vivência e ao estudo sistemático da Doutrina Espírita. Dois anos depois, em 22 de maio de 1932, foi criada a União das Juventudes Espíritas, sediada no Centro Espírita Maria de Nazaré, no bairro de Santana, na capital paulista, ampliando o alcance e a articulação desse movimento. No ano seguinte, em 1933, surgiu a primeira mocidade em Araçatuba, no Estado de São Paulo, evidenciando a expansão progressiva das juventudes espíritas por diferentes regiões do país. Esses marcos históricos indicam não apenas a institucionalização de espaços juvenis no campo espírita, mas também a constituição de uma cultura juvenil própria, com práticas, linguagens e formas de pertencimento que dialogam com os princípios da Doutrina Espírita.

Nesse panorama histórico, o Estado da Bahia ocupa um lugar de destaque por ter acolhido o berço institucional do Espiritismo no Brasil. Em 1865, sob a liderança de Luís Olímpio Telles de Menezes, professor, jornalista e tradutor da primeira obra espírita publicada em solo brasileiro, foi fundado, em Salvador, o Grupo Familiar do Espiritismo, reconhecido como o primeiro centro espírita oficialmente registrado no país (Damazio, 1994; Giumbelli, 1999). Quatro anos depois, Telles de Menezes também criou o periódico *O Écho d'Além-Túmulo*, consolidando a capital baiana como importante núcleo de difusão do pensamento espírita, especialmente entre setores das elites intelectuais locais. Esse movimento pioneiro, no entanto, não passou incólume aos embates públicos: a Carta Pastoral do Arcebispo Dom Manuel Joaquim da Silveira, publicada em 1867, expressa uma condenação explícita à doutrina espírita, evidenciando os desafios enfrentados por seus primeiros defensores. Embora os registros sobre a origem das juventudes espíritas baianas ainda sejam escassos, sabe-se que, a partir de meados do século XX, começaram a surgir os primeiros grupos juvenis organizados. Um exemplo emblemático é a Juventude Espírita Nina Arueira, fundada em 28 de janeiro de 1951 e vinculada à Mansão do Caminho, instituição situada em Salvador, que se tornou referência nacional no campo da educação e da assistência social espírita (Mansão do Caminho, 2023).

No contexto da história do movimento espírita cearense, ainda que a documentação seja relativamente escassa, há indícios de práticas espíritas anteriores à publicação de *O Livro dos Espíritos* (1857). Em 1853, registros apontam a realização de

sessões com mesas girantes nos salões da elite fortalezense, especialmente na residência do Barão de Vasconcelos, revelando uma curiosidade espiritual que precede o surgimento da Doutrina Espírita. Posteriormente, em 1897, a fundação do Grupo Espírita Fé e Caridade por Demétrio de Castro Menezes e Luiz de França de Almeida e Sá marca o início da institucionalização do Espiritismo no Ceará. A crescente urbanização de Fortaleza e sua consolidação como centro econômico regional favoreceram a expansão territorial das casas espíritas, acompanhando o ritmo da modernização local e a busca por espaços de espiritualidade racionalizada (Klein, 2000, 2021; Evangelista, 2013).

No que diz respeito ao movimento juvenil, segundo Rodrigues (2019), a primeira agremiação de jovens espíritas no Ceará foi fundada em 11 de junho de 1944, por Manuel Coelho da Silva, sob o nome de União da Juventude. Vinculada à Confederação Espírita Cearense, essa iniciativa tinha como propósito central a formação moral da juventude espírita, fundamentada nos princípios cristãos e na pedagogia espírita.

Décadas mais tarde, observa-se uma reconfiguração significativa desse legado. Pesquisas contemporâneas sobre juventudes espíritas no Brasil revelam que esses jovens, embora herdeiros das tradições doutrinárias, vêm rompendo com modelos religiosos convencionais e produzindo sentidos próprios, ressignificando o Espiritismo a partir de uma perspectiva intercultural com uma abordagem transdisciplinar típica da transmodernidade. Essa nova abordagem é marcada por dimensões existenciais, políticas, tecnológicas, educativas, religiosas e científicas, que ampliam o campo de atuação das juventudes espíritas e reafirmam sua capacidade de diálogo com os desafios contemporâneos.

A presente pesquisa tomou como *locus* investigativo os estados da Bahia e do Ceará, voltando-se à reflexão sobre o campo experiencial das culturas juvenis de centros espíritas localizados nessas regiões. O objetivo foi contribuir com elementos para a construção do Paradigma do Espírito, estabelecendo diálogos com discussões que se situam nas fronteiras entre diferentes campos científicos. Partindo de uma abordagem intercultural, reconheceu-se que tais juventudes não apenas reproduzem um modelo institucional religioso, mas produzem significados próprios, traduzindo e ressignificando o Espiritismo em chave existencial, política, educativa e científica. A interculturalidade crítica, neste estudo, revelou-se não apenas como um quadro analítico, mas como uma perspectiva epistêmica capaz de iluminar os modos pelos quais diferentes matrizes culturais, simbólicas e espirituais se entrelaçam na constituição do Paradigma do Espírito vivenciado por esses jovens.

Desse modo, a história do Espiritismo no Brasil, com ênfase na Bahia e no Ceará, não é vista como um relato linear e homogêneo, mas como uma tessitura complexa de

experiências, resistências e reinvenções. É neste tecido social e cultural que emergem as juventudes espíritas contemporâneas, protagonistas de práticas que aliam tradição e inovação, fé e razão, ciência e espiritualidade.

Allan Kardec, codificador da Doutrina Espírita, exerceu profunda influência cultural ao sistematizar um corpo teórico-prático composto por onze obras fundamentais do Espiritismo, listadas por ele na primeira parte do "Catálogo Racional para se fundar uma Biblioteca Espírita". Essa organização não apenas consolidou os princípios filosóficos, científicos e morais da doutrina, como também favoreceu o surgimento de formas singulares de vivência e expansão do Espiritismo, marcadas pela pluralidade de experiências e pela abertura ao diálogo com diferentes campos do saber. Assim é que, mesmo o Brasil abrigando uma ampla diversidade de religiões, o Espiritismo é compreendido hoje, em nosso país, como uma experiência brasileira (Incontri, 2012).

A escolha pelas culturas juvenis de centros espíritas e pelas expressões de seus conteúdos experienciais como foco desta escuta investigativa fundamentou-se na valorização de vivências que lidam com a espiritualidade de forma não convencional. Nestes espaços, as experiências mediúnicas encontram ancoragem, as dimensões paralelas se tocam (Bohm, 2003) e se estabelece diálogo com as percepções juvenis em sua realidade transcendente.

Diante disso, pensar a cultura juvenil revelou-se como pensar a própria sociedade, podendo ser concebida como um espectro amplo das contradições e das possibilidades em latência. Partir da produção cultural e social dessas juventudes constituiu uma oportunidade significativa para levantar elementos que contribuíssem para a elaboração de um novo paradigma que, além de científico, também se configura como social. A ciência, na contemporaneidade, é compreendida como complexa e, por isso, inseparável de seu contexto histórico e cultural. Nesse sentido, ela é responsável, em certa medida, por limitar ou contribuir para a reversão das desigualdades, devendo investir na produção de solidariedades, uma vez que não é neutra em seus usos sociais.

Este estudo demonstrou relevância científica ao abraçar questões que emergem como problemáticas nos paradigmas das ciências, dialogando com elementos que se mostraram pertinentes ao Paradigma do Espírito, segundo as falas e experiências de jovens vinculados a culturas juvenis espíritas de centros localizados nos estados do Ceará (CE) e da Bahia (BA). Nestes contextos, observou-se a abertura para novos universos conceituais – como o da mediunidade –, o que possibilitou a captura de questões situadas nas fronteiras entre ciências, passíveis de diálogo com os fundamentos de um Paradigma do Espírito.

A partir desse recorte, consolidou-se a proposta de considerar o pensamento espírita como um campo onde se estrutura um conhecimento religioso e filosófico que também é científico, dialogando com outros saberes científicos contemporâneos.

Diante do cenário delineado, a pergunta que orientou esta pesquisa foi: mediante as narrativas das culturas juvenis vinculadas a centros espíritas, que se referem às suas aprendizagens experienciais, quais elementos puderam ser extraídos que contribuam para as discussões sobre o Paradigma do Espírito?

2.3 Objetivos da Pesquisa

Objetivo geral:

– Buscar e reflexionar sobre o campo experiencial das culturas juvenis de centros espíritas do estado do Ceará e do estado da Bahia, objetivando contribuir com elementos para o Paradigma do Espírito, dialogando com algumas discussões que se situam na fronteira entre ciências.

Os objetivos específicos:

– Investigar e analisar o que dizem os jovens Espíritas vinculados a centros Espíritas do Estado do Ceará e do Estado da Bahia, sobre suas experiências espirituais, conectando-as com reflexões espíritas, deste modo contribuindo com elementos para um paradigma do Espírito.

– Relacionar a produção reflexiva juvenil do Ceará e da Bahia, estabelecendo diálogos, por meio dessa discursividade, entre saberes de referência espiritista com outros conhecimentos que se dão na fronteira entre ciências.

2.4 Do Referencial Teórico

O referencial teórico que fundamenta esta pesquisa está estruturado em torno de três categorias centrais: Culturas Juvenis, Aprendizagens Experienciais e o Paradigma do Espírito nas fronteiras entre as ciências. Essas categorias orientam a análise e a construção dos pressupostos que sustentam a investigação, permitindo uma abordagem interdisciplinar e sensível às complexidades do fenômeno estudado.

A seguir, serão apresentados os principais autores que dialogam com cada uma dessas categorias, bem como as questões teóricas que emergem de suas contribuições, desvelando os caminhos conceituais que sustentam esta proposta.

2.4.1 Da fronteira entre ciências e da proposta do Paradigma do Espírito

O termo paradigma foi usado modernamente pelo filósofo e historiador da ciência Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) em seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, publicado em 1962. Esse conceito é tratado por Kuhn como uma estrutura de pensamento ou, melhor dizendo, uma totalidade de crenças, valores, saberes e técnicas partilhadas pelos membros de uma comunidade científica. Portanto, o paradigma é mais que uma teoria, sendo uma espécie de estrutura maior geradora de novas teorias.

Em contrapartida, o sociólogo e filósofo francês Edgar Morin vai além de Kuhn quando conceitua paradigma como o próprio princípio de organização das teorias. Para Morin (2005), o paradigma impõe conceitos e relações que controlam a lógica dos discursos no âmbito de uma comunidade científica. Porém, tanto as teorias e seus conceitos soberanos como também as teorias e conceitos contrários ao paradigma vigente vivem seus embates. Já na realidade poliparadigmática, modelos distintos convivem simultaneamente. Partindo disso, é possível pensar que contribuições consentâneas nesse sentido, que se fundam na concepção espírita do sujeito humano como Espírito, auxiliam-nos a ler nas experiências juvenis o devir do Espírito.

Como se atesta no campo das discussões epistemológicas, hoje se vive um período de grandes mudanças sociais. As manifestações científicas e culturais ligadas aos conceitos emergentes estão envolvidas em círculos recursivos, em interações não lineares dentro das ciências e da cultura. Esses debates contribuem para criar um contexto, uma ecologia de ideias, que energiza temas, interrogações e metáforas (Hayles, 1991; Morin, 2005). A busca de respostas a problemas complexos da realidade parece-nos dever dar-se, então, por meio de um quadro epistêmico mais amplo para justamente se construir um conhecimento mais social e diversificado em harmonia com o avanço do conhecimento científico. Esse cenário bastante atual seria caracterizado pela emergência, no campo do conhecimento humano, de elementos de um novo paradigma.

A presente pesquisa insere-se no contexto de uma discussão sobre referências emergentes que desafiam os paradigmas científicos tradicionais e propõe novas formas de compreender a realidade. Nesse horizonte, buscamos levantar elementos que contribuam para

a elaboração de um paradigma que incorpore o princípio espiritual como dimensão legítima do conhecimento. Para isso, partimos do pensamento de Kuhn (1997), cuja análise sobre as revoluções científicas, suas estruturas e rupturas, oferece subsídios teóricos para compreender os processos de transformação paradigmática.

Dialogamos também com os ensinamentos de autores como Bachelard (1999), Nicolescu (2021), Dussel (2005, 2016), Freire (1989, 1994, 1996, 2001, 2002, 2003, 2021), Santos (1996, 2010), D'Ambrosio (1997, 2011), Gallego Nava (2005) e Moraes (1997, 2014), cujas críticas ao paradigma mecanicista-reducionista dominante apontam para a necessidade de rupturas epistemológicas e a emergência de novos devires no campo científico.

Bachelard (1999) propõe a ideia de ruptura epistemológica como condição para o avanço do conhecimento, rompendo com a linearidade do pensamento científico tradicional. Nicolescu (2021), ao desenvolver a transdisciplinaridade, defende a integração entre os níveis da realidade, incluindo a dimensão espiritual como parte constitutiva do saber humano.

Dussel (2016) critica o eurocentrismo da ciência moderna e propõe uma epistemologia da libertação, que valoriza os saberes ancestrais e espirituais como legítimos.

Freire (1994, 1996, 2001, 2021) concebe a educação como prática de liberdade, na qual a espiritualidade se manifesta na amorosidade, na esperança e na fé no ser humano como sujeito de transformação. Santos (1996, 2010) propõe as epistemologias do Sul, que rompem com a monocultura do saber científico e reconhecem a pluralidade epistemológica, incluindo saberes espirituais e populares.

D'Ambrosio (1997, 2011), por meio da Etnomatemática, valoriza os saberes culturais e espirituais como expressões legítimas da inteligência humana. Gallego Nava (2005) defende uma educação holística, centrada no amor universal e na espiritualidade como dimensão essencial do ser.

Moraes (1997, 2014), por sua vez, propõe um paradigma educacional emergente baseado na complexidade, na transdisciplinaridade e na espiritualidade, reconhecendo o educando como ser biopsicossocioespiritual em constante evolução.

Nesse sentido, refletimos também sobre alguns esquemas teóricos considerados emergentes, que propõem uma ampliação dos marcos interpretativos da ciência contemporânea. Entre eles, destacamos **o** paradigma da complexidade (Morin, 2005), que propõe uma abordagem transdisciplinar e integradora do conhecimento, rompendo com a lógica linear e reducionista da ciência clássica. Edgar Morin defende que os fenômenos devem ser compreendidos em sua interconexão, valorizando a incerteza, a contradição e a auto-organização como elementos constitutivos da realidade. Em seguida, o paradigma

sistêmico (Capra, 2002, 2012, 2020, 2022; De Vasconcellos, 2003) amplia essa visão ao considerar que todos os aspectos da vida estão interligados em sistemas dinâmicos e interdependentes. Fritjof Capra propõe uma leitura holística da realidade, na qual os sistemas vivos funcionam como redes de relações, sendo essa perspectiva fundamental para a compreensão da ecologia, da sustentabilidade e da educação ambiental. O paradigma akáshico (Laszlo, 2008, 2018), por sua vez, introduz a ideia de um campo cósmico de informação – o Campo Akáshico – que conecta e permeia todo o universo. Ervin Laszlo sugere que esse campo atua como uma memória universal, armazenando e transmitindo informações que moldam a realidade, numa tentativa de integrar ciência, espiritualidade e consciência em uma teoria unificadora. Por fim, **o** paradigma quântico, abordado por físicos como Stapp (2016), Shith (2011), Bohm (2001), Schrödinger (1989), Goswami (2015) e Charon (1980), emerge da mecânica quântica e desafia os pressupostos clássicos de causalidade e objetividade. David Bohm propõe uma ordem implícita que estrutura o universo, enquanto Schrödinger introduz a equação de onda que descreve o comportamento probabilístico das partículas. Henry Stapp e outros autores exploram as implicações da física quântica para a consciência, sugerindo que o observador pode influenciar a realidade. Amit Goswami (2015) e Jean Charon (1980), por sua vez, propõem uma visão integradora entre física e espiritualidade, sugerindo que o universo possui uma dimensão consciente e informacional.

A partir da análise dos elementos presentes nos modelos emergentes, articulados com os componentes paradigmáticos capturados no mundo experiencial de jovens vinculados às culturas juvenis espíritas, construiu-se um diálogo com os fundamentos do Paradigma do Espírito – eixo estruturante da matriz educacional espírita. Nesse percurso investigativo, o pensamento espírita foi situado como substrato teórico e filosófico da proposta paradigmática adotada, recorrendo-se às contribuições de Kardec (2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2019a, 2020, 2022), Araujo (2025), Oliveira (2008), Linhares (2001, 2010, 2017, 2022, 2025), Chibeni (1994, 1998, 2024), Costa (2009), Erbereli (2020) e Sales (2017), cujas obras ofereceram referências sólidas sobre a filosofia e a ciência espírita. Trata-se, portanto, de uma abordagem que reconhece o Espírito como categoria epistemológica e ontológica, capaz de ampliar os horizontes da investigação científica e educativa ao integrar dimensões que transcendem o materialismo e o reducionismo ainda predominantes em parte significativa da produção acadêmica contemporânea. Tal proposição instaura uma “racionalidade ampliada”, na qual a fenomenologia do ser não é mais relegada à abstração metafísica, mas assumida como uma variável fundamental na compreensão da complexidade humana. Ao validar a

interexistência e a causalidade espiritual como chaves de leitura da realidade, esta pesquisa promove uma autêntica desobediência epistêmica frente ao monismo materialista, permitindo que a intuição e a transcendência operem como ferramentas de agência ética e política. Esse movimento dialógico entre o saber acadêmico e a sabedoria espírita fundamenta uma "ecologia de saberes" que não apenas descreve o mundo, mas convoca o sujeito a reconhecer-se como cocriador consciente do processo evolutivo. Em última instância, o Paradigma do Espírito revela-se como o alicerce necessário para uma educação integral, capaz de harmonizar o rigor do método à profundidade da alma em prol de uma civilização ancorada na justiça cognitiva e na fraternidade universal.

2.4.2 Das Culturas Juvenis

De acordo com a percepção das Ciências Sociais, está nítido que a denominação "juventude" só existe tal qual a conhecemos a partir de um momento muito recente da história ocidental. Autores como Hobsbawm (1997), Morin (1999) e, mais recentemente, Melucci (2005) e Carrano (2020, 2024), dentre outros, já atentaram à emergência da juventude como um ator social específico em meados do século XX, tornando-se protagonista de vários processos sociais e também do paradigma que emerge nesta época de profunda crise epistemológica, científica e social. Na metade final daquele século, consolidou-se a imagem de "juventude" como um período de rebeldia, de transgressão, algo que foi encampado por uma série de movimentos sociais, configurando-se, assim, um código de ideias, práticas e valores muito relacionados ao que se entende como "ser jovem". Pais (2005) e Dayrell (2016) são particularmente perspicazes ao vincular transformações no mundo simbólico juvenil a todo um conjunto de valores ético-morais ligados a processos culturais das juventudes, vividos também por meio de expressões artísticas específicas, como música, moda e cinema.

A Sociologia contemporânea já não aceita mais a juventude como meramente uma faixa etária. Longe disso, a juventude já é tratada dentro de múltiplas dimensões, tais como: faixa etária, cronologia, estética, estilo de vida, bens culturais de consumo etc. Este é o motivo de alguns autores optarem pelo uso da expressão "juventudes", como modo de tornar mais clara essa dimensão diversa. Como a estética juvenil é vivenciada através de expressões culturais, podemos mobilizar a categoria "juventude" por meio do conceito de culturas juvenis, que envolve práticas, saberes e agremiações que os jovens articulam em sua vivência do que é "ser jovem", ou seja, grupos sociais formados a partir de adesões estéticas ou políticas; movimentos organizados ou não; participação em eventos e causas etc.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, adotou-se como suporte teórico o conceito de culturas juvenis, tendo como referência os trabalhos de Abramo (1994, 2005), Pais (1993, 2003, 2005), Spósito (2009), Dayrell (2002, 2005, 2016), Carrano (2020, 2024), Feixa Pampols (1999, 2016), Garbin (2006, 2010) e Melucci (2001, 2005). As contribuições desses autores ofereceram um arcabouço teórico consistente para a compreensão das juventudes como sujeitos históricos, culturais e espirituais, em permanente processo de reinvenção e ressignificação. Tal perspectiva foi fundamental para sustentar as análises desenvolvidas ao longo da investigação, especialmente no que tange à articulação entre os modos de ser jovem e os processos formativos vivenciados nas culturas juvenis espíritas.

2.4.3 Do conceito de aprendizagem experiencial ou experiência

A noção de aprendizagem experiencial é de fundamental importância para a compreensão de como o ser humano se relaciona com a realidade e constrói saberes a partir da experiência. Segundo Delory-Momberger (2008), a experiência de qualquer homem ou mulher traz ao mundo uma visão particular dos mundos percebidos, vividos e imaginados. Nesse sentido, a aprendizagem experiencial envolve o mundo vivido e refletido por cada sujeito, configurando uma práxis – tomada aqui no sentido de prática da vida refletida por ele.

De acordo com a perspectiva de Kolb (1984), o ser humano é capaz de aprender a partir de sua experiência ou, mais precisamente, sobre o seu mundo vivido, estabelecendo reflexões de maneira singular. Segundo esse pensador, aprender com a experiência diz respeito ao empenho do sujeito em um processo de aprendizagem que dê sentido ao que vivencia. Com o intuito de aprofundar a definição dessa categoria teórica da pesquisa, encontramos suporte em Delory-Momberger (2006, 2008, 2012, 2014), Josso (2002, 2006, 2010, 2022), Kolb (1984), Passeggi (2011, 2018), Pineau (2004, 2012) e Dosse (2009, 2011).

Vale salientar que Josso (2002) observa a experiência como uma produção reflexiva relacionada às vivências de situações que provocamos e nas quais nos situamos como sujeitos. Desse modo, a reflexão é uma flexão sobre o vivido.

Ângelis (1990, 1995, 1996, 1998, 2005, 2006, 2016, 2017), ao transmitir o pensamento espírita, percebia que o saber que produzimos hoje também resulta de aprendizagens conquistadas e assimiladas por nosso Espírito durante vidas anteriores, uma vez que o Espírito, como individualidade pensante, traz consigo aprendizados de múltiplas reencarnações.

Partindo desses aspectos, o conceito de experiência, nesta pesquisa, é compreendido como o saber resultante de um acervo milenar de conhecimento, oriundo do percurso de aprendizagem de um Espírito multimilenar, que reflete sobre o que vivencia ao longo das variadas existências da alma e, portanto, incorpora o saber de suas múltiplas reencarnações (Linhares, 2017, 2022). É na ambiência onde se articulam as referências educacionais e a referência espírita – composta por religião, filosofia e ciência – que se situa a perspectiva adotada por esta pesquisa.

É importante ressaltar, também, que os seres humanos se educam permanentemente por meio dos relacionamentos estabelecidos no e com o mundo, mediados por práticas sociais comuns, nas quais partilham valores, sonhos, modos de interpretar e transformar realidades (Freire, 2002). As pessoas se formam como sujeitos humanos nas experiências que vivenciam em todo o corpo social, sendo a experiência aquilo que o sujeito reflete sobre o que lhe acontece e o afeta. Diante desse contexto formador, composto pelas experiências sociais, compreende-se que o ser humano não está apenas no mundo, mas com o mundo, mediado pelo mundo, o que o torna um ser de relações. Ao relacionar-se, o ser humano recria-se e transforma o mundo, pois é no convívio com os outros que se constrói enquanto sujeito humano (Silva, 2004).

2.5 O Caminho Metodológico

2.5.1 Da metodologia escolhida: a pesquisa (auto)biográfica

A pesquisa científica não se caracteriza simplesmente por uma busca banal de determinada devolutiva ou resposta, mas por uma dimensão articulada que reúne rigorosidade, visão de conjunto e radicalidade. Neste processo, a pesquisa pode viabilizar "[...] um conhecimento que preenche uma lacuna importante no conhecimento disponível em uma determinada área" (Luna, 2000, p. 15).

A pesquisa também pode ser definida na condição de princípio científico, apresentando-se como a instrumentação teórico-metodológica para construir conhecimento (Demo, 2000).

Em nosso caso, por tratar-se de pesquisar aquilo que ocorre com o sujeito e no sujeito durante o seu percurso de desenvolvimento como ser, a abordagem de cunho qualitativo, quando voltada para a leitura dos seres humanos e suas relações, ancora estratégias que visam à compreensão de seus saberes.

Para Freitas (2007, p. 12), na perspectiva qualitativa, o "[…] pesquisador torna-se um construtor da realidade pesquisada pela sua capacidade de interpretação, entendida como uma criação subjetiva dos participantes envolvidos nos eventos do campo". Desta forma, a realidade é concebida como construída pelos sujeitos que com ela se relacionam, sendo assim uma contraposição em relação ao modelo positivista e racionalista.

Segundo Minayo (2002, p. 21), “a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares” e se ocupa com “um nível de realidade que não pode ser quantificado, ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, crenças, valores e atitudes”.

A pesquisa qualitativa adota “multimétodos de investigação para o estudo de um fenômeno” e busca “tanto encontrar o sentido desse fenômeno quanto interpretar os significados que as pessoas dão a eles” (Chizzotti, 2003, p. 221). O autor observa que a abordagem qualitativa implica partilhas entre sujeitos e ambientes, pois o que se extrai desse convívio são “os significados visíveis e latentes que somente são perceptíveis a uma atenção sensível” (idem, p. 221).

Aproximando-se da nossa escolha, temos de considerar a abordagem qualitativa como uma epistemologia. Segundo Rey (2011, p. 7), “a elaboração de novas epistemologias, capazes de sustentar mudanças profundas no desenvolvimento de formas alternativas de produzir conhecimento nas ciências sociais”, necessita que se construam “representações teóricas que permitam aos pesquisadores ter acesso a novas” “zonas de sentido” sobre assuntos a serem estudados. Nesse sentido, ele propõe que se considere a transdisciplinaridade nas pesquisas da atualidade.

Dessa forma, esta pesquisa se situa nas interfaces da pesquisa qualitativa com o pensamento complexo e transdisciplinar, conforme os pressupostos teóricos propostos por Morin (2005) e Nicolescu (1994). Este último afirma que “a complexidade social sublinha, até o paroxismo, a complexidade que invade todos os campos do conhecimento” (Nicolescu, 1994, p. 13).

Portanto, a pesquisa em educação evidencia as referências que existem em relação às transformações que ocorrem com o outro, no outro e no próprio pesquisador, compreendendo que o fazer pesquisa “não é um ato solitário e individual” e sim "[…] antes de tudo um ato responsável" (Freitas, 2007, p. 12).

Ao considerar o panorama da pesquisa científica e, em especial, da abordagem qualitativa no campo da educação, elegi como metodologia a pesquisa (auto) biográfica. Esta se configura como uma estratégia investigativa que valoriza as narrativas de vida como fonte legítima de conhecimento, permitindo acessar dimensões subjetivas, simbólicas e relacionais

dos sujeitos envolvidos. De maneira bem específica, a pesquisa (auto)biográfica pode ser compreendida como uma abordagem qualitativa que se constrói a partir das histórias de vida dos grupos humanos, suas leituras de mundo, sentimentos, percepções e interações com os contextos sociais nos quais estão inseridos (Passeggi; Souza, 2008).

No contexto desta pesquisa, a escolha pela abordagem (auto) biográfica revela-se particularmente pertinente, pois permite escutar as culturas juvenis em sua pluralidade, compreendendo como os jovens constroem sentidos sobre si mesmos, sobre o mundo e sobre o Espiritismo. Trata-se de reconhecer os jovens como sujeitos de saber cujas trajetórias e vivências constituem fontes legítimas de conhecimento. Como aponta Carvalho (2021, p. 287), "o laço indissociável entre a experiência e a sua (re) elaboração na condição narrativa, enquanto abertura para revivificar e ao mesmo tempo recriar o vivido, é central para a análise de relatos autobiográficos". Neves (2010, p. 125) declara que: "o estudo autobiográfico permite o encontro de múltiplas possibilidades onde o eu pessoal dialoga com o eu social".

A pesquisa (auto) biográfica, localizada no campo das abordagens qualitativas, tem como propósito central investigar sujeitos em processo de construção através da narrativa de si, especialmente quando compartilham seus saberes, sonhos e experiências. Trata-se de uma metodologia que privilegia o estudo da biografização como prática reflexiva e formadora, conforme aponta Souza (2006, p. 97).

Essa possibilidade metodológica possibilita ao pesquisador romper com o encerramento acadêmico que transforma a entrevista em simples suporte documental, pois os depoimentos podem ser aprofundados levando-se em conta os propósitos dos estudos que deseja realizar. Com efeito, Alberti (2004, p. 8) fala da “riqueza inesgotável do depoimento oral em si mesmo, como fonte não apenas informativa, mas, sobretudo, como instrumento de compreensão mais ampla e globalizante do significado da ação humana”. E aqui damos lugar ao fato de o sujeito jovem ser um sujeito social, que vivência “processos macroculturais que constituem o ambiente dentro do qual se movem os atores e os personagens deste grande drama ininterrupto – sempre mal decifrado – que é a História Humana” (idem, p. 8).

Conforme Catani e Bueno (2000, p. 168), referindo-se à pesquisa (auto)biográfica, isso "implica, necessariamente, falar do eu, bem como das formas pelas quais o sujeito rememora suas experiências e entra em contato consigo mesmo". Destacam ainda que as recordações mais significativas são aquelas que carregam significados adquiridos em sua vida prática, na maioria das vezes, nas relações de interação com os outros. Segundo as autoras, esses outros são "referências imprescindíveis das nossas lembranças" (Catani; Bueno, 2000, p. 168).

O caráter intersubjetivo desta pesquisa, portanto, que utiliza a pesquisa (auto) biográfica, deve ser frisado, já que os sujeitos da pesquisa são atores sociais que falam, interpretam o que vivem e dão sentido a suas ações pessoais e coletivas, situando-se no mundo com suas biografias (Delory-Momberger, 2008).

A produção de conhecimento em pesquisa junto às culturas juvenis, na metodologia (auto) biográfica, envolve a capacidade reflexiva do pesquisador e dos sujeitos da pesquisa, ambos imersos em processos dialógicos (Dayrell, 2005a). O espaço biográfico, pois, que se constitui no diálogo entre investigador e sujeitos da pesquisa, é a base do estudo.

Nesse espaço do biográfico e do diálogo, cria-se um campo reflexivo, espécie de "zona interpretativa" (Capellini, 2004), que realiza um movimento capaz de possibilitar que se relacione a experiência vivida ou prática e a reflexão sobre ela. Este, por sua vez, vai dando forma à análise do saber produzido ao se conectar a elementos de reflexão sobre o Paradigma do Espírito, situando-as nas discussões da fronteira entre ciências.

A abordagem metodológica utilizada neste trabalho reforça o princípio, pois, afirmado por António Nóvoa e Finger (2020), segundo o qual é sempre a própria pessoa que elabora uma compreensão sobre o seu percurso de vida. Vale ressaltar que essa perspectiva metodológica dá oportunidade de o pesquisador participar do movimento da ação estudada, das realizações dos sujeitos da pesquisa, dessa maneira saindo de uma postura de inação e de não pertencimento que está longe de ajudar na reflexão desta pesquisa.

Nesta prática, optaremos por identificar o pesquisador junto aos membros das juventudes espíritas pesquisadas, deixando assim explicitada esta inserção formalmente em reunião, junto aos jovens, informando o tipo de trabalho que será realizado e qual o seu escopo, por considerar que é fundamental, em abordagens qualitativas, saber-se de que lugar o pesquisador fala e se situa, bem como o tipo de estudo que está sendo viabilizado.

Sublinho que existe uma forte identificação desse tipo de abordagem metodológica junto ao estudo de grupos sociais que têm por objetivos colocar os participantes (da pesquisa) em situação de refletir sobre projetos de si e leituras de mundos, junto à reflexão sobre a dimensão espiritual. Isso nos parece vital em um olhar pesquisador que objetiva capturar a produção de saber das culturas juvenis espíritas.

A base metodológica deste estudo parte do princípio de que a investigação científica não deve se restringir a uma procura superficial por soluções imediatas ou meramente descritivas. Ao invés disso, acredita-se que a pesquisa requer uma abordagem rigorosa, abrangente e profunda, com o intuito de explorar as origens dos fenômenos.

Adicionalmente, reconhece-se que a pesquisa é tanto uma responsabilidade epistêmica quanto ética, visando preencher lacunas significativas no saber existente em determinada área (Luna, 2000). Em um estudo educacional com influências espirituais marcantes, essa complexidade se torna ainda mais notória, demandando uma abordagem que seja atenta às diversas interpretações e experiências dos participantes.

Como Demo (2000) enfatiza, a pesquisa deve ser vista como um princípio científico, unindo teoria e método para a construção do conhecimento. No contexto deste estudo, que se concentra na escuta dos jovens ligados ao movimento espírita em seus processos formativos, é crucial adotar uma abordagem metodológica que permita compreender as subjetividades envolvidas. Portanto, opta-se por uma abordagem qualitativa, devido à sua capacidade de captar o significado das experiências humanas em suas diversas dimensões.

Segundo Freitas (2007), o pesquisador qualitativo não se limita a uma observação distante ou neutra da realidade, mas participa ativamente da sua construção por meio de processos interpretativos e dialógicos. A realidade é concebida como resultante das interações entre os sujeitos e seus contextos, o que contrasta com as abordagens positivistas e racionalistas. Essa abordagem é apropriada para estudos que buscam compreender os conhecimentos adquiridos pelos jovens ao longo de seus percursos educativos e espirituais.

No campo da pesquisa educacional, é essencial reconhecer que o ato de investigar implica uma transformação tanto do pesquisador quanto dos participantes envolvidos. O ato de escutar o outro, imergir nas culturas juvenis e interpretar as narrativas biográficas possibilita a coconstrução de significados.

Portanto, a escolha pela metodologia (auto) biográfica não é apenas uma técnica de produção de dados, mas uma postura epistemológica que valoriza as experiências vividas e a memória na produção de conhecimento.

A abordagem (auto) biográfica é um caminho rico para ouvir as vozes juvenis espíritas, suas interpretações do mundo, seus sentimentos e percepções espirituais. Carvalho (2021) destaca a ligação inseparável entre a experiência vivida e sua reinterpretação narrativa, capaz de dar vida e novo significado ao vivido. Neves (2010) também ressalta que a escrita sobre si mesmo estabelece um diálogo entre o eu pessoal e o eu social, gerando diversas formas de compreensão e construção da identidade. Alberti (2004) destaca que o relato oral é uma fonte valiosa de conhecimento por revelar o significado das ações humanas em contextos históricos e sociais específicos. Neste estudo, o jovem é considerado um sujeito social ativo, imerso em processos culturais diversos que afetam sua formação e existência. Por isso, a

utilização da narrativa biográfica possibilita ir além dos dados objetivos, alcançando as camadas mais profundas da formação subjetiva e espiritual dos participantes.

Catani e Bueno (2000) argumentam que recordar experiências pessoais permite ao sujeito conectar-se consigo mesmo e com suas referências sociais. As memórias mais marcantes frequentemente surgem das interações com os outros, sendo estes outros, em muitos casos, a comunidade espírita, os grupos juvenis, os espaços de aprendizagem e os encontros espirituais. Assim, a memória desempenha um papel central na construção de saberes contextualizados e comprometidos.

A abordagem metodológica adotada nesta pesquisa exigiu o reconhecimento da intersubjetividade como princípio orientador. Os jovens participantes não foram considerados meramente fontes de dados, mas sim colaboradores ativos na construção de significados. Ao compartilharem suas histórias, experiências espirituais e identidades, contribuíram de forma significativa para a produção de conhecimento sobre si mesma e sobre o mundo que habitam. Conforme destaca Delory-Momberger (2008), ao narrarem suas biografias, os sujeitos se situam socialmente e oferecem interpretações que abrangem dimensões pessoais e coletivas.

A geração de conhecimento, nesse contexto, ocorreu em um espaço de diálogo e reflexão entre o pesquisador e os participantes, configurando o que Capellini (2004) denomina "zona interpretativa". Nesse espaço, experiência e reflexão se entrelaçaram, possibilitando a emergência de novos significados e compreensões. Tal zona interpretativa revelou-se também como um território de articulação entre os elementos do Paradigma do Espírito, conectando saberes espirituais às discussões que se estabelecem nas fronteiras das ciências humanas, sociais e educacionais. Essa articulação foi essencial para sustentar a proposta epistemológica da pesquisa, que reconhece o Espírito como categoria fundante na construção de sentidos e na ampliação dos horizontes investigativos.

2.5.2 Algumas questões de método

A reflexão sobre o método, em pesquisas de cunho qualitativo, exige um exercício de abertura epistemológica e sensível. Não se trata apenas de um conjunto de procedimentos técnicos, mas de uma atitude investigativa que compreende a complexidade do humano e da realidade social como dimensões múltiplas, dinâmicas e interdependentes.

Na presente pesquisa, que se volta à escuta das juventudes espíritas e à compreensão das experiências que constituem seus percursos de subjetivação espiritual, o

método é concebido como caminho de aproximação com o outro e como modo de construir saberes com ele, e não sobre ele.

Nesse sentido, as escolhas metodológicas que estruturam esta tese não derivam de um roteiro fixo ou de um modelo pronto, mas emergem de uma articulação viva entre ética, epistemologia e sensibilidade.

O método, portanto, precisa ser coerente com o objeto de estudo e, mais do que isso, com o horizonte ontológico da própria pesquisa, que aqui está comprometida com a valorização das experiências juvenis e com o reconhecimento da espiritualidade como dimensão legítima da constituição dos sujeitos.

A pesquisa (auto) biográfica, como já delineada, oferece as condições epistemológicas e metodológicas adequadas para essa escuta sensível e para essa aproximação ética. Por tratar-se de um campo que se ancora na narrativa, na memória, na subjetividade e na reflexividade, ela rompe com as amarras de uma pesquisa que busca a objetividade como neutralidade e se abre para um fazer científico comprometido com o diálogo, a escuta e o reconhecimento da alteridade.

Nessa perspectiva, é fundamental destacar que o método (auto)biográfico não se limita à coleta de relatos ou à análise de memórias isoladas. Ele implica uma escuta interpretativa e implicada, em que o pesquisador não ocupa um lugar de exterioridade, mas se coloca como parte da construção do conhecimento. Como lembra Delory-Momberger (2008), trata-se de um processo em que o pesquisador e o sujeito da pesquisa se implicam mutuamente na produção do saber, num campo intersubjetivo que valoriza as experiências vividas como portadoras de sentidos.

O método, portanto, ganha aqui um duplo sentido: como trilha epistemológica e como espaço de encontro. É nesse “entre”, entre pesquisador e sujeito, entre relato e análise, entre ciência e espiritualidade, que a pesquisa se realiza. Isso exige do pesquisador uma postura ética de abertura, escuta e humildade frente ao saber do outro, que não é um informante, mas um parceiro de investigação. Como bem coloca Freitas (2007), o ato de pesquisar é, antes de tudo, um ato responsável e relacional.

Essa implicação ética também demanda o reconhecimento dos sujeitos da pesquisa como coautores do conhecimento produzido. Os jovens espíritas que participam da investigação não são tomados como objetos de estudo, mas como sujeitos narradores de si e de suas travessias existenciais.

Nesse sentido, a metodologia (auto) biográfica permite o acolhimento de suas experiências de fé, de pertencimento, de dúvidas e de esperança, compreendendo-as como

saberes válidos e fecundos para o campo da educação e da espiritualidade. Outro ponto relevante do método adotado está na valorização da oralidade e da memória como fontes epistemológicas. Seguindo os apontamentos de Alberti (2004), o depoimento oral não é apenas um documento, mas um ato de significação, um lugar de reconstrução da experiência e de produção de sentidos. Assim, cada narrativa é tomada como um acontecimento singular, que carrega em si um potencial de revelação sobre o sujeito e o mundo em que vive.

Do ponto de vista técnico, isso implica desenvolver estratégias de coleta e análise que respeitem o ritmo, o tempo e a linguagem dos participantes. As entrevistas, nesse contexto, não seguem roteiros rígidos, mas partem de tópicos orientadores que buscam favorecer o fluxo espontâneo da fala e o surgimento de memórias significativas.

A escuta ativa e empática é, aqui, o principal instrumento metodológico, pois é ela que sustenta a confiança necessária para que a narrativa possa emergir. Ao mesmo tempo, o trabalho analítico com os relatos exige uma atenção minuciosa aos detalhes, às metáforas, aos silêncios e às inflexões que atravessam as falas dos sujeitos. Isso exige do pesquisador não apenas um instrumental teórico, mas uma sensibilidade hermenêutica, capaz de transitar entre o vivido e o pensado, entre o dito e o sentido. Como propõe Capellini (2004), trata-se de criar uma "zona interpretativa" onde a experiência e a reflexão se cruzam, se interrogam e se transformam mutuamente.

Por fim, é importante frisar que o método, nesta pesquisa, não é neutro nem instrumental. Ele é um posicionamento epistemológico e político que afirma a legitimidade dos saberes juvenis e espirituais e que reconhece a potência da narrativa como espaço de construção de subjetividade e de conhecimento. O caminho metodológico aqui trilhado é, portanto, um convite à escuta, à presença e ao diálogo. E é nesse convite que se funda a esperança de uma ciência que se reconcilia com a vida.

2.5.3 Da abordagem qualitativa

Segundo Minayo (2002, p. 21), "a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares" e se ocupa com "um nível de realidade que não pode ser quantificado, ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, crenças, valores e atitudes".

A pesquisa qualitativa adota "multimétodos de investigação para o estudo de um fenômeno" e busca "tanto encontrar o sentido desse fenômeno quanto interpretar os significados que as pessoas dão a eles" (Chizzotti, 2003, p. 221). O autor observa que a abordagem qualitativa implica partilhas entre sujeitos e ambientes, pois o que se extrai desse

convívio são “os significados visíveis e latentes que somente são perceptíveis a uma atenção sensível” (idem, p. 221).

Aproximando-se da nossa escolha, temos de considerar a abordagem qualitativa como uma epistemologia. Segundo Rey (2011, p. 7), “a elaboração de novas epistemologias, capazes de sustentar mudanças profundas no desenvolvimento de formas alternativas de produzir conhecimento nas ciências sociais”, necessita que se construam “representações teóricas que permitam aos pesquisadores ter acesso a novas” “zonas de sentido” sobre assuntos a serem estudados. Nesse sentido, ele propõe que se considere a transdisciplinaridade nas pesquisas da atualidade.

Dessa maneira, a pesquisa qualitativa adotada nesta abordagem fundamenta-se no pensamento complexo, articulado sob uma perspectiva transdisciplinar, conforme os pressupostos teóricos de Morin (2005) e Nicolescu (1999).

A transdisciplinaridade, segundo Nicolescu (1999, p. 16), é atenta "àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento". O autor observa haver vários níveis de realidade, pois “o espaço entre as disciplinas e além delas está cheio, como o vazio quântico está cheio de todas as potencialidades” (idem, p. 16).

2.5.4 Sujeitos da Pesquisa

As culturas juvenis vivenciam múltiplos pertencimentos a grupos sociais, nos quais constroem ações coletivas de inserção e superação dos limites impostos pelas visões hegemônicas da sociedade de seu tempo, sem abdicar de suas singularidades. Em virtude dessas possibilidades de transgressão e projeção de novos horizontes pessoais e sociais, foram eleitos como sujeitos da pesquisa dez jovens espíritas, com idade superior a 18 anos, com variado nível de escolaridade e vinculados a centros espíritas localizados nos estados do Ceará e da Bahia. Esses jovens integram culturas juvenis espíritas e demonstraram elevado grau de engajamento nas atividades promovidas pelo movimento espírita local e nos departamentos de juventude de suas respectivas instituições espíritas.

Ao escutar suas narrativas, reflexões e experiências, esta investigação estabeleceu um diálogo com os elementos constitutivos do Paradigma do Espírito, contribuindo para sua elaboração teórica a partir das vivências juvenis. Os jovens participantes não foram

considerados apenas informantes, mas protagonistas de saberes que emergem da intersecção entre espiritualidade, juventude e cultura.

A seleção desses sujeitos ocorreu em cidades onde o Espiritismo possui relevância histórica e social como movimento religioso, o que favoreceu a emergência de práticas juvenis articuladas com os princípios da Doutrina Espírita. As narrativas compartilhadas por esses jovens revelaram trajetórias singulares e coletivas que, ao serem acolhidas e interpretadas, permitiram aprofundar a compreensão do Paradigma do Espírito como eixo estruturante de uma epistemologia que reconhece a juventude como potência formadora e transformadora.

As culturas juvenis contemporâneas caracterizam-se pela vivência de múltiplos pertencimentos a grupos sociais diversos, nos quais os jovens constroem ações coletivas de inserção, resistência e superação dos limites impostos pelas visões hegemônicas da sociedade de seu tempo, sem abdicar de suas singularidades identitárias, éticas e existenciais. Nesse movimento, produzem sentidos, elaboram narrativas de si e projetam novos horizontes pessoais e sociais, configurando-se como sujeitos ativos de cultura, espiritualidade e conhecimento.

Em virtude dessas possibilidades de transgressão simbólica, criação de sentidos e projeção de novos horizontes formativos, foram eleitos como sujeitos desta pesquisa dez jovens espíritas, com idade igual ou superior a 18 anos, vinculados a centros espíritas localizados nos estados do Ceará e da Bahia, apresentando diversidade quanto ao nível de escolaridade, trajetórias sociais e inserções institucionais. A seleção desses participantes seguiu critérios intencionais e qualitativos, dentre os quais se destacam:

(a) participação regular em atividades espíritas, tais como grupos de estudo, reuniões mediúnicas, ações sociais e encontros de juventude promovido pelo centro Espírita ou pelo movimento Espírita;

(b) envolvimento ativo em processos formativos e comunitários no interior das casas espíritas;

(c) disponibilidade para narrar suas trajetórias de vida, experiências espirituais e processos de aprendizagem;

(d) reconhecimento, por parte de seus pares ou dirigentes institucionais, como jovens comprometidos com a vivência e a reflexão espírita;

(e) diversidade de experiências quanto à vivência da espiritualidade, da mediunidade e da ação social, de modo a contemplar múltiplas formas de ser jovem no Espiritismo.

Ao escutar suas narrativas, reflexões e experiências, esta investigação estabeleceu um diálogo fecundo com os elementos constitutivos do Paradigma do Espírito, contribuindo para sua elaboração teórica a partir das vivências juvenis concretas. Os jovens participantes não foram compreendidos apenas como informantes, mas como sujeitos epistêmicos e protagonistas de saberes que emergem da intersecção entre espiritualidade, juventude e cultura, produzindo leituras singulares sobre si, sobre o mundo e sobre a tradição espírita.

A escolha dos sujeitos ocorreu, ainda, em cidades nas quais o Espiritismo apresenta relevância histórica, institucional e social, o que favoreceu a emergência de práticas juvenis consistentes e articuladas aos princípios da Doutrina Espírita. As narrativas compartilhadas por esses jovens revelaram trajetórias individuais e coletivas que, ao serem acolhidas e interpretadas, permitiram aprofundar a compreensão do Paradigma do Espírito como eixo estruturante de uma epistemologia experiencial, relacional e transdisciplinar, que reconhece a juventude não apenas como uma etapa da vida, mas como potência formadora, criativa e transformadora dos modos de viver, conhecer e educar no Espiritismo.

2.5.5 O Lócus da Pesquisa

A presente investigação definiu como *locus* privilegiado de estudo instituições espíritas que se destacam pelo trabalho educacional desenvolvido junto às juventudes do movimento espírita dos estados do Ceará (CE) e da Bahia (BA). A escolha desses espaços fundamentou-se no reconhecimento de que tais instituições configuram territórios formativos nos quais se articulam experiências educativas, espirituais e culturais significativas, capazes de oferecer elementos para a compreensão do Paradigma do Espírito em sua dimensão vivencial e reflexiva.

No estado do Ceará, o movimento espírita tem se consolidado historicamente como um campo fértil para a organização de práticas educacionais voltadas às juventudes. Instituições espíritas cearenses desenvolvem, de forma sistemática e continuada, ações pedagógicas que integram estudo doutrinário, vivência comunitária, protagonismo juvenil e engajamento social. Essas práticas revelam uma cultura de valorização da formação integral dos jovens, articulando conhecimento, ética e espiritualidade em espaços dialógicos e participativos. A Federação Espírita do Estado do Ceará (FEEC), por sua vez, desempenha papel articulador e formativo, promovendo eventos de abrangência estadual que congregam jovens de diferentes cidades e centros espíritas, favorecendo a troca de experiências, a

construção de identidades coletivas e o fortalecimento do sentimento de pertencimento ao movimento espírita juvenil.

No estado da Bahia, berço institucional do Espiritismo no Brasil, o trabalho com juventudes espíritas também ocupa lugar de destaque. Instituições espíritas baianas têm investido de forma expressiva na criação de espaços educativos que acolhem os jovens em sua diversidade, promovendo atividades que articulam formação doutrinária, expressões artísticas, desenvolvimento de lideranças e práticas solidárias. A Federação Espírita do Estado da Bahia (FEEB) tem exercido papel fundamental na coordenação e no fomento de encontros, seminários e projetos voltados às juventudes, consolidando uma tradição de valorização dos saberes juvenis e de reconhecimento do protagonismo dos jovens na construção e na renovação do movimento espírita. Essa atuação institucional fortalece a dimensão educativa do Espiritismo e evidencia a compreensão da juventude como potência transformadora, capaz de dialogar criticamente com os desafios contemporâneos.

Além das instituições espíritas propriamente ditas, a pesquisa também se desenvolveu em eventos promovidos por essas instituições e pelas federações espíritas dos respectivos estados. Tais eventos , que incluem encontros regionais, viagens com os jovens, seminários de formação, congressos juvenis e atividades culturais, constituem espaços privilegiados de socialização, aprendizagem experiencial e construção coletiva de sentidos. Nesses encontros, os jovens compartilham vivências, narrativas, dúvidas, sonhos e projetos de vida, estabelecendo redes de solidariedade e pertencimento que transcendem os limites institucionais e fortalecem a identidade juvenil espírita. A observação participante nesses eventos e a escuta das narrativas juvenis ali produzidas possibilitaram acessar dimensões simbólicas, afetivas e reflexivas que compõem o universo experiencial das culturas juvenis espíritas.

A relevância do trabalho com juventudes espíritas desenvolvido nos estados do Ceará e da Bahia manifesta-se não apenas na amplitude e na diversidade das ações promovidas, mas também na qualidade dos processos formativos vivenciados pelos jovens. Essas experiências educativas, fundamentadas nos princípios da Doutrina Espírita e abertas ao diálogo com outras dimensões do saber, revelam-se como espaços de formação integral, nos quais os jovens desenvolvem autonomia, senso crítico, compromisso ético e sensibilidade espiritual. Ao articularem estudo, reflexão, vivência comunitária e engajamento social, essas práticas juvenis evidenciam a potência educativa do Espiritismo e sua capacidade de contribuir para a formação de sujeitos conscientes, solidários e espiritualmente comprometidos com a transformação de si e do mundo.

Dessa forma, o *locus* desta pesquisa não se restringe a espaços físicos delimitados, mas se configura como um território existencial e simbólico, no qual se entrelaçam práticas educativas, experiências espirituais, narrativas juvenis e processos de subjetivação. É nesse território que emergiram os elementos constitutivos do Paradigma do Espírito, revelando a juventude espírita como sujeito epistêmico, capaz de produzir saberes situados, críticos e transformadores, em diálogo com as fronteiras entre ciências, educação e espiritualidade.

2.5.6 Os Procedimentos da investigação e o Percurso da pesquisa

No que se refere aos procedimentos de investigação adotados nesta tese, foram utilizados a entrevista narrativa, o diário de campo e a observação participante, instrumentos que serão detalhados nos próximos subitens e que possibilitaram uma aproximação densa e significativa com os sujeitos e seus contextos.

Já o percurso da pesquisa foi organizado em etapas articuladas, em consonância com a natureza qualitativa e (auto) biográfica do estudo, tendo como propósito captar a narratividade, os sentidos e as expressões produzidas pelos jovens espíritas em suas experiências de vida. A primeira etapa correspondeu à revisão teórica inicial, dedicada ao aprofundamento dos referenciais que sustentam a investigação, abrangendo estudos sobre culturas juvenis, paradigmas emergentes, Espiritismo, metodologia (auto) biográfica, práticas educativas espíritas e aprendizagem experiencial. Essa imersão teórica se revelou fundamental para a delimitação do objeto de estudo, o refinamento das categorias analíticas e a construção de um olhar investigativo crítico e sensível, que orientou todo o processo empírico e assegurou rigor às análises desenvolvidas.

Na segunda etapa ocorreu a Definição e Acesso aos Campos de Pesquisa, com a identificação das casas espíritas participantes nos estados do Ceará e da Bahia, considerando sua relevância histórica e social no movimento espírita local, bem como o grau de atuação junto às juventudes espíritas. Nesse momento, também foram mapeados encontros, atividades e espaços formativos juvenis promovidos pelos respectivos movimentos espíritas, os quais possibilitaram a aplicação dos instrumentos metodológicos. Realizaram-se contatos e reuniões com lideranças das casas espíritas e responsáveis pelos movimentos juvenis, com o objetivo de apresentar a proposta da pesquisa, solicitar apoio institucional e formalizar a autorização para observação das práticas educativas espíritas e realização das entrevistas narrativas. Nessas reuniões, explicitou-se a adoção da metodologia (auto) biográfica e os procedimentos

subsequentes, a saber: entrevistas narrativas, observação participante e produção de diário de campo. Registra-se que, embora tenha havido resistência pontual por parte de algumas lideranças quanto à abertura dos grupos juvenis à observação, a maioria das instituições acolheu a proposta investigativa e viabilizou o acesso ao campo.

A terceira etapa compreendeu o início da escrita da tese, com o aperfeiçoamento do projeto de doutorado e a redação do primeiro capítulo, já em diálogo com os referenciais teóricos aprofundados e com as primeiras aproximações empíricas. Na quarta etapa deu-se a Inserção Progressiva nas Culturas Juvenis, mediante autorização das lideranças institucionais, acompanhando encontros, práticas educativas, vivências espirituais e experiências coletivas dos jovens. Essa etapa permitiu a construção de vínculos, a observação participante e o registro sistemático em diário de campo. Cabe destacar que, nesse momento, enfrentou-se também o desafio da recusa de alguns jovens em participar das entrevistas narrativas, mesmo após o convite inicial, o que exigiu sensibilidade ética e respeito à autonomia dos sujeitos.

A quinta etapa consistiu na realização das entrevistas narrativas com os dez jovens que aceitaram participar da pesquisa como sujeitos, dentre os trinta inicialmente contactados. Do total, seis jovens vinculados a casas espíritas do movimento espírita da Bahia e quatro jovens pertencentes a casas espíritas do movimento espírita do estado do Ceará se disponibilizaram a participar, seguindo os critérios intencionais e qualitativos previamente estabelecidos nesta investigação. Essas entrevistas constituíram o principal corpus empírico do estudo e possibilitaram o cruzamento entre os dados produzidos e os referenciais teóricos mobilizados. Todas as entrevistas foram realizadas mediante aceite formal dos participantes, com assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, e gravadas em vídeo por meio da plataforma Zoom Meeting. Posteriormente, os registros audiovisuais foram integralmente transcritos com o auxílio do aplicativo Transkriptor, assegurando fidelidade aos relatos e rigor no tratamento dos dados. Em seguida, procedeu-se à ordenação e tematização das informações, agrupando aspectos recorrentes e significativos, tanto dos dados primários quanto dos secundários, para a construção da rede discursiva da pesquisa, em diálogo permanente com autores e teorias que fundamentaram as análises e a consecução dos objetivos propostos.

Como técnica de tratamento e análise dos dados, foi adotada a própria pesquisa (auto)biográfica, cuja abordagem teórica oferece subsídios para a interpretação de mensagens verbais (orais e escritas), gestuais, silenciosas e documentais, compreendidas como portadoras de sentido e significado. Para tanto, recorreu-se à análise narrativa, que busca compreender como os sujeitos constroem e organizam suas histórias de vida, valorizando tanto o conteúdo

quanto a forma da narrativa, e à hermenêutica, que se dedica à interpretação dos sentidos mais profundos presentes nos relatos, ampliando a compreensão das experiências humanas. Os depoimentos foram analisados a partir de tematizações, observando recorrências e singularidades, respeitando a unicidade de cada trajetória narrativa. Ressalta-se que, na pesquisa qualitativa de natureza narrativa, informações inicialmente consideradas marginais ou excedentes podem revelar-se centrais para a compreensão do fenômeno estudado, ampliando os horizontes interpretativos e trazendo à tona dimensões não previstas a priori pelo pesquisador.

A sexta etapa correspondeu à Submissão da Pesquisa à Plataforma Brasil, com posterior aprovação ética pelo sistema CEP/CONEP, assegurando o cumprimento dos princípios éticos que regem as pesquisas com seres humanos. Por fim, a última etapa envolveu a escrita acadêmica dos capítulos finais da tese, a revisão textual e os ajustes estruturais necessários para a fase de consolidação e defesa do trabalho. À luz de Yin (2001) e Minayo (2002), a escolha pela abordagem qualitativa mostrou-se adequada, uma vez que este estudo buscou responder prioritariamente a questões do tipo “como”, valorizando o ambiente naturalístico da pesquisa e a centralidade da fala dos sujeitos, ancorando, assim, a investigação no sentido atribuído pelos jovens às suas próprias experiências espirituais e formativas, em consonância com o Paradigma do Espírito.

2.5.6.1 Entrevistas narrativas

Segundo Minayo (2014, p. 261), as entrevistas podem ser compreendidas como conversas estruturadas por uma técnica privilegiada de comunicação, com finalidade específica: construir informações pertinentes à pesquisa. Nesse sentido, Jovchelovitch e Bauer (2002) observam que a entrevista narrativa conecta processos biográficos aos contextos sociais nos quais emergem o que implica a necessidade de estabelecer contrapontos entre a história narrada individualmente e a história social.

No âmbito da entrevista narrativa, buscou-se captar dos participantes suas falas, memórias, histórias, reflexões e imagens, a partir de múltiplos espaços narrativos diferenciados: suas trajetórias pessoais em relação ao Espiritismo e os saberes produzidos nessa intersecção; os saberes oriundos de seus sonhos e frustrações, bem como de suas lutas existenciais em fricção com a vida cotidiana. Foram vivenciados encontros formais e informais , os chamados “encontros ampliados”, momentos nos quais outros interlocutores também se aproximaram, enriquecendo o processo dialógico.

As pesquisas qualitativas nas ciências humanas e sociais lidam com significados, motivações, valores e crenças, elementos que não podem ser reduzidos à operacionalização quantitativa, pois oferecem informações profundamente singulares. A geração de saber, nesse contexto, exigiu uma metodologia condizente com o problema investigado, além de uma análise pautada pelo rigor científico e por um olhar sensível e comprometido por parte do pesquisador. Foram esses os desafios enfrentados na etapa de campo desta investigação.

Por meio da entrevista narrativa, buscou-se capturar a produção de saberes das culturas juvenis vinculadas a centros espíritas nos estados do Ceará (CE) e da Bahia (BA), considerando suas construções teórico-práticas. Acolheram-se também manifestações que falam com atos, revelando interações dos jovens com a sociedade, as quais foram escutadas e registradas, sempre respeitando seus pontos de vista.

No registro das entrevistas narrativas, examinou-se a produção de saberes dos jovens em cotejo com referências espiritistas, elencando elementos do Paradigma do Espírito e evidenciando como esses saberes se expressam em seus atos e pensamentos, tal como narrados em suas histórias de vida.

2.5.6.2 Diário de Campo

O diário de campo consolidou-se como ferramenta metodológica a partir dos trabalhos de Bronislaw Malinowski, no início do século XX, no contexto da etnografia. Essa abordagem propunha um distanciamento crítico do objeto observado por meio de registros extensivos e descritivos. Contudo, a escrita do diário de campo passou a assumir também uma dimensão relacional, colocando em evidência o vínculo entre pesquisador e campo, numa perspectiva que reconhece a implicação subjetiva do pesquisador, rompendo com a pretensa neutralidade científica.

A utilização do diário de campo nesta pesquisa permitiu tornar visíveis aspectos da dimensão subjetiva do pesquisador em relação ao campo estudado, frequentemente negligenciados em abordagens mais tradicionais. Essa modalidade de escrita compreendeu a descrição dos procedimentos adotados, o desenvolvimento das atividades realizadas e as alterações ocorridas ao longo do percurso investigativo, além de constituir uma narrativa reflexiva sobre as impressões vivenciadas durante o processo.

Para Lourau (1993), o diário de campo é um instrumento que dá lugar à narrativa do pesquisador implicado, permitindo uma reflexão situada sobre a prática investigativa. Trata-se de uma “reflexão própria do escrever”, que possibilita o conhecimento da vivência

cotidiana no campo, não como um manual normativo do “como fazer”, mas como expressão do “como foi feito” na prática (Lourau, 1993, p. 77-79).

As anotações foram realizadas após as observações, com o intuito de preservar o registro do percebido, inclusive em sua dimensão subjetiva, compondo um conjunto de notas que retratam, como um portfólio, o percurso da pesquisa. As produções de saberes dos jovens espíritas, observadas ao longo do trabalho de campo, fundamentaram as construções analíticas desenvolvidas, sempre em diálogo com o pensamento educacional da perspectiva espírita e com a minha própria implicação como pesquisador.

A subjetividade do olhar, que se objetiva na pesquisa, conforme Arfuch (2010) confere sentido ao diário de campo, transformando-o em um espaço de escrita que articula vivência, reflexão e construção teórica e que contribui para a elaboração de uma epistemologia situada e comprometida com os sujeitos e contextos investigados.

Nesse sentido, a escrita diarística deixa de ser um mero depósito de dados para tornar-se um “analisador” da própria prática, onde as ressonâncias afetivas do pesquisador são convertidas em categorias de inteligibilidade. Ao registrar o invisível das relações e o impacto das subjetividades juvenis em sua própria consciência, o pesquisador opera uma vigilância epistemológica que valida o saber produzido na experiência. Tal abordagem institui uma “estética do rastro”, na qual o percurso investigativo é assumido em sua incompletude e abertura, permitindo que a teoria emerja da densidade do vivido. Em última instância, o diário funciona como um laboratório de alteridade, onde o encontro com o jovem espírita desestabiliza certezas prévias e convoca uma ciência capaz de harmonizar o rigor do método com a pulsação da vida.

2.5.6.3 Observação participante

Minayo (2002, p. 60) já propunha que o observador se insere no campo por meio da observação participante, reconhecendo que o pesquisador não é uma entidade neutra, mas um sujeito implicado a realidade investigada. A partir desse princípio, a autora aponta que a observação realizada pelo pesquisador pode e deve ser utilizada como técnica complementar nos procedimentos metodológicos, ampliando a compreensão dos fenômenos estudados.

No desenvolvimento desta pesquisa, essa perspectiva foi assumida como parte constitutiva da abordagem qualitativa adotada. A imersão nos espaços onde os jovens espíritas vivenciam suas experiências espirituais e culturais permitiu uma aproximação sensível e aprofundada das dinâmicas que configuram suas formas de pertencimento, os sentidos

atribuídos à espiritualidade e os modos de interação com os contextos socioculturais em que estão inseridos.

Nesse sentido, a observação participante foi compreendida não apenas como um recurso técnico, mas como uma atitude epistemológica que se alinha à proposta intercultural e transdisciplinar da investigação. Tal postura permitiu reconhecer os sujeitos da pesquisa em sua complexidade, valorizando os saberes emergentes das práticas juvenis espíritas e contribuindo para a construção de uma epistemologia situada, comprometida com a escuta, a presença e a implicação ética do pesquisador no campo.

2.6 Aspectos Éticos da Pesquisa

Esta pesquisa foi submetida à apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa, conforme estabelece a Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016, que regulamenta as normas aplicáveis às pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. A referida resolução contempla estudos cujos procedimentos metodológicos envolvem a produção de dados diretamente obtidos dos participantes ou o uso de informações identificáveis, especialmente quando tais práticas possam implicar riscos superiores aos da vida cotidiana. O projeto foi aprovado sob o Parecer nº 7.694.039.

Com o objetivo de garantir a integridade ética da pesquisa e preservar o sigilo dos entrevistados, todos os participantes foram identificados na tese por meio de pseudônimos. Optou-se por utilizar nomes de constelações localizadas no espaço sideral como forma de identificação dos sujeitos, escolha que dialoga simbolicamente com a dimensão espiritual da investigação e com a ideia de infinitude e transcendência presentes no Paradigma do Espírito. Além disso, foi solicitado a cada sujeito o consentimento formal para participação, bem como para o registro de imagens (fotografias e vídeos) durante entrevistas e rodas de conversa. Esse consentimento foi documentado por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme exigido pelas normas éticas vigentes.

3 CULTURAS JUVENIS ESPÍRITAS EM CONTEXTO: COTEJANDO EXPERIÊNCIAS E REFERENCIAS ESPIRITISTAS

O presente capítulo tem como propósito apresentar as análises desenvolvidas a partir das narrativas de jovens espíritas vinculados a centros localizados nos estados do Ceará e da Bahia. As falas desses sujeitos foram colhidas em contextos de escuta sensível e reflexiva, permitindo o acesso a experiências espirituais que se entrelaçam com práticas cotidianas, vivências comunitárias e trajetórias formativas. Ao trazer à tona essas experiências, busca-se compreender como a espiritualidade é vivida, elaborada e ressignificada no interior das culturas juvenis espíritas, revelando sentidos que extrapolam os limites institucionais da religião e se projetam como formas de construção de si e do mundo.

A análise das narrativas foi orientada por uma abordagem qualitativa e autobiográfica, que reconhece o valor epistemológico da experiência e da subjetividade. Nesse sentido, as falas dos jovens não são tratadas como simples dados empíricos, mas como expressões de saberes situado, que emergem da intersecção entre espiritualidade, juventude e cultura. Ao serem escutados em sua inteireza, esses relatos revelam modos singulares de vivenciar a fé espírita, articulando elementos doutrinários, afetivos e sociais que contribuem para a constituição de identidades espirituais em movimento.

Ao conectar essas experiências com reflexões oriundas do pensamento espírita, este capítulo busca contribuir para a elaboração de um paradigma emergente – o Paradigma do Espírito – que reconhece a centralidade da dimensão espiritual na compreensão da existência humana. As vivências compartilhadas pelos jovens participantes oferecem pistas valiosas para a construção de uma epistemologia que valorize o sensível, o ético e o transcendente, ampliando os horizontes da pesquisa científica e propondo novas formas de diálogo entre ciência, espiritualidade e juventude.

O fenômeno das juventudes, definido na perspectiva da contemporaneidade, aparece como tema que merece atenção e compromisso intergeracional. Fazer o mundo implica a inter-relação entre as transformações dos sujeitos humanos e sua manifestação no presente, em contextos societários. As culturas juvenis representam coletivos que traduzem seus saberes mediante inúmeras formas de expressão, principalmente no campo da cultura, além de vivenciarem problemas que estão no centro dos conflitos sociais, movimentando deslocamentos. As mudanças se dão por deslocamentos de lugares internos (na escuta aos outros, ao si mesmo e à espiritualidade) e externos, quando o nosso mundo vivido se amplia e até vivencia itinerâncias.

Neste contexto multifacetado, somos desafiados a refletir sobre a condição juvenil e as possibilidades reflexivas com as quais se representa o novo nas culturas, que aqui colocamos na perspectiva dos saberes espíritas, os quais envolvem o contexto de uma discussão paradigmática situada nas fronteiras entre ciências.

Apontar dimensões que não se reduzem à matéria tem aberto olhares para regiões lacunosas na reflexão científica, dentre elas a dimensão espiritual, fundante da vida (Wilber, 2006; Wallace, 2009; Pires, 1985, 2005, 2005a; Kardec, 2017). O tema desta pesquisa, no bojo dessa conflitualidade, vai envolver a captura dos saberes das culturas juvenis, que cotejaremos com os referenciais espíritas, objetivando produzir elementos do Paradigma do Espírito.

Inegavelmente, os jovens vivenciam de formas diferenciadas, por exemplo, o acesso ao mundo do trabalho, as expectativas de mobilidade nos contextos sociais, problemas relacionados à inclusão/exclusão social, elaboração de projetos de futuro e intervenções na esfera cultural e na esfera pública (Braga, 2013). Neste contexto, acrescentamos que as juventudes, inclusive os jovens espíritas, produzem reflexões sobre suas experiências espirituais e sentido para sua vida, manifestando essas intervenções concretamente. Isso, contudo, historicamente não foi algo passivo nem pacífico, no que diz respeito ao Espiritismo.

Adriana Gomes (2017), em sua tese de doutorado, intitulada *A judicialização do Espiritismo: o crime indígena de João Baptista Pereira e a jurisprudência de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)*, trata de levantar toda a cena de um tempo que envolvia a criminalidade imposta à vivência espírita em nosso país.

No caso da tese em pauta, Adriana Gomes focaliza a retórica hegemônica e a contra-hegemônica, em embates, mostrando os cânones de uma composição que articulava regime político, código penal e intolerância religiosa com relação às instituições e práticas espíritas. Nas suas palavras:

> O ‘privado’ passou a ser um espaço de arbitrariedade na Primeira República. As autoridades legais podiam monitorar a vida dos cidadãos, invadir casas e realizar prisões. Por uma causa pública a privacidade podia ser violada, mesmo as ‘liberdades’ garantidas constitucionalmente, e os cidadãos espíritas não ficaram a margem dessas ações impositivas do Estado. Após a promulgação do Código Penal de 1890, eles vivenciaram situações abusivas e uma série de perseguições, mesmo com a liberdade religiosa tendo sido concedida no Decreto 119-A e assegurada na Constituição de 1891 (Gomes, 2017, p. 24).

Retornando à questão das juventudes, estas são vistas muitas vezes como estando em uma condição que apresenta transitoriedade e abertura, crise e conflitualidades. Pais (1993, p. 145), inclusive, já haviam observado “a passagem, entre os jovens, de uma

socialização de produção a uma socialização de consumo". A antropóloga Mead, desde 1935, havia afirmado que o tempo juvenil "se reportava a uma fase de vida com limites cronológicos flutuantes, variando a sua duração de cultura para cultura", como também assinala Machado Pais (1993, p. 146). E diz mais o autor que "a segmentarização do curso de vida em sucessivas fases – a juventude aparece associada a uma delas – é, por conseguinte, produto de um complexo processo de construção social" (Pais, 1993, p. 16).

Em se tratando de juventudes como nosso lugar de escuta privilegiado nesta pesquisa, pensamos com Garbin (2006) que, a partir de inúmeras práticas culturais e discursivas, os jovens modificam, transformam e recriam diferentes formas de 'ser' e 'intervir' no mundo. A condição de 'ser' jovem imbrica-se, portanto, a uma multiplicidade de possibilidades que possuem em comum a extrapolação do óbvio e a elaboração de contextos fluidos e saberes de transformação (Dayrell, 2002).

Garbin (2006) explica o conceito de cultura juvenil a partir de Feixa (1999), considerando que se trata das formas como as experiências dos jovens se expressam coletivamente, através da produção de práticas e representações de vida distintas. Estes movimentos e leituras de mundo passam a dar corpo a microssociedades: as tribos, as galeras, os rappers, os grupos funks e as agregações grupais diversas em sua natureza e em seus diferentes efeitos e manifestações. Assim é que dar voz às culturas juvenis espíritas, visando desvelar elementos para a construção de paradigmas emergentes na sociedade contemporânea, envolve ler como se situam esses sujeitos no cenário complexo das transformações sociais, políticas e culturais do mundo contemporâneo.

Considerar as juventudes como categoria sociológica (Diógenes, 2006) implica ler esse segmento social com diferenças que variam de acordo com fatores geopolíticos, classes sociais, etnia, gênero e outros marcadores da experiência juvenil, inclusive a forma como vivenciam sua espiritualidade, informada pela religião. A experiência religiosa, nesse sentido, não pode ser tomada como um dado homogêneo ou secundário. Ela compõe um dos principais eixos de formação e socialização juvenis (Setton, 2006, 2011) para muitos jovens que, imersos em contextos de desigualdades sociais graves e marcados por incertezas e transformações rápidas, buscam na espiritualidade um lugar de produção de sentidos, ancoragem simbólica e existencial das experiências e prática social partilhada. É o que estamos encontrando nesta pesquisa.

É nesse horizonte que se pode compreender a importância dos relatos autobiográficos de jovens espíritas como fonte de produção de conhecimento válido e campo fecundo para a pesquisa científica contemporânea. De acordo com o historiador François

Dosse (2009, 2011), o relato biográfico não é apenas uma narrativa subjetiva, mas uma forma legítima de acesso às articulações entre interioridade e exterioridade, singularidade e totalidade, oferecendo às ciências humanas uma "globalidade ideal" que transcende os modelos analíticos tradicionais. Utilizamos essa visada.

Ao tratar da biografia como um "bom terreno de experimentação" para a história e para o conhecimento (Dosse, 2009, p. 45), o autor inaugura uma epistemologia sensível ao vivido e ao simbólico. Nesse sentido, a espiritualidade surge como eixo formativo fundamental, especialmente quando inserida no campo das experiências juvenis espíritas, pois mobiliza dimensões éticas, afetivas e transcendentais que ampliam o conceito tradicional de formação.

Observam Lobo (2002), Pires (1985) e Linhares (2001, 2017) que a espiritualidade educativa se constitui em um campo de sentido que dá profundidade às práticas pedagógicas, articulando razão e sensibilidade em prol da construção de sujeitos espirituais que possuem múltiplas dimensões. Ao integrar espiritualidade e relato autobiográfico, esta pesquisa propõe um olhar para o jovem como protagonista de uma pedagogia do espírito, capaz de articular saberes diversos e vislumbrar sentidos mais amplos para sua existência.

Dentro dessa perspectiva, os testemunhos de jovens espíritas que relatam suas experiências espirituais, os saberes adquiridos e os atravessamentos de vida tornam-se materiais ricos de contribuição para a construção de um paradigma emergente do Espírito. Tais relatos permitem acessar formas de subjetividade que articulam saberes da ciência, da religião e da experiência existencial cotidiana, constituindo o que poderíamos nomear de uma epistemologia encarnada. Como argumentam Erbereli (2020) e Ximenes (2024), o relato de vida é uma forma de produção de conhecimento que permite compreender os modos como o sujeito constrói sentido sobre si e sobre o mundo, interferindo em contextos concretos. É, portanto, uma via de acesso ao modo como a espiritualidade pode ser incorporada como prática de conhecimento e intervenção social.

Para Kolb (1984), a aprendizagem significativa ocorre na articulação entre experiência, reflexão e ação. Os jovens espíritas que vivem e compartilham suas experiências, ao refletirem sobre elas e relacioná-las ao corpo doutrinário do Espiritismo e ao saber científico, estão, de certo modo, participando de um ciclo de aprendizagem experiencial que pode ser considerado também um ciclo de produção de conhecimento espiritualizado. Josso (2002, 2006, 2010, 2022), ao tratar da formação de si por meio da narrativa, destaca que a construção do saber de si é também uma construção epistemológica que não pode ser

dissociada da dimensão simbólica e espiritual da existência.

O relato de vida não apenas narra experiências, mas traduz uma forma de pensar e organizar o mundo, conforme observa Dosse (2009, 2011). Nesse ponto, observamos que o jovem espírita, ao articular sua trajetória de procuras de sentido, encontros, adoecimentos, superações, descobertas espirituais e reflexões sobre saberes, não apenas compartilha uma história pessoal, mas contribui para um campo epistêmico em transformação. Constatamos que os jovens espíritas emergem como sujeitos epistêmicos que desafiam as fronteiras disciplinares e oferecem à ciência social e à educação espiritual, horizontes de sentido que vão além do empirismo cientificista. A produção de conhecimento, assim, não está limitada aos laboratórios ou arquivos, mas também aos testemunhos de vidas atravessadas por buscas espirituais, por experiências de cura, por resistências à dor e por processos de autotransformação. Como destaca Dosse (2009, 2011), a biografia inaugura uma história que é ao mesmo tempo do indivíduo e do coletivo, do visível e do invisível, do factual e do simbólico. Nesse sentido, o relato do jovem espírita pode ser lido como manifestação de um novo horizonte epistemológico que reconhece a existência de uma dimensão espiritual como parte da inteligibilidade do real.

3.1 A Experiência mediúnica juvenil como processo de leitura de si e do mundo

A produção de conhecimento, assim, não está limitada aos laboratórios ou arquivos, mas também aos testemunhos de vidas atravessadas por buscas espirituais, por experiências de cura, por resistências à dor e por processos de autotransformação. Como destacam Dosse (2009, 2011), Le Goff (1996), Delory-Momberger (2014) e Passeggi (2018), a biografia inaugura uma história que é ao mesmo tempo do indivíduo e do coletivo, do visível e do invisível, do factual e do simbólico. Nesse sentido, o relato do jovem espírita pode ser lido como manifestação de um novo horizonte epistemológico que reconhece a existência de uma dimensão espiritual como parte da inteligibilidade do real.

Nesse horizonte ampliado de compreensão da experiência juvenil, onde o conhecimento é tecido a partir das vivências espirituais e da escuta sensível dos sujeitos, destaca-se o testemunho de jovens inseridos em contextos espíritas locais. Esses relatos, ancorados na concretude da existência, revelam itinerários singulares de formação espiritual, entrelaçando sofrimento, busca de sentido e engajamento comunitário.

A primeira entrevista apresentada nesta tese foi realizada presencialmente durante a CONJEB – Confraternização das Juventudes Espíritas do Estado da Bahia, realizada em

2024, na cidade de Serrinha. A CONJEB é uma iniciativa do movimento espírita baiano que reúne jovens espíritas vinculados a centros espíritas de diversas regiões do estado em atividades educativas, doutrinárias, culturais e artísticas, promovendo o fortalecimento dos vínculos comunitários e a vivência dos princípios espíritas.

Como parte dos registros metodológicos desta pesquisa, os diários de campo foram utilizados para documentar momentos significativos vivenciados pelo pesquisador durante a imersão nos espaços de atuação das juventudes espíritas. Esses registros não apenas descrevem os contextos observados, mas também revelam a implicação subjetiva do pesquisador diante das experiências compartilhadas. A seguir, apresenta-se um trecho do diário de campo referente à noite do dia 22 de junho de 2024, durante a 31ª CONJEB – Confraternização das Juventudes Espíritas do Estado da Bahia, realizada na cidade de Serrinha. Esse momento antecedeu a primeira entrevista da pesquisa e foi marcado por uma atmosfera de acolhimento, espiritualidade e escuta ativa, que favoreceu o encontro com o jovem Orion e a construção de um vínculo propício à narrativa de sua trajetória.

> Após o jantar coletivo, que reuniu mais de 100 jovens espíritas participantes da 31ª CONJEB 2024, a movimentação nos corredores da escola era intensa e vibrante. Os grupos se dispersavam em conversas animadas, trocas de experiências e preparativos para as atividades da noite. O ambiente, embora marcado pela informalidade, transbordava espiritualidade e acolhimento. Era possível perceber nos rostos dos jovens uma mistura de entusiasmo, serenidade e entrega ao propósito do encontro.
> Foi nesse cenário que tive a oportunidade de me aproximar de Orion, jovem baiano que já havia se destacado nas dinâmicas realizadas ao longo do dia. Seu olhar atento e suas intervenções durante os círculos de diálogo revelavam uma maturidade espiritual incomum e uma profunda conexão com os valores da Doutrina Espírita. A conversa inicial, ainda informal, foi marcada por escuta mútua e empatia. Orion demonstrou abertura e interesse em compartilhar sua trajetória, o que me levou a convidá-lo para uma entrevista presencial, a ser realizada ainda naquela noite.
> O convite foi prontamente aceito, e nos dirigimos a um espaço mais reservado dentro da escola, onde a entrevista pôde ser conduzida com tranquilidade. A atmosfera do corredor, repleta de vozes, risos e cantos, parecia acompanhar o início desse encontro, como pano de fundo simbólico de uma juventude que se movimenta que sente e que busca sentido. A escuta de Orion, ofereceu uma narrativa potente, entrelaçada por experiências espirituais significativas e por um engajamento profundo com os princípios do Espiritismo. (Diário de campo do pesquisador).

A trajetória de Orion oferece elementos significativos para refletir sobre a emergência de um Paradigma do Espírito que se ancora na interculturalidade e na corporeidade vivida. Sua experiência espiritual não se apresenta como algo dissociado da vida cotidiana, mas como uma prática que atravessa o corpo, os afetos e os territórios simbólicos que habita. Ao transitar por diferentes espaços culturais e espirituais, Orion revela uma espiritualidade que se constrói no entrelaçamento de saberes diversos, desafiando visões homogêneas e normativas

da mediunidade. Essa vivência aponta para uma compreensão do Espírito como sujeito histórico, situado e relacional, cuja expressão se dá na pluralidade das experiências e na escuta sensível do mundo. Pôde-se observar que, nesse percurso, o jovem não apenas decifra os sinais (in)visíveis do sofrimento pessoal e social, mas estuda a complexidade de suas manifestações e as ferramentas de superação, no escopo de uma ação ética e formadora assentada no edifício da educação espírita.

Nesse contexto, os jovens espíritas, a exemplo de Orion, não apenas reproduzem conteúdos doutrinários, mas constroem sentidos próprios para suas experiências mediúnicas, posicionando-se como sujeitos ativos na tessitura de saberes espirituais e sociais. Suas trajetórias revelam uma espiritualidade em movimento, que dialoga com questões contemporâneas como identidade, pertencimento, justiça e cuidado. Orion conta sua história:

> Meu nome é Orion, hoje tenho 23 anos e sou natural de Itabuna, na Bahia, e íntegro a Juventude Espírita Amélia Rodrigues, vinculada à Casa de Guará, centro espírita que frequento com carinho. Além disso, participo também das atividades do Centro Espírita Porto da Esperança, localizado na vizinha cidade de Ilhéus. Tive a felicidade de construir laços de amizade com grandes referências do movimento espírita local, como o inesquecível professor Ari Quadros, ex-diretor da Casa de Guará, já desencarnado, e Lindon Marconti, atual diretor da Porta da Esperança, que continua ativo no trabalho de amor e esclarecimento. (Orion, narrador)

O movimento espírita de Itabuna, no estado da Bahia, revela-se como um polo de significativa atuação doutrinária, educativa e comunitária, consolidando-se como referência regional no campo da espiritualidade engajada. Sua força se manifesta especialmente na formação de jovens comprometidos com os valores éticos e filosóficos do Espiritismo, que encontram nas instituições locais espaços de acolhimento, estudo e vivência prática da doutrina. Essa atuação não se limita à transmissão de conteúdos doutrinários, mas envolve também a construção de vínculos afetivos, o estímulo ao protagonismo juvenil e o engajamento em ações sociais que refletem os princípios da solidariedade e da fraternidade.

A presença de instituições como a Casa de Guará, fundada em 1966, e a Juventude Espírita Amélia Rodrigues, da qual Orion é integrante ativo, evidencia a vitalidade e a continuidade de práticas espirituais que articulam saberes doutrinários com experiências vividas. A Casa de Guará, com sua longa trajetória, representa um espaço de memória e resistência espiritual, onde gerações de espíritas têm se formado e contribuído para o fortalecimento do movimento. Já a Juventude Espírita Amélia Rodrigues se destaca por seu dinamismo e capacidade de dialogar com os desafios contemporâneos, promovendo atividades que integram estudo sistematizado, reflexão ética e ação transformadora.

A memória afetiva e o reconhecimento de figuras como o professor Ari Quadros,

referência histórica na direção da Casa de Guará, e Lindon Marconti, atual dirigente do Centro Espírita Porto da Esperança, ilustram a força de lideranças que, ao longo dos anos, têm contribuído de forma decisiva para consolidar o Espiritismo como caminho de esclarecimento, acolhimento e compromisso social na região. Essas lideranças não apenas mantêm viva a tradição doutrinária, mas também renovam práticas e discursos, adaptando-os às necessidades das novas gerações e aos contextos sociais em transformação.

A atuação integrada entre os centros espíritas de Itabuna e cidades vizinhas, como Ilhéus, reforça a dimensão comunitária e colaborativa do movimento, que se expressa na construção de redes de apoio espiritual, na realização de eventos interinstitucionais e na valorização da juventude como agente de renovação. Essa articulação entre casas espíritas promove o intercâmbio de experiências, fortalece os laços entre os participantes e amplia o alcance das ações educativas e assistenciais, revelando um Espiritismo que se constrói coletivamente e que se enraíza na realidade local com sensibilidade e compromisso.

Em síntese, o movimento espírita de Itabuna configura-se como um exemplo de espiritualidade ativa, que alia tradição e inovação, memória e ação, estudo e prática. Ao investir na formação de jovens e na articulação entre instituições, esse movimento reafirma sua vocação transformadora e sua capacidade de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e espiritualmente consciente. A trajetória de Orion, inserida nesse contexto, é expressão viva de como o Espiritismo pode ser vivenciado como caminho de autoconhecimento, engajamento ético e construção coletiva de sentido.

Prosseguindo com sua narrativa, o jovem compartilha:

> Minha trajetória foi marcada por desafios desde o nascimento. Nasci com uma grave cardiopatia e, ainda recém-nascido, precisei ser submetido a uma cirurgia de válvula. Pouco tempo depois, enfrentei outra intervenção no estômago, por causa de uma estenose do piloro. Foram experiências difíceis, mas que contribuíram para minha formação espiritual. Desde cedo, meus pais me permitiram vivenciar diferentes tradições religiosas: estive em igrejas católicas, evangélicas e até mesmo em um terreiro de Umbanda. Entre essas vivências, foi na Umbanda que encontrei uma espiritualidade mais próxima da minha sensibilidade. No entanto, nenhuma dessas experiências me tocou tão profundamente quanto o Espiritismo, que sempre me ofereceu razões, sentido, coerência, conhecimento e experiências espirituais, além de sempre me ensinar através do exemplo dado por eminentes espíritas e também pelos Espíritos desencarnados, a construir caminhos, com o uso da minha razão e da minha sensibilidade mediúnica, para que eu consiga melhor me relacionar e servir ao meu próximo, estabelecendo com eles vínculos de amor e amizade. (Orion, narrador)

O testemunho em questão oferece uma contribuição significativa para os objetivos desta pesquisa ao evidenciar como a experiência de sentido e o pertencimento identitário, vivenciados por um jovem espírita baiano, se entrelaçam com trajetórias de autoconhecimento, enraizamento cultural e busca existencial. Esses elementos constituem

expressões concretas que podem configurar eixos relevantes na elaboração de um paradigma espiritual em construção. Ao ser escutado e interpretado à luz da interculturalidade e das epistemologias emergentes, esse relato dialoga com a concepção de que o conhecimento não se restringe ao domínio técnico ou científico, mas emerge, sobretudo, da experiência vivida, da subjetividade e do corpo biográfico dos sujeitos históricos (Santos. 2010; Dosse, 2009, 2011; Le Goff, 1996).

Ao afirmar que o Espiritismo lhe oferece “razões, sentido e coerência”, Orion sinaliza uma necessidade contemporânea de articulação entre espiritualidade e racionalidade – movimento que Boaventura de Sousa Santos (2010a, p. 35) reconhece como expressão de um cosmopolitismo epistêmico, no qual saberes historicamente marginalizados encontram espaço de legitimação. Essa perspectiva dialoga com o pensamento de Enrique Dussel (2005, 2016), que propõe uma ruptura com a lógica monocultural da razão moderna, defendendo a emergência de uma racionalidade crítica e pluriversal, capaz de acolher múltiplas formas de conhecimento oriundas de diferentes matrizes civilizatórias. Para Dussel (2016), a razão emancipadora não se limita à racionalidade eurocêntrica, mas se abre à escuta dos saberes produzidos nas margens, nos corpos e nas espiritualidades que resistem à colonialidade do saber. Nesse sentido, a experiência de Orion, ao integrar espiritualidade e reflexão crítica, exemplifica a potência de uma epistemologia que reconhece o valor dos saberes espirituais como parte legítima da construção do conhecimento, contribuindo para a ampliação de horizontes teóricos e para a reconfiguração dos paradigmas que sustentam a produção científica contemporânea.

Além disso, o relato manifesta uma espiritualidade que se constitui na relação com o outro e com o coletivo, o que reforça o caráter ético e educativo do Espiritismo, conforme compreendido por Pires (1985) e Lobo (2002), e retomado por pensadores como Freire (2001) e Linhares (2017), ao abordar a alteridade como categoria fundante da ética da libertação. Ao reconhecer sua trajetória como entrelaçada a práticas de amor e amizade, Orion expressa uma vivência de alteridade que é instruída por um campo de experiências espirituais que vão dar forma à socialização juvenil e à sua formação dentro de uma complexidade que aqui estamos frisando.

A escuta dessa narrativa, no contexto da presente investigação, colabora com a tese de que as juventudes espíritas não são apenas herdeiras de uma tradição, mas criadoras de novas formas de espiritualidade, articulando razão e sensibilidade, doutrina e vida, ciência e mistério. Tal como propõe Dayrell (2005, 2016), as culturas juvenis devem ser lidas como formas legítimas de produção de conhecimento e de reinvenção do mundo. E, como estamos

vendo, suas travessias incluem a dimensão espiritual como fonte de experiência.

Uma questão que se coloca na atuação das culturas juvenis espíritas e que às vezes dificulta seu acesso a descobertas e reflexões que abarcam o campo mediúnico, dentre outras, é que a representação sobre a experiência espiritual tem-se confinado como algo arcaico, antigo. Quando Orion se reconhece como um sujeito epistêmico, atribui à sua experiência um estatuto de saber que contribui para a constituição de um movimento espiritual mais inclusivo, dinâmico e coerente com os desafios de sua vida e tempo presente, rompendo assim com a abordagem religiosa tradicional. Desse modo, sua reflexão não segue presa a territórios apartados: o da vida e o da casa espírita e seus grupamentos; o dos saberes das gerações em diálogo e o da inserção político-social.

Orion prossegue com seu relato, apresentando sua admiração em torno do Espiritismo:

> Nunca me senti atraído por crenças que pedem obediência cega. Preciso entender o porquê das coisas. O Espiritismo me deu essa base racional e, ao mesmo tempo, profundamente consoladora. Foi ele que me ajudou a compreender minhas dores físicas e existenciais como reflexos também de outras existências – oportunidades de aprendizado e de redenção. Aprendi, por exemplo, a valorizar um coração saudável, a alegria de correr, especialmente nas fases em que consigo cuidar melhor de mim mesmo. O Espiritismo me fortaleceu ainda mais quando enfrentei o diagnóstico de câncer. Tive um linfoma de Hodgkin! A partir daí, ele não foi apenas uma crença: tornou-se um caminho real de renovação interior. (Orion, narrador)

A narrativa apresentada por Orion expressa, de forma sensível e epistemologicamente rica, um dos núcleos mais potentes do Espiritismo enquanto doutrina filosófica, científica e moral: sua capacidade de oferecer sentido racional à dor, ao sofrimento social e às experiências de limite vividas ao longo da existência corpórea do Espírito. Nas suas palavras, o Espiritismo *"me ajudou a compreender minhas dores físicas e existenciais como reflexos também de outras existências, oportunidades de aprendizado e de redenção*".

Esta fala, articulada ao objetivo da pesquisa (investigar e analisar as percepções de jovens espíritas do Ceará e da Bahia acerca de suas experiências espirituais), revela elementos que ajudam a configurar questões das culturas juvenis comprometidas com o esclarecimento das juventudes e sua busca da dimensão espiritual. A autonomia da consciência e a transcendência (Grzibowski, 2010) na ocasião da dor passam a ser lidas como via de crescimento moral e espiritual: "Aprendi, por exemplo, a valorizar um coração saudável, a alegria de correr, especialmente nas fases em que consigo cuidar melhor de mim mesmo." Orion rejeita "crenças que pedem obediência cega" e valoriza o esforço de compreensão racional da fé, estabelecendo uma ruptura com a abordagem religiosa tradicional. Sai de um

vazio existencial que por vezes se revela como vazio argumentativo e, mediante a leitura de si e do mundo mediada pelo trabalho com a dimensão espiritual, o sujeito se assenhoreia do sentido espiritual para suas experiências. Sua narrativa parece ecoar a proposta central de Allan Kardec, o codificador da doutrina espírita, ao definir o Espiritismo como uma doutrina de fé raciocinada. O pesquisador francês propõe, em meio às revoluções do pensamento moderno do iluminismo, que o metafísico, outrora assunto das religiões ou da filosofia, passe a ser assunto da ciência, ou, pelo menos, da razão.

A racionalidade espiritual, tão cara à juventude contemporânea, permite a Orion ressignificar suas dores físicas e existenciais como expressões de uma pedagogia da alma – ele alude à "lei de causa e efeito" que rege o destino individual não como punição, mas como campo de aprendizado e reparação.

A leitura do sofrimento como via de aprimoramento também é explorada por Allan Kardec na obra *A Gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo*. No capítulo III, intitulado "O bem e o mal", no item 5, o codificador da doutrina espírita ensina:

> Tendo o homem que progredir, os males a que se acha exposto são um estimulante para o exercício da sua inteligência, de todas as suas faculdades físicas e morais, incitando-o a procurar os meios de evitá-los. Se ele nada houvesse de temer, nenhuma necessidade o induziria a procurar o melhor; o espírito se lhe entorpeceria na inatividade; nada inventaria, nem descobriria. **A dor é o aguilhão que o impele para a frente, na senda do progresso**. (Grifo nosso)

Essa chave de leitura confere à experiência do jovem entrevistado um valor iniciático: o linfoma de Hodgkin não aparece como castigo divino ou evento aleatório, mas como um marco existencial de renovação interior, estimulante de sua leitura de si, consoante à lógica reencarnacionista. Ele próprio afirma que o Espiritismo, para ele, "não foi apenas uma crença: tornou-se um caminho real de renovação interior" – o que nos remete à ideia dos enfrentamentos vividos (ante a dor, inclusive) como recurso de aprimoramento do Espírito ou mecanismo evolutivo nesta fase do mundo de expiação e provas, fato examinado por vários autores (Denis, 2009; Ximenes, 2024).

Estamos chamando a atenção para o fato de que a socialização juvenil, e suas procuras, no que concerne à sua vivência cotidiana, podem ser alimentadas pela experiência espiritual.

Léon Denis, na obra *O problema do ser, do destino e da dor* (2009, p. 541), ao tratar sobre a dor, afirma que ela não deve ser compreendida apenas como sofrimento ou punição, mas como um elemento essencial ao processo evolutivo do Espírito. Para o autor, a dor atua como força educadora, despertando a consciência para valores mais elevados e

impulsionando o ser humano à superação de suas limitações morais e espirituais. Denis propõe uma leitura espiritualizada da dor, na qual o sofrimento se converte em oportunidade de crescimento interior, revelando a pedagogia divina que orienta os destinos individuais em direção ao aperfeiçoamento e à plenitude. O autor afirma:

> "A dor não é somente o critério, por excelência, da vida, o juiz que pesa os caracteres, as consciências e dá a medida da verdadeira grandeza do homem. É também um processo infalível para reconhecer o valor das teorias filosóficas e das doutrinas religiosas. A melhor será, evidentemente, a que nos conforta, a que diz por que as lágrimas são quinhão da humanidade e fornece os meios de estanca-las. Pela dor descobre-se com mais segurança o lugar onde brilha o mais belo, o mais doce raio da verdade, aquele que não se apaga" (Denis, 2009, p.541).

Orion também menciona a valorização de um coração saudável e o prazer em correr, indicando um sentido ampliado de espiritualidade que inclui o cuidado de si e o bem-estar do corpo físico como expressões do espírito. Essa dimensão vital relacionando corpo, alma e consciência reflete a visão do ser humano que reconhece o corpo como instrumento transitório da evolução do espírito, mas lhe dá relevo. Sua experiência espiritual se entrelaça com a própria prática de um percurso de autoconhecimento e autocuidado, demonstrando como os jovens espíritas, em suas jornadas singulares, podem ativar saberes espirituais e os ressignificarem à luz de suas vivências concretas, contribuindo para o que podemos nomear de uma espiritualidade emancipadora, encarnada em contextos práticos de vida.

A fala de Orion, portanto, expressa um horizonte teórico e experiencial que permite identificar como os jovens espíritas elaboram subjetivamente suas experiências espirituais.

Seu testemunho manifesta uma pedagogia espiritual que reconhece o sofrimento como caminho de aprimoramento, a razão como suporte da transcendência (Grzibowski, 2010) e a autotransformação como projeto de vida. A partir do diagnóstico oncológico, Orion inicia uma narrativa marcada por intensas transformações subjetivas e espirituais, revelando como o adoecimento se converte em experiência de ressignificação profunda. O câncer, em sua trajetória, não se apresenta apenas como um evento biológico ou clínico, but como um marco existencial que mobiliza múltiplas dimensões do ser. Diante da fragilidade imposta pela doença, Orion aciona mecanismos de enfrentamento que envolvem o fortalecimento dos vínculos familiares, a busca por acolhimento espiritual e o mergulho em processos de autoconhecimento. Sua vivência aponta para uma espiritualidade encarnada, que emerge no cotidiano e se expressa na forma como ele reconstrói sentidos para a dor, o tempo e a própria vida.

Nesse percurso, o adoecimento torna-se catalisador de uma nova percepção sobre

si e sobre o mundo, revelando a potência da dor como experiência formativa. Orion transforma o sofrimento em oportunidade de reconexão com valores essenciais, como a fé, a solidariedade e a escuta interior. A espiritualidade espírita, nesse contexto, oferece-lhe não apenas consolo, mas também ferramentas interpretativas para compreender o adoecimento como etapa de aprendizado e evolução. Ao narrar sua trajetória, Orion não apenas compartilha uma história de superação, mas também contribui para ampliar o entendimento da mediunidade e da espiritualidade como dimensões que atravessam o corpo, a alma e os vínculos humanos. Na continuidade de sua fala, o jovem descreve:

> Fui para São Paulo, onde permaneci por seis meses e vivi varias experiências Espirituais onde fui auxiliado , orientado e até consolado por Espíritos já desencarnados que lá se encontravam – uma experiência profundamente transformadora em minha vida. Quando recebi o diagnóstico, curiosamente, não consegui chorar. A emoção ficou suspensa, como se eu precisasse manter a serenidade diante do impacto. As lágrimas só vieram mais tarde, já de volta a Itabuna, quando o corpo e a alma começaram a assimilar tudo. Nesse instante, compreendi que também carregava a responsabilidade de ser apoio: para meu pai, para minha mãe, e sobretudo para o meu irmão. Ele, que já havia enfrentado três grandes dores comigo – ao nascer, aos dois anos de idade e agora, aos 22 – não aguentou e desabou em pranto, tomado pelo medo de me perder. E eu entendi. (Orion, narrador)

Veja-se aqui como o sujeito faz um exercício de *"ficar no lugar do outro"* (uma vivência de alteridade) que certamente está sendo aprendido com os seus ensaios e procuras:

> Era demais para ele. Mesmo assim, tentei manter o bom humor que sempre foi meu escudo. Fiz até piada em São Paulo, no Hospital A.C. Camargo, que fica numa região cheia de fast foods. Um dia brinquei com minha mãe: 'Rapaz, que empreendimento bem planejado! Já tem o problema e a solução lado a lado.' Mas, no fundo, eu sabia que o que me dava forças ia muito além da estrutura do hospital – que, inclusive, atendeu pelo meu plano de saúde recém-adquirido, a tempo de cobrir todo o tratamento. O que realmente me sustentou foi uma convicção íntima: quando recebi a notícia, olhei para dentro de mim e não perguntei 'por que comigo?". Apenas aceitei. Disse a mim mesmo: 'Se isso está acontecendo, é porque existe um sentido, um aprendizado. E, acima de tudo, eu mereço passar por isso.' Essa entrega confiante, sustentada pela fé espírita, me ajudou a não entrar em pane emocional, a buscar tranquilizar meu pai, minha mãe e meu irmão, mostrando que eu estava muito confiante em vencer o desafio da doença, e a transformar a dor em maturidade, e a doença em oportunidade de crescimento espiritual. (Orion, narrador)

O relato do jovem Orion configura-se como uma poderosa expressão empírica da vivência da espiritualidade sob uma ótica juvenil de quem se constrói sujeito do que enfrenta. Ele percebe que *"o está acontecendo, é porque existe um sentido, um aprendizado"* (como diz), após um fio de experiências difíceis que vai elaborando. O aspecto referido mostra que a leitura de si mediada pela reflexão espírita pode levar ao protagonismo do sujeito ante suas questões, que enfrenta sem isentá-las de uma leitura subjetiva. Ao mesmo tempo sem alienar-

se das necessárias superações, bastante concretas.

A profundidade da experiência narrada não apenas revela o impacto subjetivo de um diagnóstico grave, mas, sobretudo a forma como a vivência espírita oferece um repertório simbólico e ético capaz de transformar a dor em caminho de lucidez interior.

Ao narrar que *"quando recebi a notícia, olhei para dentro de mim e não perguntei 'por que comigo?",* Orion articula uma atitude de elaboração ativa. Trata-se, portanto, de uma postura que não nega a dor, mas a ressignifica como ferramenta de educação espiritual, sustentada por um trabalho concreto de leitura de si e do mundo.

Do mesmo modo, a referência a um bom humor persistente em meio ao tratamento, ainda que em tom de leveza, indica a presença de um recurso psíquico de resiliência espiritual que encontra eco nos ensinamentos transmitidos pelo Espirito de Joanna de Ângelis, por meio da mediunidade de Divaldo Pereira Franco. A autora espiritual afirma *"Um espírito tranquilo não se atemoriza nem se enfada, não se desarranja nem se rebela, porquanto, pacificado pela consciência reta, vibram nele as energias da renovação constante e do otimismo perene."* (Ângelis, 2016, p. 54). Tal visão aparece nitidamente na afirmação de Orion: *"Se isso está acontecendo, é porque existe um sentido, um aprendizado."* Isso demonstra não apenas o acolhimento da dor, mas a elaboração de um sentido transpessoal a partir dela.

A espiritualidade que emerge no relato de Orion é, portanto, experiencial e integradora: ela envolve corpo, mente e alma em um processo que une razão e sensibilidade. O trecho revela aspectos significativos para nossa investigação, dentre os quais destacamos: a importância dos ensinamentos espíritas como fonte de resiliência diante do sofrimento; a experiência espiritual como evento formador; os ensinamentos espíritas como memória incorporada e transformadora; e a relevância da comunidade espírita como rede de apoio afetivo e espiritual. Essa configuração evidencia que a espiritualidade, na trajetória de Orion, atua como uma hermenêutica da dor, permitindo que o sujeito ressignifique o trauma por meio de uma matriz simbólica que oferece respostas existenciais profundas. Ao converter o sofrimento em um dispositivo de aprendizagem ontológica, o jovem demonstra que a fé, longe de ser um refúgio passivo, constitui-se como uma força performativa que reorganiza sua subjetividade e seu estar no mundo. Tal processo revela o caráter educativo da casa espírita, que funciona como um espaço de "alfabetização emocional", onde os vínculos coletivos sustentam a reconstrução da identidade em momentos de vulnerabilidade. Assim, a memória incorporada dos ensinamentos não se limita ao plano intelectual, mas manifesta-se como uma ética do cuidado que orienta suas ações e fortalece sua inserção no sócius.

O jovem declara:

> Foi graças às experiências espirituais de ter contato com diversos Espíritos desencarnados no hospital, e aos ensinamentos espíritas que, ao enfrentar o diagnóstico de câncer, encontrei forças emocionais para me manter em pé e decidido a superar aquela prova. As lições do Evangelho que me acompanhavam durante o tratamento em São Paulo tornaram-se guias preciosos – ensinamentos que carrego comigo para toda a vida. O carinho que recebi das pessoas do centro espírita foi um verdadeiro bálsamo, e as experiências espirituais vividas naquele hospital marcaram minha alma de forma única e inesquecível. (Orion, narrador)

Mesmo diante da incerteza e da busca por elaboração emocional e espiritual frente ao adoecimento, o jovem entrevistado revela que decide assumir um compromisso de trabalho voluntário na casa espírita à qual está vinculado. Esse gesto, realizado antes mesmo de sua viagem para confirmação diagnóstica e posterior internação hospitalar, não se apresenta como uma simples ocupação, mas como uma escolha carregada de significado. Em meio ao turbilhão de sentimentos e questionamentos provocados pela suspeita de uma enfermidade grave, o jovem encontra na prática espírita um espaço de acolhimento, pertencimento e sentido.

Assumir responsabilidades na instituição espírita, nesse contexto, representa mais do que um ato de serviço: é uma forma de reafirmar sua identidade espiritual e de se conectar com uma rede de apoio afetiva e simbólica. A decisão de se engajar nas atividades da casa, mesmo em um momento de vulnerabilidade, evidencia a potência da espiritualidade como recurso de enfrentamento e resiliência. Ao narrar essa escolha, o jovem sinaliza que, para além da dor e da incerteza, é possível encontrar caminhos de fortalecimento interior por meio do trabalho no bem, da convivência fraterna e da vivência dos princípios espíritas no cotidiano. Em continuidade à sua fala, o jovem revela:

> ***Curiosamente, antes mesmo de viajar, fui convidado a atuar como dialogador na Câmara de Paz.*** Confesso que, de início, me senti inseguro, com medo de não estar à altura da responsabilidade. Ainda não iniciei esse trabalho, mas tenho me preparado, estudado, refletido, porque compreendo a seriedade desse chamado. E, de alguma forma, foi justamente esse convite, vindo antes do diagnóstico, que me deu esperança: ele me fez acreditar que, sim, eu conseguiria vencer o câncer. Porque, se a espiritualidade me confiava essa missão, era porque sabia que eu seguiria em frente. E assim o fiz e venci o câncer! (Orion, narrador) (Grifo nosso.)

O relato de Orion, jovem espírita da Bahia, revela a relação entre espiritualidade, dor e autotransformação. Esta última, incluindo a vivência de alteridade (auxiliar na Câmara de Paz), conforme estamos examinando, quando mediada pela experiência espiritual, vai proporcionando ao sujeito jovem tanto a possibilidade de leitura de si como do outro e do universo espiritual, nos seus ensaios de autonomia e transcendência.

É possível dizer que jovens, como estamos lendo de suas falas, constroem saberes a partir das suas experiências espirituais, elaborando compreensões profundas que não se limitam ao aprendizado cognitivo somente, mas dialogam com a vida, com a dor e suas superações. Trata-se de uma epistemologia espiritual advinda da experiência, mas que não para nela, na qual o conhecimento não é apenas recepcionado, mas vivido, sentido e ressignificado. Essa forma de saber desafia os modelos tradicionais de racionalidade, propondo uma razão sensível, encarnada e transformadora que, por ser de trato espiritista, abre-se a novos horizontes do Espírito.

Ao afirmar que foram os ensinamentos espíritas que lhe proporcionaram força emocional para enfrentar o diagnóstico de câncer, ele aponta para um dos aspectos centrais do Espiritismo: sua função consoladora, esclarecedora e formativa. As “lições do Evangelho” que o acompanharam durante o tratamento não são apenas conteúdos morais abstratos, mas vivências que se tornam encarnadas e reconfiguram a maneira como o sujeito lida com o sofrimento. Nesse sentido, Orion nos encaminha a pensar a visada espiritual no campo de uma epistemologia vivida que costura vivências das quais não se descarta sua reflexividade.

O episódio do convite para atuar como dialogador na Câmara de Paz, ocorrido antes do diagnóstico, adquire um valor simbólico profundo: representa o reconhecimento antecipado da maturidade espiritual do jovem pela própria comunidade e pela espiritualidade amiga. A insegurança inicial diante da responsabilidade revela uma postura ética e reflexiva, que se efetiva quando em consonância com uma prática de enfrentamento.

A proposta de autoconhecimento presente nas obras de Joanna de Ângelis (1998, 2016), segundo a qual a luta pela nossa espiritualidade tem o objetivo de libertar o Espírito do jugo de forças cegas e do fatalismo, conduz a uma exigência ética. Para a autora, não haveria um eu fixo, ainda mais porque estamos em evolução e modificando a cada passo registros de existências vividas que deixam marcas em nós e estão permanentemente influenciando a vida presente.

Orion, ao aceitar esse chamado para um trabalho espiritista, passa a ressignificar o próprio sofrimento, que passa a tratar empiricamente como parte de uma pedagogia espiritual. O carinho recebido, as experiências marcantes no hospital e o senso de tarefa a ser cumprida delineiam um campo de significações espirituais que alimenta a consistência de sua leitura de si e do mundo: buscas identitárias.

Nesse entrelaçamento entre experiências individuais e heranças espirituais coletivas, emerge o testemunho do narrador, cuja trajetória revela como o Espiritismo atua como eixo estruturante de sentido, transformação e compromisso. Suas vivências evidenciam

que, ao acolher os fundamentos espirituais com racionalidade e afetividade, os jovens espíritas não apenas reinterpretam seus sofrimentos e desafios, mas os ressignificam como oportunidades de evolução interior e serviço ao próximo; enfim, dão um sentido espiritual ao que vivem. Essa ressignificação não ocorre de forma isolada, mas é mediada por vínculos comunitários, práticas de estudo e vivências mediúnicas que ampliam a percepção do tempo, da dor e da existência.

Em Orion, vemos expressa uma dimensão paradigmática onde a racionalidade do amor – que é construto de uma razão esclarecida e sensível – se torna alicerce de um caminho ético em constante construção. Sua trajetória revela como o exercício da mediunidade, quando integrado a processos de autoconhecimento e engajamento coletivo, pode se converter em ferramenta de emancipação espiritual e social. Ao narrar suas experiências, Orion não apenas compartilha vivências pessoais, mas também contribui para a elaboração de um imaginário espiritual que valoriza a escuta, a empatia e a responsabilidade diante da vida. Nesse sentido, sua história ilumina caminhos possíveis para uma juventude espírita que busca viver a espiritualidade como prática transformadora e profundamente humana.

Em continuidade à sua fala, o jovem descreve:

> O mundo inteiro ainda procura, com ansiedade, o sentido da vida. Mas o espírita já compreende esse sentido e tenta mostrá-lo ao mundo – mesmo que muitos ainda fechem os ouvidos, seduzidos pela ilusão da matéria. O verdadeiro sentido da vida é simples e profundo: evoluir, servir, amar o próximo. Há uma frase muito repetida por aí – "Quem não vive para servir, não serve para viver." Mas aprendi com Ari Quadros uma versão ainda mais bela e verdadeira: "Quem não vive para servir, ainda não aprendeu a viver." (Orion, narrador)

A narrativa do jovem, portanto, revela uma profunda interiorização da perspectiva espírita, evidenciando como valores são incorporados na construção do sentido existencial. A superação de afastamentos e a ida ao enfrentamento, a valorização das escolhas conscientes e dos vínculos interpessoais são expressões de uma espiritualidade que é caminho reflexivo e experiencial. Essa dimensão revela o Espiritismo como uma filosofia que transcende a ritualização alienada e oferece ferramentas ético-existenciais para lidar com os dilemas humanos. Nesse sentido, o jovem narrador nos ensina algo do humano: que os jovens espíritas não apenas reproduzem conteúdos arcaicos sobre religiosidade, mas celebram procuras e reelaboram caminhos de forma singular, a partir de seus próprios processos de vida e autoconhecimento.

O trecho também destaca um deslocamento paradigmático relevante: o Espiritismo, tal como experienciado por Orion, não apenas responde à busca de sentido, mas reposiciona o sujeito diante do mundo, deslocando o eixo da existência do consumo para o trabalho,

do medo para a confiança nas potências do Espírito e na compreensão do mundo espiritual como realidade que o atravessa.

A frase aprendida e comentada pelo jovem, “Quem não vive para servir, ainda não aprendeu a viver”, é emblemática dessa ética que une espiritualidade e ação comprometida com contextos sociais. Trata-se de uma concepção de vida que recusa o hedonismo superficial e abraça a evolução moral como sentido existencial. Assim, Orion representa uma juventude que, mesmo diante dos apelos de um mundo que tem negado o espiritual, encontra no Espiritismo um horizonte de transcendência (Grzibowski, 2010) que é, ao mesmo tempo, prático e transformador, contribuindo para a superação de afastamentos de si como ser espiritual.

Esse testemunho, marcado pela singularidade da vivência espírita juvenil, revela como a espiritualidade, mediada pela afetividade e pela reflexão existencial, pode inaugurar novos sentidos para as experimentações culturais dos jovens. Ao se expressar por meio de relatos pessoais, o sujeito não apenas compartilha sua trajetória, mas também constrói uma narrativa que articula dimensões subjetivas, sociais e espirituais. A pesquisa autobiográfica, nesse contexto, permite acessar camadas profundas da experiência vivida, valorizando o corpo biográfico como espaço legítimo de produção de conhecimento. A escuta sensível e o acolhimento das histórias individuais tornam-se, assim, ferramentas metodológicas fundamentais para compreender como os jovens espíritas elaboram sentidos para sua existência e constroem formas de pertencimento que transcendem os limites da racionalidade instrumental.

A fala do Espírito Joanna de Ângelis, ao afirmar que “o Espiritismo oferece ao jovem um projeto ideal de vida” (Ângelis, 2017, p. 37), reforça a potência transformadora dessa vivência, que não se restringe à dimensão doutrinária, mas se estende à constituição de um horizonte ético e existencial. Ao reconhecer o Espírito como um ser imortal, cuja trajetória corpórea é parte integrante de um processo iluminativo e libertador, a proposta espírita dialoga diretamente com os relatos autobiográficos dos jovens que participaram desta pesquisa. Esses relatos, ao serem interpretados à luz da interculturalidade e das epistemologias emergentes, revelam que o conhecimento não se limita ao campo técnico ou científico, mas emerge da experiência encarnada, da subjetividade e da memória afetiva dos sujeitos históricos. A pesquisa autobiográfica, portanto, não apenas legitima essas vozes, mas também contribui para a construção de uma epistemologia situada, plural e comprometida com a escuta do outro.

Assim como muitos outros jovens espíritas vinculados a centros localizados na Bahia e no Ceará, Orion se desenvolveu em um ambiente no qual a presença do mundo espiritual era percebida como uma realidade sensível, naturalizada e, em muitos casos, integrada à

vivência cotidiana. O jovem relata situações cotidianas em que os diálogos sobre espiritualidade não se restringiam aos espaços formais de estudo doutrinário, mas atravessavam os almoços em família, as conversas entre amigos e até mesmo os momentos de silêncio e introspecção. A espiritualidade, nesse contexto, não era uma instância separada da vida, mas uma lente através da qual se interpretavam os acontecimentos, os desafios e os afetos.

O jovem relata situações cotidianas em que:

> Desde pequeno, fui muito acostumado a conviver com manifestações mediúnicas – não que eu veja espíritos, porque não tenho essa faculdade – , mas sempre vi médiuns transmitirem imagens e mensagens de entidades espirituais. Cresci nesse ambiente, especialmente por estar próximo do professor Ari Quadros, que era médium de incorporação. Ele entrava na câmara de passe e receituário, e quem falava ali era o Espírito do Dr. Flávio. Aquilo sempre foi muito natural para mim. Mas, mesmo sendo parte da minha rotina, confesso que sempre tive um pé atrás. Duvidava. Minha dúvida começou a se dissolver quando vi fotos antigas de materializações de espíritos. (Orion, narrador)

E, depois de participar em ambiências culturais que envolviam o fato do Espírito, Orion passa a ser partícipe de um grupo:

> Mas o que realmente me tocou foi uma reunião que participei pela primeira vez no Centro Espírita Porto da Esperança, conduzida pelo professor Lindomar Coutinho. Na ocasião, ele incorporou o Espírito do Dr. Hans. Aquilo foi algo que me marcou profundamente. Ele, de olhos fechados, lia trechos inteiros de livros – um capítulo de cada obra diferente – palavra por palavra, sem hesitar. É impossível alguém decorar tudo aquilo com tamanha precisão. Não tem como. Era evidente que ele não lia com os olhos do corpo, mas com os olhos da alma. Foi aí que compreendi algo essencial: a verdadeira visão espiritual não acontece com os olhos da carne, mas com os olhos do espírito. Muitos dizem: "Eu vi um espírito, fechei os olhos, mas continuei vendo!" – justamente porque a visão espiritual é outra percepção, é interna, é da alma. Isso mudou minha forma de compreender e sentir o fenômeno espiritual. (Orion, narrador)

A narrativa de Orion revela um contato precoce com o fenômeno mediúnico, realidade comum entre jovens que crescem inseridos em ambientes onde a mediunidade não é isolada das situações sociais, e onde ele passa a viver um processo de grupalização em uma institucionalidade, como a dos centros espíritas da Bahia e do Ceará. A convivência com médiuns e manifestações espirituais proporciona familiaridade com os fundamentos da mediunidade. De acordo com os ensinamentos contidos no Livro dos Médiuns ou guia dos médiuns e dos evocadores, de Allan Kardec (2016), a presença constante do fenômeno mediúnico, embora naturalizada, não impede a emergência de dúvidas e questionamentos, necessidade de articulações e aprofundamentos, como o próprio Orion relata. A ambivalência entre assumir o que vive mediunicamente ou não é tratada por Kardec como etapa legítima do conhecimento espiritual que acontece no cotidiano.

Ao abordar a atuação de Ari Quadros, identificado como um médium – isto é, uma pessoa que, segundo certos princípios espiritualistas, possui a capacidade de servir como intermediário entre indivíduos vivos e consciências não materiais –, Orion descreve uma das formas mais conhecidas desse fenômeno: a chamada psicofonia. De acordo com a definição apresentada por Peralva (1997), a psicofonia refere-se a situações em que uma mensagem atribuída a uma entidade espiritual é expressa por meio da voz do médium, como se ele cedesse momentaneamente sua fala para que outro ser se comunique. A veracidade dessas manifestações não se avalia apenas pela forma como ocorrem, mas principalmente pelo conteúdo ético e intelectual transmitido. A observação sistemática desses eventos, especialmente quando realizada em espaços com orientação teórico-prática organizada, possui caráter formativo inegável, como se percebe. Ao exemplificar de modo prático a ideia de continuidade da existência após a morte e a interação entre dimensões consideradas distintas da realidade (a material e a espiritual), é possível que o jovem se perceba em trânsito por aprendizagens-chave, e que saia de um fatalismo ingênuo (Freire, 2021, 2001), que vê a realidade como imutável e fixa.

O testemunho ganha positividade quando Orion relata o impacto da reunião mediúnica conduzida por Lindomar Coutinho, durante a qual o Espírito do Dr. Hans se manifesta por meio de leitura espiritual com os olhos fechados. Esse fenômeno está relacionado ao que a literatura espírita chama de clariaudiência, ou seja, uma percepção não sensorial, ligada à alma e não oriunda dos canais sensoriais do corpo. A perspectiva espiritista esclarece que os sentidos espirituais não se restringem aos órgãos físicos, pois a alma, sendo imortal, possui capacidade de perceber independentemente do corpo, sobretudo em estados alterados de consciência provocados pela influência mediúnica.

A dúvida inicialmente nutrida por Orion revela-se como uma ferramenta pedagógica, pois expressa uma postura crítica e reflexiva diante do fenômeno espiritual – atitude que se alinha ao espírito investigativo e racional proposto por Allan Kardec na construção da Doutrina Espírita. Longe de representar fragilidade ou falta de fé, essa dúvida constitui um movimento legítimo de busca por coerência entre experiência e conhecimento, entre vivência e discernimento. O Espiritismo orienta que as manifestações mediúnicas não sejam aceitas de forma acrítica, mas submetidas ao crivo da razão, do bom senso e da moral evangélica, como forma de garantir autenticidade e profundidade à prática espiritual. Essa perspectiva é reforçada por Herculano Pires (2005, p. 45), ao afirmar que “o Espiritismo não impõe, mas convida ao raciocínio”, destacando o caráter dialógico e emancipador da doutrina.

A superação da dúvida, no caso de Orion, ocorre a partir do impacto de

experiências espirituais marcantes, que operam como catalisadores de uma convicção experienciada, distinta do saber herdado ou meramente transmitido. Esse processo de transição confere autenticidade ao movimento espiritual do jovem, pois emerge de vivências que dialogam com sua história pessoal, seus afetos e sua inserção comunitária. Em contextos regionais como o da Bahia, esse percurso ganha ainda mais densidade, uma vez que a tradição espiritual local, marcada pela valorização da mediunidade, da ancestralidade e da religiosidade popular, se entrelaça com as trajetórias identitárias dos jovens espíritas. Assim, a dúvida inaugura um caminho de pertencimento cultural e espiritual, no qual o jovem se reconhece como sujeito ativo na construção de sentidos e na vivência da mediunidade como experiência formativa e transformadora.

No percurso das experiências formadoras que delineiam sua trajetória, o jovem Orion relata o desabrochar de sua mediunidade como uma vivência que, orientada pelos princípios espiritistas, configura-se enquanto um processo hermenêutico de leitura de si mesmo e de decifração do mundo, instaurando um movimento dialógico que dá relevo à sensibilidade espiritual e à construção subjetiva do sujeito educando.

Orion relata que:

> Foi nos Centros Espíritas da minha cidade que minha mediunidade começou a se revelar – não como um dom extraordinário, mas como um chamado silencioso à escuta de mim mesmo e do mundo ao meu redor. No início, as experiências eram sutis: percepções diferentes em certos ambientes, sensações que não eram minhas, intuições repentinas, uma sensibilidade que eu ainda não compreendia. Mas foi ao participar das atividades no Centro Espírita Casa de Guará e no Porto da Esperança que tudo começou a ganhar sentido. Através das reuniões, dos estudos e, principalmente, da convivência com médiuns experientes, comecei a perceber que a mediunidade não era apenas um fenômeno, mas uma linguagem: uma forma de me autoconhecer e de me autotransformar como espírito em evolução. Entendi que cada emoção, cada sensação espiritual, cada intuição carregava mensagens que precisavam ser decodificadas à luz dos ensinamentos da Doutrina Espírita. Era como se, aos poucos, minha mediunidade me alfabetizasse espiritualmente. (Orion, narrador)

Nos Centros Espíritas da cidade, o sujeito da pesquisa, Orion, relata que sua mediunidade começou a se manifestar não como uma anomalia ou privilégio, mas como uma expressão sutil de um chamado pedagógico: o convite ao exercício profundo da escuta de si. Inspirado pelas vivências nas instituições Casa de Guará e Porto da Esperança, o jovem passou a compreender que suas experiências mediúnicas, inicialmente percebidas como dispersas ou confusas, constituíam convites a um processo de alfabetização espiritual, no qual o autoconhecimento emergia como eixo estruturante da formação subjetiva.

Nesse contexto, conforme analisado ao longo desta tese, a mediunidade deixa de ser compreendida como mero fenômeno extraordinário para assumir o papel de espaço

formativo, de escuta sensível e de reconstrução da subjetividade. Trata-se de uma leitura de si mediada por uma pedagogia espiritual que, embora discreta e muitas vezes invisível aos olhos externos, atua silenciosamente na formação do espírito, promovendo uma integração entre vivência mediúnica, reflexão existencial e desenvolvimento ético-afetivo.

Podemos dizer que encontramos reiteradamente a compreensão da mediunidade como um processo de educação da alma. Ao vivenciar suas percepções, Orion passou a compreender que o desenvolvimento mediúnico exigia mais que sensibilidade – exigia uma postura de humildade diante da vida. Uma espécie de alfabetização do Espírito, que demandava uma leitura constante de si, dos próprios sentimentos e estados interiores. Mas também do outro e dessa interpelação.

Sob a perspectiva freiriana, que defende a urgência de uma leitura crítica do mundo como fundamento da educação emancipadora, a mediunidade pode ser compreendida como uma prática formativa que favorece essa consciência crítica entre os jovens espíritas. Conforme demonstrado nesta tese, ao vivenciarem experiências mediúnicas, esses jovens passam a perceber que as sensações que os atravessam não dizem respeito apenas à sua interioridade, mas refletem dores, angústias e necessidades de outros (encarnados ou desencarnados). Nesse processo, eles aprendem a "ler o mundo antes mesmo de ler a palavra" (Freire, 1989, p. 55), desenvolvendo uma escuta ampliada que transcende o plano físico e os convoca à responsabilidade ética diante das múltiplas dimensões da existência.

A mediunidade, portanto, deixa de ser compreendida como um fenômeno isolado, místico ou desvinculado da realidade social, e passa a configurar-se como um instrumento pedagógico de leitura crítica do mundo. Essa perspectiva se alinha à proposta freiriana de formação de sujeitos conscientes, capazes de interpretar e transformar suas circunstâncias com base no diálogo, na escuta e na ação comprometida. Ao se reconhecerem como intérpretes das realidades visíveis e invisíveis, os jovens médiuns não apenas ampliam sua percepção espiritual, mas também assumem uma postura ativa diante da vida, engajando-se em processos de autotransformação, solidariedade e cuidado com o outro. A mediunidade, nesse sentido, torna-se uma prática educativa que articula espiritualidade e cidadania, revelando que o desenvolvimento do espírito está intrinsecamente ligado à construção de relações éticas, justas e sensíveis.

A escuta espiritual, nesse contexto, transcende o âmbito da comunicação com entidades desencarnadas e se transforma em um ato ético e político, pois implica abertura ao outro, acolhimento da diversidade e compromisso com a justiça. Educar o espírito, portanto, não é apenas instruí-lo sobre os princípios da Doutrina Espírita, mas também prepará-lo para

atuar no mundo com discernimento, empatia e responsabilidade social. Essa concepção amplia o horizonte da mediunidade, inserindo-a no campo da educação integral e da formação humana, onde o jovem médium é convidado a ser protagonista de sua própria evolução e agente de transformação coletiva. Ao integrar razão, afeto e ação, a mediunidade revela-se como uma via potente de emancipação espiritual e social, capaz de contribuir para a construção de mundos mais equânimes, compassivos e espiritualmente conscientes.

A leitura de si e do mundo, mediada pela prática mediúnica, também exige uma práxis em que teoria e experiência se entrelaçam. Orion não apenas estudava os princípios do Espiritismo, mas os experienciava encarnadamente. A mediunidade se tornava o lugar de travessia entre o conhecimento teórico e a experiência sentida. Os sintomas, as percepções, os encontros espirituais tornavam-se textos vivos que exigiam interpretação contínua, como em um processo dialógico de formação permanente. A mediunidade em estudo, de si e de sua reflexão teórico-prática, adquire estatuto pedagógico, servindo como campo de autoformação e de letramento espiritual.

Portanto, à medida que Orion avança em suas procuras espirituais, compreende que sua sensibilidade não é um fim em si mesmo, mas um recurso a serviço da vida. A dimensão ética da mediunidade, profundamente conectada ao ideal espírita de servir, revela o sentido mais elevado dessa leitura de si e do mundo: tornar-se canal lúcido de transformação, instrumento amoroso da educação do espírito, para si e para os outros. Assim, o jovem não apenas passa a se tornar descobridor de quem é, mas também do que pode se tornar. Nesse processo de vir-a-ser, a mediunidade deixa de ser experimentada como um fardo ou uma passividade mediúnica para se converter em uma "práxis de libertação", na qual o autoconhecimento se transmuta em compromisso com a alteridade. Essa transição marca o despertar de uma consciência política e espiritual que reconhece a interdependência entre a evolução individual e o progresso coletivo, situando o jovem como um agente ativo na regeneração do tecido social. Ao habitar essa zona de intersecção entre o sensível e o ético, Orion institui uma nova teleologia para sua existência: a de que o aprimoramento das faculdades anímicas só encontra sua plena legitimidade quando ancorado no exercício da solidariedade consciente. Assim, a educação do espírito revela-se como um movimento dinâmico de transcendência e imanência, onde a busca pela verdade interior impulsiona, inevitavelmente, o sujeito ao encontro restaurador com o seu próximo.

Orion compartilha detalhes da sua trajetória mediúnica, nesse sentido:

> Acompanhado com carinho por trabalhadores da casa e inspirado por figuras como Ari Quadros, fui aprendendo que ser médium é antes de tudo ser discípulo. Um

> discípulo da verdade, da escuta, da vigilância e da caridade. As manifestações mediúnicas não eram mais um fim em si, mas se tornavam instrumentos para uma leitura profunda de mim mesmo – dos meus sentimentos, dos meus limites, das minhas sombras e potencialidades. Ao mesmo tempo, essa mediunidade educada me abria os olhos para ler o mundo com mais empatia. Compreender as dores alheias, captar os sofrimentos invisíveis, perceber a presença dos espíritos nos gestos silenciosos de quem sofre. Comecei a enxergar que, como dizia Kardec, "o verdadeiro espírita é reconhecido pela sua transformação moral e pelos esforços que faz para domar suas más inclinações". (Orion, narrador)

Na trajetória de jovens médiuns como Orion, a experiência mediúnica não se apresenta como um dom extraordinário, mas como um campo formativo que atravessa o autoconhecimento e a leitura sensível do mundo, bem como sua inserção reflexiva nele. Acompanhado por referências afetivas e espirituais, como Ari Quadros, o jovem destaca que a mediunidade, quando orientada pelo modo espírita, como ele pode afirmar a partir de sua experiência , configura-se como uma prática pedagógica existencial: um discipulado interior fundamentado na escuta, na vigilância ético-moral, no estudo de si e na caridade.

O percurso de Orion traduz potências que, pode-se dizer, configuram elementos de um Paradigma do Espírito, o qual emerge das buscas juvenis por uma espiritualidade ativa e sensível. Trata-se de uma vivência que não recai na irracionalidade, tampouco na renúncia às tarefas sociais. Alinha-se a uma articulação entre a visão espiritual "interna" e "da alma", como afirma o jovem, e, ao mesmo tempo, retira sua força transcendente do que se poderia denominar uma epistemologia espiritual da experiência.

O jovem não apenas observa o fenômeno, mas o interpreta e o integra ao seu próprio campo de sentido existencial. Esse movimento de implicação é central para a proposta desta pesquisa, pois evidencia como as culturas juvenis espíritas, por meio de seus sujeitos epistêmicos, elaboram, a partir de experiências espirituais, formas próprias de compreender a si mesmos e ao mundo, ensaiando, em seu cotidiano, vínculos com o chamado invisível. A mediunidade, nesse contexto, revela-se como uma prática formativa e uma leitura crítica do mundo, desdobrando-se em múltiplas dimensões que articulam saber, formação e espiritualidade.

Em sua dimensão epistemológica, a mediunidade é compreendida não como um fenômeno místico ou isolado, mas como uma forma legítima de conhecimento, capaz de possibilitar ao jovem o acesso a realidades invisíveis e a uma compreensão ampliada do mundo. Essa perspectiva se alinha à noção de uma epistemologia espiritual da experiência, que valoriza o saber encarnado, subjetivo e relacional, produzido a partir da vivência concreta dos sujeitos.

No plano pedagógico, inspirado no pensamento de Paulo Freire, a mediunidade é

interpretada como uma prática de leitura crítica do mundo. Ao reconhecer que suas percepções refletem dores e necessidades que ultrapassam sua individualidade, o jovem médium desenvolve uma consciência ética e política comprometida com a transformação de si e do outro. Essa experiência configura uma pedagogia do espírito, que atua de forma silenciosa, porém profunda, na formação integral do sujeito.

Por fim, na dimensão juvenil e espiritual, emerge um Paradigma do Espírito que nasce das buscas por sentido, pertencimento e ação no mundo. Trata-se de uma espiritualidade ativa, sensível e crítica, que não se dissocia das tarefas sociais e que propõe uma nova compreensão da razão, uma razão emancipadora, afetiva e situada, capaz de integrar o espiritual ao cotidiano e à luta por dignidade.

O jovem continua a narrar sua experiência:

> Acompanhado com carinho por trabalhadores da casa e inspirado por figuras como Ari Quadros, fui aprendendo que ser médium é antes de tudo ser discípulo. Um discípulo da verdade, da escuta, da vigilância e da caridade. As manifestações mediúnicas não eram mais um fim em si, mas se tornavam instrumentos para uma leitura profunda de mim mesmo – dos meus sentimentos, dos meus limites, das minhas sombras e potencialidades. Ao mesmo tempo, essa mediunidade educada me abria os olhos para ler o mundo com mais empatia. Compreender as dores alheias, captar os sofrimentos invisíveis, perceber a presença dos espíritos nos gestos silenciosos de quem sofre. Comecei a enxergar que, como dizia Kardec, "o verdadeiro espírita é reconhecido pela sua transformação moral e pelos esforços que faz para domar suas más inclinações". (Orion, narrador)

Na trajetória de jovens médiuns como Orion, *a experiência mediúnica não se apresenta como dom extraordinário, mas como um campo formativo que atravessa o autoconhecimento e a leitura sensível do mundo, bem como sua inserção reflexiva nele.* Acompanhado por referências afetivas e espirituais como Ari Quadros, o jovem destaca que a mediunidade, quando orientada ao modo espírita, como ele pode falar por sua experiência, configura-se como uma prática pedagógica existencial, um discipulado interior, fundamentado na escuta, na vigilância ético-moral, estudo de si e na caridade.

O percurso de Orion traduz potências que, poder-se-ia dizer, configuram elementos de um paradigma do Espírito, o qual emerge das buscas juvenis por uma espiritualidade ativa e sensível. Trata-se de uma vivência que não recai na irracionalidade, tampouco na renúncia às tarefas sociais. Alinha-se a uma junção entre a visão espiritual "interna" e "da alma", como afirma o jovem, e, ao mesmo tempo, retira sua força transcendente do que se poderia denominar uma epistemologia espiritual da experiência.

O jovem não apenas observa o fenômeno, mas o interpreta e o integra ao seu próprio campo de sentido existencial. Esse movimento de intervenção é central para a

proposta desta pesquisa, pois mostra como as culturas juvenis espíritas, em seus sujeitos epistêmicos, a partir de experiências espirituais, elaboram formas próprias de compreender a si mesmos e ao mundo, ensaiando em seu cotidiano os laços com o chamado invisível. A mediunidade, nesse contexto, revela-se como uma prática formativa e uma leitura crítica do mundo, desdobrando-se em múltiplas dimensões que articulam saber, formação e espiritualidade. Em sua dimensão epistemológica, ela é compreendida não como um fenômeno místico ou isolado, mas como uma forma legítima de conhecimento, capaz de permitir ao jovem o acesso a realidades invisíveis e a uma compreensão ampliada do mundo. Essa perspectiva se alinha à noção de uma epistemologia espiritual da experiência, que valoriza o saber encarnado, subjetivo e relacional, produzido a partir da vivência concreta dos sujeitos.

No plano pedagógico, inspirado pelo pensamento de Paulo Freire, a mediunidade é interpretada como uma prática de leitura crítica do mundo. Ao reconhecer que suas percepções refletem dores e necessidades que ultrapassam sua individualidade, o jovem médium desenvolve uma consciência ética e política, comprometida com a transformação de si e do outro. Essa experiência configura uma pedagogia do espírito, que atua de forma silenciosa, porém profunda, na formação integral do sujeito. Por fim, na dimensão juvenil e espiritual, emerge um paradigma do Espírito que nasce das buscas por sentido, pertencimento e ação no mundo. Trata-se de uma espiritualidade ativa, sensível e crítica, que não se dissocia das tarefas sociais e que propõe uma nova compreensão da razão, uma razão emancipadora, afetiva e situada, capaz de integrar o espiritual ao cotidiano e à luta por dignidade.

Na trajetória de jovens médiuns como Orion, a experiência mediúnica não se apresenta como um dom extraordinário, mas como um campo formativo que atravessa o autoconhecimento e a leitura sensível do mundo, bem como sua inserção reflexiva nele. Acompanhado por referências afetivas e espirituais, como Ari Quadros, o jovem destaca que a mediunidade, quando orientada pelo modo espírita, conforme ele pode afirmar a partir de sua experiência, configura-se como uma prática pedagógica existencial – um discipulado interior, fundamentado na escuta, na vigilância ético-moral, no estudo de si e na caridade.

O percurso de Orion traduz potências que, pode-se dizer, configuram elementos de um paradigma do Espírito, o qual emerge das buscas juvenis por uma espiritualidade ativa e sensível. Trata-se de uma vivência que não recai na irracionalidade, tampouco na renúncia às tarefas sociais. Alinha-se a uma articulação entre a visão espiritual “interna” e “da alma”, como afirma o jovem, e, ao mesmo tempo, retira sua força transcendente do que se poderia denominar uma epistemologia espiritual da experiência.

O jovem não apenas observa o fenômeno, mas o interpreta e o integra ao seu próprio campo de sentido existencial. Esse movimento de intervenção é central para a proposta desta pesquisa, pois evidencia como as culturas juvenis espíritas, em seus sujeitos epistêmicos, a partir de experiências espirituais, elaboram formas próprias de compreender a si mesmos e ao mundo, ensaiando, em seu cotidiano, os laços com o chamado invisível. A mediunidade, nesse contexto, revela-se como uma prática formativa e uma leitura crítica do mundo, desdobrando-se em múltiplas dimensões que articulam saber, formação e espiritualidade.

Em sua dimensão epistemológica, a mediunidade é compreendida não como um fenômeno místico ou isolado, mas como uma forma legítima de conhecimento, capaz de permitir ao jovem o acesso a realidades invisíveis e a uma compreensão ampliada do mundo. Essa perspectiva se alinha à noção de uma epistemologia espiritual da experiência, que valoriza o saber encarnado, subjetivo e relacional, produzido a partir da vivência concreta dos sujeitos.

No plano pedagógico, inspirado no pensamento de Paulo Freire, a mediunidade é interpretada como uma prática de leitura crítica do mundo. Ao reconhecer que suas percepções refletem dores e necessidades que ultrapassam sua individualidade, o jovem médium desenvolve uma consciência ética e política, comprometida com a transformação de si e do outro. Essa experiência configura uma pedagogia do espírito, que atua de forma silenciosa, porém profunda, na formação integral do sujeito.

Por fim, na dimensão juvenil e espiritual, emerge um paradigma do Espírito que nasce das buscas por sentido, pertencimento e ação no mundo. Trata-se de uma espiritualidade ativa, sensível e crítica, que não se dissocia das tarefas sociais e que propõe uma nova compreensão da razão, uma razão emancipadora, afetiva e situada, capaz de integrar o espiritual ao cotidiano e à luta por dignidade.

3.2 A experiência mediúnica juvenil como ação propositiva de transformação

Entre os testemunhos colhidos no campo, destacam-se narrativas nas quais a experiência espiritual não se apresenta como ruptura com a racionalidade, mas como sua ampliação. Para muitos jovens espíritas, a esperança não se configura como adesão irrefletida a um sistema de crenças, tampouco como passividade na ação, mas como uma construção progressiva, mediada pelo estudo, pela vivência e pelo discernimento, aspectos que revelam o eixo estruturante de uma espiritualidade ativa.

Eurípedes Barsanulfo (2005) discorre sobre a noção de ambiência reencarnatória, afirmando que, na anterioridade de cada ser, existe uma história de seus atos e de seus registros, a qual se projeta no tempo presente. Seria “através da anterioridade que o Espírito se alimenta da progressividade da esperança” (Barsanulfo, 2005, p. 50), entendida como a impulsão para o novo e para as transformações do ser e dos ambientes coletivos com os quais se relaciona. Nesse horizonte, a trajetória de Orion inscreve-se como um trabalho que articula sofrimento físico, aprendizagem mediúnica, estudo de si e leitura de mundo, vivenciados por meio de um processo de grupalização alicerçado no entendimento de si como ser espiritual. Orion narra:

> Eu já vivenciei várias experiências espirituais que me marcaram profundamente, especialmente por conta do meu problema cardíaco. Passei por momentos difíceis, com crises de arritmia que poderiam, a qualquer instante, levar meu coração a parar. Em uma dessas fases delicadas, durante uma cirurgia espiritual, o Espírito Dr. Flávio se apresentou através da minha mediunidade, espiritualmente para mim, tocou no meu corpo na zona onde fica o meu coração, e me disse algo que nunca esqueci: “É a sua fé que o mantém aqui.” Mas não se trata de uma fé cega, imposta, dogmática , daquele tipo que diz “acredite apenas porque é assim”. O que me sustenta é a fé raciocinada, a que Kardec tanto valorizava. Acredito porque busquei entender, questionei, investiguei, e encontrei razões para crer. A fé verdadeira, para mim, não nega o pensamento; ela o exige. A mediunidade me ensinou a perceber que muitas vezes o sofrimento não grita – ele sussurra, e é preciso escutar com o espírito para agir com o coração. Jesus, ao aparecer ressuscitado aos discípulos, compreendeu que nem todos conseguem crer sem ver. Muitos de nós ainda precisamos tocar, sentir, testemunhar com os próprios olhos. E está tudo bem. Porque a fé, quando amadurece pelo conhecimento, se torna ainda mais sólida. Por isso acredito que muitas pessoas só não creem mais profundamente porque ainda não conheceram o suficiente. A fé raciocinada é o que nos liberta, e é ela que me sustenta até hoje. (Orion, narrador)

A narrativa apresentada evidencia um dos pilares centrais do Espiritismo: a vivência de uma razão reflexiva, ou fé raciocinada, conforme exposta em *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (Kardec, 2018). Essa fé não se constrói pela imposição, mas pelo exercício do discernimento, da razão iluminada pela espiritualidade. A trajetória de Orion, ao enfrentar crises cardíacas e submeter-se a uma cirurgia espiritual manifesta uma espiritualidade que não abdica do pensamento crítico. A fala da entidade espiritual, o Dr. Orion, sobre a construção da fé ganha sentido quando associada à capacidade do sujeito de compreender e aplicar princípios espirituais à sua própria existência, a partir de uma leitura de si-mundos, em meio mesmo à própria dor. Essa atitude ativa não se opõe à razão; antes, a convoca.

A experiência relatada insere-se na tradição espírita de cura espiritual, amparada pela ação dos Espíritos benfeitores em consonância com o merecimento, o esforço pessoal e a confiança da criatura. O fenômeno da cirurgia espiritual, embora não seja oficialmente

reconhecido pela ciência materialista, é amplamente relatado na literatura mediúnica, inclusive nas obras psicografadas por Divaldo Franco e Chico Xavier. No relato de Orion, a mediação do Espírito Dr. Flávio sinaliza a atuação espiritual como extensão do amparo divino, onde conhecimento e sabedoria se entrelaçam.

Além disso, a reflexão sobre o conhecimento remete diretamente à proposta espírita de libertação intelectual e espiritual por meio do estudo e da vivência moral. Orion compreende que a verdadeira crença não dispensa a investigação, mas a exige. Sua experiência exemplifica um campo de questões do espiritual que ultrapassa as fronteiras da crença convencional e se estrutura sobre a razão sensível, capaz de integrar dor, espiritualidade, serviço e transformação interior com intervenções sociais.

Neste itinerário, Orion narra que a mediunidade, educada e acompanhada por trabalhadores da casa espírita, lhe permitiu perceber-se como Espírito em processo evolutivo, em constante diálogo com suas limitações e possibilidades. A prática mediúnica torna-se, nesse sentido, uma via de alfabetização espiritual. Orion afirma: “A mediunidade me ensinou a perceber que muitas vezes o sofrimento não grita, ele sussurra, e é preciso escutar com o espírito para agir com o coração”.

Simultaneamente, essa educação do sensível abre o médium para a escuta do outro e para a leitura solidária do mundo, de que se vinha falando. A empatia, a intuição do sofrimento alheio e a sensibilidade diante da presença silenciosa dos espíritos sofredores transformam o olhar do jovem, que passa a ver a mediunidade como um serviço ao próximo. Para Paulo Freire (2021), a educação deve promover a consciência crítica do sujeito em relação ao seu contexto. Nesse diálogo, a mediunidade pode ser vista como um exercício de "leitura espiritualizada" da realidade, em que o jovem não apenas decifra os sinais invisíveis do sofrimento, mas age sobre eles de forma ética e transformadora.

Orion conclui dizendo que:

> Hoje entendo que minha mediunidade não surgiu para me destacar, mas para me educar. Para me tornar mais humano, mais comprometido com o bem e mais atento à voz do Espírito. Cada vivência mediúnica é como uma aula silenciosa, onde o cotidiano se transforma em espaço de aprendizado espiritual e coletivo. E assim, sigo nesse caminho, onde cada experiência espiritual é também uma lição de humildade. Pois só através da vivência da caridade, perante o nosso próximo, conseguiremos transformar este mundo em um mundo melhor!(Orion, narrador)

Desse modo, o testemunho de Orion expressa à construção de uma identidade juvenil espírita comprometida com o aperfeiçoamento moral e com o serviço ao outro, superando leituras redutoras da mediunidade. A experiência mediúnica emerge como uma prática educativa espírita contínua e progressiva, que entrelaça o espiritual e o cotidiano, o

pessoal e o coletivo, configurando-se como um caminho de formação legítimo.

3.3 A mediunidade como leitura da temporalidade: Presente, passado e futuro.

No entrelaçamento entre vivência espiritual e identidade territorial, as duas próximas entrevistas que compõem o trecho seguinte desta tese foram realizadas durante as Caravanas das Juventudes Espíritas do Estado do Ceará, ocorridas nos anos de 2003 e 2005, no Polo de Divulgação Espírita Adolfo Bezerra de Menezes, localizado no município de Jaguaretama. Essas caravanas foram organizadas pelo Grupo Espírita Paulo e Estevão, em parceria com o Departamento de Juventude da Federação Espírita do Ceará, e reuniram jovens a partir de 13 anos, vinculados a diversas casas espíritas de Fortaleza e de Jaguaretama. Trata-se de experiências imersivas de dois dias, nas quais os participantes vivenciam práticas espirituais e comunitárias, com destaque para a realização do Evangelho no Lar nas residências que se disponibilizam nas comunidades dos assentamentos próximos ao Polo.

O Evangelho no Lar, prática tradicional no movimento espírita, consiste na leitura e reflexão coletiva de trechos de *O Evangelho segundo o Espiritismo*, acompanhada de preces e momentos de escuta fraterna. Mais do que um ritual doméstico, essa atividade se configura como espaço de acolhimento espiritual, fortalecimento dos vínculos familiares e exercício da caridade em sua dimensão cotidiana. No contexto das caravanas, essa prática é ampliada para o território, tornando-se um gesto de aproximação entre os jovens e as famílias das comunidades visitadas, promovendo diálogos intergeracionais e interculturais mediados pela espiritualidade.

É nesse entrelaçamento entre vivência espiritual e identidade territorial que se inscrevem os testemunhos de Andrômeda e Hercules, jovens naturais de Jaguaretama, no interior do Ceará, cujas narrativas revelam camadas densas de uma interculturalidade crítica que atravessa a inserção das juventudes na Doutrina Espírita. Suas experiências, vividas no chão da comunidade e mediadas pela prática mediúnica e pelo engajamento coletivo, evidenciam que a espiritualidade, longe de ser uma dimensão abstrata ou desvinculada da realidade, constitui-se como uma forma legítima de leitura sensível do mundo, de construção de pertencimento e de formação ética. Esses relatos revelam como a mediunidade, no contexto juvenil, pode operar como ferramenta de escuta ampliada, de elaboração subjetiva e de atuação transformadora, articulando o espiritual ao cotidiano e o pessoal ao coletivo.

Vejamos, a seguir, a narrativa de Andrômeda:

> Meu nome é Andromeda, nasci em Jaguaretama, cidade do interior do Ceará, conhecida por ser o berço de nascimento do Dr. Bezerra de Menezes. Essa cidade, ao longo da história, já recebeu diversos nomes – Riacho do Sangue, Frade, Achuelho – até chegar à denominação atual, Jaguaretama. (Andromeda, narradora)

Sua cidade natal carrega a memória histórica de Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831-1900), uma das mais expressivas lideranças do Espiritismo no Brasil. Médico, político, filantropo e escritor, Bezerra de Menezes presidiu a Federação Espírita Brasileira (FEB) e dedicou sua vida à divulgação do pensamento espírita entre os mais vulneráveis, razão pela qual é amplamente reconhecido como "o Kardec brasileiro" (Feparana, 1976, p. 35). Seu legado ético e humanitário ultrapassou os marcos doutrinários, consolidando-se como uma referência moral em diversos setores da sociedade brasileira (Klein, 2021).

É nesse campo de memórias, símbolos e referências, tecido entre vivências espirituais e experiências comunitárias, que se inscreve a trajetória de Andrômeda. Sua narrativa revela como a mediunidade, vivida desde a infância, foi se configurando como um eixo formativo, entrelaçando o cotidiano com dimensões sutis da existência. A seguir, Andrômeda apresenta sua trajetória:

> Tenho atualmente 20 anos, e minha trajetória no Polo de Divulgação e Evangelização Espírita Bezerra de Menezes, situado na zona de assentamentos próximo a cidade de Jaguaretama, começou ainda nos meus primeiros meses de vida – com apenas dois meses, já participava das atividades. Curiosamente, embora meus pais não se considerem espíritas, minha mãe atuou como evangelizadora por alguns anos no polo. Foi a partir daí que me envolvi com a evangelização, desde o berçário até os dias atuais, participando de todas as atividades doutrinárias: evangelização, passes, demais vivências do centro, além de participar ativamente de trabalhos voluntários com as comunidades dos assentamentos próximos ao polo Espírita Adolfo Bezerra de Menezes. Meu vínculo com a Doutrina Espírita é profundo. (Andromeda, narradora)

Filha de mãe simpatizante da Doutrina Espírita e criada em um ambiente familiar plural, sua inserção no movimento espírita local foi marcada por afetos, tensões e aprendizagens. Tal vivência reflete a condição de pertencimento múltiplo das juventudes do semiárido nordestino, cuja formação subjetiva e espiritual não se limita à reprodução de modelos doutrinários, mas se expande no diálogo com as culturas locais, os saberes comunitários e as narrativas de fé. Nesse sentido, sua trajetória configura-se como expressão viva de um sujeito intercultural. Como afirma Candau (2008, 2014), os processos interculturais promovem reconfigurações identitárias ao potencializar encontros entre tradições distintas, especialmente quando atravessados por vivências de espiritualidade e solidariedade.

A jovem conta sua história trazendo o florescimento da sua mediunidade:

> Desde muito pequena, as experiências espirituais sempre fizeram parte da minha vida, mesmo que, na época, eu não compreendesse exatamente o que estava vivendo. Eu devia ter uns seis anos de idade quando comecei a perceber que, durante o sono, me via fora do meu corpo. Era como se meu corpo estivesse deitado na cama, em repouso, mas eu estivesse desperta em outro plano, flutuando, observando tudo de cima ou caminhando por espaços desconhecidos, com uma leveza indescritível. Eu não sabia nomear aquilo, mas a sensação era real e consciente – eu estava em espírito. (Andromeda, narradora)

O relato de Andrômeda oferece uma entrada privilegiada para a análise das experiências espirituais na infância como fenômenos constitutivos da subjetividade e da identidade espiritual. Ao narrar: "Eu devia ter uns seis anos de idade quando comecei a perceber que, durante o sono, me via fora do meu corpo", a entrevistada revela não apenas a precocidade da experiência espiritual, mas também a ausência de um repertório conceitual inicial que a nomeasse. Essa ausência, longe de invalidar a experiência, confere-lhe ainda mais densidade simbólica no processo de construção da identidade espiritual. Trata-se de um testemunho que reforça a compreensão da espiritualidade como eixo estruturante da subjetividade, capaz de articular sentidos profundos mesmo diante do não dito ou do não visível.

A experiência narrada por Andrômeda insere-se no campo das epistemologias do sensível, ao desafiar os critérios positivistas tradicionais de validação do real e convocar a construção de novos paradigmas, como o Paradigma do Espírito, que reconheçam o vivido, o simbólico e o invisível como dimensões legítimas da investigação científica. Trata-se de uma ruptura com a hegemonia da razão instrumental, abrindo espaço para formas de conhecimento que emergem da experiência subjetiva, da intuição e da escuta interior. Nesse horizonte, o saber não é apenas produto da observação externa, mas também da vivência encarnada, da memória afetiva e da abertura ao mistério. Nesse contexto, a mediunidade emerge não apenas como fenômeno espiritual, mas como linguagem experiencial que permite ao sujeito elaborar sua trajetória, interpretar o mundo e posicionar-se eticamente diante da vida. Ela se configura como um dispositivo hermenêutico, por meio do qual o indivíduo acessa dimensões ampliadas da realidade e ressignifica suas vivências à luz de uma cosmologia espiritual. A experiência mediúnica, tal como descrita por Andrômeda, não se reduz a um evento extraordinário, mas se apresenta como prática cotidiana de escuta e diálogo com o invisível, convocando o sujeito à responsabilidade, à alteridade e à construção de sentidos mais amplos para a existência.

Na sequência de sua trajetória, a jovem relata:

> Com o passar do tempo, compreendi que se tratava de um desdobramento espiritual, ou emancipação da alma, como ensinam os estudiosos da mediunidade. Mais adiante, outras manifestações se tornaram frequentes: visões claras de entidades espirituais, diálogos silenciosos com presenças invisíveis e, sobretudo, flashes vívidos de paisagens, ambientes, pessoas e situações que não pertenciam à minha vida atual, mas que despertava em mim uma estranha e profunda familiaridade. Eram memórias que pareciam emergir de outras épocas, como fragmentos de uma vida anterior onde me via como sendo outra pessoa que mantinha relações de afeto e amizade em uma antiga cidade da França, acredito que a cidade era Tours no Século XVIII. Assim, a trajetória mediúnica que me acompanha desde a infância foi marcada por percepções extrassensoriais, visões de uma temporalidade passada e contatos com o mundo espiritual. A mediunidade me ensinou que o tempo não é uma linha reta, mas um campo de experiências onde passado, presente e futuro se entrelaçam na construção do espírito. Com o tempo, entendi que tudo isso adquire um sentido mais profundo, é como se, por meio da mediunidade, meu espírito interpretasse e atualizasse minha própria trajetória evolutiva, construindo algum tipo de sentido e direção para minha existência atual. (Andromeda, narradora)

A narrativa de Andrômeda oferece uma rica tessitura de sentidos em torno da experiência mediúnica, que ultrapassa a concepção tradicional da mediunidade como mera percepção de entidades desencarnadas ou comunicação com o invisível. Ao relatar vivências desde a infância que envolve desdobramentos espirituais, visões vívidas de tempos e espaços não vividos fisicamente, bem como impressões afetivas ligadas a possíveis existências passadas, a jovem nos convida a pensar a mediunidade como um modo ampliado de leitura da temporalidade, envolvendo o passado, o presente e até o porvir.

Nessa narrativa, emerge a compreensão de que os desafios enfrentados ao longo da vida são ocasiões privilegiadas de aprendizado. Nesse horizonte, a reencarnação (Pires, 2023) e um conjunto de outros aspectos espiritistas assumem o papel de chave hermenêutica da leitura da existência, possibilitando dar sentido às situações da vida que se desenrolam em vários planos da existência. A mediunidade é ressignificada como uma função narrativa do espírito, isto é, uma instância de leitura e atualização do próprio percurso evolutivo da alma, onde imagens, intuições e impressões oriundas de outras temporalidades emergem como estruturas simbólicas organizadoras do mundo de vida.

Experiências espirituais como essas se integram a uma pedagogia voltada ao cuidado de si e da vida, na medida em que favorecem a constituição de um campo subjetivo mais profundo, no qual a pessoa passa a reconhecer os sinais internos de sua trajetória espiritual e a atribuir significados a partir dessa escuta interior.

A jovem, ao acessar imagens vívidas de uma possível existência em Tours, no século XVIII, experimenta o que poderíamos nomear como uma memória espiritual ou anamnese da alma, que, em vez de se encerrar no exotismo da reminiscência, opera como núcleo de elaboração identitária, constituindo uma ponte entre passado espiritual e presente

encarnado. Como argumenta Damásio (2012), a memória não apenas guarda o passado, mas também estrutura a identidade e orienta as ações futuras. No caso da narrativa da jovem, a mediunidade, nesse campo ampliado, aparece como dimensão epistemológica do espírito, que antecipa movimentos existenciais, capta vibrações de possibilidades ainda em germinação e orienta, de maneira simbólica, a construção de sentido na vida encarnada.

É nesse ponto que se torna pertinente associar tal experiência à concepção do "cérebro triuno" desenvolvida pelo Espírito André Luiz em obras como *No mundo maior* (André Luiz, 1986). Segundo ele, o cérebro humano é formado por três zonas principais de atividade, que correspondem de forma análoga, aos diferentes estágios da evolução espiritual do ser: a região inferior, vinculada aos impulsos instintivos e memórias primordiais; a zona intermediária, relacionada aos sentimentos, ao intelecto e à razão; e a região superior, que abriga as atividades superiores da consciência, incluindo a intuição, a espiritualidade e o acesso à memória integral do espírito. Sob essa ótica, a mediunidade consciente, como a vivida pela jovem trabalhadora espírita, emerge a partir da ativação e integração dessas três zonas cerebrais, especialmente da zona superior, permitindo o trânsito por diferentes temporalidades da alma e o acesso a registros espirituais que não se limitam à memória encarnada.

Trata-se, portanto, de uma forma ampliada de consciência, em que a leitura do tempo não segue a linearidade cronológica, mas assume um caráter espiralado e fluido. Como observa André Luiz, a mente espiritual é capaz de registrar vivências em várias dimensões simultaneamente, sendo o cérebro físico apenas um reflexo parcial dessa vastidão psíquica. Assim, a experiência mediúnica se configura como um exercício hermenêutico do espírito, capaz de reorganizar a existência a partir da escuta de imagens, símbolos e registros vibratórios que transcendem a experiência sensível.

Em suma, a trajetória mediúnica de Andrômeda ilustra uma forma de temporalidade espiralada, em que passado, presente e futuro se entrelaçam como camadas interpretativas de um mesmo campo simbólico em constante atualização. Essa experiência é, assim, não apenas mística ou sensorial, mas também hermenêutica, pois produz compreensão, direção e reorganização da vida a partir de uma escuta que transcende o tempo cronológico e a percepção racional ordinária. Trata-se de uma escuta ampliada, que se dá no campo da consciência espiritual e que permite ao sujeito acessar significados profundos, muitas vezes invisíveis à razão analítica. Nesse sentido, a mediunidade, articulada ao modelo do cérebro triuno, que reconhece a coexistência de estruturas racionais, emocionais e instintivas, aponta para uma inteligência espiritual integrada, capaz de iluminar o percurso encarnado à luz do

saber eterno da alma.

Essa inteligência espiritual, como sugere Andrômeda, não se limita à captação de conteúdos extrassensoriais, mas envolve uma capacidade de síntese existencial, de leitura simbólica da realidade e de posicionamento ético diante dos desafios da vida. A mediunidade, nesse contexto, torna-se uma via de elaboração subjetiva e de reconexão com a dimensão transcendente do ser, funcionando como um instrumento de cura, orientação e expansão da consciência. A seguir, Andrômeda explica:

> Além disso, minha mediunidade se manifestava de maneira mais direta: eu via espíritos desencarnados. Algumas vezes eles apenas observavam; outras, tentavam se comunicar. Isso acontecia de forma espontânea, especialmente em momentos de silêncio ou quando estava sozinha. No início, tudo isso me causava medo e confusão, porque ninguém falava sobre esses assuntos ao meu redor. Mas hoje reconheço que essas experiências foram, desde cedo, o chamado para algo maior – um caminho de autoconhecimento espiritual e de serviço, que sigo aprendendo a trilhar com mais consciência e responsabilidade. (Andromeda, narradora)

A mediunidade, nesse horizonte, não é apenas a faculdade de perceber o invisível, mas se torna uma via de escuta antecipadora, de captação simbólica de movimentos que ainda não se concretizaram, mas já anunciam suas vibrações no presente. Trata-se, como sugere Paulo Freire (1996), de uma consciência histórica aberta ao "inédito viável", um olhar que se projeta para além do imediato, inspirado por uma esperança ativa. Tal concepção dialoga com o que o Espírito Joanna de Ângelis (2005, p. 39) denomina "mediunidade educativa", isto é, aquela que amplia a consciência de si e do mundo e orienta para escolhas éticas e solidárias. Dessa forma, a sensibilidade mediúnica converte-se em uma "epistemologia da presença", onde o sujeito deixa de ser um receptor passivo de fenômenos para tornar-se um intérprete consciente da realidade multidimensional. Ao integrar a intuição ao campo da práxis, essa faculdade pedagógica forja uma subjetividade comprometida com a regeneração do tecido social, transformando a percepção das vibrações espirituais em motor de justiça cognitiva e fraternidade aplicada.

A cidade de Jaguaretama, com suas heranças culturais, simbólicas e religiosas, torna-se o espaço onde essa espiritualidade se territorializa e se interculturaliza. O relato de Andrômeda revela uma vivência marcada por fluxos identitários múltiplos, entre tradições evangélicas, influências populares e a pedagogia espírita. Tal experiência configura o que Candau (2008, 2014) nomeia como vivência intercultural, em que o sujeito se constrói a partir do encontro entre alteridades. No caso da narradora, a sua trajetória de vida é mediada por esses encontros e constitui um lugar de enunciação a partir do qual se constroem formas singulares de leitura do tempo, do sagrado e do pertencimento.

A jovem conta:

> Costumo dizer, com carinho e reverência, que quem assinou meu ‘passaporte espiritual’ foi o próprio Dr. Bezerra, por ter nascido nesta mesma terra. Muitas pessoas comentam que não tenho o ‘jeito’ típico da cultura jaguaretamense, seja nas práticas, seja nos interesses. No entanto, como me disse com bom humor minha primeira evangelizadora, a Tia Eleudi: “Sua mentora tropeçou e fez com que você nascesse aqui para resgatar os seus débitos espirituais.” (Andromeda, narradora)

A bem-humorada frase da evangelizadora Tia Eleudi – “sua mentora tropeçou e fez com que você nascesse aqui para resgatar os seus débitos espirituais” –, longe de ser apenas uma anedota, evoca a profunda compreensão espírita da reencarnação como projeto espiritual com intencionalidade ética e pedagógica. Nas entrelinhas dessa metáfora, entrevê-se a noção de que a presença de Andromeda em determinado tempo e espaço resulta de compromissos assumidos em vidas anteriores, cujos efeitos se projetam sobre o futuro. Essa visão, enraizada na doutrina espírita, confere densidade ontológica à experiência humana e posiciona a mediunidade como ponte entre dimensões temporais, permitindo que o sujeito “leia” o devir como espaço de missão e aprendizado. A cada existência, portanto, o espírito é convidado a revisitar suas escolhas, transformando erros em lições e dores em oportunidades de crescimento. O humor presente na frase suaviza a gravidade do tema, mas não diminui sua profundidade, ao contrário, torna-o acessível e acolhedor. Assim, o nascimento não é visto como acaso, mas como parte de um itinerário cuidadosamente traçado pela sabedoria divina. A metáfora, nesse sentido, revela que até os tropeços possuem função pedagógica, pois conduzem o ser ao reencontro consigo mesmo. Dessa forma, a vida se apresenta como um palco de reconciliação, aprendizado e contínua evolução espiritual.

Nesse contexto, a fala de Tia Eleudi opera o que chamamos de “didática do acolhimento”, em que a noção de karma ou débito é despido de seu caráter punitivo para assumir uma roupagem formativa. A reencarnação, sob essa ótica, configura-se como uma “escola de almas”, onde o determinismo biológico cede lugar a uma causalidade ética que convoca o sujeito ao protagonismo de sua própria reforma. Ao ressignificar o “tropeço” como oportunidade de reparação, a educação espírita institui uma temporalidade expandida, na qual o presente de Andromeda é lido como um campo de manobra para a superação de passados mal resolvidos. Essa perspectiva dialoga com a fenomenologia da percepção, pois altera a forma como o jovem interpreta os obstáculos cotidianos: estes deixam de ser fatalidades para se tornarem “currículos ocultos” do espírito em busca de perfeição. Assim, a narrativa biográfica de Andromeda, permeada por essa cosmovisão, permite que ela integre suas vulnerabilidades em um projeto maior de sentido, onde o serviço e o aprendizado se tornam as

moedas de troca dessa economia espiritual baseada na lei de amor e justiça.

A seguir, descrevo notas do Diário de Campo, de 08 de junho de 2025, por ocasião da Caravana da Juventude Espírita do Estado do Ceará ao Polo de Divulgação Espírita Adolfo Bezerra de Menezes na cidade de Jaguaretama, onde aparece o encontro com o próximo entrevistado.

> A manhã deste domingo foi marcada por uma sequência de vivências profundamente significativas junto aos jovens espíritas participantes da Caravana da Juventude Espírita do Estado do Ceará. Após o café da manhã coletivo, realizado no refeitório do Polo de Divulgação Espírita Adolfo Bezerra de Menezes, a equipe organizadora – composta por membros do Grupo Espírita Paulo e Estevão em parceria com o Departamento de Juventude da Federação Espírita do Ceará – reuniu todos os jovens para uma atividade de integração e reconhecimento do espaço.
>
> Guiados por um jovem nativo da região, chamado Hercules, os participantes foram conduzidos por uma visita mediada ao Museu Adolfo Bezerra de Menezes, onde puderam conhecer a história do Polo, suas atividades espirituais e sociais, e os marcos que sustentam sua atuação junto às comunidades locais. Hercules, cuja sensibilidade e conhecimento revelaram um vínculo profundo com o território e com a Doutrina Espírita, gentilmente se dispôs a conceder uma entrevista, que será posteriormente transcrita e analisada neste trabalho.
>
> Em seguida, realizamos uma observação participante da prática do Evangelho no Lar em algumas residências da comunidade de Sítio Alegre, situada nas proximidades do Polo. Essa atividade, tradicional no movimento espírita, consiste na leitura e reflexão de trechos do *Evangelho segundo o Espiritismo*, acompanhada de preces e momentos de escuta fraterna. No contexto das caravanas, o Evangelho no Lar é vivenciado como gesto de aproximação espiritual e comunitária, promovendo o diálogo entre juventude e território, fé e cotidiano.
>
> Durante as visitas, foi possível observar como os jovens se envolvem com respeito, escuta ativa e afeto, criando pontes entre suas vivências espirituais e as realidades das famílias acolhedoras. A prática revelou-se não apenas como um exercício religioso, mas como uma pedagogia da presença, onde o espiritual se entrelaça ao social e ao humano. A experiência desta manhã reafirma o potencial formativo das caravanas e a potência da mediunidade e da espiritualidade como dispositivos de leitura crítica e sensível do mundo (Diário de Campo do pesquisador).

Hercules compartilha uma trajetória marcada por profunda vinculação afetiva e engajamento contínuo com a Doutrina Espírita, vivenciada também na cidade de Jaguaretama. Sua narrativa revela como a espiritualidade, enraizada no território e nas relações comunitárias, constitui-se como eixo formativo e de pertencimento, articulando vivência pessoal e compromisso coletivo com os princípios do Espiritismo. Nesse percurso, a prática da caridade e o estudo constante das obras espíritas tornam-se pilares de sua atuação, fortalecendo laços de solidariedade e esperança. A presença de Hercules nas atividades comunitárias demonstra que a fé, quando vivida em coletividade, transforma-se em força mobilizadora e educativa. Ao integrar experiências individuais com o compromisso social, sua trajetória evidencia que o Espiritismo não se limita ao campo da crença, mas se expande como

prática ética e cultural. Jaguaretama, nesse contexto, aparece como espaço simbólico de encontro entre espiritualidade e vida cotidiana, onde o sagrado se manifesta nas relações humanas. Assim, sua história inspira outros a reconhecerem na Doutrina Espírita não apenas um caminho de fé, mas também um projeto de construção coletiva e de transformação interior.

Ao apresentar a sua história, o jovem declara:

> Meu nome é Hercules, tenho 23 anos, sou natural de Aquiraz, no Ceará, e moro no assentamento Sítio Alegre – a apenas dois quilômetros da terra onde nasceu o Dr. Bezerra de Menezes, uma inspiração para todos nós. Sou espírita desde os seis anos de idade. Foi nessa época que comecei a frequentar a evangelização da minha comunidade – e nunca mais parei. Fui evangelizando até os 15 anos, quando me tornei evangelizador. Hoje, com muita gratidão, dirijo o Centro Espírita Chico Xavier aqui no Sítio Alegre, além de atuar no Polo Espírita Adolfo Bezerra de Meneses como coordenador da evangelização, ao lado da querida Tia Eleudí. (Hercules, narrador)

Ao longo de sua narrativa, o jovem revela uma memória histórica rica e sensível sobre o Polo Espírita, evidenciando como esse espaço se consolidou como referência comunitária e formativa ao longo do tempo. Sua lembrança não apenas resgata eventos e personagens marcantes, mas também expressa o entrelaçamento entre vivência pessoal, espiritualidade e pertencimento coletivo. Hercules relata:

> A história do Polo tem início com a chegada de Élder Cordeiro às terras do coronel e fazendeiro Juarez Olímpio, seu amigo de longa data. Élder, espírita e vindo do Rio de Janeiro, hospedou-se na casa de Juárez, localizada no assentamento Alegre – uma região afastada da barragem, a cerca de dois quilômetros do local onde nasceu o doutor Bezerra de Menezes. Durante uma conversa entre os dois, Juárez comentou que ali, naquela terra, havia nascido um menino que se tornara figura ilustre na capital fluminense. Intrigado, Élder quis saber quem era esse menino. Juárez então respondeu: “É conhecido como o médico dos pobres.” A curiosidade do visitante se acendeu naquele instante, e foi a partir desse diálogo que se começou a desenhar o interesse pela memória espiritual e histórica daquele lugar. (Hercules, narrador)

O jovem dá continuidade à sua narrativa, compartilhando com sensibilidade e precisão os detalhes do processo de identificação do local de nascimento do Dr. Adolfo Bezerra de Menezes. Em sua entrevista, ele rememora os acontecimentos que culminaram na escolha do terreno onde foi erguida a primeira construção, marco inaugural do que viria a se consolidar, posteriormente, como o Polo de Divulgação Espírita Adolfo Bezerra de Menezes – PEDOBEM. Trata-se de um relato que transcende a dimensão factual, revelando o envolvimento afetivo e espiritual que permeou cada etapa dessa jornada. Ao descrever os esforços coletivos, evidencia-se a força da fé como elemento mobilizador da comunidade. Cada gesto, desde a pesquisa histórica até a edificação do espaço, foi marcado por devoção e sentido de missão. O testemunho do jovem ressalta que o PEDOBEM não nasceu apenas de

tijolos e paredes, mas de sonhos e compromissos espirituais. Assim, o local se tornou símbolo de memória e esperança, perpetuando o legado de Bezerra de Menezes. Dessa forma, sua narrativa reafirma que a espiritualidade, quando vivida em comunhão, é capaz de transformar territórios e pessoas.

Sua narrativa evidencia o esforço coletivo de preservação da memória espiritual, mobilizando não apenas recursos materiais, mas também vínculos comunitários, saberes locais e inspirações mediúnicas. A escolha do terreno, segundo o jovem, não foi apenas uma decisão técnica ou geográfica, mas resultado de um processo de escuta espiritual e discernimento ético, no qual se entrelaçaram história local, espiritualidade e ação comunitária. A memória de Bezerra de Menezes, figura emblemática do Espiritismo brasileiro, foi ressignificada como fonte de inspiração para práticas educativas, assistenciais e culturais que hoje se irradiam a partir do Polo.

Nesse sentido, o testemunho do jovem contribui para a compreensão de como a juventude espírita pode atuar como agente de memória e transformação, articulando passado, presente e futuro em projetos que fortalecem a identidade espiritual e o compromisso social. A construção do Polo não é apenas uma obra física, mas um gesto simbólico que reafirma a importância da espiritualidade encarnada no território, da história como campo de sentido, e da juventude como força viva na continuidade do legado espírita. Ao assumir esse protagonismo, os jovens demonstram que a fé pode ser traduzida em ação concreta e coletiva. O espaço erguido torna-se, assim, um ponto de encontro entre gerações, onde o saber espiritual se renova e se transmite. Cada pedra colocada na edificação simboliza também o compromisso com a memória e com o futuro. Dessa forma, o Polo se consolida como referência de resistência cultural e espiritual, reafirmando que a juventude é guardiã e herdeira de um legado que não se esgota no tempo. Esta materialização do ideal coletivo configura o que se pode denominar como uma “geografia do sagrado”, onde o espaço físico passa a ser suporte para uma pedagogia da ancestralidade ativa. Ao imprimir suas subjetividades na arquitetura do Polo, os jovens operam uma síntese entre o labor material e a mística comunitária, transformando o canteiro de obras em um laboratório de cidadania espiritual. Esse processo de edificação compartilhada fortalece o sentimento de pertença, garantindo que a doutrina não seja apenas um conjunto de abstrações, mas uma realidade que pulsa na ocupação ética do território. Assim, O Polo emerge como um farol de resiliência simbólica, demonstrando que a formação juvenil atinge sua plenitude quando o saber espiritual se converte em responsabilidade histórica e cuidado com o espaço comum. Nesse sentido, a instituição transfigura-se em um território pedagógico onde a transcendência é convocada a

iluminar a imanência, forjando uma cidadania do espírito comprometida com a justiça social. Assim, o engajamento coletivo no Polo opera uma síntese dialética entre o autoconhecimento íntimo e a transformação do tecido social, revelando que a maturidade espiritual é indissociável da práxis ética no mundo. Em continuidade à sua fala, o jovem descreve:

> A história que envolve o marco inicial do Polo Espírita remonta a um tempo de descobertas e encontros singulares. Tudo começou quando um visitante, sensibilizado pelas ruínas de uma antiga casa no interior do Ceará, decidiu registrar o local. Fotografou, gravou depoimentos e reuniu material que, mais tarde, levou ao coronel Jayme Hollenberg – figura conhecida por sua atuação junto à Capemisa e como um dos soldados de João Fabiano de Cristo. Jayme Hollenberg chegou à região acompanhada por uma caravana de coronéis. Juntos, decidiram instalar um marco simbólico: uma pirâmide, posicionada em frente ao museu dedicado a Bezerra de Menezes. Era uma forma de reconhecer aquele solo como berço do médico dos pobres. No entanto, apesar da força simbólica do gesto, Hollenberg não pôde dar continuidade ao projeto. Envolvido com a fundação da instituição filantrópica Fabiano de Cristo, no Rio de Janeiro, e sem recursos para investir no interior cearense, deixou a pirâmide como único vestígio de sua passagem. Por duas décadas, ela permaneceu esquecida, sem que ninguém mais pisasse ali. Até que a notícia de que Bezerra de Menezes teria nascido naquela região chegou aos ouvidos de Seu Benvindo, então presidente da Federação Espírita do Estado do Ceará, e de Seu Monteiro, vice-presidente. (Hercules, narrador)

Avançando em sua narrativa:

> Benvindo, médium vidente ficou profundamente emocionado com a revelação. Monteiro, por sua vez, era estudioso e espírita, mas cético quanto às comunicações espirituais. Mesmo assim, diante da insistência de Benvindo, aceitou acompanhá-lo até Jaguaretama. Ao chegarem ao município, enfrentaram o desafio de localizar o local exato do nascimento de Bezerra. A casa mais próxima ficava a cerca de dez quilômetros, e a região era marcada pela pobreza e pelo isolamento. Encontraram um jovem morador e pediram que os guiasse até as ruínas. O rapaz, assustado com a presença de forasteiros em carro – algo raro na época – recusou-se a entrar. Foi então que Seu Monteiro, já impaciente, mostrou sua carteira de coronel e garantiu proteção. Convencido, o jovem os levou até o local. Diante das ruínas, Benvindo teve uma intuição firme: ali deveria ser construída uma casa. Monteiro, incrédulo, questionou: "Como vamos construir uma casa aqui? Não vê que Bezerra não nasceu aqui? Aqui não tem ninguém!" Mas Benvindo, com convicção serena, repetiu: 'Vamos construir a casa aqui. ' E foi assim, entre ruínas, fé e resistência, que construíram o museu em homenagem a Bezerra de Meneses no local que ele nasceu, e assim se iniciou um novo capítulo na da História do Espiritismo cearense. (Hercules, narrador)

Hércules dá continuidade à sua narrativa trazendo à luz os desafios enfrentados pelos fundadores PEDOBEM, localizado no interior do Ceará. Em sua fala, emergem os contornos de uma trajetória marcada por obstáculos materiais, como a escassez de recursos financeiros, a precariedade das estruturas físicas e a dificuldade de acesso a livros e materiais doutrinários. Além disso, ele destaca as limitações institucionais enfrentadas pelos pioneiros, que precisaram lidar com a ausência de apoio formal, a resistência de setores religiosos locais e a necessidade de construir legitimidade para o Espiritismo em um contexto cultural ainda pouco receptivo à diversidade espiritual.

As tensões simbólicas também se fazem presentes na narrativa de Hércules, revelando os embates entre tradição e renovação, entre o desejo de acolher e a urgência de formar. Esses movimentos, por vezes contraditórios, expressam o esforço contínuo de manter a fidelidade aos princípios kardecistas enquanto se responde às demandas contemporâneas de juventudes em busca de sentido, pertencimento e espiritualidade ativa. Os fundadores, segundo Hércules, não apenas ergueram paredes e organizaram encontros, mas sustentaram, com coragem e fé, uma missão que exigia resiliência espiritual e compromisso ético com os fundamentos da Doutrina Espírita. A construção do Polo não se limitou ao plano material; foi, sobretudo, uma edificação simbólica, marcada pela intenção de criar um espaço de escuta, estudo e acolhimento, onde o Espiritismo pudesse florescer como caminho de esclarecimento, fraternidade e transformação.

Ao compartilhar essa história, o jovem não apenas resgata a memória de um esforço coletivo, mas também inscreve sua trajetória pessoal em uma cartografia afetiva e espiritual que dá forma à identidade do Polo Espírita. Trata-se de uma narrativa autobiográfica que transcende o relato individual, revelando como a espiritualidade encarnada se constrói no cotidiano, entre desafios concretos e esperanças compartilhadas. Sua experiência evidencia que o Polo Espírita é mais do que uma instituição formal: é um organismo vivo, pulsante, que abriga trajetórias, afetos e compromissos éticos. Nesse espaço, o saber espírita não é apenas transmitido, mas vivido, em práticas de cuidado, em experiências mediúnicas, em diálogos intergeracionais que tecem uma pedagogia do espírito enraizada na escuta, na convivência e na ação. Essa tessitura relacional configura o que se pode denominar como um “lugar de memória ativa”, onde o pertencimento é forjado na intersecção entre o patrimônio simbólico da doutrina e a pragmática do encontro humano. Ao habitar esse ecossistema, o jovem opera uma síntese entre a herança recebida e a invenção de si, transformando o espaço institucional em um território de resistência subjetiva contra a fragmentação da modernidade. Tal dinâmica desvela que a educação do espírito ocorre na “pedagogia do detalhe”, no gesto de acolhimento, no silêncio da prece coletiva e na partilha das vulnerabilidades, consolidando uma ética da solidariedade que transborda os limites da fala para se tornar presença. Assim, a narrativa do interlocutor funciona como um “atlas emocional”, mapeando como a espiritualidade se torna o cimento de uma cidadania sensível, capaz de sustentar projetos de vida ancorados no serviço e na comunhão de destinos.

A memória que Hércules preserva, ao ser narrada, torna-se também um gesto político e espiritual, pois afirma que o Espiritismo, para permanecer vivo precisa ser continuamente reencarnado nas relações, nos corpos e nas histórias daqueles que o sustentam

com fé e serviço. A pesquisa autobiográfica, nesse contexto, revela-se como uma ferramenta potente para compreender como os sujeitos constroem sentido, pertencimento e compromisso a partir de suas vivências espirituais. Ao narrar sua trajetória, Hércules não apenas documenta o passado, mas também projeta possibilidades de futuro, reafirmando que a espiritualidade se faz na experiência vivida e compartilhada.

> Durante uma das visitas ao museu em construção, o senhor Benvindo teve uma experiência espiritual marcante. Ao se aproximar do local, ele relatou ter recebido uma visão mediúnica por meio do espírito do coronel Jaime Hollenberg – o primeiro a pisar naquelas terras. Na visão, Benvindo viu um colégio, e muitas crianças descendo em direção ao prédio, como se fossem atraídas por um chamado silencioso para aprender. Tomado pela força da imagem, Benvindo virou-se para seu companheiro e disse com convicção: "Monteiro, vamos construir um colégio aqui." A reação foi imediata. Seu Monteiro, cético e pragmático, achou a ideia absurda. "Benvindo, você só pode estar louco! Quer que riam da nossa cara? Como vamos construir um colégio num lugar onde a casa mais próxima está a dez quilômetros? Quem viria estudar aqui?" Mas Benvindo não recuou. Repetiu com firmeza: "A gente vai construir um colégio, aqui." Mesmo sem recursos, sem apoio institucional, e com a incredulidade de Monteiro, a construção começou. As paredes foram erguidas, ainda que inacabadas, com reboco por fazer e materiais faltando. Era o início de algo maior. (Hercules, narrador)

Em sua narrativa, emerge um retrato vívido e comovente das dificuldades enfrentadas nos primeiros passos da criação do PEDOBEM. Sua narrativa revela um cenário marcado por carências materiais, como a ausência de infraestrutura básica, a precariedade dos espaços físicos e a escassez de recursos financeiros, que se somavam ao isolamento geográfico da região, dificultando o acesso a livros, palestrantes e apoio institucional. No entanto, tais adversidades não foram suficientes para conter o impulso fundante do projeto. Ao contrário, elas conferiram ainda mais sentido à trajetória, funcionando como provas de fé e como catalisadores de uma espiritualidade ativa e comprometida.

A força motriz que sustentou essa iniciativa não veio de estruturas consolidadas, mas da convicção espiritual dos envolvidos e do profundo compromisso com a memória de Adolfo Bezerra de Menezes, cuja figura simbólica inspirava coragem, fraternidade e perseverança. O testemunho de Hércules revela que, mesmo diante das limitações concretas, a espiritualidade vivida e o engajamento comunitário foram capazes de dar corpo e continuidade a uma proposta que se inscreve no território como expressão viva da Doutrina Espírita. O projeto não apenas resistiu às dificuldades, mas transformou-se em espaço de formação, acolhimento e diálogo, onde o Espiritismo se manifesta como prática educativa, ética e profundamente enraizada na realidade local. Ele conta, com emoção e lucidez, os detalhes dessa construção coletiva, marcada por gestos simples, encontros significativos e uma fé que se traduz em ação.

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Durante uma das visitas ao museu em construção, o senhor Benvindo teve uma experiência espiritual marcante. Ao se aproximar do local, ele relatou ter recebido uma visão mediúnica por meio do espírito do coronel Jaime Hollenberg – o primeiro a pisar naquelas terras. Na visão, Benvindo viu um colégio, e muitas crianças descendo em direção ao prédio, como se fossem atraídas por um chamado silencioso para aprender. Tomado pela força da imagem, Benvindo virou-se para seu companheiro e disse com convicção: "Monteiro, vamos construir um colégio aqui." A reação foi imediata. Seu Monteiro, cético e pragmático, achou a ideia absurda. "Benvindo, você só pode estar louco! Quer que riam da nossa cara? Como vamos construir um colégio num lugar onde a casa mais próxima está a dez quilômetros? Quem viria estudar aqui?" Mas Benvindo não recuou. Repetiu com firmeza: "A gente vai construir um colégio, aqui." Mesmo sem recursos, sem apoio institucional, e com a incredulidade de Monteiro, a construção começou. As paredes foram erguidas, ainda que inacabadas, com reboco por fazer e materiais faltando. Era o início de algo maior. (Hercules, narrador)

Em sua narrativa, emerge um retrato vívido e comovente das dificuldades enfrentadas nos primeiros passos da criação do PEDOBEM. Sua narrativa revela um cenário marcado por carências materiais, como a ausência de infraestrutura básica, a precariedade dos espaços físicos e a escassez de recursos financeiros, que se somavam ao isolamento geográfico da região, dificultando o acesso a livros, palestrantes e apoio institucional. No entanto, tais adversidades não foram suficientes para conter o impulso fundante do projeto. Ao contrário, elas conferiram ainda mais sentido à trajetória, funcionando como provas de fé e como catalisadores de uma espiritualidade ativa e comprometida.

A força motriz que sustentou essa iniciativa não veio de estruturas consolidadas, mas da convicção espiritual dos envolvidos e do profundo compromisso com a memória de Adolfo Bezerra de Menezes, cuja figura simbólica inspirava coragem, fraternidade e perseverança. O testemunho de Hércules revela que, mesmo diante das limitações concretas, a espiritualidade vivida e o engajamento comunitário foram capazes de dar corpo e continuidade a uma proposta que se inscreve no território como expressão viva da Doutrina Espírita.

O projeto não apenas resistiu às dificuldades, mas transformou-se em espaço de formação, acolhimento e diálogo, onde o Espiritismo se manifesta como prática educativa, ética e profundamente enraizada na realidade local. Ele conta, com emoção e lucidez, os detalhes dessa construção coletiva, marcada por gestos simples, encontros significativos e uma fé que se traduz em ação. Essa dinâmica institui o que se pode definir como uma "geografia do afeto", na qual a Casa Espírita deixa de ser um local de instrução passiva para configurar-se como um ecossistema de subjetivação e pertencimento. Ao integrar as demandas da vulnerabilidade social ao rigor dos princípios doutrinários, o projeto opera uma

síntese dialética que valida o saber espiritual como uma ferramenta de emancipação ontológica e política. Tal vivência revela que a educação integral ocorre no encontro das alteridades, transformando a convivência comunitária em um laboratório permanente de ética e solidariedade. Assim, a narrativa desvela o nascimento de uma racionalidade, capaz de harmonizar a transcendência do espírito com o compromisso histórico de regenerar o tecido social através da microética do cotidiano. Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Agrária – desapropriou as terras ao redor do Polo Espírita Adolfo Bezerra de Menezes. Oficialmente, o órgão atua comprando fazendas improdutivas para redistribuí-las a famílias sem moradia. Mas, segundo relatos locais, foi graças à articulação de Seu Monteiro, que tinha contatos influentes, que a desapropriação foi antecipada para aquela região. A urgência se justificava: cerca de vinte famílias já ocupavam a antiga casa de São Juarez, hoje sede da comunidade do Sítio Alegre, vivendo em condições precárias, dividindo cômodos improvisados. Com a desapropriação oficializada, mais famílias chegaram. E, como na visão de Benvindo, as crianças começaram a descer em direção ao colégio. A profecia se cumpria. O colégio foi inaugurado no ano 2000 e funcionou até 2014, tornando-se um marco de educação e espiritualidade no interior do Ceará. Durante uma das visitas ao museu em construção, o senhor Benvindo teve uma experiência espiritual. Ao se aproximar do local, ele relatou ter recebido uma visão mediúnica por meio do espírito do coronel Jaime Hollenberg – o primeiro a pisar naquelas terras. Na visão, Benvindo viu um colégio, , como se fossem atraídas por um chamado silencioso para aprender. Tomado pela força da imagem, Benvindo virou-se para seu companheiro e disse com convicção: “Monteiro, vamos construir um colégio aqui.” A reação foi imediata. Seu Monteiro, cético e pragmático, achou a ideia absurda. “Benvindo, você só pode estar louco! Quer que riam da nossa cara? Como vamos construir um colégio num lugar onde a casa mais próxima está a dez quilômetros? Quem viria estudar aqui? ”Mas Benvindo não recuou. Repetiu com firmeza: “A gente vai construir um colégio”. (Hercules, narrador)

A narrativa revela um entrelaçamento potente entre espiritualidade, ação comunitária e transformação territorial, configurando um episódio emblemático da história do Polo Espírita Adolfo Bezerra de Menezes. O relato sobre a desapropriação das terras pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), embora oficialmente vinculado à política de reforma agrária, ganha contornos singulares ao ser atravessado pela articulação de lideranças locais, como Seu Monteiro. A urgência da intervenção estatal, impulsionada por relações de influência e pela presença de famílias em situação de vulnerabilidade, evidencia como o território se torna palco de disputas simbólicas e práticas de cuidado.

A ocupação precária da antiga casa de São Juarez e a posterior formação da comunidade do Sítio Alegre revelam não apenas um processo de assentamento físico, mas também de enraizamento espiritual e social. Nesse contexto, a experiência mediúnica de Benvindo emerge como catalisadora de um projeto que transcende o pragmatismo institucional. A visão do colégio e das crianças descendo em direção ao prédio, recebida por meio do Espírito do coronel Jaime Hollenberg, inscreve-se como profecia e como chamado ético. A incredulidade

inicial de Seu Monteiro, marcada por argumentos racionais e céticos, contrasta com a convicção espiritual de Benvindo, que vê na imagem recebida não uma fantasia, mas uma missão. A construção do colégio, inaugurado em 2000 e ativo até 2014, torna-se símbolo de como a fé pode mover estruturas, transformar paisagens e inaugurar possibilidades educativas em territórios historicamente negligenciados. O episódio narrado não apenas documenta um fato, mas revela a força da espiritualidade encarnada, capaz de mobilizar sujeitos, redes e sonhos em direção a um futuro mais justo e iluminado.

> Mesmo sem recursos, sem apoio institucional, e com a incredulidade de Monteiro, a construção começou. As paredes foram erguidas, ainda que inacabadas, com reboco por fazer e materiais faltando. Era o início de algo maior. Nesse mesmo período, o INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – desapropriou as terras ao redor do Polo Espírita Adolfo Bezerra de Menezes. Oficialmente, o órgão atua comprando fazendas improdutivas para redistribuí-las a famílias sem moradia. Mas, segundo relatos locais, foi graças à articulação de Seu Monteiro, que tinha contatos influentes, que a desapropriação foi antecipada para aquela região. A urgência se justificava: cerca de vinte famílias já ocupavam a antiga casa de São Juarez, hoje sede da comunidade do Sítio Alegre, vivendo em condições precárias, dividindo cômodos improvisados. Com a desapropriação oficializada, mais famílias chegaram. E, como na visão de Benvindo, as crianças começaram a descer em direção ao colégio. A profecia se cumpria. O colégio foi inaugurado no ano 2000 e funcionou até 2014, tornando-se um marco de educação e espiritualidade no interior do Ceará. (Hercules, narrador)

Segundo esta narrativa, os fundadores enfrentaram não apenas obstáculos logísticos, mas também resistências sociais e ceticismo local. A proposta de construir um espaço dedicado à divulgação espírita em uma área rural, distante dos grandes centros urbanos, parecia, à primeira vista, uma utopia. No entanto, foi justamente nesse cenário de adversidade que se consolidou a força do projeto, sustentado por vínculos comunitários, experiências mediúnicas e visões espirituais que orientavam os passos dos envolvidos.

O jovem revela que cada etapa da construção do Polo Espírita foi marcada por decisões corajosas e por uma espiritualidade encarnada na ação, evidenciando que o fazer espírita não se limita ao plano doutrinário, mas se manifesta concretamente nas escolhas cotidianas e nos gestos de cuidado coletivo. Desde a escolha do terreno, envolta em simbolismo e intuições mediúnicas, até a mobilização de voluntários e lideranças locais, cada movimento foi permeado por um profundo sentido de missão, como se a própria geografia do espaço estivesse sendo moldada por forças invisíveis que orientavam o projeto.

A narrativa indica que, mais do que construir estruturas físicas, os fundadores estavam profundamente comprometidos com a criação de um espaço simbólico de acolhimento, formação e preservação da memória, um lugar capaz de dialogar sensivelmente com as juventudes espíritas e com a comunidade em geral. Trata-se de uma edificação que

transcende o concreto, pois abriga afetos, trajetórias e valores espirituais, tornando-se referência viva de pertencimento e transformação coletiva. O Polo tornou-se, assim, um território de escuta e pertencimento, onde a espiritualidade se entrelaça com a pedagogia, a convivência e a construção de sentido. A materialidade do espaço, suas paredes, salas e jardins , carrega em si a vibração dos encontros, das orações e das decisões que ali foram tomadas, revelando que a obra não é apenas arquitetônica, mas também simbólica e espiritual. Ao resgatar essa história, o jovem reafirma o valor da fé que se traduz em ação, da memória que se transforma em legado, e da espiritualidade que se encarna no mundo como força de transformação.

Assim como a jovem Andrômeda, Hércules compartilha em sua narrativa o processo inicial de despertar mediúnico, revelando uma trajetória profundamente marcada por inquietações interiores, experiências sensoriais sutis e uma busca gradual por compreensão espiritual. Seu relato evidencia os primeiros sinais de percepção extrassensorial, como intuições intensificadas, sensações de presença e sonhos vívidos, que, embora inicialmente envoltos em estranhamento e dúvida, foram aos poucos ressignificados como parte de um chamado interior. A vivência de Hércules demonstra que o despertar mediúnico não se dá de forma abrupta, mas como um percurso de elaboração subjetiva, no qual o jovem vai construindo sentido para suas experiências à medida que se aproxima da doutrina espírita, encontra espaços de acolhimento e inicia sua formação espiritual. Trata-se de um processo que articula o sensível e o simbólico, o pessoal e o coletivo, revelando a mediunidade como linguagem de escuta profunda e como caminho de autoconhecimento.

O jovem conta:

> Comecei muito cedo. Eu tinha apenas 12 anos quando minha mediunidade se manifestou de forma intensa. Eu via espíritos com nitidez - pessoas que já haviam morrido apareciam diante de mim como se estivessem vivas fisicamente. Aquilo me perturbava profundamente. Era como se eu estivesse vivendo entre dois mundos, sem saber exatamente como lidar com essa realidade, Na época, eu já participava das atividades de evangelização desenvolvidas no Polo. Foi então que, junto com minha família, procurei ajuda com o senhor Monteiro. Ele realizou um trabalho Espiritual conhecido dentro do meio Espírita por Reunião Mediúnica, que me ajudou muito. Hoje posso dizer que através deste tratamento espiritual e também do estudo que desenvolvo que me esclareceu bastante e o meu engajamento com o trabalho voluntário proposto pela casa e pela causa Espirita, minha mediunidade encontra-se em equilíbrio, pois não vejo mais nada. Mas não foi fácil, minha infância foi marcada por mundo sofrimento. Minha família, muito ligada ao catolicismo local, nunca aceitou o que eu vivia. Eles não conseguiam compreender que eu estava vendo pessoas desencarnadas. Para eles aquilo não fazia sentido. E para mim, era uma realidade que eu não podia negar. Foi um período de grande conflito interno e externo, mas também de descoberta espiritual que, mais tarde, se tornaria parte fundamental da minha trajetória no movimento Espírita. (Hercules, narrador)

Hércules, em seu relato, revela como esse processo se manifestou de maneira precoce e intensa, imprimindo marcas profundas em sua trajetória espiritual e pessoal. A vivência mediúnica, desde a infância, emerge como eixo estruturante de sua subjetividade, articulando sensibilidade, escuta e pertencimento.

Ao trazer à tona suas experiências, Hércules contribui significativamente para a compreensão das práticas mediúnicas no contexto das juventudes espíritas, evidenciando os desafios, os conflitos e os caminhos de acolhimento que se desenham no encontro entre espiritualidade e juventude. Sua narrativa revela que o despertar mediúnico não ocorre de forma linear ou homogênea, mas é atravessado por tensões internas, dúvidas epistemológicas e necessidades de pertencimento que exigem espaços seguros de escuta e elaboração. Nesse sentido, o relato de Hércules não apenas documenta uma vivência pessoal, mas também ilumina aspectos coletivos da formação espiritual juvenil, apontando para a importância de comunidades que acolham o sensível como dimensão legítima do saber.

Sua trajetória aponta para uma pedagogia do sensível, em que o invisível –as intuições, os sinais, os diálogos com o plano espiritual –é reconhecido como parte constitutiva da formação do sujeito. Essa pedagogia não se limita à transmissão de conteúdos doutrinários, mas envolvem práticas de cuidado, escuta ativa e valorização da experiência como fonte de conhecimento. Ao legitimar o invisível como campo de aprendizagem, Hércules desafia os paradigmas racionalistas que ainda predominam em muitos espaços educativos, propondo uma abordagem que integra corpo, alma e comunidade. Sua narrativa, portanto, não apenas amplia o entendimento sobre a mediunidade na juventude, mas também convoca uma reflexão sobre os modos de ensinar e aprender no interior do movimento espírita. Essa perspectiva institui o que se pode denominar como uma “epistemologia da presença”, na qual a sensibilidade mediúnica deixa de ser um fenômeno isolado para tornar-se uma ferramenta de leitura crítica da realidade multidimensional. Ao validar o sentir como categoria cognitiva, o itinerário de Hércules opera uma síntese dialética entre a tradição herdada e a inovação subjetiva, transformando a Casa Espírita em um laboratório de emancipação ontológica. Tal abordagem revela que a maturidade espiritual é indissociável da maturidade ética, culminando em uma formação que prepara o jovem para habitar as incertezas da contemporaneidade com lucidez e propósito. Em última instância, essa pedagogia do espírito sinaliza a emergência de um novo sujeito histórico, capaz de unificar o rigor da razão à profundidade da alma em prol de uma práxis educativa verdadeiramente libertadora**.**

O jovem rememora duas experiências vividas na infância que o impactaram profundamente e deixaram marcas duradouras em sua trajetória espiritual. Em sua narrativa, ele relata:

> Lembro bem. Tudo começou quando eu tinha apenas 12 anos. Foi logo após o desencarne de uma tia minha – ela foi o primeiro espírito que vi. À noite, quando me levantava para ir ao banheiro, lá estava ela, parada na porta. Às vezes, eu acordava com sua voz me chamando. Era uma presença constante, e eu sabia que era ela. Ela me contou que havia desencarnado por causa de uma grande mágoa provocada por sua nora. Estava em tratamento, havia passado por uma cirurgia, mas vivia em conflito com essa nora. Disse que a raiva acumulada havia lhe causado um ataque cardíaco. Depois dessa primeira comunicação, ela passou a aparecer com frequência. Eu relatava tudo aos meus pais, mesmo sem saber ao certo como eles reagiriam. Em uma dessas aparições, ela me pediu que fosse até a casa de outra tia minha para avisá-la sobre a necessidade de fazer um exame específico. Segundo ela, essa tia também tinha um problema de saúde e precisava se cuidar, pois estava em risco de desencarne. Apesar da resistência da família – muito católica e pouco receptiva às minhas visões – minha mãe me acompanhou até a casa de santo dessa tia. Lá, fui desacreditada. Mas, algum tempo depois, exatamente como o espírito havia me alertado, essa tia desencarnou. O diagnóstico confirmou: ela tinha uma obstrução em uma veia. Mesmo assim, até hoje, parte da minha família me rejeita. Eles ainda associam a Doutrina Espírita à "macumba", como costumam dizer, e acreditam que eu sou "macumbeira". Essa incompreensão me machuca, mas também me fortalece. Porque sei o que vivi, e sei o que vi. Além das visões da minha tia, o que mais me perturbava naquela época eram as aparições do Sr. Juarez. Eu o via com frequência, com uma intensidade que me deixava inquieto. Era como se ele estivesse sempre por perto, observando, guiando, mas também exigindo de mim uma maturidade espiritual que eu ainda estava aprendendo a desenvolver. (Hercules, narrador)

A narrativa aprofunda-se ao relatar encontros espirituais vivenciados com uma figura emblemática da história local, cuja memória permanece viva na comunidade. Esses episódios, descritos como espontâneos e intensos, revelam uma sensibilidade mediúnica especialmente voltada para a vidência, faculdade que, segundo a Doutrina Espírita, permite a percepção dos Espíritos por meio da visão espiritual, independentemente de sua presença física ou material. A experiência narrada expressa não apenas um fenômeno mediúnico, mas também uma conexão afetiva e simbólica com o legado espiritual da região.

Essas experiências, vividas ainda na juventude, não apenas marcaram profundamente a trajetória pessoal do jovem, como também contribuíram de forma decisiva para o fortalecimento de seu vínculo afetivo e espiritual com o território e com a missão do Polo de Divulgação Espírita Adolfo Bezerra de Menezes. Ao rememorar os momentos que antecederam e acompanharam a construção do espaço, o jovem revela como sua participação ativa , desde os primeiros encontros comunitários até as ações de mobilização e organização , foi permeada por um sentimento de pertencimento e propósito. Ele relata que, ao se envolver com as atividades do Polo, passou a perceber o espaço não apenas como uma estrutura física,

mas como um campo vibracional de acolhimento, aprendizado e serviço. A conexão com o território, mediada pela espiritualidade e pela ação coletiva, tornou-se para ele uma fonte de identidade e inspiração, reafirmando seu compromisso com os valores espíritas e com a construção de uma juventude engajada, consciente e transformadora.

Na sequência de sua trajetória, o jovem relata:

> Moro aqui no sítio, em terras que hoje fazem parte de um assentamento, mas que antigamente pertenciam à antiga fazenda de São Juarez. Foi aqui, nesse chão, que nasceu o doutor Bezerra de Menezes. Naquele tempo, Seu Juarez era o dono de tudo. Ele não apenas comandava a fazenda, como também ocupava o cargo de prefeito da cidade de Jaguaretama. Era uma figura temida – dizem que quem ele mandasse sair da cidade tinha que ir embora imediatamente, ou então ele mandava "dar cabo". Foi nesse contexto que comecei a ter visões com o Espírito de Seu Juarez. Ele aparecia para mim com frequência, dizendo que eu precisava sair dali, que aquelas terras ainda eram dele. E não era uma aparição tranquila – ele vinha com agressividade, partia pra cima de mim. Eu era criança, não entendia o que estava acontecendo. Sentia medo, angústia, e acabava desmaiando. Houve vezes em que eu desmaiei no meio do caminho, enquanto ia visitar minha irmã, que morava a dois quilômetros de distância. Em uma dessas ocasiões, fiquei desacordado por tanto tempo que as pessoas começaram a dar por minha falta. Quando me encontraram, eu ainda estava desmaiado. Tudo isso acontecia porque eu via Seu Juarez. A intensidade da presença espiritual dele me tomava por completo, e meu corpo não suportava. Essa experiência marcou profundamente minha infância. Era o início de uma jornada espiritual que, embora dolorosa, me conduziu ao entendimento da mediunidade e ao acolhimento que mais tarde encontrei no movimento espírita. (Hercules, narrador)

No relato que se segue, Hércules descreve como o processo de manifestação de sua mediunidade foi atravessado por intensas transformações interiores. Inicialmente marcado por inquietações, dúvidas e desafios próprios da juventude, esse percurso encontrou, aos poucos, um eixo de equilíbrio espiritual por meio do acolhimento fraterno e da orientação fundamentada nos princípios da Doutrina Espírita. A escuta sensível e o acompanhamento doutrinário possibilitou a ressignificação das experiências mediúnicas, convertendo-as em fonte de autoconhecimento e em impulso para o serviço ao próximo.

Sua trajetória revela como o amparo espiritual e a formação doutrinária pode favorecer não apenas a harmonização interna, mas também a inserção consciente nas práticas de cuidado, evangelização e engajamento comunitário. Trata-se de uma experiência que ilumina os caminhos possíveis para os jovens vinculados às culturas juvenis espíritas, evidenciando que a mediunidade, quando acolhida e orientada, pode se tornar um instrumento legítimo de construção ética, pertencimento e ação transformadora.

Sua trajetória revela como o amparo espiritual e a formação doutrinária, quando articulados de forma sensível e comprometida, podem favorecer não apenas a harmonização interna do sujeito, mas também sua inserção consciente nas práticas de cuidado, evangelização e engajamento comunitário. O processo de despertar mediúnico, nesse

contexto, não se limita à manifestação de faculdades psíquicas, mas se configura como um itinerário ético e pedagógico, no qual o jovem é convocado a reconhecer sua responsabilidade diante da coletividade e a atuar como agente de transformação espiritual e social.

Essa experiência revela caminhos fecundos para os jovens vinculados às culturas juvenis espíritas, ao demonstrar que a mediunidade, quando acolhida com escuta sensível, orientada por princípios éticos e integrada às vivências cotidianas, pode se transformar em um potente instrumento de formação subjetiva, pertencimento comunitário e ação transformadora. Trata-se de uma vivência que rompe com visões fragmentadas ou estigmatizadas da mediunidade, ressignificando-a como prática educativa e espiritual que dialoga com os desafios da juventude contemporânea.

Ao vivenciar e narrar esse percurso, o sujeito não apenas legitima sua experiência espiritual, mas também contribui para a renovação das práticas formativas no interior do movimento espírita. Sua trajetória propõe uma pedagogia encarnada, uma abordagem que reconhece o sensível, o simbólico e o relacional como dimensões constitutivas do saber e do ser. Essa pedagogia não se limita à transmissão de conteúdos doutrinários, mas se constrói na escuta, na convivência e na experiência compartilhada, valorizando os afetos, os conflitos e as buscas existenciais dos jovens como parte do processo educativo.

Ao enraizar a espiritualidade na vida concreta, essa perspectiva inaugura uma compreensão ampliada da prática espírita, uma abordagem que se recusa a tratar o sagrado como algo apartado da experiência humana, e que reconhece, nas vivências cotidianas, o terreno fértil onde se manifesta o compromisso espiritual. Trata-se de uma espiritualidade que não se dissocia das dimensões sociais, emocionais e culturais dos sujeitos, mas que se inscreve nelas como força de sentido, vínculo e serviço, promovendo uma integração profunda entre fé e existência.

Nesse entrelaçamento entre mediunidade e cotidiano, emerge uma espiritualidade viva, encarnada, que ultrapassa os limites da ritualização e da doutrinação formal. Ela se revela nas práticas de cuidado, na escuta sensível, na solidariedade ativa e na construção de vínculos comunitários. Ao reconhecer a mediunidade como expressão legítima da subjetividade e como canal de diálogo com o mundo espiritual, essa abordagem favorece a formação de sujeitos éticos, conscientes e comprometidos com a transformação de si e do mundo.

Mais do que uma experiência individual, essa espiritualidade se configura como um projeto coletivo de humanização, onde o saber espírita se articula com os desafios contemporâneos e se coloca a serviço da vida. É nesse horizonte que a prática espírita se

renova, tornando-se espaço de acolhimento, escuta e ação, uma pedagogia do espírito que valoriza o sensível, o simbólico e o relacional como fundamentos de uma educação integral e transformadora.

Ao dar sequência a sua história, o jovem compartilha:

> Fui acolhido por Sr. Monteiro com uma amorosidade que, até hoje, me comove. Na época, eu era apenas um jovem tentando compreender os fenômenos espirituais que me atravessavam de forma intensa e, muitas vezes, perturbadora. Ele me orientou com paciência e firmeza, guiando-me pelos ensinamentos da Doutrina Espírita. Foi através do trabalho espiritual e das reuniões mediúnicas que comecei a entender o que estava acontecendo comigo. Seu Monteiro não apenas me ajudou a lidar com as manifestações, mas também confirmou, com base nas minhas descrições, a identidade do Espírito de Seu Juarez – figura que eu via com frequência e que me causava grande inquietação. Aquelas orientações foram decisivas. Os ensinamentos espíritas que recebi me ajuVirgam a reencontrar o equilíbrio espiritual que eu tanto precisava. Aos poucos, fui me aproximando do Evangelho, comecei a frequentar o centro espírita e, com o tempo, tornei-me evangelizador. Hoje, sigo nessa missão com dedicação: sou presidente da Casa Espírita Chico Xavier, aqui na comunidade, e colaboro ativamente com o trabalho desenvolvido no Polo de Divulgação Espírita Adolfo Bezerra de Menezes. O trabalho é contínuo e profundamente transformador. Além de evangelizador, atuo como coordenador de atividades que vão desde o estudo sistematizado do Evangelho até o acolhimento de forasteiros que chegam em busca de orientação ou consolo. A Doutrina Espírita, para mim, é uma fonte inesgotável de luz e compreensão. Ela se sustenta sobre um tripé que une religião, ciência e filosofia, oferecendo respostas que outras correntes não alcançam. Faço questão de compartilhar essa luz – não apenas nos encontros do Polo, mas em todos os momentos da minha vida. (Hercules, narrador)

De maneira convergente ao relato de Hércules, a jovem Andrômeda compartilha uma experiência mediúnica que a marcou profundamente. Sua vivência, situada no contexto das culturas juvenis espíritas, revela os impactos subjetivos e espirituais do despertar mediúnico na juventude, evidenciando como tais experiências podem configurar-se como marcos fundantes na trajetória pessoal e na construção da identidade espiritual.

Ao narrar sua experiência, Andrômeda contribui para a compreensão da mediunidade como prática formativa, que articula sensibilidade, pertencimento e elaboração simbólica. Trata-se de um testemunho que ilumina os caminhos pelos quais a espiritualidade se inscreve na juventude como força de transformação e como leitura ampliada da existência. Nesse horizonte, o fenômeno mediúnico transfigura-se em uma “pedagogia do espírito”, onde o invisível é validado como território de aprendizagem e a intuição torna-se uma ferramenta de agência ética no mundo. Andrômeda conta:

> Uma experiência que me marcou profundamente ocorreu quando eu ainda era criança. Meu pai havia se mudado para São Paulo quando eu tinha apenas quatro anos, e nesse período eu cursava o ensino primário numa creche. Tive uma professora evangélica, que sabia que eu frequentava o centro espírita, já que minha mãe, naquela época, atuava como evangelizadora. Desde muito pequena, eu já

> apresentava sensibilidade mediúnica. Conversava com os espíritos com a mesma naturalidade com que falava com as pessoas encarnadas. Foi nessa fase que comecei a vivenciar um fenômeno que me impressionava: eu via e dialogava com a presença de uma senhora – uma freira – sempre muito bem trajada, serena e bonita. Ela aparecia com frequência, e nossas conversas eram tão naturais para mim quanto qualquer outra. Essa vivência, ainda na infância, foi um dos primeiros sinais da minha mediunidade em desenvolvimento e ajudou a consolidar minha relação com a espiritualidade desde cedo. (Andromeda, narradora)

As narrativas de Hércules e Andrômeda, marcadas por experiências mediúnicas vividas desde a infância, constituem testemunhos significativos para a compreensão da mediunidade como linguagem existencial e instrumento de leitura da temporalidade no contexto das juventudes espíritas. A sensibilidade precoce de ambos aos fenômenos espirituais , como o diálogo natural com os seres desencarnados , não apenas confirma a possibilidade de manifestações mediúnicas desde os primeiros anos de vida, conforme reconhecido pela Doutrina Espírita, mas também convida a refletir sobre tais manifestações como sinais antecipatórios de um projeto reencarnatório em curso.

Nesse sentido, no caso de Andrômeda, a figura luminosa e serena da freira , descrita com traços de beleza, equilíbrio e constância, pode ser compreendida, à luz da literatura espírita, como manifestação de um Espírito protetor cuja função transcende a tutela individual. A presença dessa entidade parece atuar como catalisadora de um processo de educação espiritual antecipada, cuja pedagogia se ancora mais na convivência afetiva do que na explicitação verbal.

Ao estabelecer esse contato contínuo com uma dimensão transcendente, Andrômeda desenvolve não apenas uma sensibilidade espiritual, mas também uma capacidade ampliada de ler os sinais do tempo e perceber, em sua trajetória, indícios de um itinerário formativo que se projeta no futuro, um porvir ético-espiritual que a convoca ao serviço, à escuta e ao esclarecimento.

A vivência escolar de Andrômeda, marcada pelo confronto entre sua mediunidade e a incompreensão religiosa de uma professora evangélica, evidencia um dos dilemas enfrentados pelas juventudes espíritas em contextos de pluralidade religiosa e, por vezes, de intolerância institucional. Esse episódio revela como a tensão entre tradições (Hobsbawm, 1997) pode gerar silenciamentos e desconfortos, apontando para a urgência de práticas educativas interculturais e espiritualmente sensíveis, capazes de reconhecer nas manifestações mediúnicas não sinais de desvio ou patologia, mas expressões legítimas da diversidade da experiência humana.

Nesse cenário, sobressai o papel protetivo e formativo da família e da instituição espírita, especialmente da evangelização infantil, como espaços privilegiados de acolhimento,

escuta e orientação. Esses ambientes funcionam como territórios de segurança afetiva e espiritual, nos quais os jovens podem expressar suas vivências mediúnicas sem receio, encontrando respaldo ético e simbólico para compreender e elaborar suas experiências. Ao legitimar essas manifestações como parte do desenvolvimento integral do sujeito, tais espaços contribuem para a construção de uma espiritualidade encarnada, que dialoga com os desafios da juventude e promove o amadurecimento emocional e moral.

A evangelização infantil, em particular, desempenha um papel estratégico ao introduzir os princípios espíritas de forma lúdica, sensível e contextualizada, favorecendo a formação de vínculos com o conhecimento espiritual desde os primeiros anos de vida. Por meio de atividades educativas, narrativas simbólicas e práticas de convivência, os jovens são convidados a refletir sobre si mesmos, sobre o outro e sobre o mundo, desenvolvendo uma consciência ética que se articula com a dimensão espiritual.

Como afirma Joanna de Ângelis: “a mediunidade no adolescente requer disciplina, esclarecimento e afeto, para que não se converta em perturbação, mas em instrumento de crescimento e serviço” (Ângelis, 2017, p. 95). Essa perspectiva reforça a importância de uma abordagem cuidadosa e amorosa, capaz de transformar o fenômeno mediúnico em caminho de autoconhecimento e de compromisso com o bem coletivo. Ao integrar família, instituição e juventude em uma rede de apoio e formação, o movimento espírita fortalece sua missão educativa e espiritual, promovendo uma cultura de paz, respeito e serviço à luz dos princípios que o sustentam.

Andrômeda inicia sua rememoração, compartilhando em sua narrativa os traços marcantes de sua trajetória espiritual:

> Desde muito cedo, minha vivência no Polo de Evangelização Espírita se deu de maneira espontânea e constante. Participava como evangelizanda com naturalidade, habituada à convivência com os princípios da Doutrina Espírita. Na escola, no entanto, minha professora – evangélica e sem conhecimento sobre o Espiritismo – começou a perceber comportamentos que considerava “incomuns”. Eu falava sozinha, quando na verdade me comunicava com presenças espirituais, em diálogos tão reais quanto qualquer conversa com encarnados. Preocupada, chamou minha mãe para relatar o que via e sugeriu que eu fosse avaliada por médicos e especialistas em saúde mental. Assim teve início uma série de consultas e exames, mas nenhum diagnóstico apontava qualquer anomalia. Ainda assim, um dos médicos recomendou que eu “me acalmasse”. (Andromeda, narradora)

A sua narrativa contextualiza a situação vivida, revelando os elementos que compuseram aquele momento de tensão e descoberta espiritual:

> Naquela época, minha avó era voluntária na cozinha do Centro Espírita Benvindo Melo localizado dentro do próprio Polo. Sensibilizada com a situação e diante da

> polêmica que se instalou em torno de uma possível esquizofrenia, ela buscou consolo junto a seu Monteiro, responsável pelas edificações do Centro. Ele a acolheu com escuta atenta e serenidade, explicando que o que eu apresentava não era um distúrbio psíquico, mas sim mediunidade em expressão natural. Identificou em mim faculdades mediúnicas de clarividência e clariaudiência – eu via e ouvia os espíritos com espontaneidade. Aquelas manifestações, até então interpretadas como patologia, começaram a ganhar outro sentido, passando a ser vistas como expressões legítimas de uma sensibilidade espiritual em desenvolvimento, que exigia cuidado, acolhimento e orientação. (Andromeda, narradora)

Andromeda ilustra com clareza uma das questões mais recorrentes na experiência de crianças e jovens com mediunidade ostensiva: a incompreensão do fenômeno mediúnico por parte da sociedade e, em especial, de instituições educacionais não familiarizadas com os princípios da Doutrina Espírita. Segundo ensina Allan Kardec (2016), toda faculdade mediúnica é efeito de uma aptidão mais ou menos desenvolvida dos órgãos materiais e, quando natural ao indivíduo, manifesta-se desde a infância, exigindo educação e vigilância – e não repressão.

Ao propor a educação da mediunidade, o Espiritismo oferece uma chave interpretativa que evita equívocos comuns, como a patologização de experiências espirituais legítimas, sobretudo quando não há respaldo clínico para diagnósticos precipitados. Nesse contexto, o acolhimento realizado por trabalhadores da casa espírita, representado na figura de seu Monteiro, diante dos jovens Hercules e Andromeda, revela a importância da escuta fraterna e do reconhecimento do fenômeno mediúnico como linguagem do Espírito em processo de desenvolvimento.

Joanna de Ângelis, por meio da psicografia de Divaldo Franco, destaca que “a mediunidade é patrimônio do Espírito, que a desenvolve através de múltiplas experiências reencarnatórias” (Ângelis, 2005, p. 41). Assim, crianças e jovens que manifestam tais faculdades necessitam de orientação cuidadosa, livre de dogmatismos e de medicalizações indevidas, para que possam se compreender espiritualmente e encontrar um lugar de pertencimento e dignidade em suas vivências interiores.

Ao reconhecer a mediunidade como expressão de uma sensibilidade ampliada, o Espiritismo reafirma sua função pedagógica e libertadora. A proposta espírita não nega a importância dos saberes médicos e psicológicos, mas convida ao diálogo interdisciplinar, oferecendo uma leitura ampliada da subjetividade e da temporalidade. Ensina Kardec (2019a) que o Espiritismo caminha ao lado da ciência, mas não se limita a ela. Nesse sentido, a experiência narrada adquire valor epistêmico e ético, convidando-nos a refletir sobre as mediações espirituais que atravessam a infância e a adolescência, e a reconhecer, na escuta atenta aos médiuns em formação, um ato de cuidado que entrevê o porvir: o futuro de um ser

em missão de autoconhecimento e de serviço à coletividade.

Andromeda compartilha seu entendimento sobre a mediunidade:

> Com o passar do tempo, aprendi que minha mediunidade não era apenas uma ponte entre mundos, mas também uma espécie de linguagem espiritual que me permitia perceber não só o presente, mas, em certos momentos, entrevistar fragmentos do porvir. Essa percepção sensível me ajudava a captar emoções alheias, mudanças sutis de energia nos ambientes, pressentimentos e intuições. Compreendi, assim, que minha mediunidade operava como uma forma de leitura da temporalidade: ajudava-me a interpretar os sinais da vida, antecipar situações e agir com responsabilidade espiritual diante do que se apresentava. Nesse processo, fui entendendo que ver e ouvir espíritos não eram apenas um fenômeno, mas um chamado à consciência, ao discernimento e ao compromisso com o meu próprio processo de autoconhecimento e de serviço ao próximo. (Andromeda, narradora)

A narrativa de Andrômeda revela uma concepção ampliada de mediunidade, que ultrapassa o senso comum de comunicação com os Espíritos e se apresenta como uma via de leitura da realidade em sua complexidade temporal. A jovem compreende sua sensibilidade mediúnica como um instrumento de leitura espiritual da vida, capaz de perceber não apenas o presente, mas também de intuir possíveis desdobramentos futuros. Segundo Allan Kardec, "a mediunidade é inerente ao homem; não constitui um privilégio exclusivo" (*O Livro dos Médiuns*, 2016, p. 116), o que reforça a ideia de que a faculdade mediúnica, quando integrada à experiência de vida, pode funcionar como uma linguagem de decifração existencial, atravessando e ressignificando os diferentes tempos vividos pelo sujeito.

Nesse sentido, a mediunidade de Andrômeda torna-se uma forma singular de captar e interpretar os sinais da vida. As intuições, os pressentimentos e as percepções sutis descritas por ela sugerem uma vivência do tempo que não se limita à linearidade cronológica, mas se expande para incluir uma espécie de temporalidade espiritual, uma forma de experienciar o tempo vinculado à consciência ampliada e à memória espiritual. Tal experiência, longe de ser meramente sensorial, implica responsabilidade e maturação interior, pois intuir o porvir é assumir, no presente, a ética da preparação e da vigilância. A consciência mediúnica, nesse caso, apresenta-se como um campo de aprendizagem existencial.

O processo educativo tanto de Hércules quanto de Andrômeda está, portanto, intrinsecamente vinculado às diversas temporalidades espirituais que atravessam suas trajetórias. A vivência mediúnica, ao permitir o contato com dimensões emocionais, espirituais e intuitivas da existência, integra-se à formação ética e intelectual de ambos. O Espírito Joanna de Ângelis (1995; 2006), por meio da mediunidade do médium Divaldo Pereira Franco, ensina que a educação do espírito transcende os limites da instrução formal, exigindo o despertar da consciência para os valores do ser eterno.

Ao reconhecer sua mediunidade como um chamado ao discernimento e ao serviço, Andrômeda revela-se em sintonia com uma proposta educativa que valoriza a experiência como via legítima de evolução.

Este relato, portanto, evidencia que a mediunidade de Andrômeda não opera apenas como canal de comunicação espiritual, mas como um sistema de leitura simbólica da vida, permitindo-lhe interagir com diferentes dimensões do tempo e da existência. Sua sensibilidade transforma-se em ferramenta de autoconhecimento e de serviço, ancorada em uma ética espírita que articula percepção, responsabilidade e solidariedade. Essa vivência sugere um modelo educativo transdisciplinar, no qual o fenômeno espiritual se entrelaça ao processo formativo e à construção de um paradigma do Espírito enraizado na temporalidade vivida.

A experiência de Andrômeda, sustentada por uma mediunidade que atua como linguagem interpretativa da existência, revela o quanto à espiritualidade pode contribuir para a formação de um sujeito sensível à complexidade da vida e à multiplicidade dos tempos. Essa perspectiva encontra ressonância em outros relatos colhidos ao longo da pesquisa, como o do jovem Perseu, cuja trajetória também evidencia a mediunidade como um modo de leitura da temporalidade e de aprofundamento no autoconhecimento.

A história de Andrômeda, portanto, revela a mediunidade como um campo de mediações entre diferentes tempos espirituais: as heranças do passado reencarnatório, o presente das vivências espirituais encarnadas e um futuro intuído, entrevistam nas sutilezas das experiências. Nesse sentido, é possível afirmar que a mediunidade configura um modo ampliado de consciência temporal, uma forma de perceber o tempo não apenas como sucessão cronológica, mas como campo simbólico e pedagógico. A jovem, ao relatar com naturalidade e leveza suas interações com o mundo espiritual, oferece uma chave de leitura para compreendermos a mediunidade como pedagogia do Espírito: uma educação que prepara para o tempo e que ensina a discernir, nas experiências do agora, os sinais do que está por vir.

Em síntese, a trajetória de Andrômeda permite vislumbrar a mediunidade como uma forma ampliada de consciência temporal, em que passado, presente e futuro se entrelaçam como dimensões de um mesmo itinerário espiritual. Sua história evidencia como a mediunidade, quando conduzida à luz dos ensinamentos espíritas, pode tornar-se instrumento de autoconhecimento, leitura crítica da realidade e antecipação ética do porvir. Assim, jovens espíritas como Andrômeda não apenas vivenciam a doutrina, mas a reelaboram como linguagem existencial e projeto de mundo, contribuindo ativamente para a emergência de um paradigma do Espírito.

3.4 A mediunidade como processo formativo na juventude: Por si e para a vida

A mediunidade, sob a ótica da Doutrina Espírita, não se restringe à capacidade de comunicação com entidades espirituais, mas pode ser compreendida como um instrumento de leitura ampliada da realidade e da temporalidade. Nesse horizonte interpretativo, o testemunho de jovens que vivenciam tais percepções oferece subsídios relevantes para repensar o papel da mediunidade como experiência formativa, sensível e complexa, uma vivência que atravessa o cotidiano e oferece chaves interpretativas para os acontecimentos da vida.

Durante uma visita à Juventude Espírita do Centro Espírita Humberto de Campos, a mais antiga instituição espírita da cidade de Vitória da Conquista, no estado da Bahia, realizou-se uma observação participante com o propósito de compreender as vivências juvenis e os itinerários formativos que emergem nas atividades desenvolvidas aos sábados à tarde. Essa aproximação metodológica permitiu o registro das experiências e o desenvolvimento de interações significativas com os jovens, favorecendo reflexões espontâneas e compartilhamentos que enriqueceram o percurso investigativo. A vivência revelou como os espaços dedicados à juventude funcionam como verdadeiros laboratórios de espiritualidade ativa, crítica e engajada, nos quais os jovens elaboram sentidos, constroem vínculos e exercitam práticas de autoconhecimento e transformação. Nesse cenário, o campo de pesquisa deixou de ser apenas um espaço de coleta para se tornar uma "geografia de afetos", onde o pesquisador pôde captar as subjetividades em fluxo e as pedagogias invisíveis que circulam nas entrelinhas do estudo doutrinário. A inserção prolongada e sensível evidenciou que os sábados à tarde configuram um tempo-espaço de resistência à aceleração contemporânea, propiciando um mergulho na alteridade e na escuta profunda de si. Ao habitar esse cotidiano, foi possível perceber que a educação do espírito ali praticada não se esgota na teoria, mas se materializa em uma ética da presença que ressignifica o papel do jovem na comunidade. Assim, a observação participante atuou como uma ferramenta hermenêutica capaz de decifrar os códigos de pertença e os dispositivos de socialização que forjam, na prática, uma nova racionalidade juvenil espírita.

Segundo Barrêto Filho e Macêdo (2022), o Centro Espírita Humberto de Campos, fundado em 1939, representa um marco na história do Espiritismo regional. Com mais de oito décadas de atuação ininterrupta, a instituição configura-se como casa centenária, referência na formação espiritual e ética de diversas gerações, e símbolo da força do Espiritismo no interior da Bahia. Desde o final do século XIX, quando o Espiritismo foi introduzido na região por fi-

guras como o professor Ernesto Dantas, Vitória da Conquista consolidou-se como um polo irradiador de ideias espíritas, ocupando posição de destaque no cenário baiano pela vitalidade de suas práticas doutrinárias e pela densidade histórica de seu movimento.

Nesse contexto, estabeleceu-se contato com o jovem Perseu, reconhecido pelos dirigentes da casa como alguém que apresenta uma mediunidade bastante ativa. A escuta atenta e o respeito à sua trajetória espiritual possibilitaram o agendamento de uma entrevista, realizada virtualmente por meio do programa de vídeo-conferência Zoom. A partir desse diálogo, emergiram aspectos profundos de sua vivência mediúnica, marcada por experiências desde a infância, cuja compreensão se desenvolve com o tempo, o estudo e o autoconhecimento. Seu testemunho evidencia como a mediunidade, quando acolhida e orientada, contribui para o desenvolvimento de sujeitos conscientes, éticos e espiritualmente engajados. A narrativa de Perseu também permite compreender como os espaços de juventude espírita funcionam como instâncias de socialização e de construção identitária, nas quais os jovens encontram respaldo para elaborar suas experiências espirituais. O contato com pares e dirigentes, aliado ao estudo sistematizado da Doutrina Espírita, favorece a emergência de uma consciência crítica que articula espiritualidade e responsabilidade social. Além disso, sua trajetória exemplifica o papel da mediunidade como linguagem formativa, capaz de integrar dimensões emocionais, cognitivas e éticas em um processo de amadurecimento integral. O relato evidencia, ainda, a relevância da escuta fraterna e da pedagogia espírita como práticas de acolhimento que evitam a patologização das experiências espirituais e promovem o reconhecimento da mediunidade como patrimônio humano. Nesse sentido, Perseu inscreve-se em uma tradição juvenil que reafirma o Espiritismo como campo de formação ética e espiritual, contribuindo para a renovação contínua do movimento e para a consolidação de uma espiritualidade engajada com os desafios contemporâneos.

Perseu conta sua história:

> Meu nome é Perseu, tenho 21 anos e sou de Vitória da Conquista. Frequento o Centro Espírita Humberto de Campos e faço parte do Espiritidmo desde que me entendo por gente. Minha mãe já era espírita quando nasci, então cresci inserido nesse ambiente de fé e aprendizado. Passei pela evangelização na infância e, mais tarde, ingressei na juventude espírita, onde continuo até hoje. Desde cedo tive algumas experiências mediúnicas. No entanto, por muito tempo, não compreendia esses fenômenos dessa forma. Eu sentia desconfortos, percepções estranhas, mas interpretava tudo como algo comum, achando que qualquer pessoa sentia aquilo. Mesmo frequentando o centro, estudando sobre mediunidade, ainda me faltava uma consciência clara do que, de fato, era uma manifestação mediúnica e o que era apenas uma sensação fisiológica ou emocional. (Perseu, narrador)

O relato de Perseu evidencia a constituição progressiva de uma consciência

mediúnica que emerge em meio a um contexto de inserção precoce na tradição espírita. Sua trajetória, marcada por uma convivência contínua com os espaços formativos da Casa Espírita, da evangelização infantil à juventude espírita, revela como o pertencimento comunitário e os referenciais doutrinários oferecem uma moldura simbólica para a nomeação e a ressignificação de experiências subjetivas. Inicialmente interpretados como mal-estares ou sensações comuns, os fenômenos por ele vivenciados só mais tarde foram reconhecidos como manifestações mediúnicas. Esse intervalo entre a vivência e sua elaboração consciente indica um processo pedagógico-espiritual que não se dá de modo instantâneo, mas se constrói na tensão entre o sentir e o compreender. Trata-se de um percurso formativo que exige não apenas convivência com a doutrina, mas também um amadurecimento da escuta interior, permitindo que experiências limítrofes do sensível sejam integradas ao campo da identidade espiritual do sujeito. Nesse sentido, a mediunidade aparece não como dom inato plenamente reconhecido desde a infância, mas como uma potência em elaboração, que exige linguagem, cuidado e tempo para se revelar como sentido de si.

A narrativa de Perseu também demonstra como o processo de reconhecimento da mediunidade está intrinsecamente ligado à construção de uma ética espiritual, na qual o jovem aprende a discernir entre impressões subjetivas e manifestações autênticas do mundo espiritual. Esse movimento de diferenciação, sustentado pela escuta fraterna e pelo estudo sistemático, permite que a mediunidade seja compreendida como responsabilidade e não apenas como fenômeno extraordinário. Sua história revela, portanto, que a mediunidade, quando acompanhada por práticas educativas e referenciais éticos, pode se tornar um itinerário de autoconhecimento e de engajamento comunitário. Nesse processo, o jovem descobre que o exercício mediúnico não se limita à comunicação espiritual, mas se configura como linguagem existencial, capaz de articular memória, sensibilidade e compromisso com o futuro. Diante das experiências espirituais que inicialmente o envolviam, Perseu narra:

> Durante boa parte da minha vida, convivi com essas impressões sem saber nomeá-las corretamente. Faltava uma clareza que, com o tempo e o aprofundamento nos estudos e vivências, fui adquirindo aos poucos. Entendi que discernir o que vem de nós mesmos e o que é influência espiritual exige tempo, maturidade e autoconhecimento. Hoje, sigo nesse caminho de aprendizado constante, buscando compreender com mais lucidez as sutilezas da mediunidade e do mundo espiritual, busco me aperfeiçoar como espírito aqui na terra reencarnado. (Perseu, narrador)

Analisando este trecho narrado, observamos um processo epistêmico em gestação, no qual a experiência vivencial se torna objeto de entendimento construído ao longo do tempo. Conforme Delory-Momberger (2014, p. 45), a narrativa autobiográfica funciona como

“hermenêutica da experiência”, permitindo ao sujeito tornar-se consciente de suas vivências e atribuir-lhes significado, articulando temporalidades passadas, presentes e futuras. Nesse sentido, a interpretação que Pedro faz de suas sensações, ao afirmar: *“Entendi que discernir o que vem de nós mesmos e o que é influência espiritual exige tempo, maturidade e autoconhecimento”*, diferenciando o físico do espiritual, ilustra esse atravessamento temporal: sua mediunidade não é instantânea, mas revela-se gradualmente, por meio de reflexões, estudos e amadurecimento pessoal.

Nesse percurso, a mediunidade aparece não apenas como uma faculdade de percepção espiritual, mas como um instrumento formativo do sujeito. A consciência mediúnica, nesse contexto, adquire uma função epistêmica ampliada: não se limita à comunicação com o invisível, mas opera como processo educativo que faculta ao indivíduo perceber-se e formar-se diante de uma cosmovisão mais ampla da vida. Vê-se aqui que não se trata apenas de crer – trata-se de realizar uma espiritualidade que se inscreve na existência como força formativa.

Verifica-se que a interconexão percebida pelos jovens espíritas, mediada pela mediunidade, desafia paradigmas individualistas e materialistas redutores, pois no Espiritismo a matéria é princípio que se articula com o princípio espiritual. Daí decorre uma ética que ultrapassa supremacias e fronteiras divisórias. Trata-se de uma ética em bases crísticas, que se expressa em atos, no engajamento em causas socioambientais, na transformação de quadros de sofrimento e na acolhida à diversidade. A espiritualidade relacional que emerge das culturas juvenis, mesmo no trato com o invisível, aponta para uma espiritualidade que não se fecha em si mesma, mas se abre ao outro e ao mundo, reconhecendo a sacralidade presente em todas as formas de vida.

Adotando a perspectiva de Marie Christine Josso (2010) sobre a formação de pessoas, o “caminhar para si”, pode-se dizer que Pedro trilha um percurso de autoconhecimento pautado na interiorização progressiva do fenômeno mediúnico. Ele aprende a distinguir o que provém de seu corpo, de suas emoções ou de influências espirituais, em consonância com Paulo Freire (1996), para quem a educação libertadora exige que o sujeito seja protagonista de sua própria investigação, identificando e posicionando-se diante das contradições dos sentidos apreendidos. A escolha de Pedro por discernir, sem se contentar com respostas prontas, demonstra esse protagonismo reflexivo, característico de uma consciência em expansão.

Viviane Mosé (2015), ao tratar da formação de si no campo da filosofia e da educação, afirma que o autoconhecimento exige um deslocamento dos modos tradicionais de

pensar o sujeito, concebendo-o não como uma essência fixa, mas como um processo de construção permanente: “a subjetividade é uma obra em aberto, um texto em constante reescrita” (Mosé, 2015, p. 98). Nesse sentido, a mediunidade, quando assumida como via de leitura e elaboração do próprio ser, pode constituir-se em ferramenta potente de reelaboração subjetiva, de abertura a novos sentidos de si e da vida.

Do ponto de vista espírita, tal amadurecimento é coerente com a compreensão de que a mediunidade deve estar a serviço do bem, da elevação moral e do aperfeiçoamento pessoal. Como afirma Joanna de Ângelis, “a mediunidade é uma faculdade inerente ao ser humano, que exige equilíbrio emocional, discernimento e espírito de serviço para cumprir sua finalidade superior” (Ângelis, 2005, p. 72). Para que se sustente no tempo, precisa ser acompanhada por estudo, disciplina e prática ética, promovendo a construção de um paradigma espiritual que dialogue com os saberes contemporâneos e contribua para a emancipação do sujeito.

Assim, a experiência de Perseu ilustra de maneira clara como a mediunidade, longe de ser apenas uma habilidade sensorial extraordinária, pode operar como via pedagógica e hermenêutica da existência, ampliando sua consciência e engajando-o em um processo contínuo de formação espiritual e humana. Seu relato serve como exemplo vívido de como a mediunidade pode funcionar como instrumento autoformativo: ele reconhece uma trajetória marcada por sensações iniciais confusas, que se reorganizam em entendimento progressivo. Esse processo evidencia que, para além da comunicação com o mundo espiritual, a mediunidade pode operar como ferramenta de autotransformação, diálogo intercultural e formação integral, alinhada tanto com perspectivas biográficas críticas quanto com os preceitos libertadores da educação.

Neste trecho de sua entrevista, Perseu rememora as experiências espirituais que marcaram sua infância:

> Desde pequeno eu em muitas ocasiões eu via vultos – formas humanas energéticas, sem rosto, sem detalhes nítidos, apenas silhuetas ou presenças sutis. Era algo bastante aleatório. Hoje, essas percepções estão mais sob controle, mas antes bastava estar em um ambiente público para começar a ver ou sentir alguma coisa. Às vezes, bastava entrar em um lugar para perceber uma carga diferente, uma tristeza no ar, raiva de alguém presente, ou até uma felicidade intensa , e tudo aquilo, de certa forma, me atravessava. Muitas vezes eu absorvia essas sensações, mesmo sem entender o que estava acontecendo. Algumas me afetavam profundamente; outras, eu apenas deixava passar. Naquele tempo, eu não sabia que se tratava de fenômenos mediúnicos. Não guardava essas vivências como algo especial. Aconteciam e eu simplesmente seguia a vida, achando que era normal coisa do cotidiano. (Perseu, narrador)

A experiência de Perseu, ao reconhecer retrospectivamente a presença de fenômenos espirituais em sua infância, conforme ele narra: *"Desde pequeno, em muitas ocasiões, eu via vultos – formas humanas energéticas, sem rosto, sem detalhes nítidos, apenas silhuetas ou presenças sutis"* – reforça a noção de que a mediunidade, conforme apontado anteriormente, atua não apenas como canal de comunicação com o mundo espiritual, mas também como instrumento de leitura de si mesmo. Ao relatar percepções sutis e sensações atmosféricas sem compreendê-las de imediato como manifestações mediúnicas, o jovem evidencia um processo de construção de sentido que só se consolida a partir da reflexão e do amadurecimento espiritual. Esse percurso, em que a vivência antecede o conceito, reflete a mediação entre sensibilidade e consciência, oferecendo subsídios para se pensar a formação mediúnica como um processo educativo contínuo, enraizado na experiência vivida.

No contexto da Doutrina Espírita, Allan Kardec já apontava a importância da mediunidade não como um dom extraordinário, mas como uma faculdade natural, presente em diferentes graus nas criaturas humanas e passível de desenvolvimento conforme a maturidade moral e intelectual de cada indivíduo. Kardec (2016), codificador do Espiritismo, ensina que a faculdade mediúnica se desenvolve com o exercício, como todas as outras, e se depura com o uso moral e inteligente que dela se faz. Essa perspectiva está profundamente alinhada ao testemunho de Perseu, que, ao revisitar suas experiências de infância, revela como o autoconhecimento e o estudo permitem o reconhecimento e a orientação dessa faculdade espiritual, capaz de ampliar a compreensão sobre a vida.

Sob o viés das teorias biográficas contemporâneas, especialmente aquelas desenvolvidas por autores como Marie-Christine Josso (2022), a experiência narrada por Perseu pode ser compreendida como um processo de construção de identidade a partir de vivências subjetivas. Josso (2002, p. 33) defende que as histórias de vida "não se limitam à narração de fatos, mas se constituem como espaço de elaboração da consciência de si no tempo". Nesse sentido, a mediunidade do jovem não apenas revela a percepção espiritual, mas funciona como uma lente por meio da qual ele passa a interpretar sua trajetória existencial, ativando a escuta de si mesmo e reinterpretando sua história pessoal com novos significados.

A experiência mediúnica, nesse contexto, ultrapassa a dimensão fenomenológica e se inscreve como um processo educativo profundo, em que o sujeito aprende por meio da escuta interior e da abertura à experiência transcendente. Delory-Momberger (2008, p. 74) reforça que "a experiência vivida só se torna formativa quando é tematizada, narrada, refletida e simbolizada". Isso implica reconhecer que as percepções mediúnicas do jovem ganham sentido formativo quando rearticuladas pela linguagem e pela escuta reflexiva. A

mediunidade, portanto, não é apenas uma faculdade extraordinária, mas um caminho de formação, de abertura ao autoconhecimento e à transformação pessoal.

Esse processo ressoa com a pedagogia crítica proposta por Paulo Freire, que compreende a educação como um movimento dialógico de consciência e libertação. Como aponta Freire (2021, p. 56), "não há saber mais ou saber menos: há saberes diferentes". A mediunidade, nesse cenário, pode ser compreendida como um saber sensível e subjetivo, que se torna educativo à medida que é vivido com criticidade e consciência. Tal perspectiva favorece a emergência de uma identidade espiritual ativa, em constante construção, que valoriza a experiência como fonte legítima de conhecimento.

Complementarmente, a filósofa Viviane Mosé enfatiza que o autoconhecimento é um processo contínuo de abertura para o outro e para si mesmo, que passa pela escuta sensível do corpo e da vida. Para Mosé (2015, p. 98), "a construção de si é um exercício poético", em que o sujeito se reinventa ao narrar e ressignificar sua própria existência. A mediunidade, nesse sentido, atua como dispositivo de leitura de si mesmo e da realidade, integrando passado, presente e futuro em uma tessitura simbólica que produz sentido e identidade.

Assim, a trajetória do jovem entrevistado pode ser lida como expressão dessa pedagogia do autoconhecimento espiritual, na qual a mediunidade é vivida como formação e não como dom passivo. Sua escuta sensível, sua busca por discernimento e sua escolha por interpretar suas experiências espirituais de forma crítica revelam a potência da mediunidade como caminho de subjetivação e educação integral do ser.

Perseu compartilha uma vivência espiritual profundamente significativa que marcou o início de seu processo de autoconhecimento e de reconhecimento da mediunidade como instrumento de leitura sensível da realidade. Inserido em um contexto comunitário espírita, sua experiência revela como a mediunidade pode emergir não apenas como fenômeno extraordinário, mas como caminho de escuta interior e de percepção das dinâmicas espirituais que atravessam o coletivo. Em suas palavras, o jovem narra:

> Mas tudo mudou a partir de uma experiência marcante que tive no Congresso da Juventude Espírita da Bahia (CONJEB) em 2020, na cidade de Santa Bárbara. Desde o momento em que cheguei à cidade, senti uma energia diferente no ar. E, ao chegar ao local do evento, fui tomado por uma percepção muito intensa: era como se eu conseguisse enxergar os laços energéticos que uniam aquelas pessoas em torno de um mesmo ideal. Os trabalhadores da casa, especialmente, pareciam entrelaçados por uma vibração comum, como se estivessem conectados espiritualmente por sua dedicação e propósito. Foi nesse contexto que comecei a perceber que os jovens também emitiam essas conexões, mas de forma diferente. Talvez pela ansiedade própria da idade ou pelas preocupações que carregavam, seus laços vibracionais pareciam mais dispersos, menos focados. Aquela vivência me fez compreender, pela primeira vez, que o que eu via e sentia não era algo comum a todos, e que, de fato,

> eu estava experienciando fenômenos espirituais. A partir dali, passei a observar com mais atenção, buscando discernir as sutilezas entre o que é meu e o que vem do outro, entre o emocional e o espiritual. Foi um marco no meu processo de autoconhecimento e no despertar da minha mediunidade. (Perseu, narrador)

A experiência vivida no CONJEB – Confraternização das Juventudes Espíritas do Estado da Bahia de 2020 é apresentada como um ponto de inflexão em sua trajetória: a vivência espiritual intensa, mediada pelo ambiente coletivo e pela vibração dos participantes, proporcionou a Pedro a percepção de fenômenos sutis que antes não compreendia como manifestações mediúnicas. Nesse contexto, a narrativa articula três núcleos temáticos interligados:

1) **A percepção energética coletiva:** Pedro descreve como visualizou os laços energético entre os trabalhadores da casa e entre os jovens, indicando uma sensibilidade ampliada às dinâmicas espirituais do grupo.
2) **A distinção entre emoções próprias e influências espirituais:** A experiência despertou nele a necessidade de discernir o que é da sua própria interioridade e o que é captado do ambiente ou dos outros – ponto fundamental na educação da mediunidade segundo a Doutrina Espírita.
3) **O início de um processo reflexivo e formativo:** A narrativa indica que o episódio foi decisivo para sua auto-identificação como médium, marcando o início de uma jornada de leitura de si e do mundo.

A narrativa de Perseu transcende a mera manifestação de uma faculdade mediúnica e inscreve-se como um processo educativo em sentido amplo, no qual a mediunidade se configura como linguagem e mediação simbólica entre o sujeito e a realidade que o circunda. Nesse percurso, a mediunidade aparece como leitura da temporalidade – não apenas do presente sensível, mas também do porvir entrevisto em vibrações, emoções e percepções sutis que se antecipam à razão discursiva. Conforme ensina Paulo Freire (2000), educar é um ato de leitura do mundo antes da leitura da palavra, e esse movimento, no contexto mediúnico, revela-se como leitura espiritual da existência, operando uma verdadeira alfabetização da alma. Assim compreendida, a experiência mediúnica não se reduz a um fenômeno isolado, mas atua como itinerário de formação integral, promovendo um autoconhecimento que se desdobra em responsabilidade ética e sensibilidade social.

À luz do pensamento espírita, Allan Kardec (2016) afirma que “o verdadeiro espírita é aquele que se reconhece pelo esforço que faz para domar suas más inclinações”,

sugerindo que o fenômeno espiritual deve ser acompanhado por um processo de transformação moral e educativa. Nessa perspectiva, a mediunidade constitui um convite contínuo à escuta de si e do outro, à vigilância interior e ao serviço desinteressado. Joanna de Ângelis (2007) amplia essa concepção ao compreender a mediunidade como instrumento de iluminação interior e desenvolvimento das potencialidades do ser, desde que guiada por discernimento, humildade e estudo constante.

A vivência de Perseu, nesse sentido, torna-se paradigmática: sua capacidade de perceber laços espirituais e energias que conectam os sujeitos em um contexto coletivo (como no CONJEB) revela uma pedagogia da mediunidade, uma forma sensível e ética de ler o mundo, acolhendo-o espiritualmente. Portanto, o testemunho do jovem não apenas ilustra a emergência da mediunidade em um contexto juvenil, mas a eleva a uma condição formativa, na qual o fenômeno se articula com a construção do sujeito educando. Ao tornar-se consciente de suas percepções e inseri-las em um campo comunitário e doutrinário, Perseu transforma a experiência espiritual em instrumento de leitura crítica e transcendente da existência, operando um processo que é, ao mesmo tempo, educativo, ético e espiritual.

3.5 A socialização juvenil e a mediunidade como Fato Social Total

A mediunidade, para além de sua dimensão espiritual e subjetiva, pode ser compreendida como um fenômeno social cujos efeitos repercutem profundamente nas dinâmicas de pertencimento e integração coletiva. No contexto das culturas juvenis espíritas, observa-se que a vivência mediúnica, especialmente quando manifesta em espaços coletivos, como centros espíritas e atividades de juventude, torna-se catalisadora de vínculos interpessoais, partilhas afetivas e construção de sentidos comuns. Ela transcende a experiência íntima para configurar-se como um elo: uma linguagem sensível que conecta jovens entre si e com o mundo espiritual, promovendo a circulação de valores como solidariedade, respeito e serviço.

Ao estimular o diálogo, o cuidado mútuo e a reflexão partilhada, a mediunidade revela-se um instrumento potente de socialização e construção de identidade grupal. Nesse horizonte, destaca-se a entrevista realizada com a jovem baiana Virga, cuja trajetória será apresentada a seguir. O contato com a interlocutora ocorreu durante a CONJEB 2025, na cidade de Serrinha (BA), durante as atividades de estudo doutrinárias. Por intermédio de uma das dirigentes da programação, fomos apresentados à jovem, que prontamente se dispôs a agendar uma entrevista, realizada posteriormente de forma remota, via plataforma *Zoom*.

Virga possui destacada atuação em sua casa espírita, localizada em Salvador. Seu engajamento manifesta-se por meio de uma dedicação constante às atividades voltadas à juventude e à educação espiritual. Além do compromisso doutrinário, Virga apresenta uma mediunidade ativa, que se expressa como dimensão significativa de sua trajetória espiritual e de seu envolvimento comunitário. Sua narrativa configura-se como uma trajetória de socialização juvenil na qual a experiência mediúnica, vivida em rede e em diálogo com coletivos, transforma-se em motor de pertencimento e reconhecimento mútuos.

Ademais, seu relato oferece indícios valiosos para pensarmos a mediunidade como um fato social total, no sentido atribuído por Marcel Mauss (2003), ao articular dimensões sociais, psíquicas, afetivas e pedagógicas que atravessam a vida do sujeito e reverberam nos espaços institucionais e culturais. A experiência de Virga contribui para a compreensão da mediunidade como linguagem de vínculo e prática formativa inscrita nas culturas juvenis espíritas contemporâneas.

Os fenômenos sociais "totais", como Marcel Mauss (2003, p. 187) os denomina, "exprimem-se, de uma só vez, nas mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo". Essa formulação, apresentada em seu *Ensaio sobre a Dádiva*, permite compreender fenômenos religiosos em sua complexidade estrutural e simbólica. Em decorrência do que o campo empírico desta tese demonstra, propõe-se considerar a mediunidade como um fenômeno social total. Ao tomar como base a ideia de totalidade, Mauss sugere que certos fenômenos não podem ser reduzidos a uma única dimensão, pois interligam múltiplos aspectos da vida coletiva que se desdobram em instituições sociais.

A dimensão experiencial desta pesquisa demonstra que esse "situar-se no mundo" não se restringe ao plano individual, mas estende-se às relações interpessoais e ao compromisso coletivo. Os jovens percebem-se como coautores de si mesmos e do mundo que habitam, uma consciência ética manifesta em práticas de espiritualidade nas quais a casa espírita emerge como espaço formativo. A trajetória desta investigação revela que as culturas juvenis espíritas produzem um saber encarnado: um conhecimento que nasce da experiência vivida, atravessado pela dor, pela esperança e pela busca de sentido. Esse saber não é meramente teórico; constitui-se na "carne da existência", nas marcas de perdas, encontros e superações. Nesse entrelaçamento entre sofrimento e transcendência, constrói-se uma espiritualidade que se manifesta como prática de vida e forma de conhecer.

Esse saber encarnado dissolve as fronteiras rígidas entre ciência, razão e espiritualidade. A jovem colaboradora não se vê obrigada a escolher entre o sentir e o pensar;

sua narrativa evidencia uma intersecção entre as dimensões experienciais e cognitivas. A experiência espiritual produz-se também em âmbito racional, e a reflexão é atravessada pela sensibilidade. Tal postura revela uma racionalidade emergente que reconhece a complexidade do humano e a legitimidade dos saberes subjetivos.

Nas histórias compartilhadas em campo, encontramos a concretude do saber experiencial, aquele que se constrói no cotidiano, nas práticas mediúnicas e nos vínculos comunitários. Esse saber é performativo: transforma quem o vive e quem com ele entra em contato. Sob esse prisma, a mediunidade nos centros espíritas brasileiros não é uma prática isolada, mas uma dimensão psíquica complexa que articula aspectos éticos, socioeconômicos, culturais e políticos. Entretanto, apesar de sua relevância, a mediunidade ainda é alvo de estigmas. Aqueles que ignoram a fenomenologia mediúnica e sua sistematização, como no Espiritismo, tendem a reduzi-la a distúrbios psíquicos ou manifestações demoníacas. Tais leituras patologizantes desconsideram o caráter estruturante da experiência espiritual.

Ao contrário de visões reducionistas, a mediunidade revela-se como campo legítimo de produção de sentido e cuidado. Reconhecer essa potência exige um deslocamento epistemológico: superar paradigmas que desqualificam o invisível e abrir-se a uma abordagem plural das experiências que atravessam a diversidade cultural do Brasil. Compreendida como fenômeno total, a mediunidade transcende a racionalidade cartesiana. No contexto brasileiro, tradições afro-pindorâmicas e indígenas desempenham papel central nessa constituição, onde a mediunidade articula corpo, território e ancestralidade.

Nesse horizonte, a adoção de uma abordagem pós-colonial, como propõe Macedo (2015), permite compreender que o respeito à diversidade religiosa exige o reconhecimento das especificidades que constituem cada tradição. A mediunidade, portanto, configura-se como experiência de mundo e prática de resistência cultural, contribuindo para ampliar os horizontes da espiritualidade e promover diálogos interculturais.

A mediunidade, para além de sua dimensão espiritual e subjetiva, pode ser compreendida como um fenômeno social cujos efeitos repercutem profundamente nas dinâmicas de pertencimento e integração coletiva. No contexto das culturas juvenis espíritas, observa-se que a vivência mediúnica, especialmente quando manifesta em espaços coletivos, como centros espíritas e atividades de juventude, torna-se catalisadora de vínculos interpessoais, partilhas afetivas e construção de sentidos comuns. Ela transcende a experiência íntima para configurar-se como um elo: uma linguagem sensível que conecta jovens entre si e com o mundo espiritual, promovendo a circulação de valores como solidariedade, respeito e serviço.

Ao estimular o diálogo, o cuidado mútuo e a reflexão partilhada, a mediunidade revela-se um instrumento potente de socialização e construção de identidade grupal. Nesse horizonte, destaca-se a entrevista realizada com a jovem baiana Virga, cuja trajetória será apresentada a seguir. O contato com a interlocutora ocorreu durante a CONJEB 2025, na cidade de Serrinha (BA), durante as atividades de estudo doutrinário. Por intermédio de uma das dirigentes da programação, fomos apresentados à jovem, que prontamente se dispôs a agendar uma entrevista, realizada posteriormente de forma remota, via plataforma *Zoom*.

Virga possui destacada atuação em sua casa espírita, localizada em Salvador. Seu engajamento manifesta-se por meio de uma dedicação constante às atividades voltadas à juventude e à educação espiritual. Além do compromisso doutrinário, Virga apresenta uma mediunidade ativa, que se expressa como dimensão significativa de sua trajetória espiritual e de seu envolvimento comunitário. Sua narrativa configura-se como uma trajetória de socialização juvenil na qual a experiência mediúnica, vivida em rede e em diálogo com coletivos, transforma-se em motor de pertencimento e reconhecimento mútuos.

Ademais, seu relato oferece indícios valiosos para pensarmos a mediunidade como um fato social total, no sentido atribuído por Marcel Mauss (2003), ao articular dimensões sociais, psíquicas, afetivas e pedagógicas que atravessam a vida do sujeito e reverberam nos espaços institucionais e culturais. A experiência de Virga contribui para a compreensão da mediunidade como linguagem de vínculo e prática formativa inscrita nas culturas juvenis espíritas contemporâneas.

Os fenômenos sociais "totais", como Marcel Mauss (2003, p. 187) os denomina, "exprimem-se, de uma só vez, nas mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo". Essa formulação, apresentada em seu *Ensaio sobre a Dádiva*, permite compreender fenômenos religiosos em sua complexidade estrutural e simbólica. Em decorrência do que o campo empírico desta tese demonstra, propõe-se considerar a mediunidade como um fenômeno social total. Ao tomar como base a ideia de totalidade, Mauss sugere que certos fenômenos não podem ser reduzidos a uma única dimensão, pois interligam múltiplos aspectos da vida coletiva que se desdobram em instituições sociais.

A dimensão experiencial desta pesquisa demonstra que esse "situar-se no mundo" não se restringe ao plano individual, mas estende-se às relações interpessoais e ao compromisso coletivo. Os jovens percebem-se como coautores de si mesmos e do mundo que habitam – uma consciência ética manifesta em práticas de espiritualidade nas quais a casa espírita emerge como espaço formativo. A trajetória desta investigação revela que as culturas

juvenis espíritas produzem um saber encarnado: um conhecimento que nasce da experiência vivida, atravessado pela dor, pela esperança e pela busca de sentido. Esse saber não é meramente teórico; constitui-se na "carne da existência", nas marcas de perdas, encontros e superações. Nesse entrelaçamento entre sofrimento e transcendência, constrói-se uma espiritualidade que se manifesta como prática de vida e forma de conhecer.

Esse saber encarnado dissolve as fronteiras rígidas entre ciência, razão e espiritualidade. A jovem colaboradora não se vê obrigada a escolher entre o sentir e o pensar; sua narrativa evidencia uma intersecção entre as dimensões experienciais e cognitivas. A experiência espiritual produz-se também em âmbito racional, e a reflexão é atravessada pela sensibilidade. Tal postura revela uma racionalidade emergente que reconhece a complexidade do humano e a legitimidade dos saberes subjetivos. Essa integração sinaliza a superação do dualismo cartesiano, instaurando o que a teoria da complexidade denomina "razão sensível", na qual o rigor da análise científica não anula a profundidade da intuição. Ao validar o sensível como categoria cognitiva, o itinerário da jovem institui uma forma de conhecimento que é, simultaneamente, intelectual e existencial, permitindo que a vida seja lida como um texto multidimensional. Assim, a espiritualidade deixa de ser um ruído na formação acadêmica para tornar-se o eixo que confere sentido ético e humano à investigação da realidade. Em última análise, essa simbiose entre o pensar e o sentir forja uma consciência integral, capaz de habitar as incertezas do mundo contemporâneo com a lucidez da mente e a bússola do coração.

Nas histórias compartilhadas em campo, encontramos a concretude do saber experiencial, aquele que se constrói no cotidiano, nas práticas mediúnicas e nos vínculos comunitários. Esse saber é performativo: transforma quem o vive e quem com ele entra em contato. Sob esse prisma, a mediunidade nos centros espíritas brasileiros não é uma prática isolada, mas uma dimensão psíquica complexa que articula aspectos éticos, socioeconômicos, culturais e políticos. Entretanto, apesar de sua relevância, a mediunidade ainda é alvo de estigmas. Aqueles que ignoram a fenomenologia mediúnica e sua sistematização , como no Espiritismo , tendem a reduzi-la a distúrbios psíquicos ou manifestações demoníacas. Tais leituras patologizantes desconsideram o caráter estruturante da experiência espiritual.

Ao contrário de visões reducionistas, a mediunidade revela-se como campo legítimo de produção de sentido e cuidado. Reconhecer essa potência exige um deslocamento epistemológico: superar paradigmas que desqualificam o invisível e abrir-se a uma abordagem plural das experiências que atravessam a diversidade cultural do Brasil. Compreendida como fenômeno total, a mediunidade transcende a racionalidade cartesiana. No contexto brasileiro,

tradições afro-pindorâmicas e indígenas desempenham papel central nessa constituição, onde a mediunidade articula corpo, território e ancestralidade.

Nesse horizonte, a adoção de uma abordagem pós-colonial, como propõe Macedo (2015), permite compreender que o respeito à diversidade religiosa exige o reconhecimento das especificidades que constituem cada tradição. A mediunidade, portanto, configura-se como experiência de mundo e prática de resistência cultural, contribuindo para ampliar os horizontes da espiritualidade e promover diálogos interculturais.

Adriana Gomes (2018, p. 89) reforça a complexidade desse debate ao observar que é necessário examinar aspectos como: “em qual momento termina a liberdade de um grupo e inicia a falta de respeito à crença do outro. Até que ponto a liberdade de expressão de uma parcela pode se conceder o direito de ofender as manifestações religiosas de outras pessoas”. Sua reflexão aponta para a necessidade de estabelecer limites éticos no exercício da liberdade religiosa e discursiva, garantindo que o reconhecimento da diversidade não se transforme em espaço para a reprodução de violências simbólicas.

Assim, o diálogo inter-religioso, quando orientado por uma ética do cuidado e por uma epistemologia plural, pode contribuir para a construção de uma sociedade mais justa, onde as práticas mediúnicas e espirituais sejam legitimadas como formas legítimas de saber, existência e transformação.

No seu artigo intitulado “O passado presente: as religiões mediúnicas em discussão na justiça brasileira”, a autora Adriana Gomes (2018, p. 77) estuda como é que: “As religiões com práticas mediúnicas, compreendidas genericamente como Espiritismo, foram ao longo da Primeira República criminalizadas no Brasil”. Desenvolve, pois o assunto mostrando:

> Há registros de diversos processos que envolveram espíritas enquadrados no artigo 157 do Código Penal de 1890. Interessa, então, analisar como o sobredito dispositivo penal foi intensamente debatido no oitocentos pelos magistrados brasileiros, seja em refutação ou em apoio, sobretudo por aquele que interpretou a prática do Espiritismo como um ‘crime indígena’. A despeito da evolução do tempo, ainda persiste na atualidade uma série de percepções discriminatórias no âmbito jurídico brasileiro acerca das religiões mediúnicas, como pode ser constatado na Ação Civil sentenciada em 2014, em que outra vertente de Espiritismo, as manifestações religiosas de matriz africana foram desrespeitadas. (2018, p. 77)

Ao mostrar a trajetória da criminalização do Espiritismo e de outras religiões que lidavam com a mediunidade, como estamos vendo, Adriana Gomes observa como a proposta da República brasileira vinha querendo se firmar negando as culturas brasileiras e sua diversidade, e nesse campo também o Espiritismo:

> Assim, em um país que construía a sua República com o olhar defronte para a Europa e dando-lhes as costas para a sua própria composição cultural e racial, poderia se pressupor que não caberia à legitimação de práxis religiosas que reportassem aquilo que se tentava contrapor. Embora o Espiritismo tivesse a sua origem na França e muitos de seus adeptos fossem intelectuais, profissionais liberais e indivíduos influentes na política brasileira, a 'relação entre os mundos' por meio da mediunidade, reportava os seus procedimentos aos costumes, as religiosidades e as tradições culturais que não faziam parte de um projeto de país que se tencionava construir. (Gomes, 2018, p. 87).

Nesse sentido, observa-se que, por meio da mediunidade, diversos sujeitos acessam vivências que ressignificam sua relação com o sagrado, a transcendência e os sentidos mais profundos da existência. Tais experiências não ocorrem de forma abstrata, mas são mediadas por instituições e práticas comunitárias que acolhem, orientam e organizam o fenômeno , a exemplo dos centros espíritas, que operam como espaços de escuta, formação e socialização dessas subjetividades.

Simultaneamente, a mediunidade inscreve-se como um campo fenomênico que exige reflexão ético-moral. Nas tradições espíritas de matriz cristã, o exercício das faculdades mediúnicas é balizado por princípios que orientam a conduta dos médiuns e de seus interlocutores, tanto espirituais quanto encarnados. Essa dimensão ética que atravessa a prática não é meramente individual, mas essencialmente coletiva. Ademais, a prática mediúnica constitui-se como espaço de pertencimento. Ao integrarem grupos específicos, os médiuns estabelecem vínculos afetivos e sociais que contribuem para a construção de sua identidade.

Tais coletividades funcionam como grupos de referência que, ao compartilharem saberes e obrigações mútuas, estabelecem um regime de dádiva e reciprocidade que transcende a materialidade, alcançando a dimensão espiritual.

Em diversos contextos, o despertar mediúnico reconfigura laços familiares, exigindo dos parentes compreensão e adaptação a uma nova realidade ontológica. Do ponto de vista político, essa prática adquire dimensões que se expandem da comunidade local para o meio social abrangente. Ao atravessar múltiplas esferas, o fenômeno evidencia a complexidade constitutiva do ser humano: a subjetividade do médium não é uma instância isolada, mas construída na intersecção entre as dimensões biológica, psíquica, social e espiritual. A mediunidade atua, assim, como ponto de convergência dessa interdependência, revelando a inserção do sujeito em tramas coletivas de sentido.

Quando experienciada por interlocutor como Virga, jovem cuja trajetória é marcada pela clarividência, a mediunidade transforma-se em chave de leitura para a

pluralidade do humano. Sua narrativa revela que a experiência é, simultaneamente, pessoal e social, realizando-se por meio da coletividade que a acolhe, interpreta e sustenta. Nesse processo, a mediunidade opera como dispositivo de reflexividade e pertencimento. Ao demandar a compreensão do "outro" e o serviço ao bem, ela convoca os sujeitos às suas trajetórias singulares.

Conforme observado nos relatos de Orion, Hercules, Andromeda e Perseu, a socialização vivenciada nas juventudes espíritas evidencia a inserção em práticas coletivas que reconhecem e legitimam a fenomenologia mediúnica.

Por fim, a mediunidade ao ser interpretada como um fato social total, nos termos de Marcel Mauss (2003), ultrapassa os limites das abordagens parapsicológicas ou meramente místicas. Ela passa a ser compreendida como uma prática profundamente enraizada nas dinâmicas simbólicas, morais e institucionais que estruturam a vida social. Esta concepção a reconhece como um dispositivo cultural que mobiliza afetos, rituais e relações, inscrevendo-se no cotidiano das coletividades. Torna-se, portanto, um lugar de experiência intersubjetiva e de produção de socialidade, operando como linguagem espiritual que articula o indivíduo ao coletivo, o sensível ao ético e o invisível ao político.

Ao ser elaborada em contextos como centros espíritas, terreiros e redes de cuidado, a mediunidade revela sua potência formativa. Particularmente nas culturas juvenis, essa prática adquire contornos específicos, tornando-se meio de busca por sentido e construção de um protagonismo ético. Os jovens, ao engajarem-se nessas experiências, não apenas acessam o invisível, mas constroem narrativas que os posicionam como sujeitos ativos na tessitura social. A trajetória de Virga exemplifica com clareza esse movimento: o que inicialmente era vivido de forma solitária e incompreendida ganham novos sentidos ao ser acolhido por uma comunidade espiritual. Sua narrativa ilumina os caminhos pelos quais a mediunidade, ao ser nomeada e partilhada, transforma-se em ferramenta de diálogo com os diversos grupos (familiar, juvenil e doutrinário), nos quais está inserida.

A jovem inicia sua narrativa:

> Olá, meu nome é Virga, tenho vinte e quatro anos, e há nove anos faço parte da Casa do Caminho, em Salvador. Diferente de muitos, não nasci em um lar espírita. No entanto, desde a infância vivencio experiências espirituais que, à época, eu não compreendia. Só mais tarde, ao frequentar a Casa Espírita, fui entender que se tratavam de manifestações mediúnicas. (Virga, narradora)

O relato segue evidenciando como a vivência mediúnica, antes mesmo de ser compreendida conceitualmente, já se manifesta como uma presença marcante no cotidiano de

muitos jovens. Nesse processo, o desconhecimento inicial pode gerar insegurança e até sentimentos de isolamento, especialmente quando não há espaços de escuta e orientação. A convivência com manifestações espirituais no ambiente familiar, como no caso de sua mãe, contribui para a formação de uma sensibilidade precoce ao fenômeno mediúnico, ainda que envolta em medos e interpretações incertas.

É nesse contexto de descobertas que Virga relembra experiências marcantes da infância e da adolescência, que, mais tarde, seriam ressignificadas à luz do conhecimento que adquiria nos grupos espiritistas. Leiamos à narradora:

> Lembro-me, por exemplo, da sensação constante de cair durante o sono. Era uma experiência recorrente, e por muito tempo achei que fosse apenas um pesadelo. Com o tempo e com os estudos na Doutrina, compreendi que esse tipo de sensação podia estar relacionado a desdobramentos espirituais durante o sono, uma forma sutil de contato com o plano espiritual. Apesar da minha não inserção formal no Espiritismo desde cedo, em casa essas manifestações sempre estiveram presentes. (Virga, narradora)

Percebamos como as experiências de Virga reverberam no seu ambiente familiar e a deles no seu mundo, o que mostra as várias dimensões sociais da vivência mediúnica:

> Minha mãe é médium ostensiva, embora nunca tenha desejado desenvolver sua mediunidade em nenhum espaço religioso. Quando ela estava emocionalmente fragilizada, passava por processos difíceis – em alguns momentos, inclusive, chegou a viver episódios obsessivos graves, ao ponto de minha avó considerar a possibilidade de interná-la. As comunicações espirituais surgiam, mesmo que não intencionalmente: durante o evangelho no lar, por exemplo, minha mãe por vezes entrava em transe mediúnico. Eu era muito jovem e, confesso, sentia muito medo. Diante dessas manifestações, meu impulso era correr, chamar alguém, pois não compreendia o que se passava. (Virga, narradora)

A narrativa de Virga revela uma trajetória singular de aproximação à mediunidade e à perspectiva espírita, marcada por vivências precoces em um ambiente familiar sem vínculos institucionais com o Espiritismo. Apesar de não ter sido criada em um lar formalmente espírita, Virga experimentou, desde a infância, fenômenos que lhe causavam medo e estranhamento. Esse processo de reconhecimento evidencia não apenas um despertar espiritual, mas um percurso de inserção progressiva em uma comunidade de aprendizado compartilhado.

No caso de Virga, sua trajetória demonstra como a mediunidade, mesmo quando inicialmente incompreendida ou reprimida no contexto doméstico, pode transformar-se em um meio potente de socialização e desenvolvimento pessoal ao ser acolhida em espaços coletivos. Ao relatar que “só mais tarde, ao frequentar a Casa Espírita, fui entender que se tratavam de manifestações mediúnicas”, a jovem expressa a importância do pertencimento

grupal e institucional para a ressignificação de uma experiência antes fragmentada. Como propõe Josso (2006, p. 67), “a narrativa de vida constitui uma via de formação na qual os sujeitos dão sentido às suas experiências e aprendem a nomeá-las dentro de novos referenciais interpretativos”.

Ademais, a mediunidade manifesta por sua mãe, embora não desenvolvida conscientemente em espaços religiosos, também corrobora o caráter social do fenômeno. As experiências mediúnicas no lar, especialmente durante a prática do “culto do Evangelho”, funcionaram como um campo de sensibilização e aprendizado indireto para a infância de Virga. Essa convivência inicial, embora por vezes tensional, representou uma introdução informal, porém profunda, aos fenômenos espirituais.

O percurso da jovem evidencia que a Casa Espírita funciona como espaço de acolhimento e elaboração de saberes. Conforme sustenta Paulo Freire (2021, p. 39) em *Pedagogia do Oprimido*: “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo”. A instituição, nesse caso, mediatiza o processo de educação espiritual de Virga ao proporcionar redes de apoio e reflexão crítica, transformando a mediunidade em instrumento de autoconhecimento e pertencimento. Nesse ponto, a noção de reflexividade autobiográfica de Passeggi (2018) torna-se central, ao enfatizar o movimento do indivíduo de pensar sobre si mesmo, exercício intrínseco e exigido pela experiência mediúnica. Dessa forma, a mediunidade é ressignificada como uma “instância de aprendizagem” que convoca o sujeito a um constante exercício de autoria de sua própria história espiritual. Ao narrar e refletir sobre suas percepções mediúnicas no interior do grupo, Virga opera o que a pesquisa qualitativa denomina “biografização”, transformando o fenômeno bruto em experiência formadora e dotada de sentido social. Esse processo revela que a Casa Espírita atua como uma comunidade de destino, onde a subjetividade individual é acolhida por uma gramática simbólica comum que legitima e organiza o invisível. Assim, a educação espiritual ali praticada ultrapassa a mera instrução doutrinária para tornar-se uma pedagogia do ser, fundamentada na indissociabilidade entre o cuidado de si e o compromisso com a coletividade. Em última análise, a trajetória de Virga demonstra que o despertar mediúnico, quando mediado por um ambiente dialógico, converte-se em um potente dispositivo de emancipação e reconstrução identitária.

A inserção de Virga no universo espírita constituiu-se como um processo gradual de escuta subjetiva que se intensificou na adolescência, fase marcada, conforme Dayrell (2005), por dinâmicas complexas de construção identitária. Inserida em ambientes juvenis de sociabilidades festivas, a jovem experienciava um sentimento persistente de deslocamento,

fruto de uma sensibilidade espiritual que tensionava os valores predominantes nesses círculos. Tal experiência revela a pluralidade das vivências juvenis contemporâneas, cujas trajetórias se estruturam em percursos personalizados de busca por sentido.

As aproximações espirituais vivenciadas por Virga, ainda que não se configurassem como incorporações plenas, operavam como dispositivos de interpelação e convocação interior. Nesse contexto, a adesão ao estudo doutrinário emerge como um marco na reorganização simbólica de sua trajetória, constituindo-se como matriz interpretativa e formativa de sua identidade espiritual. A seguir, Virga aprofunda o relato de sua história:

> Na adolescência, entre os 14 e 17 anos, mesmo estando envolvida em círculos sociais marcados por festas e excessos, algo em mim sempre se manteve à parte. Enquanto os amigos bebiam, eu nunca me senti à vontade com o álcool – tinha verdadeira aversão. Nessas ocasiões, algo curioso acontecia: os espíritos se aproximavam, não por uma incorporação completa, mas em um tipo de contato intermediário, e buscavam falar comigo. Eles diziam que eu era médium, que tinha uma missão espiritual na Terra, que precisava procurar um lugar para me orientar. Aquilo me impactava profundamente. Mesmo ainda jovem, comecei a perceber que precisava compreender melhor o que estava vivenciando e buscar apoio para lidar com aquilo tudo – foi assim que o Espiritismo entrou definitivamente em minha vida. (Virga, narradora)

A narrativa de Virga revela como a mediunidade, longe de ser apenas uma faculdade sobrenatural ou um dom inexplicável, pode ser compreendida como um fenômeno social e educativo, profundamente enraizado na vida cotidiana e nos processos de subjetivação. A fala e a experiência de Virga mostram que o fenômeno mediúnico pode emergir em um contexto de conflito entre pertencimento e distanciamento em relação a grupos e sujeitos.

Ansiando por outros saberes, mobilizada por uma sensibilidade que por vezes a separava simbolicamente dos demais, mas que posteriormente a unia seletivamente, Virga escutava também os seres com os quais estabelecia contato. Ela descreve: *"Os espíritos se aproximavam, não por uma incorporação completa, mas em um tipo de contato intermediário, e buscavam falar comigo. Eles diziam que eu era médium, que tinha uma missão espiritual na Terra, que precisava procurar um lugar para me orientar. Aquilo me impactava profundamente"*. A mediunidade de Virga, então, torna-se uma experiência de fronteira entre o visível e o invisível, entre o eu e o outro, entre o mundo objetivo e as paisagens interiores, funcionando como chave de leitura do mundo espiritual, de seu campo de relações humanas e de si mesma.

A presença dos espíritos nas situações descritas não se dá de forma ostensiva, mas como uma intermediação sutil – o que indica um estado de sensibilidade ampliada, em que o

contato espiritual se articula a processos subjetivos em formação. Segundo os ensinamentos de Ângelis (2017), a adolescência é um período de abertura à mediunidade e à sensibilidade psíquica, em que os jovens captam vibrações do ambiente espiritual e emocional ao seu redor. Virga, ao escutar as mensagens que lhe eram dirigidas, passa a se ver convocada a uma tarefa que não decifra plenamente, mas que imprime à sua trajetória uma nova orientação: a busca por sentido e compreensão espiritual. É nesse ponto que a mediunidade deixa de ser apenas um acontecimento isolado e passa a funcionar como princípio organizador de socialidades.

Como processo de leitura de si, a mediunidade permite ao sujeito elaborar sua própria experiência. No caso de Virga, os contatos espirituais e a incompreensão inicial são mediados pelo ingresso no grupo espírita, onde ela passa a encontrar sentido, partilhas e acompanhamento para o que vivenciava de forma solitária. Isso transforma a mediunidade, que já anunciava um aspecto de reflexividade biográfica, em caminho educativo, no qual a leitura do mundo vivido se torna fonte de saber e de reposicionamento. Constatamos que o que fora acidental agora se converte em percurso de aprendizagem e estudo grupal e orientado: *"Quando entrei no grupo de mocidade, percebi que não estava sozinha. Ali encontrei pessoas que escutavam sem julgar e que estudavam juntos o que eu vivia em silêncio"*. E acrescenta: *"Aprendi que a mediunidade não é só fenômeno – é também caminho de ética, afeto e construção coletiva. Hoje, sei que ela me ajuda a ler o mundo com outros olhos e a transformar minha história. Eu me sinto parte. Eu pertenço"*.

> No início, eu achava que sentir aquelas presenças era só coisa da minha cabeça. Mas, quando entrei no grupo de mocidade, percebi que não estava sozinha. Ali, encontrei pessoas que escutavam sem julgar e que estudavam junto o que eu vivia em silêncio. Foi nesse espaço que comecei a entender que minha mediunidade podia ser instrumento de aprendizado e de serviço. A cada reunião, minha sensibilidade ganhava sentido. Aprendi que a mediunidade não é só fenômeno – é também caminho de ética, afeto e construção coletiva. Hoje, sei que ela me ajuda a ler o mundo com outros olhos e a transformar minha história. Eu me sinto parte. Eu pertenço. (Virga, narradora)

A partir dessas vivências, Virga compreende-se a mediunidade como fenômeno espiritual e social, estabelece vínculos de pertencimento e redes de partilha, promovendo uma socialização mediada pela reflexão espiritual. É nesse sentido que as culturas juvenis espíritas em suas formações, aqui na casa espírita, contribui com uma pedagogia própria, em que a experiência individual se articula com saberes coletivos e com o exercício ético da mediunidade na visada espírita, que inclui o aspecto crístico. Virga, ao dar significado à sua sensibilidade em um espaço de escuta, acolhimento e estudo, vai tornando-se gradativamente sujeito de sua própria formação , reafirmando a ideia de que o fenômeno mediúnico pode

operar como um poderoso processo de leitura do mundo e de reconfiguração de trajetórias singulares. A seguir, apresentamos trechos de sua fala, que nos permitem reflexionar sobre o que vai alinhando Virga, quando reflete sobre si e seus mundos, mediada pela reflexão sobre mediunidade:

> Descobri que minha sensibilidade não precisava ser vivida sozinha. Nos encontros com meus amigos da mocidade, percebi que nossas vivências, por mais singulares que fossem, se entrelaçavam em algo maior. Compartilhávamos dúvidas, relatos e aprendizados, e aquilo ia se transformando em saber coletivo. Com o tempo, entendi que ser médium é mais do que sentir – é agir com responsabilidade, com cuidado pelo outro. A amizade nos ensinava a escutar com o coração e a praticar a mediunidade com ética. Eram como se, juntos, a gente aprendesse a cuidar do mundo espiritual e do mundo de cá, ao mesmo tempo. (Virga, narradora)

Dessa forma, compreende-se que o centro espírita não apenas acolhe jovens em suas buscas espirituais, mas também potencializa processos de autodescoberta e pertencimento, sobretudo quando a mediunidade é trabalhada no pensar espírita. A trajetória de Virga ilustra esse processo, ao mostrar como a experiência sensível, vivida inicialmente de modo solitário e fragmentado ganha novos sentidos ao ser partilhada e reconhecida em um espaço coletivo de escuta, estudo e cuidado espiritual.

O centro espírita, especialmente no contexto juvenil, então, configura-se como um espaço privilegiado de socialização, acolhimento e formação integral, onde os jovens encontram oportunidades para desenvolver valores éticos, espirituais e comunitários. Ao integrar práticas de estudo, convivência e serviço, essas instituições tornam-se ambientes em que o desenvolvimento ético-moral caminha lado a lado com a reflexividade sobre a dimensão espiritual em nossa vida, favorecendo uma formação que acolhe o compromisso coletivo e a consciência de si.

Além disso, a mediunidade juvenil que Virga tipifica desafia os modelos tradicionais de autoridade espiritual. Os jovens não apenas recebem orientações do plano espiritual, mas também elaboram suas próprias interpretações, confrontam saberes e constroem sentidos a partir de suas experiências. Essa postura ativa e reflexiva revela uma espiritualidade que não se contenta com a repetição de fórmulas, mas que busca compreender, dialogar e transformar. A mediunidade, nesse contexto, torna-se também um espaço de produção de conhecimento.

A casa espírita, ao acolher e orientar a mediunidade juvenil, torna-se um espaço formativo por excelência. Quando mediada por práticas educativas, escuta intergeracional e ética do cuidado, a mediunidade pode contribuir significativamente para o desenvolvimento integral dos jovens. Ela os ajuda a lidar com suas angústias, a elaborar suas vivências e a se

posicionar de forma consciente diante dos desafios do mundo. A espiritualidade, assim, se articula com a formação cidadã, promovendo sujeitos mais sensíveis, críticos e comprometidos com a transformação social.

Com base na concepção de Marcel Mauss (2003) sobre o "sistema das prestações totais", propomos compreender o centro espírita como um espaço social onde se constituem relações de troca simbólica e ético-moral, como também comunitária e político-estéticas, e que se dão entre sujeitos espirituais e encarnados. Segundo o autor, as relações entre sujeitos nas sociedades se manifestam por meio de relações em que "o vínculo pelas coisas é um vínculo de almas" (Mauss, 2003, p. 191). Nesse sentido, o centro espírita pode ser visto como um lugar onde se atualizam dádivas imateriais, como o consolo, a escuta e o cuidado, que circulam entre os mundos visível e invisível. Essas trocas não apenas fortalecem os laços comunitários, mas também produzem sentidos compartilhados que sustentam a experiência espiritual. Trata-se, portanto, de um espaço de reciprocidade ampliada, onde o sagrado se manifesta na tessitura das relações humanas e espirituais.

Com base na concepção de Marcel Mauss (2003) sobre o "sistema das prestações totais", propomos compreender o centro espírita como um espaço social onde se constituem relações de troca simbólica e ético-moral, como também comunitária e político-estéticas, e que se dão entre sujeitos espirituais e encarnados. Segundo o autor, as relações entre sujeitos nas sociedades se manifestam por meio de relações em que "o vínculo pelas coisas é um vínculo de almas" (Mauss, 2003, p. 191). Nesse sentido, o centro espírita pode ser visto como um lugar onde se atualizam dádivas imateriais, como o consolo, a escuta e o cuidado, que circulam entre os mundos visível e invisível. Essas trocas não apenas fortalecem os laços comunitários, mas também produzem sentidos compartilhados que sustentam a experiência espiritual. Trata-se, portanto, de um espaço de reciprocidade ampliada, onde o sagrado se manifesta na tessitura das relações humanas e espirituais.

Nesta perspectiva, a tríade maussiana (dar, receber e retribuir), ganha uma dimensão transdimensional, na qual o serviço mediúnico e o auxílio espiritual configuram-se como prestações que não buscam a equivalência monetária, mas a reiteração do laço ontológico. A "coisa" trocada, neste contexto, é o próprio saber experiencial e a energia vital, elementos que, ao circularem, impedem a cristalização de hierarquias rígidas e promovem uma sociabilidade baseada na interdependência. Esse fluxo ininterrupto de dádivas entre encarnados e desencarnados institui uma "economia da alma", que opera como resistência à fragmentação e ao isolamento do sujeito contemporâneo. Ao reconhecer o invisível como parte ativa desse sistema de trocas, a Casa Espírita revela-se não apenas como um local de culto, mas como um

laboratório de alteridade radical, onde o compromisso com o "outro", visível ou não, é a condição para a própria evolução do Ser. Assim, a dádiva imaterial atua como o cimento social que unifica as dimensões ética e mística, transformando o centro espírita em um território de regeneração coletiva, onde a retribuição se manifesta na forma de compromisso com o bem comum e na contínua expansão da consciência.

> Vou lhes falar do *hau*... O hau não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (utu), ela me dá de presente alguma coisa (taonga'). *Ora, esse taonga que ela me dá é o espírito (hau) do taonga que recebi de você e que dei a ela.* (Mauss, 2003, p. 198). (Grifo meu.)

O hau seria o "espírito das coisas", ou o que é mais que o material, e que o antropólogo diz estar nas relações entre pessoas. Daí que o paradigma da dádiva, como se tem falado, mostra o espírito ou alma do sujeito que doa e das próprias coisas, que levam algo dele, no mercado das trocas reais e simbólicas do mundo. E desta fronteira o Espiritismo avança para mostrar esse compromisso com os ambientes naturais e sociais, e como as doações nossas, que são algo nosso que damos aos outros, são também imateriais, daí o princípio espiritual se acrescentando ao material, como orienta Kardec (2019).

Retomando Mauss (2003), observamos que mesmo sem desenvolver o tema do "espírito" que é mais que a matéria, anotava com precisão que tudo envolve algo mais que nós mesmos, e que nos relacionamentos sociais há algo imaterial que é matéria de transmissão e prestação e contas.

> E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. *Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, reparti dos entre as funções, os sexos e as gerações.* (Mauss, 2003, p. 203) (Grifo meu).

Voltemos ao que desenvolve Mauss (2003, p. 199) no âmbito das práticas de doação, evidenciando que os gestos de ofertar não se limitam a uma transação entre indivíduos, mas envolvem dimensões coletivas e cosmológicas. Ao analisar o sistema de troca entre os povos maori, Mauss destaca que o *taonga*, o presente, carrega consigo o *hau*, uma força espiritual que o vincula à floresta, ao território e ao chão de onde provém. *"O taonga é animado pelo hau de sua floresta, de seu território, de seu chão"* (Mauss, 2003, p. 199),

afirma o autor, revelando que a doação não é apenas um ato social, mas uma expressão de pertencimento e reciprocidade com o mundo natural e espiritual.

Essa concepção amplia o entendimento da doação como fenômeno total, em que os objetos trocados são impregnados de relações, memórias e energias que transcendem o indivíduo. O gesto de doar, nesse contexto, é também um gesto de reconhecimento da interdependência entre seres humanos, coletividades e natureza. Ao trazer essa perspectiva para o campo da espiritualidade e da mediunidade, compreendemos que as práticas espirituais, como o serviço mediúnico, o acolhimento comunitário ou a construção de espaços sagrados, configuram-se igualmente como formas de doação, animadas por vínculos profundos com o território, com os ancestrais e com os coletivos que sustentam essas experiências.

> Ora, esse taonga que ela me dá é o espírito (hau) do taonga que recebi de você e que dei a ela. Os taonga que recebi pelos taonga (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (tika) de minha parte guardar esses taonga para mim, fossem eles desejáveis (rawè) ou desagradáveis (hino). Devo dá-los de volta, pois são um hau do taon ga que você me deu. Se eu conservasse esse segundo taonga, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o hau, o hau da propriedade pessoal, o hau dos taonga, o hau da floresta. (Mauss, 2003, p. 198). (Grifo meu.)

No centro espírita, essas relações, quando envolvem bens materiais doados, na acepção de caridade crística, utilizam sobretudo dádivas simbólicas, como acolhimento, escuta, passes, orientações espirituais e vínculos afetivos e morais. Retomando Mauss, ele já se referia a esse "hau" das coisas, ou o espírito, afirmando que "apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si" (Mauss, 2003, p. 200).

Apresentadas como voluntárias, essas ações se sustentam em um *ethos* coletivo de solidariedade, compromisso e reciprocidade que se manifesta nas relações entre os participantes. Pessoas como a jovem Virga, ao se integrarem a essa coletividade espírita, assumem responsabilidades que não se esgotam na esfera individual, mas que participam de um contrato ético e espiritual coletivo. Isso significa que também ela vai estruturando o centro espírita como uma rede de composições simbólicas que reafirma laços sociais, espirituais e ético-morais. Nesse contexto, a participação de Virga transcende o simples ativismo comunitário para tornar-se um exercício de "cidadania do espírito", onde o engajamento se converte em capital simbólico e força de coesão grupal. Essa trama de reciprocidades institui o que a sociologia clássica denomina como "solidariedade orgânica", porém revestida de uma intencionalidade transcendental que vincula o esforço humano ao progresso cósmico. Ao

ocupar seu lugar nessa rede, a jovem deixa de ser apenas destinatária de um saber para tornar-se coautora de uma cultura institucional baseada na alteridade e no cuidado mútuo. Assim, a Casa Espírita deixa de ser um espaço físico para se configurar como um organismo vivo, onde cada ação de Virga reverbera na sustentação do campo vibratório e social da coletividade. Em última instância, esse compromisso compartilhado forja uma identidade coletiva resiliente, capaz de converter o serviço voluntário em um potente instrumento de regeneração das relações humanas.

A vivência no centro espírita, nessa medida, expande-se como território de pertencimento e reconstrução de trajetórias pessoais, especialmente para aqueles que chegam de contextos familiares religiosos diversos ou fragmentados. É nesse cenário que Virga narra seu percurso de encontro com o Espiritismo, descrevendo com sensibilidade o impacto afetivo e espiritual de sua primeira experiência na Casa do Caminho, espaço que, para ela, se revelou como verdadeiro encontro de almas e ponto de inflexão existencial.

Fundado em Salvador com o propósito de acolher, educar e espiritualizar, o Centro Espírita Casa do Caminho tornou-se, ao longo das décadas, uma referência na promoção da Doutrina Espírita na capital baiana. Reconhecido por sua atuação firme na evangelização infantil, no atendimento fraterno e nas atividades de assistência espiritual e social, o centro configura-se como um polo de formação ética e comunitária, onde a espiritualidade se entrelaça ao cotidiano com profundidade e compromisso.

Para Virga, a Casa do Caminho não foi apenas um espaço físico de acolhimento, mas um território simbólico de reencontro consigo mesma e com os valores espirituais que hoje norteiam sua atuação como jovem espírita. Sua narrativa revela como a inserção em uma instituição consolidada e afetivamente estruturada pode catalisar processos de cura, pertencimento e engajamento, especialmente entre jovens que buscam sentido e direção em suas vivências espirituais.

Virga conta:

> Quando eu tinha por volta de 15, fui convidada por uma grande amiga para conhecer a Casa do Caminho – a mesma em que estou até hoje. Ela já frequentava o local e, com muita sensibilidade, compartilhou algo que me tocou profundamente: “Virga, minha avó foi curada de um câncer nessa casa.” Era período de São João, uma festa que eu sempre gostei muito e continuo celebrando com alegria. Quando ela me fez o convite, recusei inicialmente. Disse que não queria ir. Mas, passada a festividade, resolvi aceitar o chamado e fui conhecer a casa. (Virga, narradora)

Ao contar de seu encontro com a casa espírita, Virga narra sua grupalização e estudo mediúnico. Também, agora também seu mundo familiar. Repare que já se referira ao

percurso seu nas idas a festejos juvenis e suas saídas pela cidade. Vamos delineando a mediunidade como fato social total.

> Minha história familiar com a espiritualidade é bastante diversa – e talvez por isso mesmo, complexa. Minha mãe, por exemplo, já teve uma casa espírita fundada por ela, mas depois se afastou. Minha irmã é Mãe de Santo, iniciada no Candomblé, com sua trajetória firmada no terreiro. O restante da família se espalha entre diferentes crenças: alguns mais voltados ao catolicismo, outros mais distantes de práticas religiosas. No entanto, entre todos, posso dizer que hoje sou a única dedicada de forma constante ao Espiritismo, vivenciando essa escolha como um caminho de compromisso e afeto. Lembro com nitidez da primeira vez que entrei na Casa do Caminho. Foi uma experiência intensa, quase como um reencontro. Ao atravessar a porta, senti algo profundo e acolhedor. Tive a nítida sensação de pertencimento. Meu coração disse, com firmeza e serenidade: "Essa é a minha casa. " E, desde então, nunca mais deixei de caminhar ali. (Virga, narradora)

A narrativa que se segue revela a trajetória de Virga no interior da Casa Espírita como um processo profundamente humano, onde a mediunidade deixa de ser apenas uma condição latente para se tornar caminho de socialização e formação espírita. Inserida em um contexto de acolhimento e pertencimento comunitário, sua vivência aponta para os modos como o estudo e a escuta interiores, bem como os processos grupais de experiência mediúnica partilhada podem dar maior substância ao despertar mediúnico. Nesse itinerário, o centro espírita configura-se como território pedagógico do Espírito, em que o desenvolvimento da mediunidade se dá de forma progressiva e assistida, revelando-se como um chamado que, embora silencioso em seus inícios, se manifesta com intensidade quando encontra ambiente propício para florescer.

No encadeamento de sua história, a jovem aponta:

> Cheguei à Casa Espírita com o coração aberto e logo fui acolhida na recepção – meu primeiro trabalho. Aos poucos, fui me envolvendo, estudando, até que um rompimento amoroso mexeu fundo comigo. Minha mediunidade, que até então era silenciosa, explodiu. Vieram vozes, sensações estranhas… e eu já nem me reconhecia no espelho. Busquei apoio no aconselhamento espiritual, que me guiou ao curso de fluidoterapia. Mas ali, meu corpo reagia: nas práticas, eu passava mal. Mesmo assim, terminei o curso com esforço e fé. Segui para o Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita, depois para a coordenação , até que me perguntaram: "E agora, o que falta?" (Virga, narradora)

Ao relatar seu processo de reconhecimento e aceitação da vidência, inicialmente silenciosa e posteriormente expandida, a narradora evidencia o papel decisivo da convivência e da escuta qualificada na mediação das experiências mediúnicas juvenis. Essa dinâmica de acolhimento transfigura o ambiente grupal em um "espaço transicional" de segurança ontológica, onde a estranheza do fenômeno é convertida em narrativa partilhada e saber

integrado. Ao validar a percepção subjetiva através do diálogo intersubjetivo, a comunidade de jovens opera como um dispositivo de proteção contra a patologização da mediunidade, favorecendo o que as ciências antropossociais definem como uma maturação ética da sensibilidade. Assim, o silêncio inicial é rompido não apenas pelo ato de ver, mas pela conquista de uma autoria espiritual que permite à jovem habitar sua própria faculdade com lucidez e senso de pertencimento comunitário. Avançando em sua narrativa, a jovem menciona:

> E veio o convite para o curso de médium. Eu hesitei. Não me achava médium. Só tinha sonhos com pessoas queridas… mas nunca soube se era algo mais. Fiz o curso. Li tudo que pude, busquei respostas nos livros e no silêncio da alma. Mas enquanto outros recebiam comunicações, eu nada sentia. Silêncio, vazio, dúvida. Ao final, o coordenador enviou nossos nomes à espiritualidade. E então me disseram: "Virga, você vai para a mediúnica." Eu não esperava. Mas talvez… era exatamente onde eu precisava estar. (Virga, narradora)

A vivência que Virga compartilha inaugura uma nova etapa em sua trajetória espiritual: o despertar da clarividência em contexto assistido, revelando não apenas uma ampliação de sua percepção mediúnica, mas também uma reconfiguração de sua relação com o sagrado e com a comunidade espírita. De acordo com os ensinamentos contidos nas obras de Allan Kardec, a vidência é uma faculdade que "se desenvolve como as outras, pelo exercício e pela confiança" (Kardec, 2020), o que implica reconhecer que o desenvolvimento mediúnico não ocorre de forma espontânea ou isolada, mas exige acompanhamento, estudo e vivência ética. Nesse sentido, o centro espírita assume papel pedagógico fundamental, ao oferecer um espaço de observação respeitosa, orientação doutrinária e acolhimento afetivo, favorecendo o amadurecimento espiritual do médium em formação.

No caso em estudo, a experiência de Virga, ao ser acolhida por figuras de referência como sua antiga evangelizadora, inscreve-se em uma rede de confiança e socialização mediada pela experiência do sagrado. Essa mediação não apenas legitima sua vivência, como também a insere em uma tradição espiritual coletiva, na qual o saber mediúnico é partilhado, elaborado e transmitido. A clarividência, portanto, deixa de ser compreendida como uma sensibilidade individual isolada e passa a ser reconhecida como prática relacional, que conecta o indivíduo à coletividade, o íntimo ao comunitário, o espiritual ao ético. Trata-se de uma experiência que articula subjetivação e pertencimento, revelando a mediunidade como campo de produção de sentido, vínculo e transformação. Neste cenário, a figura da evangelizadora atua como um "andaime pedagógico" que permite a Virga transitar da estranheza do fenômeno para a segurança de uma identidade situada e

integrada. Essa socialização do sensível opera uma autêntica "vigilância ética" sobre a percepção intuitiva, transformando a faculdade psíquica em uma ferramenta de agência social e caridade aplicada. Assim, o pertencimento à rede de saberes espíritas ressignifica a biografia da jovem, estabelecendo a interdependência espiritual como o alicerce fundamental para sua maturidade ontológica e participação ativa no tecido comunitário.

Ao dar sequência ao seu relato, a jovem compartilha:

> Passei um mês na reunião mediúnica só observando, em silêncio. Não recebia comunicação alguma, mas algo começou a acontecer dentro de mim. Faculdades que eu desconhecia começaram a se manifestar. Foi ali que minha vidência despertou de verdade. De repente, eu via os espíritos com nitidez – suas feições, suas histórias gravadas no rosto. Via antes mesmo da incorporação, como se o médium transfigurasse e revelasse a presença espiritual. Aquilo me assustava… era intenso, real demais. Procurei a Tia Márcia, minha evangelizadora, e perguntei: "Isso é normal? Eu tô vendo tudo…" Ela me ouviu com carinho e me falou da clarividência. Aquilo me trouxe alívio – e mais abertura. A partir dali, comecei a ver seres com formas não humanas. Espíritos-guia com traços luminosos, aspectos de elfos, brilhos que pareciam sussurrar verdades antigas. Tudo fazia sentido. (Virga, narradora)

A narrativa de Virga expressa um processo profundo de despertar mediúnico, cuja característica inicial é a escuta, a observação e a atividade. Esse recolhimento, longe de ser passivo, revela uma etapa fundamental de sensibilização e sintonia com os planos sutis. Gabriel Delanne (2004, 2008, 2010) destaca que as faculdades mediúnicas se desenvolvem gradualmente, à medida que o perispírito do médium se torna mais receptivo às vibrações espirituais. O silêncio de Virga, portanto, pode ser interpretado como um estado de predisposição psíquica, em que o campo mental é purificado das dispersões exteriores, permitindo o surgimento de manifestações mais profundas da vidência.

A descrição da clarividência que se manifesta em Virga, ao perceber com nitidez os Espíritos, inclusive antes da incorporação, alinha-se aos estudos de Ernesto Bozzano (2004, 2008, 2010), que examinou minuciosamente os fenômenos de percepção extrassensorial em médiuns videntes. Bozzano sustenta que a vidência autêntica se caracteriza por captar imagens e impressões provenientes de entidades espirituais e planos sutis de existência, muitas vezes com riqueza de detalhes simbólicos ou visuais. A percepção das "histórias gravadas no rosto" dos Espíritos sugere, além da vidência, um tipo de empatia espiritual, uma leitura psíquica das experiências vividas pelas entidades, que ressoam na sensibilidade ampliada do médium. Tais impressões intensas como Virga relatam, frequentemente causam inquietação inicial, o que é natural, mas podem se transformar em instrumento de aprendizado e esclarecimento com o devido acolhimento e estudo.

Ao ouvir e esclarecer a jovem vidente, a evangelizadora cumpre uma função de

amparo e discernimento, evitando que sua experiência se torne fonte de medo ou desequilíbrio para si, sua família, amigos e grupos de pertença, inclusive no centro espírita. Nesse sentido, essa relação entre Virga e a evangelizadora pode ser compreendida, à luz das reflexões de Marcel Mauss em *Ensaio sobre as Dádivas* (2003), como uma manifestação do sistema das prestações totais e de compromisso, em que o gesto de acolhimento e orientação espiritual ultrapassa o plano individual e se inscreve em uma lógica de trocas simbólicas, ético-morais e espirituais.

Aqui cabe um adendo: espírito, para Mauss, é espírito de tudo, e não se refere ao Espírito individualizado no estágio do ser humano, como no Espiritismo. Embora no pensamento espírita se utilize também o termo espírito, com inicial minúscula, no sentido de princípio espiritual que evolui e se distingue do material.

Segundo Marcel Mauss (2003), as prestações que compõem o sistema da dádiva, embora revestidas de aparente voluntariedade, implicam uma dimensão de obrigatoriedade social e espiritual. Elas não apenas estabelecem vínculos e obrigações mútuas, mas também reafirmam pertencimentos coletivos e estruturas simbólicas que sustentam a coesão comunitária. Ainda que não se trate da mesma concepção apresentada por Allan Kardec no desenvolvimento da Doutrina Espírita, é possível identificar pontos de convergência, sobretudo na compreensão de que nem toda dinâmica relacional se reduz ao plano material. Ambas as perspectivas reconhecem a existência de forças invisíveis que operam na constituição dos laços humanos e na produção de sentido.

Nesse sentido, propomos a leitura desse entrecruzamento como um conhecimento de fronteira, conceito que permite pensar zonas de contato entre sistemas epistêmicos distintos, sem que se anulem ou se confundam. O Espiritismo, ao elaborar um corpo teórico-prático que articula o princípio material ao princípio espiritual, oferece uma chave interpretativa que amplia os horizontes da racionalidade moderna. Tal articulação não apenas desafia os dualismos clássicos entre corpo e alma, ciência e fé, mas também propõe uma ontologia relacional, na qual o Espírito é reconhecido como sujeito ativo da experiência e da educação.

Essa abordagem permite compreender que o gesto espírita, seja na prática da caridade, na escuta mediúnica ou na pedagogia da evangelização, carrega uma potência simbólica que ultrapassa a lógica da utilidade. Assim como na dádiva maussiana, há uma circulação de sentidos que não se esgota na troca, mas que funda uma ética do cuidado, da reciprocidade e da transcendência. O Espiritismo, nesse contexto, não apenas dialoga com saberes outros, mas se inscreve como possibilidade epistemológica que tensiona os limites da

ciência moderna e contribui para a construção de paradigmas transversais e integradores.

Continuando nossa reflexão sobre o sujeito de pesquisa, Virga e suas faculdades mediúnicas, Léon Denis auxilia-nos ao mostrar que a clarividência é expressão de uma faculdade do Espírito que, quando iluminada pelo conhecimento e pelo serviço ao bem, cumpre nobre função no progresso da alma. Virga narra, assim, o seu percurso diante da prática da mediunidade como uma trajetória marcada por trocas simbólicas, aprendizagens mútuas e vínculos espirituais que a conectam a um sistema coletivo de produção de sentido espiritual e compromisso.

> Passei um mês na reunião mediúnica só observando, em silêncio. Não recebia comunicação alguma, mas algo começou a acontecer dentro de mim. Faculdades que eu desconhecia começaram a se manifestar. Foi ali que minha vidência despertou de verdade. De repente, eu via os espíritos com nitidez – suas feições, suas histórias gravadas no rosto. Via antes mesmo da incorporação, como se o médium transfigurasse e revelasse a presença espiritual. Aquilo me assustava… Era intenso, real demais. Procurei a Tia Márcia, minha evangelizadora, e perguntei: "Isso é normal? Eu tô vendo tudo…" Ela me ouviu com carinho e me falou da clarividência. Aquilo me trouxe alívio – e mais abertura. A partir dali, comecei a ver seres com formas não humanas. Espíritos-guia com traços luminosos, aspectos de elfos, brilhos que pareciam sussurrar verdades antigas. Tudo fazia sentido. (Virga, narradora)

A narrativa de Virga expressa um processo profundo de despertar mediúnico, cuja característica inicial é a escuta e a observação silenciosa. Esse recolhimento, longe de ser passivo, revela uma etapa fundamental de sensibilização e sintonia com os planos sutis. Gabriel Delanne (2004,2008) destaca que as faculdades mediúnicas se desenvolvem gradualmente, à medida que o períspirito do médium se torna mais receptivo às vibrações espirituais.

O silêncio de Virga, portanto, pode ser interpretado como um estado de predisposição psíquica, em que o campo mental é purificado das dispersões exteriores, permitindo o surgimento de manifestações mais profundas da vidência, faculdade classificada por Delanne como uma das formas mais elevadas da mediunidade anímica, quando o espírito do médium percebe diretamente o plano espiritual, sem necessidade de incorporação.

A descrição da clarividência que se manifesta em Virga, ao perceber com nitidez os Espíritos, inclusive antes da incorporação, alinha-se aos estudos de Ernesto Bozzano (2000, 2004, 2007), que examinou minuciosamente os fenômenos de percepção extrassensorial em médiuns videntes. Bozzano sustenta que a vidência autêntica se caracteriza por captar imagens e impressões provenientes de entidades espirituais e planos sutis de existência, muitas vezes com riqueza de detalhes simbólicos ou visuais. A percepção das "histórias gravadas no rosto" dos Espíritos sugere, além da vidência, um tipo de leitura espiritual das

experiências vividas pelas entidades, que ressoam na sensibilidade ampliada do médium. Tais impressões intensas, como Virga relata, frequentemente causam inquietação inicial , o que é natural, mas podem se transformar em instrumento de aprendizado e esclarecimento com o devido acolhimento e estudo.

A mediação feita por Márcia, evangelizadora de Virga, representa um traço educador importante para a prática mediúnica. Léon Denis (2009, 2013), ao tratar da mediunidade em *O problema do ser, do destino e da dor*, enfatiza a importância de um ambiente moralmente elevado e da presença de orientadores experientes para que o médium compreenda suas vivências à luz de uma filosofia espiritual racional. Ao ouvir e esclarecer a jovem vidente, a orientadora espírita cumpre uma função de amparo e discernimento, evitando que a experiência se torne fonte de medo ou desequilíbrio. Denis enfatiza que a clarividência não deve ser compreendida como um dom místico, mas sim como manifestação de uma faculdade inerente ao espírito, que, quando orientada pelo conhecimento e dedicada ao serviço do bem, desempenha papel elevado no processo de evolução da alma. Denis (2004) enfatiza que a clarividência não deve ser compreendida como um dom místico, mas sim como manifestação de uma faculdade inerente ao espírito, que, quando orientada pelo conhecimento e dedicada ao serviço do bem, desempenha papel elevado no processo de evolução da alma.

Por fim, a percepção de Virga de formas não humanas e entidades luminosas revela a pluralidade das manifestações espirituais e das representações que os Espíritos assumem conforme seu grau evolutivo. Bozzano (2000, 2004, 2007) aborda tais manifestações no contexto dos “Espíritos superiores” que, por vezes, se apresentam ao médium de maneira simbólica ou em formas arquetípicas, adaptadas à sensibilidade de quem os vê.

Já Léon Denis (2009, 2013) afirma que essas manifestações, embora misteriosas, tendem a carregar ensinamentos morais sutis, sugerindo verdades profundas que ultrapassam o discurso verbal e se comunicam pela vibração, pela imagem e pelo sentimento. O “sussurrar verdades antigas” que Virga menciona pode ser compreendido como uma abertura intuitiva a conteúdos espirituais elevados, que exigem do médium não apenas receptividade, mas também estudo e discernimento contínuo.

A narrativa de Virga expressa um processo profundo de despertar mediúnico, cuja característica inicial é a escuta, a observação e a atividade. Esse recolhimento, longe de ser passivo, revela uma etapa fundamental de sensibilização e sintonia com os planos sutis. Gabriel Delanne (2004, 2008, 2010) destaca que as faculdades mediúnicas se desenvolvem gradualmente, à medida que o perispírito do médium se torna mais receptivo às vibrações

espirituais. O silêncio de Virga, portanto, pode ser interpretado como um estado de predisposição psíquica, em que o campo mental é purificado das dispersões exteriores, permitindo o surgimento de manifestações mais profundas da vidência, faculdade classificada por Delanne como uma das formas mais elevadas da mediunidade anímica, quando o espírito do médium percebe diretamente, sem necessidade de incorporação.

A descrição da clarividência que se manifesta em Virga, ao perceber com nitidez os Espíritos, inclusive antes da incorporação, alinha-se aos estudos de Ernesto Bozzano (2004, 2008, 2010), que examinou minuciosamente os fenômenos de percepção extrassensorial em médiuns videntes. Bozzano sustenta que a vidência autêntica se caracteriza por captar imagens e impressões provenientes de entidades espirituais e planos sutis de existência, muitas vezes com riqueza de detalhes simbólicos ou visuais. A percepção das "histórias gravadas no rosto" dos Espíritos sugere, além da vidência, um tipo de empatia espiritual, uma leitura psíquica das experiências vividas pelas entidades, que ressoam na sensibilidade ampliada do médium. Tais impressões intensas, como Virga relata, frequentemente causam inquietação inicial, o que é natural, mas podem se transformar em instrumento de aprendizado e esclarecimento com o devido acolhimento e estudo.

Ao ouvir e esclarecer a jovem vidente, a evangelizadora cumpre uma função de amparo e discernimento, evitando que a sua experiência se torne fonte de medo ou desequilíbrio para si e para sua família, amigos e os grupos de pertença, inclusive no centro espírita. Nesse sentido essa relação entre Virga e a evangelizadora pode ser compreendida, à luz das reflexões de Marcel Mauss em *Ensaio sobre as Dádivas* (2003), como uma manifestação do sistema das prestações totais e compromisso, em que o gesto de acolhimento e orientação espiritual ultrapassa o plano individual e se inscreve em uma lógica de trocas simbólicas, ético-morais e espirituais. Aqui se precisa um adendo: espírito apara Mauss é espírito de tudo, e não se refere a Espírito individualizado no estágio do ser humano, como no Espiritismo; embora no pensamento espírita se utilize também o termo espírito, com *e* minúsculo, no sentido de um princípio espiritual que é evolui, e é diferente do material.

Segundo Marcel Mauss (2003), as prestações que compõem o sistema da dádiva, embora revestidas de aparente voluntariedade, implicam uma dimensão de obrigatoriedade social e espiritual. Elas não apenas estabelecem vínculos e obrigações mútuas, mas também reafirmam pertencimentos coletivos e estruturas simbólicas que sustentam a coesão comunitária. Ainda que não se trate da mesma concepção apresentada por Allan Kardec no desenvolvimento da Doutrina Espírita, é possível identificar pontos de convergência, sobretudo na compreensão de que nem toda dinâmica relacional se reduz ao plano material.

Ambas as perspectivas reconhecem a existência de forças invisíveis que operam na constituição dos laços humanos e na produção de sentido.

Nesse sentido, propomos a leitura desse entrecruzamento como um conhecimento de fronteira, conceito que permite pensar zonas de contato entre sistemas epistêmicos distintos, sem que se anulem ou se confundam. O Espiritismo, ao elaborar um corpo teórico-prático que articula o princípio material ao princípio espiritual, oferece uma chave interpretativa que amplia os horizontes da racionalidade moderna. Tal articulação não apenas desafia os dualismos clássicos entre corpo e alma, ciência e fé, mas também propõe uma ontologia relacional, na qual o Espírito é reconhecido como sujeito ativo da experiência e da educação.

Essa abordagem permite compreender que o gesto espírita – seja na prática da caridade, na escuta mediúnica ou na pedagogia da evangelização – carrega uma potência simbólica que ultrapassa a lógica da utilidade. Assim como na dádiva maussiana, há uma circulação de sentidos que não se esgota na troca, mas que funda uma ética do cuidado, da reciprocidade e da transcendência. O Espiritismo, nesse contexto, não apenas dialoga com saberes outros, mas se inscreve como possibilidade epistemológica que tensiona os limites da ciência moderna e contribui para a construção de paradigmas transversais e integradores.

Continuando nossa reflexão sobre o sujeito de pesquisa, Virga, e suas faculdades mediúnicas, León Denis auxilia-nos ao mostrar que a clarividência é expressão de uma faculdade do Espírito que quando iluminada pelo conhecimento e pelo serviço ao bem, cumpre nobre função no progresso da alma. Virga narra, assim, o seu percurso diante da prática da mediunidade como uma trajetória marcada por trocas simbólicas, aprendizagens mútuas e vínculos espirituais que a conectam a um sistema coletivo de produção de sentido espiritual e compromisso:

> Nas reuniões mediúnicas, quando os espíritos mais sombrios se aproximavam, eu os via antes mesmo dos guias ou dos médiuns perceberem. Era como se surgissem diante de mim, revelando suas formas e intenções. Com o tempo, minhas clarividências ultrapassaram os limites da Casa Espírita. Hoje, ainda acontecem – em momentos simples, como quando estou dirigindo, distraída, e de repente vejo um espírito atravessando a rua como se fosse parte da paisagem. No início, aquilo me assustava demais. Era como se o mundo espiritual tivesse rasgado o véu da realidade e eu estivesse ali, vendo o que muitos não veem. (Virga, narradora)

Essa ampliação da percepção espiritual, vivida por Virga como sensibilidade visual às formas e vibrações dos Espíritos superiores, também se manifesta, com igual intensidade, diante das presenças mais densas e perturbadas. Conforme amadurece na prática

mediúnica, sua clarividência não apenas se intensifica, mas também expande seus limites para além do espaço da Casa Espírita. Revela, portanto, uma sensibilidade contínua, informada e que se manifesta em vários âmbitos da vida social, daí a qualificarmos (à mediunidade) de fato social total. A faculdade vidente, conforme descreve Delanne (2004, 2009), pode ocorrer de modo espontâneo nos mais variados contextos da vida cotidiana.

O que Virga descreve, ver Espíritos sombrios antes mesmo da percepção dos médiuns incorporantes, ou identificar entidades espirituais em situações corriqueiras como atravessar uma rua , nos faz constatar precisamente essa abertura do seu campo perceptivo, em que o plano invisível rasga a aparente solidez da realidade sensorial. Embora assustadora num primeiro momento, essa experiência é reconhecida por Denis (2009, 2013) como parte do processo de educação mediúnica do Espírito, que precisa aprender a lidar com as múltiplas faces da vida espiritual, desde os seres sublimes até os sofredores em desequilíbrio, sempre com discernimento e amor.

A mediunidade, longe de ser apenas uma experiência subjetiva e isolada, insere-se plenamente no campo das práticas sociais complexas que moldam a identidade dos indivíduos e sustentam a vida coletiva. No Espiritismo, tal experiência é atravessada por um sistema estruturado de valores, formas sociais e que atuam no processo ativo de socialização – no qual o indivíduo é formado a partir de vínculos comunitários e orientações intergeracionais, mediante vivências que põem em relação o sensível e o espiritual. Como nos mostra Maria da Graça Jacintho Setton (2006), a socialização religiosa, especialmente no contexto espírita, não apenas introduz o sujeito em um acervo de saber ou tradição espiritual, como ela refere, mas o insere num "modo de ser-no-mundo", que articula subjetividade, pertencimento e compromisso moral com o outro e com a transcendência.

Nesse panorama, compreendemos que a prática mediúnica constitui um fenômeno multifacetado, capaz de mobilizar simultaneamente dimensões simbólicas, afetivas e espirituais da existência humana. Longe de se restringir ao campo privado da crença individual, a mediunidade se projeta sobre os modos de convivência social, reconfigura os laços familiares e intervém na organização dos espaços domésticos e comunitários. Trata-se, portanto, de uma prática que opera como tecnologia relacional, articulando subjetividades, memórias e sentidos coletivos. Sua presença nos cotidianos espíritas revela uma pedagogia do sensível, na qual o corpo, a escuta e a transcendência se entrelaçam em experiências de cuidado, pertencimento e transformação.

Reiteramos que a mediunidade, em sua tessitura complexa e abrangente, pode ser compreendida à luz do conceito de *fato social total*, conforme proposto por Marcel Mauss

(2003) em seu clássico *Ensaio sobre a Dádiva*. Para o autor, as práticas de dar, receber e retribuir não se limitam a trocas econômicas, mas envolvem dimensões jurídicas, religiosas, morais e afetivas, revelando uma lógica de reciprocidade que transcende o mercado e as estruturas formais da sociedade. Ao aplicar esse conceito à prática mediúnica, é possível reconhecer que ela também convoca múltiplos registros – espirituais, éticos, pedagógicos e comunitários – que se entrelaçam na constituição de uma experiência social integral.

Os encontros mediúnicos, as reuniões de desobsessão, os atendimentos fraternos e os estudos doutrinários são espaços nos quais se atualizam valores como solidariedade, escuta humildade e responsabilidade coletiva. Tais práticas, ao serem vividas em comunidade, produzem efeitos que ultrapassam o plano da crença e se inscrevem nas dinâmicas sociais, educativas e afetivas dos sujeitos envolvidos. A mediunidade, portanto, não é apenas um fenômeno espiritual; é também um dispositivo cultural que organiza sentidos e orienta práticas.

Ao reconhecer a mediunidade como fato social total, conforme proposto por Marcel Mauss (2003), abre-se espaço para uma abordagem epistemológica que valoriza a complexidade dos fenômenos espirituais e sua profunda inserção nas tramas simbólicas, afetivas e institucionais da vida social. Essa perspectiva permite tensionar os limites da racionalidade moderna, marcada pela cisão entre corpo e espírito, sujeito e comunidade, propondo uma leitura ampliada da experiência humana em que o espiritual não é um resíduo metafísico, mas uma dimensão constitutiva da existência. A prática mediúnica, nesse horizonte, deixa de ser compreendida como fenômeno marginal ou patológico e passa a ser reconhecida como campo fértil para a produção de saberes situados, relacionais e transversais, que emergem da vivência, da escuta e da intersubjetividade. Trata-se de uma epistemologia do sensível, que desafia os paradigmas hegemônicos da ciência moderna e contribui para a construção de uma ciência plural, capaz de reconhecer a centralidade do Espírito como sujeito histórico, ético e cognoscente. Ao integrar mediunidade, cultura e socialidade, essa abordagem aponta para a possibilidade de uma ciência espiritual, comprometida com a dignidade dos saberes invisibilizados e com a reconstrução dos vínculos entre conhecimento, cuidado e transcendência.

A narrativa de Virga revela precisamente essa interface entre vivência íntima e dimensão coletiva da mediunidade como fato social total, que tem sua contraparte espiritual. Sua casa, impregnada de memórias e energias, torna-se palco de manifestações espirituais que transcendem o visível, conectando sua história pessoal à dor de outros que por ali passaram. Os fenômenos físicos, os sinais espirituais, os vínculos com os antepassados e o chamado

silencioso à oração revelam como a experiência mediúnica se desdobra em múltiplas camadas da realidade. A casa, como lugar de memória e mediação, torna-se um elo entre mundos, mostrando que, como o Espiritismo revela, a vida espiritual é vivida também nos gestos cotidianos, no espaço doméstico, nos grupos juvenis, de estudo e tarefas sociais, e que a mediunidade, como expressão de um *ethos*, articula o visível e o invisível em um só tecido social complexo. Virga relembra:

Essa ampliação da percepção espiritual, vivida por Virga como sensibilidade visual às formas e vibrações dos Espíritos superiores, também se manifesta, com igual intensidade, diante das presenças mais densas e perturbadas. Conforme amadurece na prática mediúnica, sua clarividência não apenas se intensifica, mas também expande seus limites para além do espaço da Casa Espírita. Revela, portanto, uma sensibilidade contínua, informada e presente em vários âmbitos da vida social, razão pela qual qualificamos a mediunidade como fato social total. A faculdade vidente, conforme descreve Delanne (2004, 2009), pode ocorrer de modo espontâneo nos mais variados contextos da vida cotidiana.

O que Virga descreve, ao ver Espíritos sombrios antes mesmo da percepção dos médiuns incorporantes ou ao identificar entidades espirituais em situações corriqueiras, como atravessar uma rua, evidencia precisamente essa abertura de seu campo perceptivo, em que o plano invisível rompe a aparente solidez da realidade sensorial. Embora assustadora num primeiro momento, essa experiência é reconhecida por Denis (2009, 2013) como parte do processo de educação mediúnica do Espírito, que precisa aprender a lidar com as múltiplas faces da vida espiritual, desde os seres sublimes até os sofredores em desequilíbrio, sempre com discernimento e amor.

A mediunidade, longe de ser apenas uma experiência subjetiva e isolada, insere-se plenamente no campo das práticas sociais complexas que moldam a identidade dos indivíduos e sustentam a vida coletiva. No Espiritismo, tal experiência é atravessada por um sistema estruturado de valores e formas sociais que atuam no processo ativo de socialização, no qual o indivíduo é formado a partir de vínculos comunitários e orientações intergeracionais, mediante vivências que relacionam o sensível e o espiritual. Como nos mostra Maria da Graça Jacintho Setton (2006), a socialização religiosa, especialmente no contexto espírita, não apenas introduz o sujeito em um acervo de saber ou tradição espiritual, mas o insere em um "modo de ser-no-mundo", que articula subjetividade, pertencimento e compromisso moral com o outro e com a transcendência.

Nesse panorama, compreendemos que a prática mediúnica constitui um fenômeno multifacetado, capaz de mobilizar simultaneamente dimensões simbólicas, afetivas e

espirituais da existência humana. Longe de se restringir ao campo privado da crença individual, a mediunidade se projeta sobre os modos de convivência social, reconfigura os laços familiares e intervém na organização dos espaços domésticos e comunitários. Trata-se, portanto, de uma prática que opera como tecnologia relacional, articulando subjetividades, memórias e sentidos coletivos. Sua presença nos cotidianos espíritas revela uma pedagogia do sensível, na qual o corpo, a escuta e a transcendência se entrelaçam em experiências de cuidado, pertencimento e transformação.

Reiteramos que a mediunidade, em sua tessitura complexa e abrangente, pode ser compreendida à luz do conceito de fato social total, conforme proposto por Marcel Mauss (2003) em seu clássico *Ensaio sobre a Dádiva*. Para o autor, as práticas de dar, receber e retribuir não se limitam a trocas econômicas, mas envolvem dimensões jurídicas, religiosas, morais e afetivas, revelando uma lógica de reciprocidade que transcende o mercado e as estruturas formais da sociedade. Ao aplicar esse conceito à prática mediúnica, é possível reconhecer que ela também convoca múltiplos registros (espirituais, éticos, pedagógicos e comunitários), que se entrelaçam na constituição de uma experiência social integral.

A mediunidade, nesse sentido, não apenas expressa uma relação com o mundo espiritual, mas também configura uma gramática de vínculos que sustenta formas de sociabilidades específicas. Os encontros mediúnicos, as reuniões de desobsessão, os atendimentos fraternos e os estudos doutrinários são espaços nos quais se atualizam valores como solidariedade, escuta, humildade e responsabilidade coletiva. Tais práticas, ao serem vividas em comunidade, produzem efeitos que ultrapassam o plano da crença e se inscrevem nas dinâmicas sociais, educativas e afetivas dos sujeitos envolvidos. A mediunidade, portanto, não é apenas um fenômeno espiritual; é também um dispositivo cultural que organiza sentidos e orienta práticas.

Ao reconhecer a mediunidade como fato social total, conforme proposto por Marcel Mauss (2003), abre-se espaço para uma abordagem epistemológica que valoriza a complexidade dos fenômenos espirituais e sua profunda inserção nas tramas simbólicas, afetivas e institucionais da vida social. Essa perspectiva permite tensionar os limites da racionalidade moderna, marcada pela cisão entre corpo e espírito, sujeito e comunidade, propondo uma leitura ampliada da experiência humana em que o espiritual não é um resíduo metafísico, mas uma dimensão constitutiva da existência. A prática mediúnica, nesse horizonte, deixa de ser compreendida como fenômeno marginal ou patológico e passa a ser reconhecida como campo fértil para a produção de saberem situados, relacionais e transversais, que emergem da vivência, da escuta e da intersubjetividade. Trata-se de uma

epistemologia do sensível, que desafia os paradigmas hegemônicos da ciência moderna e contribui para a construção de uma ciência plural, capaz de reconhecer a centralidade do Espírito como sujeito histórico, ético e cognoscente. Ao integrar mediunidade, cultura e socialidade, essa abordagem aponta para a possibilidade de uma ciência espiritual, comprometida com a dignidade dos saberes invisibilizados e com a reconstrução dos vínculos entre conhecimento, cuidado e transcendência.

A narrativa de Virga revela precisamente essa interface entre vivência íntima e dimensão coletiva da mediunidade como fato social total, que tem sua contraparte espiritual. Sua casa, impregnada de memórias e energias, torna-se palco de manifestações espirituais que transcendem o visível, conectando sua história pessoal à dor de outros que por ali passaram. Os fenômenos físicos, os sinais espirituais, os vínculos com os antepassados e o chamado silencioso à oração revelam como a experiência mediúnica se desdobra em múltiplas camadas da realidade. A casa, como lugar de memória e mediação, torna-se um elo entre mundos, mostrando que, como o Espiritismo ensina, a vida espiritual é vivida também nos gestos cotidianos, no espaço doméstico, nos grupos juvenis, nos estudos e nas tarefas sociais. A mediunidade, como expressão de um *ethos*, articula o visível e o invisível em um só tecido social complexo. Virga relembra:

> Minha casa sempre teve uma energia muito densa. O antigo morador tirou a própria vida, e desde então, parece carregar um peso que não se dissolve. É uma casa difícil de vender... como se ela mesma pedisse para continuar sendo habitada por quem entende seu silêncio. Já vivi muitos fenômenos físicos aqui. Portas que batem sozinhas, objetos que caem sem explicação – especialmente quando estou perto do Evangelho. Às vezes, parece que os sons querem me lembrar: "Está chegando a hora da oração." É como se a espiritualidade se manifestasse com urgência. Hoje isso acontece com menos frequência, mas já vivi momentos intensos aqui. Lembro da época em que minha avó faleceu, há dois anos… A casa parecia sentir junto comigo. Cada canto traz memórias, presenças, vibrações que não se apagam. (Virga, narradora)

A experiência mediúnica, tal como vivida por sujeitos inseridos em comunidades espíritas, transcende os limites da interioridade psíquica e se projeta nos espaços e relações cotidianas, conformando uma ecologia espiritual sensível e relacional. Ao operar como elo entre mundos, a mediunidade transforma o lar em território simbólico onde se entrecruzam memórias, presenças e energias sutis, elementos que, segundo Mauss (2003), juntos constituem o que se pode chamar de fato social total, pois mobilizam valores, afetos, condutas e vínculos espirituais. A casa, nesse contexto, deixa de ser apenas abrigo físico e passa a assumir uma função mediadora entre o visível e o invisível, tornando-se lugar de manifestação e de comunicação espiritual. É nesse campo simbólico e energético que se

inscreve o relato de Virga, cuja convivência com fenômenos físicos e atmosferas densas revela a intensidade das trocas espirituais vividas em seu espaço doméstico. Sua narrativa evoca uma forma de socialização espiritual silenciosa e potente, na qual a mediunidade se manifesta como linguagem do sagrado inscrita nas paredes da casa, nos objetos do cotidiano e nos momentos liminares da vida e da morte.

A experiência mediúnica, tal como vivida por sujeitos inseridos em comunidades espíritas, transcende os limites da interioridade psíquica e se projeta nos espaços e relações cotidianas, conformando uma ecologia espiritual sensível e relacional. Ao operar como elo entre mundos, a mediunidade transforma o lar em território simbólico onde se entrecruzam memórias, presenças e energias sutis, elementos que, segundo Mauss (2003), juntos constituem o que se pode chamar de fato social total, pois mobilizam valores, afetos, condutas e vínculos espirituais.

A casa, nesse contexto, deixa de ser apenas abrigo físico e passa a assumir uma função mediadora entre o visível e o invisível, tornando-se lugar de manifestação e de comunicação espiritual. É nesse campo simbólico e energético que se inscreve o relato de Virga, cuja convivência com fenômenos físicos e atmosferas densas revela a intensidade das trocas espirituais vividas em seu espaço doméstico. Sua narrativa evoca uma forma de socialização espiritual silenciosa e potente, na qual a mediunidade se manifesta como linguagem do sagrado inscrita nas paredes da casa, nos objetos do cotidiano e nos momentos liminares da vida e da morte.

3.6 Grupalizações juvenis Espíritas e experiências multidimensionais

Nesse contexto, a vivência de Virga oferece um olhar situado e sensível sobre os caminhos que conduzem os jovens à participação nas juventudes espíritas, bem como sobre os desafios, afetos e vínculos que se constroem nesse espaço coletivo. Sua narrativa ilumina as formas pelas quais o pertencimento a um grupo de evangelização juvenil pode se constituir gradualmente como autovalor e participação social, atravessado por experiências formativas, convites inesperados e o reconhecimento de responsabilidades compartilhadas.

Além disso, ao contextualizar a realidade da casa espírita onde atua, situada em um bairro periférico de Salvador, Virga apresenta os múltiplos motivos que mobilizam a chegada de outros jovens ao grupo, revelando a diversidade de trajetórias, demandas espirituais e contextos sociais que se entrecruzam nesse ambiente onde ela vai protagonizando ações. A seguir, Virga compartilha, em primeira pessoa, esse percurso de chegada e

permanência no espaço da juventude Espírita:

> Entrei para a juventude espírita aos 15 anos – mais tarde que o comum – porque fui caminhando aos poucos, entre cursos, descobertas e transformações. A faixa etária dos trabalhadores da juventude da casa é dos 22 aos 25, mas aos 20 já me convidaram para ser "tia". E desde então, sou tia. E sigo sendo até hoje, com muito carinho. Minha casa espírita está num bairro periférico de Salvador. Muitos jovens chegam porque suas mães recebem a cesta básica, o que torna a permanência um desafio. Outros vêm porque os pais já são espíritas e colocam os filhos desde cedo. Há também os jovens que chegam trazidos por dores invisíveis – conflitos mediúnicos, questões emocionais e psiquiátricas. São encaminhados por suas famílias ou pelo próprio aconselhamento espiritual. Cada um carrega uma história. E, de alguma forma, todos encontram um espaço para florescer. (Virga, narradora)

Com base na narrativa de Virga e nas observações empíricas realizadas ao longo da pesquisa, foi possível identificar múltiplas dimensões mobilizadoras que conduzem jovens às culturas juvenis espíritas. Essas dimensões revelam uma complexa articulação entre aspectos sociais, familiares, subjetivos e espirituais. Mostram-nos a mediunidade como um fenômeno social total. A presença de jovens em situação de vulnerabilidade social que se aproximam da casa espírita por meio de programas assistenciais, como o recebimento de cestas básicas por suas famílias, expressa uma dinâmica em que o espaço religioso também se configura como território de formação juvenil e sociabilidade (Lefebvre, 1999; Martins, 2000), e que vai se aperfeiçoando para atuar em níveis diversificados, assumindo participações e mesmo a fundação de instituições de abrigos, dentre outras.

Essa transmissão intergeracional de valores e práticas religiosas remete às discussões de Mannheim (1964) sobre a formação das gerações e aos mecanismos de reprodução cultural descritos por Bourdieu (2007), que evidenciam como os capitais simbólicos e culturais se perpetuam por meio das práticas familiares e comunitárias. Acrescenta-se que as culturas juvenis espíritas participam de um ***ethos*** coletivo (conjunto de valores, disposições morais, hábitos simbólicos e orientações ético-práticas), que considera que diálogo e formação devem enfatizar transformações pessoais e coletivas (Linhares, 2017).

Há também jovens cuja aproximação com a cultura espírita se dá como resposta a experiências subjetivas profundas, marcadas por dores invisíveis, conflitos mediúnicos, quadros emocionais ou psiquiátricos, situações-limite para as quais a vivência e estudo espíritas se apresentam como um espaço de escuta e elaboração simbólica. Essa busca por sentido e pertencimento insere-se num cenário mais amplo de experimentações e narrativas juvenis que envolvem o exercício do cuidado de si e do outro. Destacou Dayrell (2005) que os grupos das culturas juvenis são lugares de construção ativa de identidades e reinvenção do cotidiano; a casa espírita que os grupaliza, tornam-se espaço de reflexão grupalizada,

reconstrução subjetiva e mediação cultural das experiências espirituais e existenciais dos jovens.

Destaca-se ainda o grupo de jovens que adentram as culturas espíritas por interesse no conhecimento doutrinário e pela vontade de estabelecer conexões com outros pares. Nesse movimento, observa-se a emergência de uma "grupalização juvenil" (Pais, 1993), onde a troca intersubjetiva, a experimentação estética e cultural e a convivência intergeracional constituem experiências formativas que transcendem mera reprodução social. A juventude espírita pode ser compreendida, como estamos configurando, uma esfera pública juvenil, onde se constroem processos de produção de significação e pertencimentos a grupos, de escuta com participação gradativamente engajada. Esse espaço é também atravessado por dimensões políticas e culturais mais amplas (Negri; Cocco, 2005), permitindo que os jovens expressem suas subjetividades, negociem sentidos e inventem novas formas de viver a espiritualidade no mundo conflituado contemporâneo.

Partindo das experiências narradas por jovens em situação de envolvimento com as culturas juvenis espíritas, como no caso de Virga, é possível observar que esses espaços de vivência espiritual têm se constituído como territórios vivos de escuta, cuidado e elaboração de sentidos existenciais. A juventude espírita, nesse contexto, comparece como uma ambiência grupal que se estrutura a partir da partilha de vivências sensíveis e da construção coletiva de significados em torno da experiência mediúnica, que por vezes, como estamos vendo, partem de conflitos afetivos da vida juvenil, e que levam à leitura da espiritualidade.

A juventude, como categoria social, segundo Karl Mannheim (2007), não é apenas uma fase etária, mas um momento histórico em que os sujeitos produzem novas sínteses culturais e epistemológicas. As culturas juvenis espíritas, nesse sentido, representam campos simbólicos e afetivos em que os jovens recriam e ressignificam os códigos da doutrina, articulando saberes tradicionais a partir de suas experiências singulares e coletivas. As motivações para o ingresso desses sujeitos na casa espírita, identificadas no decorrer da pesquisa, demonstram a pluralidade de trajetórias e sentidos atribuídos à espiritualidade: desde o vínculo assistencial, como o recebimento de cestas básicas, até o interesse genuíno pelos ensinamentos espíritas e pelo pertencimento a um grupo de iguais.

É importante compreender, como aponta Juarez Dayrell (2005), que os jovens não são apenas receptores de valores religiosos e morais, mas sujeitos ativos que reinterpretam, experimentam e reconfiguram esses valores em diálogo com suas realidades. A casa espírita, assim, torna-se um espaço intergeracional de acolhimento e de mediação simbólica, onde conflitos mediúnicos, dores psíquicas e demandas de escuta encontram lugar de expressão.

Pierre Bourdieu (2001) lembra que a socialização juvenil se dá também pela participação em campos sociais onde se compartilham ***habitus*** (disposições socialmente construídas e incorporadas, que orientam percepções, valores e práticas) e disposições cujas práticas colaboram para a constituição de um ***ethos*** espiritual (entendido como um horizonte ético-simbólico compartilhado, que orienta modos de sentir, agir e atribuir sentido à experiência espiritual) que se entrelaça com os dramas e sonhos de seus integrantes, como estamos anotando ocorrer nos grupos espíritas de juventude.

Dentro desse cenário de escuta, acolhimento e partilha, inserem-se relatos como o de Virga, que introduz um aspecto fundamental na relação entre juventudes: a mediunidade. A seguir, sua fala evidencia como os espaços da juventude espírita operam como lugares de abertura e legitimação para a experiência mediúnica juvenil, marcada, em parte, também por dúvidas, medos e incompreensões:

> Os jovens sempre me procuram com muitas dúvidas sobre mediunidade. Querem saber como é comigo, se o que sentem é normal ou se estão "fora do padrão". Então, deixo que falem. Escuto. Porque na juventude espírita há momentos próprios para isso – quando o tema é mediunidade, é como se abrisse uma janela interna neles. Começam a se questionar, se observar, e muitos vêm até mim: "Virga, como você sente?" Compartilho minha vivência com sinceridade. Conto o que já experimentei, indico livros, converso com calma. E, acima de tudo, tento tirar o peso que muitos colocam sobre a mediunidade. Não é um castigo. Não é um fardo que exige abandonar tudo. Digo a eles: "Sim, exige responsabilidade. Exige vigilância, escolhas conscientes. Mas não é sobre se privar da vida – é sobre viver com sentido." Afinal, somos espíritos vivendo a matéria. E compreender isso muda tudo. (Virga, narradora)

O trecho narrado por Virga evidencia a mediunidade como uma via concreta de socialização no interior da juventude espírita. A escuta ativa e as partilhas de vivências instauram um espaço relacional em que os jovens são reconhecidos em suas dúvidas e inquietações. Ao se permitirem falar e serem ouvidos, encontram uma forma de pertencimento que não exige o abandono de sua juventude, mas propõe uma vivência espiritual atravessada por sentido e responsabilidade.

Esse movimento revela que a mediunidade, mais do que uma experiência subjetiva, opera como uma prática coletiva e cultural, carregada de significações que organizam os modos de sentir, agir e compreender a si mesmo no mundo. Nessa perspectiva, ela pode ser compreendida como um "fato social total", pois convoca dimensões éticas, espirituais, cognitivas e afetivas, articulando o indivíduo a uma rede de sentidos compartilhados. A jovem Virga, ao acolher, narrar e orientar, torna-se mediadora desse processo de transmissão simbólica e afetiva.

Além disso, os encontros narrados não apenas sustentam a continuidade da tradição espírita entre os jovens, mas também permitem sua reinvenção. Conforme observa Dayrell (2002, 2005, 2016), os jovens apropriam-se das heranças culturais à sua maneira, ressignificando conteúdos e criando linguagens próprias. Assim, ao desmistificar a mediunidade e retirá-la do campo do medo ou da anormalidade, Virga contribui para a construção de uma pedagogia espiritual fundada no diálogo, no cuidado e na liberdade responsável.

O sentido espiritual atribuído à vivência juvenil emerge, portanto, como resultado de uma experiência compartilhada, em que a mediunidade deixa de ser um enigma solitário para se tornar um campo de elaboração coletiva das identidades, como das transformações sociais e existenciais dos sujeitos. É nesse contexto que Virga compartilha:

> A doutrina espírita me deu um sentido de vida que antes eu não tinha. Trouxe, antes de tudo, a compreensão de que a existência não termina com a morte – somos espíritos eternos vivendo experiências temporárias. Saber disso mudou tudo. Entendi que estou num caminho de evolução, e isso lançou luz sobre muitas dúvidas que carregava. A doutrina também me ajudou a compreender minha mediunidade. Enquanto outras religiões lidam com esse dom apenas na prática, eu mergulhei no estudo. Desconstruí ideias e entendi que tenho posse sobre meu corpo, que mediunidade não é para ser vivida de forma desordenada – é sagrada e exige respeito. Eu digo isso com convicção: minha mediunidade é santa, e assim deve ser exercida. Outro pilar é *O Livro dos Espíritos*, que me deu clareza sobre tantas questões sociais – racismo, preconceitos, angústias do mundo. E mais que tudo, me deu a certeza de que não estou só. Nunca estou só. Esse contato diário com o mundo espiritual é meu desafio e também minha força. Tento ser exemplo – para os encarnados, para os desencarnados, para mim mesma. (Virga, narradora)

O depoimento de Virga traz à tona dimensões fundamentais da experiência mediúnica como processo educativo e existencial, o que nos convida a refletir sobre a concretude da mediunidade como um dispositivo formativo no interior de um paradigma espiritualista. A mediunidade, nesse contexto, não se limita a um fenômeno extraordinário ou paranormal, mas se apresenta como uma zona de sentido, um território de travessia entre tempos e subjetividades, permitindo que o sujeito se perceba em contínuo processo de constituição. Conforme aponta Michel Foucault (1979), é nas práticas de si que se instauram formas de subjetivação, e a mediunidade, quando compreendida como "prática de si", torna-se um campo de invenção de novas formas de vida.

O discurso de Virga ressignifica a mediunidade, retirando-a da esfera do misticismo cego e aproximando-a da pedagogia da consciência. Quando ela afirma que a doutrina espírita lhe deu sentido à vida e a fez compreender que "somos espíritos eternos vivendo experiências temporárias", emerge uma epistemologia da reencarnação (Pires, 2023)

como fundamento para a construção de um sujeito histórico-espiritual. Esta dimensão dialógica entre eternidade e temporalidade articula-se com o pensamento de Linhares (2001, 2017), ao afirmar que a experiência verdadeira transforma o sujeito, tornando-se aquilo que nos atravessa e nos constitui. A mediunidade é nesse caso, um acontecimento que marca, inscreve-a em um grupo e a auxilia a ler as próprias transformações. Virga também apresenta a sua experiência espiritual através do processo de comunicação mediúnica:

> Às vezes, quando dou uma comunicação com espíritos de características mais difíceis, confesso que sinto medo. É inevitável. Mas respiro fundo e tento me lembrar: somos todos iguais, cada um em seu processo. Eu também erro, também falho – e tudo bem. O importante é saber que estou em constante evolução, seguindo uma cartilha espiritual que está sempre ao alcance da consciência. O Espiritismo me trouxe essa clareza. Me ensinou que há vida após a morte, que sou um espírito eterno, vivendo agora uma experiência escolhida por mim. E isso é transformador. Parece loucura, mas faz sentido: assumir a responsabilidade pelos meus atos é libertador. É olhar para tudo o que vivo e dizer "eu aceitei esse desafio". (Virga, narradora)

A fala de Virga também pode ser analisada à luz da ideia de formação como narrativa de si, conforme defendem Delory-Momberger (2018, 2014) e Christine Josso (2002, 2010, 2022), ao considerarem os relatos de vida como espaços de visibilidade da constituição identitária e dos modos de estar no mundo. A mediunidade deixa de ser apenas um "dom" e passa a ser compreendida como um processo hermenêutico de leitura de si, onde o sujeito se vê, se ouve e se refaz na escuta de outras vozes, sejam elas internas, históricas ou espirituais. Virga, ao afirmar que sua mediunidade é "santa", está demarcando um campo ético de atuação de si para consigo e para com o outro, tanto encarnado quanto desencarnado. Aqui se evidencia a mediação do presente com o passado (histórias anteriores, encarnações) e o futuro (o devir espiritual).

No campo da epistemologia espírita, André Luiz (1979,1984) reforça essa ideia ao descrever a mediunidade como recurso natural de intercâmbio entre planos da vida, que exige responsabilidade, disciplina e amor. A compreensão de Virga sobre a posse de seu corpo e o uso consciente de sua mediunidade ecoa esse entendimento e indica uma maturação do espírito em trânsito pedagógico. Denis (2013) também ensina que ninguém detém mediunidade sem compromisso, reforçando a ideia da mediunidade como vocação ético-social. O Livro dos Espíritos (Kardec, 2019) é, para Virga, um pilar de clareza, o que aponta a dimensão gnosiológica do Espiritismo, o saber como emancipação, e não apenas como crença.

Na análise de Maria Sposito (2009), a espiritualidade pode ser compreendida como uma via de acesso ao conhecimento de si e à transformação social, especialmente

quando interseccionada por categorias como gênero, raça e classe. Virga explicita isso ao afirmar que compreendeu à luz do Espiritismo, temas como o racismo e outras formas de opressão. Sua formação mediúnica é, portanto, também uma formação cidadã e libertadora. Martín-Barbero (1987) nos ajuda a entender isso ao apontar que a mediação cultural é um processo que reorganiza sentidos a partir das práticas cotidianas; nesse caso, o cotidiano mediúnico de Virga é uma mediação entre mundos, mas também entre saberes e poderes.

A perspectiva transdisciplinar proposta por Edgar Morin (2005) convida à articulação entre ciência, filosofia e espiritualidade. A experiência de Virga é exemplar nesse sentido: ela não separa sua trajetória pessoal das mediações espirituais que a constituem. A mediunidade é, em sua vivência, ponto de convergência entre a subjetividade, o conhecimento e a ética. Jacques Ardoino (1996) lembra que os fenômenos humanos e educativos devem ser pensados em sua complexidade, superando dicotomias e fragmentações. É exatamente isso que Virga realiza em sua narrativa: uma síntese afetiva, cognitiva e ética do viver mediúnico como travessia educacional e espiritual.

Por fim, Jean Piaget (1973) destaca que o conhecimento nasce da ação e da interação com o meio. A ação de Virga sobre sua mediunidade e sua interação com o mundo espiritual e social confirmam essa tese num plano ampliado de consciência. A doutrina espírita, como paradigma educativo, potencializa esse conhecimento integrador, que promove a autonomia do espírito encarnado sem rompê-lo de sua totalidade ontológica. Virga, nesse sentido, é sujeito educando e também educador, media pelo exemplo, pelo estudo, pela palavra e pela presença.

A próxima narrativa é protagonizada por Lyra, uma jovem profundamente engajada nas atividades doutrinárias do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), reconhecido como a maior casa espírita da cidade de Fortaleza (CE). O contato com Lyra foi estabelecido durante uma visita às atividades promovidas pelo Departamento da Juventude do GEPE, ocasião em que se tornou possível articular sua entrevista, posteriormente realizada de forma remota, por meio da plataforma de videoconferência Zoom.

Em seu relato, Lyra apresenta a doutrina dos Espíritos como um caminho educativo que não apenas forma o sujeito na condição de educando, mas também o convoca à posição de educador, alguém que aprende e, simultaneamente, compartilha saberes e experiências no processo de construção coletiva do conhecimento espiritual. Sua narrativa revela como o envolvimento com o Espiritismo pode se configurar como uma prática formativa, marcada pela responsabilidade, pelo estudo sistemático e pelo compromisso com o acolhimento fraterno.

Com sensibilidade e clareza, Lyra apresenta os marcos de sua caminhada espírita e os sentidos que emergem dessa vivência.

> Meu nome é Lyra, tenho 19 anos e sou atualmente uma das facilitadoras da juventude no Grupo Espírita Paulo Estevão localizado em Fortaleza estado do Ceará. Minha ligação com essa casa é profunda: frequento o GEPE desde que me entendo por gente. Segundo meus pais, participo desde que era muito pequena – na verdade, desde quando ainda estava na barriga da minha mãe. As primeiras lembranças que tenho são do segundo ciclo, por volta dos 10 a 11 anos. Foi nesse momento que comecei a criar laços verdadeiros com os colegas e com os facilitadores. Recordo com carinho o nome e o rosto das facilitadoras do segundo e do terceiro ciclo, e de como elas me influenciaram profundamente naquela fase. Inclusive, resisti muito a passar para o terceiro ciclo, pois estava muito apegada a elas. Quando finalmente mudei de ciclo, conheci o Eliomar e o Davi – facilitadores que marcaram minha trajetória e mudaram completamente minha percepção sobre a evangelização infanto-juvenil. (Lyra, narradora)

Ao dar sequência ao seu relato, o jovem compartilha:

> O Eliomar e o Davi tinham uma forma singular de conduzir os encontros e transmitir os ensinamentos Espíritas: toda semana inventavam novas dinâmicas reflexivas, rodas de conversa, estudos de caso espirituais e incentivo à expressão pessoal, levando-nos a um aprendizado mais afetivo e significativo. Nossos estudos não eram apenas conteudistas e sem abertura para o diálogo, como geralmente acontecem nas escolas de educação formal . Diante a metodologia empregada por nossos facilitadores o grupo era integrado de uma maneira única. A empolgação era tanta que, frequentemente, outras pessoas vinham até a porta pedir que falássemos mais baixo. Era um ambiente de alegria e aprendizado verdadeiro. Naquela época, a juventude – ainda chamada de mocidade – parecia um espaço distante, quase mítico. Olhávamos os jovens mais velhos com admiração, sonhando com o dia em que também estaríamos lá. Havia apresentações teatrais, atividades diversas e muito entusiasmo. (Lyra, narradora)

A narrativa de Lyra evidencia práticas de aprendizagem ativa no contexto da juventude espírita, revelando um ambiente pedagógico que se distancia significativamente do modelo tradicional das escolas regulares. Enquanto o ensino convencional tende a ser conteudista, fragmentado e centrado em métodos expositivos, com foco na memorização e na avaliação por desempenho, o espaço da mocidade espírita se configura como um território de formação integral, onde o saber é construído de forma experiencial, afetiva e dialógica. Nas escolas, há pouca abertura para o diálogo subjetivo ou vivencial, e discussões sobre espiritualidade ou questões sociais contemporâneas são frequentemente marginalizadas ou evitadas. Já na educação espírita, essas dimensões são centrais e abordadas com profundidade e naturalidade.

A jovem descreve encontros marcados por dinâmicas criativas, rodas de conversa e estudo de casos espirituais, que promovem não apenas a assimilação dos conteúdos doutrinários, mas também o desenvolvimento de vínculos afetivos e identitários. A condução dos

facilitadores, pautada pela escuta ativa e pelo estímulo à participação, exemplifica o protagonismo juvenil na construção do saber, alinhando-se à perspectiva de John Dewey, que concebe o aprendizado como experiência vivida e compartilhada (Dewey, 2011). Nesse ambiente, os jovens não são tratados como receptores passivos de informação, mas como sujeitos ativos, capazes de refletir sobre suas vivências mediúnicas, seus valores éticos e suas inquietações existenciais.

A espiritualidade, longe de ser um tema periférico, ocupa lugar central na proposta pedagógica espírita, integrando saberes morais, filosóficos e transcendentais com ênfase na formação do caráter e no autoconhecimento. Essa abordagem não apenas amplia o repertório dos participantes, como também reforça o papel da juventude como agente ativo na vivência espírita, capaz de renovar sentidos, propor caminhos e contribuir para a construção de uma espiritualidade mais consciente, ética e transformadora. Em contraste com a rigidez e a impessoalidade do ensino escolar tradicional, o espaço da juventude espírita emerge como um lugar de acolhimento, liberdade e construção de sentido – onde aprender é também sentir, conviver e evoluir.

Essa experiência pode ser compreendida à luz das pedagogias críticas e libertadoras, que reconhecem o sujeito como protagonista de sua própria formação. Paulo Freire (1996) já afirmava que "ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo", destacando o caráter dialógico e coletivo do processo educativo. No caso da mocidade espírita, esse diálogo se dá não apenas entre os jovens e seus pares, mas também com os conteúdos espirituais, os facilitadores e os próprios Espíritos, conforme a tradição doutrinária. A aprendizagem, portanto, não se limita à dimensão cognitiva, mas envolve afetos, espiritualidade e práticas comunitárias, compondo uma ecologia de saberes que tensiona os limites da racionalidade moderna (Santos, 1989).

Além disso, a vivência juvenil espírita pode ser interpretada como uma prática decolonial, na medida em que valoriza saberes não hegemônicos e modos de existência que escapam à lógica eurocêntrica da educação formal. Ao integrar espiritualidade, corporeidade e afetividade, os encontros da mocidade promovem uma formação que reconhece o Espírito como sujeito histórico e epistemológico, conforme propõe Lobo (2010) ao discutir a educação espírita como caminho de emancipação integral. Nesse sentido, o protagonismo juvenil não é apenas uma estratégia pedagógica, mas uma afirmação ontológica de que os jovens são capazes de produzir sentidos, elaborar saberes e transformar realidades a partir de suas vivências espirituais.

Portanto, a narrativa não apenas documenta uma experiência educativa, mas reve-

la um paradigma formativo que articula juventude, espiritualidade e emancipação. Ao reconhecer a mocidade espírita como espaço de aprendizagem ativa, afetiva e transcendente, abre-se caminho para pensar a educação espírita como prática social transformadora, capaz de dialogar com os desafios contemporâneos e de contribuir para a construção de uma cultura de paz, solidariedade e justiça espiritual.

Lyra prossegue compartilhando as etapas de sua trajetória junto à Juventude Espírita, revelando os aprendizados e desafios vivenciados ao longo do caminho.

> Quando finalmente alcancei a idade do principal ciclo de estudo da juventude, me deparei com uma realidade diferente. A coordenação e os facilitadores haviam mudado. Apesar do esforço para manter dinâmicas, os encontros pareciam mais parados, girando em torno de rodas de conversa. A diferença entre uma atividade com dinâmica e outra apenas dialogada era gritante, especialmente considerando que os encontros aconteciam aos domingos de manhã, horário em que nem todos estavam animados. Muita gente elogia minha presença constante na casa, mas nem sempre foi fácil. Também tive minhas resistências e "birras". Lembro claramente de momentos em que implorava ao meu pai para ficar em casa, e ele apenas respondia: "Nós entendemos o nosso propósito". (Lyra, narradora)

O relato de Lyra permite identificar uma problemática recorrente nas práticas pedagógicas de diversas instituições espíritas: a necessidade de metodologias mais diversificadas, ou operar com novas tecnologias educacionais, para não deixar de estimular o protagonismo juvenil por meio de estratégias de ensino ativo. É válido pensar em não desconectar os estudos juvenis espíritas das vivências concretas dos jovens, o que é especialmente importante em contextos de encontros realizados em horários matinais. Se se mais rodas de conversa, perdem-se oportunidades para exercícios com multimídias, o que parece difícil de equacionar, na prática.

Essa crítica encontra respaldo em John Dewey (2011), ao afirmar que a aprendizagem significativa emerge da reconstrução contínua da experiência, sempre articulando teoria e prática. Larrosa (1997) complementa essa perspectiva ao destacar que o saber só adquire sentido quando vinculado à vida do sujeito educando, tornando-se expressão de sua trajetória e de seus afetos.

Nesse cenário, a ausência de propostas didáticas que mais valorizem a experiência vivida pode afastar os jovens não apenas das atividades espíritas, mas também de seu papel ativo na construção do conhecimento espiritual. Para que a formação espírita seja efetiva, estamos vendo que deve envolver dialogismo com os modos de ser, sentir e aprender das culturas juvenis, reconhecendo na experiência subjetiva um campo legítimo de elaboração ética espiritista.

Lyra também compartilha aspectos de sua experiência formativa com o Espiritismo vivenciada no ambiente familiar. Em sua casa, junto aos seus familiares, ela construiu os primeiros vínculos com a Doutrina, entrelaçando afetividade e espiritualidade em um processo de aprendizado cotidiano. A seguir, ela narra:

> Na nossa casa, o Evangelho no lar sempre esteve presente desde a infância. Meu pai nos explicava que frequentar a evangelização não era importante apenas para nós, mas também para os outros jovens e para os espíritos ao nosso redor. Às vezes, uma simples fala podia tocar alguém de maneira profunda. Sempre fui a mais falante da minha turma. Muitos têm medo de dizer algo errado ou que não faça sentido. Mas, como em casa falávamos muito sobre o assunto, eu tinha mais segurança. Meu pai dizia: "Aproveita essa tua capacidade de comunicação para ajudar os outros". E assim fui seguindo. (Lyra, narradora)

A prática do Evangelho no Lar, conforme evidenciado na narrativa da jovem Lyra, configura-se como uma experiência pedagógica singular no contexto da formação moral e espiritual do jovem espírita. Trata-se de uma vivência educativa que transcende os limites do ensino formal, instaurando-se no cotidiano doméstico como espaço privilegiado de aprendizagem dialógica, reflexão e interiorização de valores. Desde a infância, ao ser inserido em um ambiente permeado por conversas edificantes e leituras espirituais, o jovem desenvolve não apenas o conhecimento doutrinário, mas, sobretudo, a capacidade crítica de interpretar a vida à luz de princípios éticos e morais universais (Lobo, 2010).

Nessa perspectiva, o Evangelho no Lar assume a função de uma prática educativa integral, capaz de articular as dimensões cognitiva, afetiva e espiritual do ser. O espaço doméstico, transformado em ambiente de escuta e partilha, favorece o fortalecimento dos vínculos familiares e o cultivo da escuta sensível, elementos fundamentais para o desenvolvimento da empatia e da consciência moral. A partir dessa convivência amorosa, o jovem encontra condições favoráveis para o exercício da autonomia moral, compreendida, conforme Kardec (2019), como expressão da liberdade espiritual que se realiza no bem e na responsabilidade pelos próprios atos.

Além de seu caráter formativo, o Evangelho no Lar revela-se um catalisador da expressão e da comunicação. A experiência relatada pela jovem narradora demonstra que o hábito de dialogar sobre temas espirituais no ambiente familiar contribuiu significativamente para o desenvolvimento de sua autoconfiança e fluência comunicativa. O processo de expressão oral, mediado por valores espirituais, permitiu-lhe superar inseguranças e participar ativa-

mente de debates e reflexões fora do lar, assumindo posição de protagonismo e liderança moral entre seus pares. Tal vivência encontra respaldo na concepção de uma educação engajada nos compromissos éticos de transformação das estruturas de sofrimento de nosso tempo (Ximenes, 2024). Por fim, o Evangelho no Lar amplia o horizonte de percepção do jovem acerca de sua responsabilidade espiritual e social. A compreensão de que pensamentos, palavras e ações reverberam não apenas no plano físico, mas também no espiritual – conforme esclarece Kardec (2019) em *O Livro dos Espíritos* – conduz o sujeito à consciência de interdependência e corresponsabilidade diante da vida. Essa percepção desperta o senso de serviço, solidariedade e caridade, princípios fundamentais da pedagogia espírita, que visam à formação do ser humano integral, consciente de seu papel na coletividade e comprometido com a construção de um mundo mais justo e fraterno (Lobo, 2010).

Assim, o Evangelho no Lar manifesta-se como um exercício educativo pleno, que integra o pensar, o sentir e o agir, constituindo-se em prática de formação espiritual, ética e cidadã. É, portanto, uma pedagogia de interioridade e transcendência, onde o lar torna-se o primeiro espaço de aprendizagem da alma e de exercício da fraternidade cotidiana.

A prática do Evangelho no Lar, conforme evidenciado na narrativa da jovem Lyra, configura-se como uma experiência pedagógica singular e profundamente significativa no processo de formação moral e espiritual do jovem espírita. Mais do que um ritual doméstico, trata-se de uma vivência educativa que transcende os limites da instrução formal, instaurando-se no cotidiano familiar como espaço privilegiado de convivência, escuta e elaboração de sentido. Ao ser inserido desde a infância em um ambiente permeado por conversas edificantes, leituras doutrinárias e momentos de introspecção coletiva, o jovem é convidado a desenvolver não apenas o conhecimento doutrinário, mas também a capacidade crítica de interpretar a existência à luz de princípios ético-morais universais. Essa prática, ao articular afeto, espiritualidade e reflexão, promove uma pedagogia do cotidiano que fortalece vínculos intergeracionais, estimula o protagonismo juvenil e contribui para a construção de uma consciência espiritual ativa e comprometida com o bem comum. A experiência de Lyra ilustra como o Evangelho no Lar pode se tornar um espaço de subjetivação e de formação ética, onde o jovem aprende a integrar os valores espíritas à sua vida prática, afetiva e comunitária.

Nesse contexto, o Evangelho no Lar manifesta-se como um exercício educativo integral, que articula o pensar, o sentir e o agir, constituindo-se em prática formativa de natureza espiritual, ética e cidadã. Mais do que um ritual doméstico, trata-se de uma pedagogia da interioridade e da transcendência, na qual o lar se transforma no primeiro espaço de aprendizagem da alma e de exercício cotidiano da fraternidade. Ao promover a escuta, o diálogo e a

reflexão coletiva, essa prática contribui para a construção de vínculos afetivos e para o fortalecimento da consciência espiritual, revelando-se como um instrumento potente de educação para a paz e para o bem comum.

Lyra também rememora os primeiros passos de sua inserção no trabalho voluntário espírita, destacando como esse envolvimento surgiu de forma espontânea e afetiva, a partir de vivências que despertaram seu senso de responsabilidade e pertencimento à comunidade espiritual.

> Em 2019, dei um passo importante na minha trajetória: entrei, junto com minha família, no grupo Mãos à Obra , grupo de trabalhadores voluntários espíritas do Grupo Espírita Paulo e Estevão. Meus pais haviam se inscrito, mas como somos apenas nós quatro em Fortaleza e ainda éramos considerados jovens para ficarmos sozinhos, acabamos todos participando. Na primeira viagem com o grupo, formado por adultos já experientes, fomos recebidos com olhares curiosos quase como se fôssemos um fardo. Eu tinha 14 anos e meu irmão, Léo, apenas 10. Mas, como já estávamos acostumados com o Evangelho no Lar, participamos ativamente. Lembro-me de um episódio marcante durante um evangelho em grupo, enquanto acontecia uma reunião mediúnica. Eu e Léo falávamos normalmente, como estávamos acostumados a fazer em casa. De repente, percebemos que muitos adultos começaram a chorar. Estavam emocionados com nossas reflexões. Aquilo nos surpreendeu: para nós, era apenas uma conversa comum, mas ali se revelava o impacto da vivência espiritual em família. Depois disso, fomos definitivamente acolhidos pelo grupo. A partir de então, com o trabalho voluntário que passamos a realizar, ficamos ainda mais motivados a nos envolver com o Espiritismo. Sentimos que a doutrina não apenas nos apresenta explicações lógicas sobre o sentido mais profundo da vida e sobre quem somos, mas também nos proporciona por meio do serviço ao próximo, a oportunidade de vivenciar e aprender, de forma prática, os ensinamentos que estudamos. (Lyra, narradora)

O relato de Lyra permite evidenciar o potencial formativo do trabalho voluntário no processo de construção moral e espiritual da juventude espírita. Sua inserção, aos 14 anos, no grupo “Mãos à Obra” do Grupo Espírita Paulo e Estevão, exemplifica como a participação em atividades de serviço ao próximo pode catalisar o desenvolvimento de valores como solidariedade, empatia e responsabilidade coletiva entre os jovens. Essa perspectiva encontra respaldo na abordagem experiencial de aprendizagem proposta por Kolb (1984), segundo a qual o aprendizado significativo ocorre quando a vivência prática é acompanhada de reflexão crítica. Nesse sentido, o engajamento voluntário em ações espíritas configura-se como um campo fértil para a aprendizagem experiencial, promovendo a articulação entre vivência concreta e elaboração simbólica.

A experiência narrada por Lyra revela que o exercício do servir possibilita a integração entre o saber doutrinário e a prática do amor em movimento, conforme preconizado pelo Evangelho de Jesus, reinterpretado à luz do pensamento espírita que Kardec edifica.

Trata-se, portanto, de uma prática educativa que transcende a dimensão assistencial, assumindo contornos éticos e espirituais que contribuem para a formação integral do sujeito em sua trajetória de autoconhecimento e compromisso com o bem coletivo.

Além do aspecto formativo, o relato destaca a importância do acolhimento intergeracional e do reconhecimento da voz juvenil no ambiente religioso. Ao participar de um grupo majoritariamente adulto, Lyra e seu irmão, inicialmente vistos com desconfiança, conquistaram espaço por meio de suas reflexões sinceras sobre o Evangelho. Esse processo de reconhecimento, é essencial para o desenvolvimento da identidade e do sentimento de pertencimento na adolescência. Ao vivenciar a espiritualidade em um contexto familiar e comunitário, a jovem experimentou o que Lobo (2010 a, 2002) denomina de *educação da alma*, em que o aprendizado espiritual se traduz em autoconhecimento e expansão da consciência moral.

Por fim, o relato de Lyra exemplifica como o trabalho voluntário, articulado à vivência em torno dos princípios fundamentais do Espiritismo, atua como instrumento de desenvolvimento humano e espiritual. O envolvimento em ações solidárias promove o sentido de vida e de utilidade social, aproximando-se da concepção sobre o encontro de significado por meio do serviço ao outro. No contexto espírita, tal prática adquire ainda uma dimensão pedagógica libertadora, na medida em que une estudo, reflexão e ação – o que Freire (1996) denominou de práxis educativa. Assim, o testemunho de Lyra traduz, de forma vivencial, a essência do Espiritismo: transformar o conhecimento espiritual em atitude fraterna e consciente diante da vida.

Nesse horizonte, o voluntariado juvenil deixa de ser uma atividade periférica para se tornar o núcleo de uma "pedagogia do serviço", onde o jovem experimenta a transição do "eu" autocentrado para um "nós" corresponsável. Essa dinâmica promove o que as ciências antropossociais identificam como o fortalecimento do capital social e simbólico do sujeito, conferindo-lhe uma agência ética que ressoa em suas escolhas biográficas. Ao enfrentar as vulnerabilidades do outro nas frentes de assistência, Lyra opera uma síntese entre a caridade doutrinária e a justiça social freiriana, superando visões assistencialistas em favor de uma consciência crítica e transformadora. Tal vivência institui um "currículo da sensibilidade", no qual o aprendizado mais profundo não advém da memorização teórica, mas do impacto ontológico provocado pelo encontro de alteridades. O serviço ao próximo funciona, portanto, como um laboratório de subjetivação, onde a teoria espírita ganha corpo e movimento, forjando lideranças juvenis que compreendem a espiritualidade como uma força política sutil, capaz de regenerar o tecido social por meio da microética do cotidiano. Em última instância, o itine-

rário formativo de Lyra revela que a maturidade espiritual é indissociável da maturidade social, culminando em uma cidadania do espírito que se realiza plenamente na práxis do amor em ação.

A jovem compartilha uma etapa profundamente significativa de seu percurso formativo e educativo vivenciado no centro espírita, marcada por descobertas existenciais, vínculos afetivos e amadurecimento espiritual. Nesse período, ela não apenas assimilou os princípios doutrinários do Espiritismo, mas também construiu uma identidade em diálogo com valores como solidariedade, empatia e autoconhecimento. As experiências vividas nesse contexto transcenderam o aprendizado teórico, tornando-se experiências transformadoras que moldaram sua visão de mundo e fortaleceram seu senso de pertencimento a uma comunidade espiritual. Essa fase, repleta de encontros marcantes e práticas reflexivas, consolidaram-se como um alicerce essencial em sua trajetória pessoal e coletiva.

No encadeamento de sua história, o jovem aponta:

> No final de 2021, vivi uma fase bastante especial na minha trajetória como espírita. Ingressei no Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita (ESDE) com apenas 16 anos, após uma exceção aberta pela coordenação, em razão do meu histórico de engajamento. Realizei o ESDE 1 e o ESDE 2 ainda no formato online. Durante esse período, precisei me afastar temporariamente da juventude espírita para me dedicar aos estudos para o Enem. No entanto, deixei claro ao facilitador, Lívio: "Eu volto. Não sei se como jovem ou como facilitadora, mas eu volto." O convite para atuar como facilitadora da juventude veio entre o final de 2021 e o início de 2022 – e aceitei imediatamente. Para mim, foi um passo muito significativo. Minha mãe também foi convidada, o que fortaleceu ainda mais meu envolvimento com o grupo. Recebemos o cronograma de atividades e, ao analisá-lo com atenção, percebemos que seria necessário reformulá-lo. (Lyra, narradora)

A trajetória descrita por Lyra revela o papel essencial do trabalho voluntário e do engajamento religioso como experiências formativas que transcendem o ensino formal, articulando dimensões cognitivas, éticas e espirituais do desenvolvimento humano. Sua inserção precoce no Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita (ESDE) e a posterior atuação como facilitadora indicam um processo de autonomia moral e protagonismo juvenil, conforme propõe Erikson (1998) ao descrever a adolescência como etapa decisiva na construção da identidade e do sentimento de pertencimento. O contexto religioso, ao possibilitar vivências de corresponsabilidade e liderança, favorece o amadurecimento emocional e espiritual, promovendo o que Kolb (1984) denomina de *aprendizagem experiencial*, um processo em que o conhecimento emerge da reflexão sobre a própria experiência.

No âmbito da educação, a prática voluntária em espaços religiosos, como o movi-

mento espírita, constitui um ambiente privilegiado de formação integral. Ao assumir responsabilidades como facilitadora, Lyra vivenciou o que Freire (1996) chama de *práxis educativa*, em que o sujeito aprende enquanto ensina e transforma sua realidade pela ação consciente. Essa dinâmica reflete também os princípios de uma pedagogia espiritualista, que busca integrar razão e sentimento, ciência e ética, formando seres humanos moralmente autônomos e espiritualmente lúcidos. Assim, o envolvimento de jovens em atividades de estudo e serviço, mediadas por uma cosmovisão espiritual, não apenas fortalece a identidade religiosa, mas também amplia as competências comunicativas, empáticas e colaborativas.

Por fim, o relato evidencia que o voluntariado com base nos ensinamentos espíritas funciona como um catalisador para o desenvolvimento do sentido de vida e da responsabilidade social, aspectos centrais do amadurecimento humano. O compromisso assumido por Lyra com o grupo espírita expressa a busca de significado através do serviço ao outro – uma dimensão espiritual que confere propósito e direção existencial. No contexto espírita, essa experiência é compreendida como oportunidade de progresso moral e intelectual, unindo estudo, trabalho e amor ao próximo (Kardec, 2019). Dessa forma, o engajamento juvenil em ações voluntárias não apenas reforça a coesão comunitária e a continuidade das práticas religiosas, mas também promove uma educação integral, que forma consciências críticas e corações comprometidos com a transformação moral da sociedade.

Nesse horizonte, o voluntariado juvenil deixa de ser uma atividade periférica para se tornar o núcleo de uma "pedagogia do serviço", onde o jovem experimenta a transição do "eu" autocentrado para um "nós" corresponsável. Essa dinâmica promove o que as ciências antropossociais identificam como o fortalecimento do capital social e simbólico do sujeito, conferindo-lhe uma agência ética que ressoa em suas escolhas biográficas. Ao enfrentar as vulnerabilidades do outro nas frentes de assistência, Lyra opera uma síntese entre a caridade doutrinária e a justiça social, superando visões assistencialistas em favor de uma consciência crítica e transformadora. Tal vivência institui um "currículo da sensibilidade", no qual o aprendizado mais profundo não advém da memorização teórica, mas do impacto ontológico provocado pelo encontro de alteridades. O serviço ao próximo funciona, portanto, como um laboratório de subjetivação, onde a teoria espírita ganha corpo e movimento, forjando lideranças juvenis que compreendem a espiritualidade como uma força política sutil, capaz de regenerar o tecido social por meio da microética do cotidiano. Em última instância, o itinerário formativo de Lyra revela que a maturidade espiritual é indissociável da maturidade social, culminando em uma cidadania do espírito que se realiza plenamente na práxis do amor em ação.

A jovem Lyra, a partir de sua trajetória de engajamento nas culturas juvenis espíritas e, mais recentemente, de sua atuação como facilitadora de um grupo de jovens espíritas, passou a desenvolver uma reflexão crítica sobre os fatores que influenciam o baixo envolvimento da juventude com o Espiritismo e com a causa espírita. Sua narrativa emerge como um exercício de escuta sensível e análise situada, construída a partir da vivência prática e da observação atenta dos desafios enfrentados pelos jovens em seus processos de aproximação, permanência e protagonismo nos espaços espíritas. Lyra identifica, entre outros aspectos, a ausência de linguagem acessível, a rigidez de algumas estruturas institucionais e a falta de espaços de escuta ativa como elementos que dificultam o engajamento juvenil. Ao compartilhar suas percepções, ela revela a importância de práticas pedagógicas mais dialógicas, de ambientes acolhedores e de uma espiritualidade encarnada, capaz de dialogar com os dilemas contemporâneos da juventude. Sua fala aponta para a necessidade de reconfiguração dos espaços espíritas como territórios de pertencimento, expressão e construção coletiva, onde o jovem possa não apenas aprender, mas também ensinar, criar e transformar.

Lyra conta:

> Com o tempo, fui percebendo uma inquietação que me acompanha até hoje, e que não diz respeito só a mim: por que será que tantos jovens, mesmo estando dentro da Casa Espírita, não se sentem verdadeiramente conectados com a Doutrina? Por que tantos não se encantam, não se envolvem, não permanecem? Eu já estive muito próxima desse lugar. Já vivi momentos de desânimo, de querer ficar em casa, de me sentir desconectada. Já fui ao centro com sono, sentando só para cumprir um papel. Então, o que me ajuda a continuar? E o que faz com que tantos desistam? Aos poucos, fui compreendendo que não é a Doutrina em si que afasta – é a forma como muitas vezes ela é apresentada. A linguagem, os métodos e até mesmo os afetos que envolvem o processo de evangelização fazem toda a diferença. (Lyra, narradora)

A narrativa apresentada por Lyra revela uma tensão existencial e pedagógica recorrente entre os jovens que frequentam a casa espírita: a dificuldade de estabelecer uma conexão afetiva e significativa com a aquisição de saberes espiritista. Tal inquietação, longe de ser um fenômeno isolado, expressa uma problemática mais ampla que atravessa os espaços religiosos contemporâneos, marcados por transformações culturais, tecnológicas e identitárias que afetam diretamente as formas de pertença e engajamento espiritual. A fala da narradora, "*por que será que tantos jovens, mesmo estando dentro da Casa Espírita, não se sentem verdadeiramente conectados com a Doutrina?*", traduz o sentimento de desencaixe vivenciado por parte da juventude espírita, que se vê em meio a uma tradição doutrinária que, muitas vezes, não dialoga com suas linguagens, sensibilidades e modos de viver o sagrado.

Do ponto de vista sociológico, essa experiência pode ser compreendida à luz do

processo de individualização e da fluidez identitária que caracterizam as sociedades contemporâneas (Bauman, 2001; Dubar, 2006). As novas gerações constroem suas identidades espirituais em um contexto de pluralismo religioso e de circulação ampliada de sentidos, buscando práticas que conciliem liberdade, emoção e autenticidade. Desse modo, a experiência religiosa institucionalizada, quando percebida como rígida, formal ou distante da vivência cotidiana, tende a produzir sentimentos de alienação e desmotivação. Como destaca Lipovetsky (2005), a juventude atual não rejeita necessariamente a espiritualidade, mas resiste a formas de transmissão que não despertam encantamento ou sentido existencial.

No contexto específico do Espiritismo, a questão levantada por Lyra evidencia um desafio histórico: a tensão entre a dimensão racional e moral da Doutrina, que privilegia o estudo metódico e o exercício da razão, e as demandas afetivas e experienciais da juventude contemporânea. Para Campos (2017, p. 92), "o problema não reside na Doutrina, mas nas mediações pedagógicas que a tornam viva ou distante".

Assim, quando a evangelização se reduz à mera transmissão de conteúdos ou à repetição de fórmulas moralistas, ela corre o risco de se tornar um ritual de presença sem sentido – "ir ao centro com sono, só para cumprir um papel", como expressa a narradora. Essa atitude, longe de representar desinteresse espiritual, pode ser interpretada como um pedido silencioso por novas formas de vivência, mais dialógicas, emocionais e participativas.

A fala "*não é a Doutrina em si que afasta, é a forma como muitas vezes ela é apresentada*" sintetiza uma crítica pedagógica e comunicacional profunda. Ela convoca as casas espíritas a repensarem suas metodologias de formação, incorporando abordagens mais interativas, artísticas e reflexivas. Como propõe Morin (2005), o conhecimento que se comunica deve ser também um conhecimento que se comove, unindo razão e sensibilidade. Na perspectiva da transdisciplinaridade (Nicolescu, 2008), o aprendizado espiritual deve integrar dimensões cognitivas, afetivas e existenciais, permitindo ao jovem não apenas compreender intelectualmente o Espiritismo, mas experienciá-lo como um caminho de autoconhecimento e de pertencimento solidário.

Portanto, a narrativa opera como uma lente interpretativa potente para a análise das dinâmicas juvenis no movimento espírita. Ela revela que o desafio da permanência e do encantamento juvenil não se situa na essência da Doutrina, mas nas mediações humanas e culturais que a traduzem no cotidiano das casas espíritas.

Reencantar a evangelização implica reconhecer a juventude como sujeito ativo do processo educativo, coautor da vivência espiritual e portador de novos modos de sentir e expressar o divino.

Assim, cabe ao Espiritismo contemporâneo atualizar suas formas de expressão para que a razão continue iluminando, mas sem apagar a chama do sentimento que sustenta a caminhada espiritual.

Lyra dá continuidade à sua reflexão, expressando com sensibilidade sua percepção e preocupação diante do baixo engajamento dos jovens nas atividades da casa espírita.

Em sua fala, ela afirma:

> Muitos jovens não se veem refletidos nas rodas de conversa. Às vezes, os temas parecem distantes da realidade que vivem: falamos de mundos espirituais, mas ignoramos os conflitos internos que muitos enfrentam todos os dias. Falta um diálogo que conecte as verdades do Espírito com as dores da existência concreta, emocional, cotidiana. Além disso, há uma dificuldade enorme em manter o interesse quando a dinâmica dos encontros é sempre a mesma. A juventude precisa viver, experimentar, sentir. Precisa sair da escuta passiva para a experiência ativa. E quando isso não acontece, surge o tédio, a sensação de inutilidade, a vontade de estar em outro lugar. (Lyra, narradora)

Lyra revela, em seu relato, um desafio central para o movimento espírita contemporâneo: a necessidade de ressignificar as práticas educativas e comunicacionais voltadas à juventude, de modo a aproximar o conteúdo doutrinário da realidade emocional e existencial dos jovens. Quando os temas abordados nas rodas de conversa permanecem distantes da experiência concreta, corre-se o risco de promover um ensino desvinculado do vivido, o que Paulo Freire (1996) denominaria como uma educação “bancária”, caracterizada pela transmissão de conteúdos sem diálogo e sem escuta sensível. A juventude, inserida em um contexto de intensa complexidade social e emocional, demanda espaços onde o aprendizado sobre o Espírito se traduza em compreensão de si mesma, dos próprios conflitos e da vida em sociedade. Nesse sentido, a educação espírita precisa articular a dimensão transcendente com as vivências humanas, promovendo uma formação integral que una razão, emoção e espiritualidade (Erbereli, 2020; Linhares, 2017).

Seu relato também convoca uma reflexão sobre a pedagogia da experiência, compreendida como elemento vital para o engajamento juvenil. Segundo Larrosa Bondía (2002), a experiência é aquilo que “nos acontece” e nos transforma, constituindo-se em uma forma de conhecimento que ultrapassa o domínio intelectual para alcançar o campo afetivo e ético. Assim, promover atividades dinâmicas, vivenciais e sensoriais nos encontros espíritas significa criar condições para que os jovens vivam o conteúdo doutrinário, e não apenas o escutem. Essa concepção dialoga com os princípios de Vygotsky (1998), que entende o aprendizado como processo social e interativo, no qual o sujeito constrói sentido a partir da participação e da colaboração. No contexto espírita, tais práticas favorecem não apenas o desenvolvimento

cognitivo, mas também a vivência dos valores morais e espirituais em situações concretas da vida cotidiana.

Portanto, a inquietação expressa pela narradora reflete uma busca por pertencimento e sentido existencial, aspectos que o Espiritismo reconhece como fundamentais para o amadurecimento espiritual. A monotonia das atividades e a falta de espaço para o protagonismo juvenil podem gerar desinteresse e afastamento, enquanto práticas dialógicas e vivenciais despertam o sentimento de utilidade e conexão com a mensagem de Jesus. O aprendizado espírita deve conduzir o jovem à ação transformadora, ao serviço e à interiorização dos valores cristãos. Assim, a casa espírita, ao se abrir ao diálogo com a subjetividade juvenil, torna-se um espaço de cura simbólica e de formação da consciência moral, onde a espiritualidade se encontra com as dores e esperanças da vida concreta.

A jovem também expressa uma crença esperançosa na possibilidade de transformação desse cenário adverso. Com convicção, ela afirma:

> Mas eu acredito profundamente que isso pode – e deve – mudar. A transformação começa por algo muito simples: escutar os jovens com o coração aberto, sem idealizações, sem julgamentos, sem o desejo de moldá-los a uma forma pronta. O primeiro passo é o acolhimento real das juventudes como elas são. (Lyra, narradora)

Suas palavras trazem à tona um ponto essencial para o fortalecimento do movimento espírita contemporâneo: a necessidade de escuta sensível e acolhimento genuíno das juventudes. No campo educacional e espiritual, essa postura dialoga diretamente com o princípio da alteridade entendida como a capacidade de reconhecer o outro em sua singularidade e historicidade. Levinas (2004) destaca que o encontro ético com o outro implica abertura, escuta e responsabilidade, dimensões fundamentais também para a convivência nos espaços religiosos. Nesse sentido, a Casa Espírita, enquanto espaço de educação moral e espiritual, deve transcender práticas normativas e aproximar-se das juventudes em sua pluralidade de experiências, afetos e modos de pensar o mundo. Conforme aponta Freire (1996), educar é um ato de amor e coragem, que requer "a abertura ao outro" e o reconhecimento do saber que cada sujeito traz em sua trajetória.

Acolher o jovem "como ele é", sem idealizações ou julgamentos, constitui uma atitude pedagógica coerente com o próprio método espírita de formação integral. Allan Kardec (1868) já enfatizava, em *A Gênese*, que a evolução do Espírito ocorre de forma gradual e contínua, demandando paciência, diálogo e respeito às diferentes etapas do desenvolvimento moral. A escuta empática, portanto, não apenas humaniza a relação educativa, mas cria as

condições para que o jovem se sinta pertencente e valorizado dentro da instituição. A educação espírita deve se fundamentar no amor pedagógico, isto é, em um processo formativo que reconhece a dignidade e a liberdade do aprendiz como expressões da lei de progresso espiritual. Assim, o acolhimento deixa de ser um mero gesto afetivo e torna-se um princípio educativo que reflete a ética cristã e o propósito reencarnatório do ser humano.

Dessa forma, o chamado à escuta com o "coração aberto" revela, na fala da jovem, a urgência de repensar as mediações pedagógicas no interior do movimento espírita. Trata-se de um convite à abertura sensível, capaz de transformar os processos formativos em experiências mais dialógicas, afetivas e inclusivas. Quando os jovens são ouvidos, suas inquietações e perspectivas passam a integrar o próprio processo de construção doutrinária e comunitária, fortalecendo o sentimento de pertencimento e compromisso. Para Campos (2017), "o problema não reside na Doutrina, mas nas mediações pedagógicas que a tornam viva ou distante", evidenciando que o desafio contemporâneo está menos na mensagem espírita em si e mais nas formas de comunicação e vivência dentro das casas espíritas. Assim, o acolhimento autêntico, aliado ao diálogo intergeracional e ao respeito à individualidade, constitui o primeiro passo para uma educação espírita verdadeiramente libertadora, capaz de unir fé, razão e sensibilidade na formação das novas gerações.

No contexto das reflexões sobre o envolvimento juvenil com o Espiritismo, a experiência da jovem emerge como um testemunho valioso e revelador, capaz de iluminar aspectos fundamentais da vivência espiritual entre os jovens. Sua trajetória como participante ativa nas culturas juvenis espíritas, somada à recente atuação como facilitadora de grupos, proporcionou-lhe o desenvolvimento de uma escuta sensível e uma percepção refinada das demandas reais da juventude no interior da casa espírita. Essa vivência, marcada por afetos, desafios e aprendizados, posiciona Lyra como sujeito epistêmico, cuja narrativa oferece contribuições significativas para o campo da formação espiritual juvenil.

A partir desse lugar de experiência e observação, Lyra compartilha uma narrativa que não apenas documenta práticas, mas propõe caminhos concretos para o fortalecimento do engajamento dos jovens nos estudos doutrinários, nas atividades voluntárias e nas ações comunitárias promovidas pelos centros espíritas. Sua perspectiva evidencia que o protagonismo juvenil no movimento espírita não se constrói apenas por meio da participação formal, mas pela criação de espaços de escuta, acolhimento e diálogo, onde os jovens possam elaborar suas inquietações, expressar sua espiritualidade e construir vínculos significativos com a doutrina e com a comunidade.

Avançando em sua narrativa, a jovem menciona:

> A partir das situações que vivenciei ao longo da minha trajetória como jovem espírita, identifiquei algumas ações que, acredito, podem contribuir significativamente para o maior engajamento dos jovens nos estudos, trabalhos e atividades desenvolvidas pelos centros espíritas. Essa percepção nasceu da escuta sensível e da observação das necessidades reais da juventude, bem como da minha própria experiência enquanto participante e, atualmente, facilitadora. (Lyra, narradora)

A participante segue compartilhando ideias relevantes que, fundamentadas em sua trajetória como espírita atuante pode contribuir significativamente para o fortalecimento do engajamento das novas gerações nas atividades promovidas pela casa espírita. Suas reflexões emergem da vivência direta com o movimento, revelando caminhos para tornar os espaços de formação espiritual mais atrativos.

Lyra propõe, por exemplo, a criação de ambientes mais dialógicos, nos quais os participantes possam expressar dúvidas, inquietações e experiências sem receio de julgamento, favorecendo uma espiritualidade acolhedora e plural. Ela também destaca a importância de incorporar linguagens artísticas, tecnológicas e colaborativas às atividades, como rodas de conversa, oficinas criativas, e ações sociais, que permitam vivenciar o Espiritismo de forma encarnada e transformadora.

Para ela, o protagonismo juvenil não se constrói apenas pela presença física, mas pela escuta ativa, pela valorização das contribuições dos envolvidos e pela abertura das instituições espíritas à renovação de suas práticas pedagógicas e espirituais. Seu testemunho aponta, assim, para uma pedagogia em sintonia com os tempos atuais, capaz de dialogar com os múltiplos modos de ser jovem e de cultivar vínculos duradouros entre espiritualidade e juventude.

Lyra sugere:

> Dentre essas ações, destaco a importância de que os centros espíritas promovam atividades doutrinárias mais dinâmicas, que utilizem músicas que dialoguem com o universo juvenil, mensagens inspiradoras que falem a sua linguagem e o uso criativo da tecnologia para tornar os encontros mais atrativos. Os estudos doutrinários podem ser enriquecidos com dinâmicas que tornem o aprendizado mais leve, colaborativo e divertido, incluindo jogos, atividades interativas e recursos multimídia. O uso da arte como o teatro, pode ser uma ferramenta poderosa para simular situações vividas por pessoas reais, ilustrando os principais temas abordados pela ação espírita. Além disso, o compartilhamento de testemunhos e relatos reais, bem como vídeos e filmes que evidenciem o poder transformador dos ensinamentos espíritas e da prática da caridade, pode gerar identificação e inspiração. É fundamental também oferecer aos jovens oportunidades de responsabilidade dentro das atividades do centro, fortalecendo seu senso de pertencimento e protagonismo. Acredito que essas estratégias, combinadas à criação de ambientes acolhedores e participativos, podem ampliar aquilo que hoje está em falta: o interesse genuíno e o compromisso dos jovens com as ações promovidas pelo movimento espírita. (Lyra, narradora)

O relato evidencia a necessidade de repensar as práticas educativas nas instituições espíritas, especialmente no que se refere à formação e ao engajamento da juventude. O cenário contemporâneo apresenta novos desafios à socialização religiosa, diante de um mundo digitalizado e plural, em que as experiências são mediadas pela linguagem da tecnologia e pela cultura da interatividade (Castells, 2009). Nesse contexto, promover atividades doutrinárias mais dinâmicas, com o uso de música, arte e recursos multimídia, constitui não apenas uma estratégia de comunicação, mas uma metodologia de aprendizagem significativa (Ausubel, 2003). Ao adotar linguagens próximas do universo juvenil, os centros espíritas podem criar espaços de expressão afetiva e simbólica que favorecem a construção de sentido e pertencimento, transformando o estudo doutrinário em uma vivência experiencial.

Além do aspecto comunicacional, a proposta de Lyra remete a um princípio pedagógico essencial: a aprendizagem colaborativa e participativa. Como defende Vygotsky (1998), o conhecimento é construído nas interações sociais, e o papel do educador é mediar a zona de desenvolvimento proximal, estimulando o aprendiz a pensar e agir de modo criativo. Dinâmicas de grupo, jogos cooperativos e práticas interativas tornam-se, portanto, instrumentos valiosos para o estudo da Doutrina Espírita, ao articular cognição, emoção e espiritualidade. Nesse sentido, Freire (1996) enfatiza que o ensino deve partir da escuta sensível e do diálogo horizontal, para que o educando se torne sujeito do processo de aprendizagem. Tais metodologias, quando aplicadas aos encontros de juventude espírita, convertem o ambiente religioso em espaço de formação moral ativa, em que o jovem aprende pela experiência, pelo sentimento e pela ação compartilhada.

Outro aspecto relevante destacado por Lyra é o uso da arte como mediadora do aprendizado espiritual. O teatro, a música e o cinema, ao representarem situações humanas concretas, tornam-se instrumentos de reflexão ética e empatia, aproximando a teoria doutrinária da prática vivencial. De acordo com Larrosa Bondía (2002), a experiência estética tem potencial de despertar o sujeito para uma escuta de si e do outro, promovendo o que o autor chama de saberes da experiência. No contexto espírita, a arte cumpre também uma função terapêutica e educativa, conforme argumenta Linhares (2017, 2022, 2025), pois mobiliza sentimentos e amplia a consciência espiritual. O compartilhamento de testemunhos reais, sugerido pela jovem narradora, reforça o valor da narratividade como prática formadora, permitindo que os jovens se identifiquem com histórias de superação e amor ao próximo, fortalecendo a dimensão ética da fé.

Enfim, a proposta de conceder oportunidades de liderança e responsabilidade aos jovens nas atividades espíritas constitui um eixo fundamental do processo de engajamento e

maturação moral. O protagonismo juvenil, segundo Erikson (1998), é decisivo na formação da identidade e no sentimento de utilidade social. Ao serem chamados a planejar, coordenar e conduzir ações, os jovens desenvolvem competências de liderança, empatia e corresponsabilidade, transformando o centro espírita em um laboratório de cidadania espiritual. Assim, o fortalecimento das juventudes espíritas passa por práticas educativas que unam espiritualidade, criatividade e participação, consolidando uma educação integral.

3.7 Breves pontos que ancoram o que estamos investigando

As culturas juvenis expressam seus itinerários de transformação de inúmeras maneiras e, pelo que observamos, partem de problemas vivenciados que se relacionam com o tecido social conflituoso. As experimentações das culturas juvenis em relação às vivências espirituais vão formando movimentos singulares de formação, que nos levam a considerar o sujeito dessas experiências educativas como um ser multidimensional.

Ao chegar aos grupos espíritas, às culturas juvenis, muito frequentemente, por meio de um emaranhado de sofrimento e da busca de sentido para ele, inscrevem-se em processos de grupalização e, posteriormente, engajam-se no ambiente espírita e comunitário. Afirmamos que a interculturalidade, aqui exemplificada nos informantes cearenses e baianos, aponta epistemologias emergentes, como a passagem de um paradigma da dádiva para o espiritista. Nessas epistemologias, o conhecimento comporta a experiência subjetiva e dialoga com as áreas de conhecimento antropossociais e das ciências naturais.

Enfatizamos que há uma construção reflexiva dos sujeitos da pesquisa, que comporta a visão de si como Espírito. Como estamos examinando, além de dar sentido aos acontecimentos, sobretudo difíceis e pessoais, o sujeito parte para uma inserção social informada pela percepção espírita, ou seja, pela compreensão que tem de si como ser espiritual. Nesse percurso, a mediunidade, entendida como fato social total, é encontrada e serve de instrumento de produção de sentido e aprendizado espiritual, como aparece nas narrativas dos sujeitos. A vivência espiritual e sua reflexividade, nos termos que analisamos, oferecem elementos para pensarmos repertórios simbólicos e éticos que consideram o ser da educação como Espírito. Essa perspectiva institui uma racionalidade integral que desloca o eixo da formação humana do acúmulo informativo para o despertar de uma consciência imortalista, comprometida com a regeneração ética da coletividade através do autoconhecimento transformador.

No percurso das experiências formadoras juvenis, a mediunidade amplia

sensibilidades e serve de campo dialógico entre humanidades visíveis e invisíveis. O espiritual torna-se, então, ato ético e político, que impulsiona o sujeito a atuar em coletivos, abrangendo o centro espírita e a escola do polo espírita de Jaguaretama, por exemplo, e o ajuda a se situar neles como agente de transformações. A mediunidade compõe, portanto, um percurso de formação legítimo. É nesse contexto que ela é considerada fenômeno social total e, portanto, educativo, envolvido nos processos de subjetivação e de intervenção social, resultante de experiências compartilhadas.

4 EXPERIÊNCIAS JUVENIS ESPÍRITAS E OS DIÁLOGOS NAS FRONTEIRAS ENTRE CIÊNCIAS

4.1 O Além como assunto fronteiriço entre ciências

Guiado pelo marco teórico desta pesquisa, que toma como campo empírico as reflexões oriundas do universo experiencial das culturas juvenis vinculadas a contextos espíritas, damos continuidade à construção de diálogos interdisciplinares nas fronteiras entre espiritualidade, juventude e ciência. É nesse horizonte investigativo que se inscreve a entrevista com Centaurus, jovem trabalhador espírita cuja trajetória nos oferece valiosas contribuições para o aprofundamento do Paradigma do Espírito.

A entrevista foi agendada durante o CONJEB 2025, realizado na cidade de Serrinha, na Bahia, ocasião em que conhecemos Centaurus enquanto atuava como voluntário na cozinha do evento, espaço de serviço e cuidado que produzia as refeições destinadas aos jovens participantes oriundos de diversas casas espíritas do estado. Sua presença discreta, mas comprometida, chamou atenção pela dedicação e serenidade com que desempenhava suas tarefas. Ao reconhecermos o valor simbólico e experiencial de sua atuação, convidamos Centaurus para uma entrevista, realizada posteriormente por meio da plataforma Zoom Meeting, convite que ele aceitou prontamente e com generosidade.

A história de vida de Centaurus, conforme exposta em sua entrevista, revela-se como um relato rico e profundo sobre suas experiências de si, suas vivências mediúnicas, entendidas aqui como percepções de influências espirituais, e sua participação ativa na juventude espírita. Ao adotar o método autobiográfico (Dominicé, 1988) como ferramenta de investigação, esta tese reconhece a centralidade da narrativa pessoal como dispositivo epistemológico capaz de revelar sentidos, trajetórias e subjetividades que escapam às abordagens objetivistas tradicionais. O testemunho de Centaurus inaugura uma narrativa que nos conduz à configuração de um cenário descrito como o Além, não apenas como dimensão espiritual, mas como campo simbólico de elaboração subjetiva e de construção de sentido. A partir de sua fala, somos convidados a refletir sobre os modos como a mediunidade se articula à formação juvenil, à ética do serviço e à espiritualidade encarnada no cotidiano, evidenciando que o relato autobiográfico não apenas documenta uma experiência, mas também a interpreta, a reinscreve e a compartilha como saber situado e encarnado.

Essa discussão remete à problemática da sobrevivência após a morte física, uma das questões mais cruciais no âmbito das religiões e filosofias espiritualistas. O Espiritismo,

no entanto, dedica-se a ela com singularidade teórico-metodológica, ao propor um caminho de investigação que transita entre ciências. Longe de aderir a posturas dogmáticas, a perspectiva espírita desenvolve uma abordagem que procura compreender os fenômenos espirituais a partir de um esforço racional e que valoriza o âmbito do experiencial, conforme delineado por Allan Kardec nas obras fundamentais do Espiritismo.

A escuta de vozes, as aparições, os registros psicográficos e outros relatos oriundos de pessoas desencarnadas são interpretados como dados que evidenciam a existência de um princípio inteligente, individualizado e persistente: o Espírito. Este sobrevive à morte do corpo físico e habita uma realidade denominada mundo espiritual ou Além, que, de acordo com os ensinamentos espíritas, encontra-se presente em todo o espaço.

A compreensão do "Além" no Espiritismo não se configura como uma abstração meramente teológica ou mitológica. Ao contrário, expressa um núcleo epistemológico e ontológico fundante da doutrina espírita codificada por Allan Kardec, ancorado na premissa da sobrevivência da consciência após a morte e na comunicabilidade entre os planos existenciais (Kardec, 2016, 2015, 2019, 2019a, 2020). Este conceito, frequentemente relegado ao campo do sobrenatural, pode ser redimensionado a partir de diálogos contemporâneos entre espiritualidade e ciência, especialmente nas fronteiras das ciências cognitivas, da física moderna e dos estudos da consciência.

A abordagem espírita considera o Espírito como princípio inteligente do universo, individualizado, imortal e em constante evolução. Após a morte física, esse princípio conserva sua individualidade, memória, sentimentos e experiências, o que é demonstrado, segundo Kardec, por meio de manifestações mediúnicas observadas, documentadas e analisadas com método (Kardec, 2016, 2020). Tal concepção dialoga com os estudos contemporâneos da consciência, que questionam os limites da materialidade cerebral e propõem hipóteses sobre a sobrevivência da consciência após o colapso do corpo físico.

Neste contexto, estudiosos como Francisco Di Biase (2004, 2007) contribuem com uma visão que articula neurociência, física quântica e espiritualidade, defendendo uma consciência não local que transcende o cérebro. Di Biase propõe que a mente pode ser entendida como um campo de informação quântica interconectado com o cosmos, e que a consciência sobrevive à morte em uma forma não material, ressoando com o conceito espírita de períspirito, uma espécie de corpo sutil que serve de ligação entre o Espírito e o corpo físico.

Salvatore de Salvo (1992), físico e pesquisador espírita, reforça esse ponto ao propor que as manifestações mediúnicas podem ser compreendidas à luz das propriedades da

matéria em estados diferenciados, sugerindo que o Espírito existe em outra dimensão ou frequência vibratória, acessível sob certas condições. Essa perspectiva introduz a necessidade de se discutir o "Além" como uma realidade multidimensional.

Na Física Moderna, o conceito de multidimensionalidade e a ideia de realidades paralelas ou coexistentes reforçam o argumento de que a existência não se limita às três dimensões espaciais convencionais. Essa visão é coerente com a abordagem espírita do mundo espiritual como uma dimensão coexistente, mas de natureza vibratória distinta. Laszlo (2008, 2018), ao propor um universo fundamentado em um campo unificado de informação, aproxima-se da ideia de que a consciência pode ser um componente fundamental do cosmos, tal como afirmam as tradições espiritualistas.

Karl Pribram (1991), ao desenvolver o modelo holonômico do funcionamento cerebral, propôs que o cérebro humano funciona de maneira semelhante a um holograma, codificando as informações da realidade como padrões de interferência. Essa hipótese, em consonância com a física quântica, abre espaço para a ideia de que a consciência pode acessar planos não locais da realidade, o que é congruente com experiências de quase-morte (EQMs) e estados alterados de consciência que fornecem evidências subjetivas de contato com o "Além".

O modelo holográfico de Karl Pribram (1991), neurocientista e pesquisador da mente humana, sugere que o cérebro não armazena as lembranças em regiões específicas, como em um "arquivo", mas de forma distribuída e integrada, semelhante a um holograma. Em um holograma, cada parte contém a informação do todo –ou seja, mesmo um pequeno fragmento da imagem pode reproduzir a totalidade da figura original. Aplicado à mente, esse modelo indica que a consciência é resultado de padrões de interferência e de ressonância, funcionando como um campo informacional que conecta todas as partes do cérebro e, possivelmente, o próprio universo. Assim, a memória e a percepção não estariam limitadas ao corpo físico, mas participariam de uma rede de informações mais ampla e sutil, em que cada ser está intrinsecamente ligado ao todo.

Essa perspectiva dialoga profundamente com a concepção espírita de que o Espírito, durante o sono ou o transe, pode desprender-se parcialmente do corpo e acessar dimensões sutis da realidade. Tal fenômeno se explicaria pela interação com um campo informacional compartilhado, uma espécie de "teia cósmica" onde todas as consciências estão interligadas. Ideias semelhantes são apresentadas por Rupert Sheldrake (2013), com seu conceito de campos morfogenéticos, e por Ervin Laszlo (2008; 2018), com a noção do campo akáshico, ambos sugerindo que a vida e a mente emergem de uma matriz informacional

universal. Dessa forma, o modelo holográfico oferece uma ponte teórica entre ciência e espiritualidade, indicando que os estados ampliados de consciência descritos pela Doutrina Espírita não se reduzem a alucinações, mas podem refletir o acesso a níveis mais sutis de informação presentes na estrutura do próprio cosmos.

Do ponto de vista das ciências cognitivas, a hipótese da consciência não local vem ganhando respaldo em estudos sobre experiências fora do corpo e EQMs. Tais fenômenos, longe de serem patologizados, vêm sendo documentados com metodologia rigorosa por pesquisadores como Pim van Lommel (2010), apontando para a possibilidade de que a consciência persista além da atividade eletroencefalográfica cerebral. Essa perspectiva encontra eco direto na concepção espírita da desencarnação como uma transição da consciência para outra faixa vibratória, sem perda da individualidade. Essa articulação entre ciência e espiritualidade exige, porém, uma postura epistemológica aberta às epistemologias emergentes e de fronteira, que desafiam os paradigmas materialistas hegemônicos. Boaventura de Sousa Santos (2010) propõe que o conhecimento válido não se limita ao conhecimento científico convencional, mas deve incluir os saberes experienciados, espirituais e subjetivos, que expressam outras formas de racionalidade. A visão espírita do “Além” se insere, assim, como uma contribuição possível para a ampliação do escopo das ciências humanas e naturais. Ao final, delineia-se a constituição de um campo epistêmico híbrido, no qual os saberes espiritual e científico não apenas coexistem, mas se entrelaçam de forma complementar, nutrindo uma ecologia de saberes comprometida com a complexidade da experiência humana. Tal perspectiva dialoga com a proposta de Boaventura de Sousa Santos (2007), para quem a ecologia de saberes consiste na valorização do diálogo horizontal entre diferentes formas de conhecimento (acadêmico, popular, ancestral, espiritual), sem hierarquizá-los ou subordinar uns aos outros. Trata-se de uma postura epistemológica que reconhece a pluralidade dos modos de conhecer e propõe a superação do monoculturalismo científico ocidental. Nesse horizonte, o campo que se configura mostra-se fértil para investigações futuras que não mais excluam a experiência espiritual como dado legítimo da consciência, mas a integrem como dimensão constitutiva da vida e do conhecimento. Ao reconhecer a espiritualidade como linguagem de mundo e forma de inteligibilidade da existência, abre-se espaço para práticas investigativas mais sensíveis, inclusivas e comprometidas com a totalidade da condição humana. Ao término da análise, desenha-se a configuração de um campo epistêmico híbrido, no qual os saberes espiritual e científico não apenas coexistem, mas se articulam de forma complementar. Essa articulação sustenta uma ecologia de saberes que reconhece e respeita a complexidade da experiência humana em suas

múltiplas dimensões. Trata-se de um espaço de diálogo entre racionalidades distintas, que não se anulam, mas se enriquecem mutuamente. Tal campo revela-se promissor para investigações futuras que superem a negação histórica da experiência espiritual como dado legítimo da consciência. Ao contrário, propõe-se sua integração como dimensão constitutiva da vida e do conhecimento, ampliando os horizontes da produção científica e educativa para incluir formas de saber que emergem da interioridade, da vivência e da transcendência. Ao retirar os véus do sobrenatural e do supersticioso que historicamente recobriram tais manifestações, o Espiritismo oferece uma chave interpretativa que, sem abdicar da razão, se abre à dimensão da experiência espiritual como campo legítimo de conhecimento. Como argumenta Le Goff (1996), a escuta das memórias e das narrativas permite ampliar o campo do saber histórico, integrando subjetividades e temporalidades múltiplas. Nesse mesmo sentido, Dosse (2009) nos lembra que a biografia, tal como as narrativas de vida que compõem esta pesquisa, é lugar privilegiado de enunciação do sujeito em sua pluralidade de pertencimentos e de sentidos. Assim, ao trazer à tona experiências juvenis que interpelam o além e o espiritual com intensidade emocional, racional e existencial, abre-se espaço para que tais vivências sejam compreendidas como expressão de saberes que desafiam fronteiras disciplinares e epistêmicas (Santos, 2010). Nesse horizonte, a pesquisa autobiográfica se revela não apenas como um método de investigação, mas como um gesto epistemológico que devolve à experiência subjetiva o estatuto de fonte legítima de conhecimento. Ao narrar a própria trajetória espiritual, o sujeito reinscreve-se na história, reconstruindo sentidos e compreendendo-se como parte de uma totalidade maior. Essa perspectiva está em consonância com as reflexões de Delory-Momberger (2008), para quem a escrita de si constitui um processo de formação, de construção identitária e de reconfiguração da memória coletiva. Assim, a voz que emerge das narrativas juvenis espíritas não é apenas testemunho, mas também criação, um movimento que une o eu e o mundo, o visível e o invisível, o humano e o transcendente. O Espiritismo, nesse contexto, insere-se como campo fecundo para o diálogo entre ciência, filosofia e espiritualidade, oferecendo uma abordagem integradora que antecipa os fundamentos do pensamento complexo (Morin, 2003). A experiência espiritual, quando compreendida sob o prisma kardecista, não se opõe à racionalidade científica, mas a expande, incorporando dimensões éticas, afetivas e ontológicas do conhecer. Ao reconhecer o Espírito como princípio inteligente da criação (Kardec, 2020), o Espiritismo desloca o eixo da epistemologia moderna, centrada na matéria, para uma visão ampliada do ser e da realidade. Essa abertura à transcendência ressoa com a proposta de Nicolescu (1999) sobre a transdisciplinaridade, que

busca reconciliar os múltiplos níveis de realidade, incluindo o espiritual, em uma ciência verdadeiramente humana.

Dessa forma, as narrativas analisadas nesta pesquisa não se limitam a descrever experiências pessoais, mas revelam uma forma de conhecimento enraizada na vivência e na escuta sensível do mundo. Elas apontam para a emergência de um paradigma epistêmico em que a razão se encontra com a espiritualidade e em que o saber científico dialoga com o saber do Espírito. Trata-se de uma racionalidade que, como afirma Santo (2010), reconhece a pluralidade das formas de conhecimento e o valor das experiências que nascem da vida concreta. O Espiritismo, ao propor uma ciência moral e espiritual, oferece não apenas respostas metafísicas, mas também caminhos pedagógicos e existenciais para a construção de um conhecimento integral e emancipador.

Nesse horizonte, as narrativas tornam-se dispositivos epistemológicos que tensionam os limites da racionalidade moderna e convocam uma escuta ampliada, capaz de acolher o invisível, o intuitivo e o transcendente como dimensões legítimas do saber. Ao serem compartilhadas em contextos educativos e espirituais, essas experiências não apenas informam, mas transformam, revelando que o conhecimento não é neutro, mas situado, encarnado e relacional. A escuta do Espírito, nesse sentido, não se opõe à ciência, mas a amplia, propondo uma ontologia que reconhece a interdependência entre matéria e consciência, entre corpo e alma, entre indivíduo e coletividade. Trata-se de uma racionalidade encarnada, que valoriza a experiência vivida como fonte legítima de saber e como potência formadora de sujeitos éticos, críticos e espiritualmente engajados.

4.1.1 A Experiência mediúnica juvenil como evidência do chamado além

Vejamos o que é apresentado pelos relatos iniciais do jovem Centaurus:

> Meu nome é Centaurus, sou natural da Serrinha e tenho atualmente 24 anos. Minhas experiências espirituais começaram por volta dos nove ou dez anos de idade. Foi nessa época que comecei a perceber vultos e sombras. Tudo começou de forma muito sutil, quase silenciosa. Lembro que, quando meu pai me pedia para comprar pão, eu sempre saía correndo – ninguém entendia o motivo da pressa. Mas eu sabia o porquê: ao olhar para trás, via uma figura sombria me seguindo, como uma presença em movimento. Eu corria assustado, até a padaria. E, ao chegar lá, olhava novamente… e não havia mais ninguém. A sombra desaparecia. No caminho de volta, tudo se repetia. Aquela mesma sensação, aquela mesma sombra me acompanhando. Era algo que só eu via – e sentia. (Centaurus, narrador)

Essa narrativa dá de partida, a configuração de um cenário que vai sendo descrito

como o Além e que nos deve conduzir a uma discussão importante. Narrando como via vultos e "sombras" quando ia comprar pão a pedido do pai, o jovem confessa ficar intrigado com o que lhe acontecia muito frequentemente. Nessa circunstância, que mostra a percepção do Centaurus chamava de "sombras", o rapaz continua nos demonstrando como a situação vai se deslanchando, e levando outras reflexões.

> Um vizinho meu, que eu considero hoje como um pai, ele me viu uma vez passando, correndo, e eu olhei para a cara dele e ele deu risada. Eu não sabia ainda sobre Espiritismo, nem nada disso. Minha família é toda católica, eu sou o único espírita até hoje em dia na minha família. E o vizinho pegou e me viu passar correndo, deu risada. Aí eu olhei para a cara dele, passei, vi o vizinho dando risada de novo e fiquei sem entender. Mas depois de um tempo a gente se aproximou; o senhor era bem novinho, bem novinho mesmo, Aí a gente se aproximou e ele começou a me explicar algumas coisas. (Centaurus, narrador)

Dentro desse quadro de atenção, dá-se um acontecimento que trará surpresas a Centaurus:

> Teve um incidente que aconteceu na minha casa quando eu era bem jovem. A gente tinha acabado de se mudar para cá – para a minha casa onde eu moro hoje. Eu moro em cima da casa onde eu estou. E logo quando a gente se mudou para cá, não tinha reboco nem nada. Meu pai tinha feito só um buraco na janela para entrar o vento. Era só era um buraco, não tinha janela, não tinha nada. E aí eu estava um dia à noite e quando eu estou deitado, eu olho para cima; a cabeceira da minha cama ficava em cima do tal buraco. E na hora que eu comecei a olhar para cima, começou a entrar uma sombra pela janela, pelo buraco, né? A sombra botava a mão assim, entrando e eu comecei a entrar em desespero, e gritava: – Meu pai! (Centaurus, narrador)

Surpreso com a "sombra" que entrava no seu quarto, Centaurus grita por seu pai. Dado o primeiro esboço da situação, o rapaz começa a descrever algo da forma (design) do que ele chama de "sombra":

> Tinha forma humanoide, mas eu só conseguia ver o seu rosto; só conseguia ver as mãos. Naquela hora a sombra começou a subir assim e me deu um tipo terror mesmo. Aí comecei a gritar por meu pai. Meu pai é policial. Aí eu disse, ao ver meu pai: - Tem alguém entrando pela janela, entrando pela janela, meu pai. E no momento que eu via a sombra entrar, eu botava o lençol na cara, mas ainda continuava vendo através do lençol. (Centaurus, narrador)

A riqueza simbólica e experiencial desse relato nos convida a pensá-lo como uma possível manifestação espontânea da "mediunidade de vidência", uma forma de sensibilidade na qual o indivíduo percebe imagens ou presenças que não são captadas pelos sentidos físicos comuns.

Segundo o Espiritismo, a vidência é uma das formas pelas quais se manifesta a

mediunidade, conceito central na filosofia espírita, e refere-se à percepção direta dos Espíritos (as almas daqueles que já viveram no mundo material), independentemente dos sentidos físicos.

A mediunidade, de acordo com os ensinamentos espíritas, consiste na faculdade que permite a certos indivíduos, denominados médiuns, servirem de instrumentos para a comunicação entre os Espíritos e os homens. Trata-se de uma aptidão natural, que independe de crenças religiosas ou de condição moral, estando presente em diferentes graus nas mais diversas pessoas. Não é privilégio de poucos, mas uma faculdade inerente à constituição orgânica e espiritual do ser humano.

Allan Kardec, em *O Livro dos Médiuns: ou guia dos médiuns e dos evocadores*, obra de caráter metodológico e experimental, classifica os médiuns em duas categorias principais:

> Podem dividir-se os médiuns em duas grandes categorias:- Médiuns de efeitos físicos: os que têm o poder de provocar efeitos materiais, ou manifestações ostensivas. - Médiuns de efeitos intelectuais: os que são mais aptos a receber e a transmitir comunicações inteligentes. (…). Se analisarmos os diferentes fenômenos produzidos sob a influência mediúnica, veremos que, em todos, há um efeito físico e que aos efeitos físicos se alia quase sempre um efeito inteligente. Difícil é muitas vezes determinar o limite entre os dois, mas isso nenhuma consequência apresenta. Sob a denominação de médiuns de efeitos intelectuais abrangemos os que podem, mais particularmente, servir de intermediários para as comunicações regulares e fluentes. (Kardec, 2016, Cap. XVI, Item 187)

Na mesma obra Allan Kardec tratando sobre os médiuns videntes, elucida que:

> Os médiuns videntes pessoas são dotados da faculdade de ver os Espíritos. Alguns gozam dessa faculdade em estado normal, quando perfeitamente acordados, e conservam lembrança precisa do que viram. Outros só a possuem em estado sonambúlico, ou próximo do sonambulismo. Raro é que esta faculdade se mostre permanente; quase sempre é efeito de uma crise passageira. Na categoria dos médiuns videntes se podem incluir todas as pessoas dotadas de dupla vista. A possibilidade de ver em sonho os Espíritos resulta, sem contestação, de uma espécie de mediunidade, mas não constitui, propriamente falando, o que se chama médium vidente. Explicamos esse fenômeno em o capítulo VI, Das manifestações visuais. O médium vidente julga ver com os olhos, como os que são dotados de dupla vista; mas, na realidade, é a alma quem vê e por isso é que eles tanto veem com os olhos fechados, como com os olhos abertos; donde se conclui que um cego pode ver os Espíritos, do mesmo modo que qualquer outro que tem perfeita a vista. Sobre este último ponto caberia fazer-se interessante estudo, o de saber se a faculdade de que tratamos é mais frequente nos cegos. Espíritos que na Terra foram cegos nos disseram que, quando vivos, tinham, pela alma, a percepção de certos objetos e que não se encontravam imersos em negra escuridão. (Kardec, 2016, cap. XIV, item 167).

Trata-se de um episódio em que se destaca a emergência visual de uma entidade

espiritual de natureza indefinida, percebida pelo jovem como uma “sombra com forma humanoide”.

A sensação de terror, o desejo de proteção paterna e a descrição da continuidade da visão mesmo com os olhos cobertos apontam para um tipo específico de percepção não sensorial, uma visão que não se dá pelos olhos físicos, mas por uma faculdade interior da alma, já descrita por Allan Kardec.

A experiência de Centaurus não ocorre em ambiente preparado ou em estado de transe intencional. Ao contrário, manifesta-se em um contexto doméstico, privado e emocionalmente carregado, no qual a entidade espiritual se apresenta de forma perturbadora. Esse quadro é comum entre médiuns videntes ainda não conscientes de sua faculdade: a percepção inesperada do plano espiritual tende a gerar medo, insegurança e dúvidas sobre a realidade vista. Essa reação é amplamente compreendida pela literatura espírita, que enfatiza a importância do esclarecimento e da educação mediúnica como formas de amparo psíquico e espiritual diante de tais ocorrências (Miranda, 2012; Ângelis, 2005).

A vidência, conforme detalhada por Kardec na obra *A Gênese, os milagres e as predições*, é uma faculdade considerada oriunda da alma e não do corpo físico:

> “No homem, tais fenômenos constituem a manifestação da vida espiritual; é a alma a atuar fora do organismo. Na vidência ou percepção pelo sentido psíquico, ele não vê com os olhos do corpo, embora, muitas vezes, por hábito, dirija o olhar para o ponto que lhe chama a atenção. Vê com os olhos da alma e a prova está em que vê perfeitamente bem com os olhos fechados e vê o que está muito além do alcance do raio visual.” (Kardec, 2022b, cap. XIV, item 22)

Pesquisas recentes também têm buscado compreender a mediunidade sob a ótica científica. Um estudo conduzido pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) identificou variações genéticas específicas em médiuns experientes, sugerindo uma possível base biológica para a mediunidade. Esse achado se alinha à concepção de Kardec (2016), segundo a qual a mediunidade, embora espiritual, também se manifesta conforme a estrutura orgânica do encarnado (Gattaz et al., 2025). Estudos investigativos com neuroimagem vêm revelando alterações significativas no cérebro durante estados mediúnicos.

Por exemplo, durante sessões de psicografia, prática em que o médium escreve mensagens que acredita serem inspiradas ou ditadas pelos Espíritos, observou-se uma diminuição nas áreas cerebrais associadas ao planejamento e à linguagem proposicional. Esse resultado indica um estado de transe dissociativo não patológico, mas funcional e adaptativo

(Moreira-Almeida, 2005, 2009, 2012). Descobertas mais recentes relacionam estados de dissociação mediúnica a padrões eletrofisiológicos estáveis, com implicações clínicas e epistemológicas para o estudo da consciência.

A literatura científica contemporânea sobre experiências espirituais espontâneas, especialmente no campo da psicologia transpessoal e dos estudos da consciência, também reconhece tais manifestações como fenômenos legítimos de natureza subjetiva complexa, não necessariamente patológicas (Grof, 2000; Fach, 2011).

Allan Kardec considera, em suas obras, que tais experiências se destinam ao esclarecimento espiritual da humanidade. Conclui que a mediunidade deve ser desenvolvida com consequência social e inclusiva, ancorando-se no estudo e expandindo-se para atos ético-morais e políticos solidários. Com base nessas considerações, a experiência de Centaurus deve ser acolhida como uma manifestação legítima da mediunidade de vidência. Ainda que marcada pelo medo ou receios, ela também reflete contextos sociais de exclusão de manifestações religiosas não dominantes (Freire Filho, 2016; Erberelli, 2020) e ausência de compreensão inicial. A mediunidade não é uma faculdade patológica nem absurda, tampouco heresia ou manifestação demoníaca, como em algumas visões é tratada, mas sim um caminho pedagógico da evolução do ser.

Nesse sentido, Centaurus pode ser considerado um vidente, um indivíduo cuja estrutura orgânica, psíquica e espiritual permite a captação espontânea do plano espiritual, realizada visualmente e independente dos órgãos dos sentidos físicos, mesmo sem preparo mediúnico específico na referência espírita. O impacto emocional da experiência revela a fragilidade do percipiente diante de uma realidade que lhe escapa à razão e invade sua interioridade sem aviso. Esse ponto é destacado por Kardec em suas observações constantes na *Revista Espírita*, onde nota que muitos médiuns desenvolvem medo ou desequilíbrio emocional por desconhecerem a natureza das imagens e das entidades que percebem.

No caso narrado, a figura do pai,“meu pai é policial”, parece simbolizar o apelo à autoridade, à segurança e à proteção diante do desconhecido. O pedido de ajuda e a repetição da fala (“entrando pela janela”) denotam o pânico diante do que escapa ao controle racional. Ainda assim, mesmo ao tentar esconder-se debaixo do lençol, Centaurus continua vendo, o que reforça a tese de que não se trata de alucinação ou imagem projetada pelos olhos físicos, mas sim de uma visão interior, uma faculdade de percepção extrassensorial já latente.

Para Allan Kardec, o corpo espiritual, ou períspirito, do Espírito comunicante pode tornar-se visível pela condensação de sua matéria espiritual ou fluídica, desde que esteja em sintonia vibratória com a matéria espiritual que compõe o corpo perispiritual do vidente

(Kardec, 2019a). Essa concepção, presente em *O Livro dos Médiuns*, fundamenta a possibilidade de percepção visual de entidades espirituais, não como fenômeno sobrenatural, mas como resultado de uma interação fluídica entre dois planos da existência. No caso analisado, essa afinidade fluídica parece ter ocorrido de maneira inconsciente entre Centaurus e a entidade percebida, cuja presença se manifestou como "sombra", metáfora rica e ambígua que aponta tanto para o indefinível da imagem quanto para uma possível condição moral inferior do Espírito em questão.

A figura da "sombra", recorrente em relatos mediúnicos, carrega múltiplos sentidos: pode representar a ausência de luz espiritual, a densidade vibratória do Espírito ou ainda o reflexo simbólico de estados emocionais e morais em desequilíbrio. Conforme descrito por Miranda (1970, 2007) e Nobre (2002), Espíritos sofredores ou em estado de perturbação costumam apresentar-se com aspectos sombrios, vinculados a zonas densas do plano espiritual, onde predominam vibrações de dor, confusão e apego à matéria. O temor e até o terror causado pela manifestação observada por Centaurus são indicativos de uma presença espiritual em sofrimento, cuja comunicação não se dá apenas por palavras, mas também por sensações, imagens e atmosferas que afetam o sensível do médium.

Esse tipo de experiência revela a complexidade da prática mediúnica, que não se limita à recepção de mensagens, mas envolve uma profunda interação energética, emocional e simbólica entre os envolvidos. A percepção da sombra, nesse contexto, não deve ser interpretada apenas como sinal de perigo ou negatividade, mas como convite à escuta compassiva e ao acolhimento espiritual. A literatura espírita enfatiza que o contato com Espíritos em sofrimento exige preparo moral, equilíbrio emocional e discernimento doutrinário, pois trata-se de uma oportunidade de serviço e aprendizado mútuo. Assim, o episódio vivido por Centaurus pode ser compreendido como expressão de uma pedagogia espiritual, na qual o médium é chamado a exercer sua sensibilidade como instrumento de auxílio e transformação.

Ao considerar que tais experiências não se destinam ao espetáculo nem ao mistério, mas ao esclarecimento espiritual da humanidade, Kardec conclui que a mediunidade deve ser desenvolvida com seriedade, estudo e propósito moral elevado. O caso de Centaurus mostra que tais experiências não são exceções, mas manifestações de uma realidade mais ampla, que o Espiritismo oferece instrumentos para compreender, educar e transformar em caminho de crescimento interior que se manifesta no mundo.

As experiências narradas por Centaurus, jovem sujeito-participante desta pesquisa, revelam o entrelaçamento entre os planos sensível e suprassensível, cujos contornos

desafiam as fronteiras tradicionais do saber. Em sua fala, observa-se a tensão gerada no campo intersubjetivo, especialmente quando tais vivências se confrontam com os referenciais simbólicos da cultura familiar.

> Fazendo ainda isso, vi meu pai se chegar com uma arma na mão. Foi muito louco. Meu pai foi ao fundo de onde a gente morava, onde tinha um terreno baldio. E saiu para procurar, ver se tinha alguém e tal. E foi aí que começou a confusão. Comecei a ver coisas que só eu via. Mas eu ficava com medo de contar para as pessoas, porque como minha família é toda católica, minha avó é muito católica mesmo, ficava muito difícil. Eu via sombras; geralmente era mais sombras. E crianças, eu via também. E às vezes eu conversava e ninguém via; às vezes eu disfarçava, dizendo que estava brincando. Nessa época eu tinha uns doze (12) anos, mais ou menos. Comecei bem cedo e daí passou a acontecer mais coisa constantemente. (Centaurus, narrador) (Grifo meu.)

O fragmento supracitado pelo narrador (vide especificamente o trecho em itálico) nos leva a supor um conflito ético esboçado por Centaurus, próprio das zonas fronteiriças entre ciências, já que as manifestações da consciência ampliada não encontram acolhimento ou reconhecimento no horizonte simbólico dominante. Vejamos como deveria se sentir Centaurus (“eu via sombras”), desde criança, ao afirmar: “às vezes eu disfarçava, dizendo que estava brincando…”. O pai, sendo policial, interpretava tais relatos como possíveis invasões no campo material de sua casa; e, quando o jovem menciona o catolicismo dominante na família, evidencia-se a escassez de alternativas para explicações de outra ordem dentro desse campo de religiosidade.

4.1.2 Perspectivas na experiência da descoberta da mediunidade

O medo de compartilhar o que vê, a escolha de disfarçar como brincadeira e o sentimento de inadequação por parte de Centaurus apontam para uma experiência de silenciamento epistêmico, na qual o saber oriundo da vivência é deslegitimado pela ausência de linguagem ou de uma estrutura interpretativa compartilhada. Essa situação se torna ainda mais complexa quando se considera que tais percepções, embora sutis, ganham consistência fenomenológica para o sujeito, o que exige da pesquisa uma escuta radical e uma postura transdisciplinar.

Vale considerar também que o trecho narrado acima evidencia o papel providencial do vizinho na vida de Centaurus. Em um período de grandes conflitos em sua casa, entre seus pais, o vizinho espírita escutou-o, percebeu o que acontecia e o convidou para o que chamava de “serão”, um encontro familiar que consistia na prática do evangelho no lar.

O relato de Centaurus, ao descrever acontecimentos considerados por ele como “surreais”, particularmente aqueles vivenciados por sua mãe, quando apresentava comportamentos violentos e força física desproporcional, remete a uma das categorias fundamentais da fenomenologia espírita: a obsessão.

De acordo com as obras fundamentais de Kardec, o termo “obsessão” refere-se a uma forma de influência persistente exercida por uma consciência espiritual considerada moralmente inferior sobre uma pessoa viva. Essa interferência pode afetar pensamentos, emoções e comportamentos, sem que a pessoa influenciada perceba claramente a origem dessa perturbação em sua vida psíquica. Trata-se, portanto, de um tipo de assédio espiritual que, segundo o Espiritismo, compromete o equilíbrio emocional e mental do indivíduo. No relato analisado, Centaurus compartilha uma experiência que, à luz dessa concepção, pode ser interpretada como um episódio de obsessão espiritual.

No trecho que estamos examinando, Centaurus narra:

> Minha mãe e meu pai eles tiveram nesse tempo muito problema entre eles, tanto é que hoje eles são separados. Nessa época em que eles tiveram muitos problemas, aconteciam coisas assim surreais com minha mãe também. Minha mãe parecia às vezes que estava incorporada. Já teve vezes de ela querer brigar com meu pai e levantar cinco pessoas com uma força extraordinária. Aí meu vizinho, depois que eu descobri que ele era espírita, para tentar ajudar minha mãe ele pegou e me chamou para um serão. Quando eu recebi esse convite, rapaz, eu fiquei me tremendo todo. Era o evangelho no lar, que ele chamava de serão. (Centaurus, narrador)

Kardec (2016, p. 243) define obsessão como “a ação persistente que um espírito mal exerce sobre um indivíduo”, explicando que ela pode variar em grau, desde uma simples influência moral até o domínio quase completo das faculdades psíquicas do obsidiado. Em *O Livro dos Médiuns*, ele esclarece que, na obsessão grave, o espírito atua de maneira tão intensa que pode se manifestar por meio do corpo do indivíduo, criando fenômenos semelhantes à possessão descrita nas tradições religiosas, embora, segundo a doutrina, não haja verdadeira “possessão” no sentido teológico do termo. Kardec (2016, p. 251) acrescenta: “A obsessão é o império que alguns espíritos logram adquirir sobre certas pessoas; apresenta caracteres muito diversos, que vão da simples influência moral, sem sinais exteriores sensíveis, até a perturbação completa do organismo e das faculdades mentais”.

Ainda em *O Evangelho segundo o Espiritismo*, Kardec (2018) nos conduz a refletir sobre os conflitos pessoais, familiares e sociais e suas repercussões espirituais, ao afirmar que as provas da vida familiar podem ser meios de progresso espiritual. Por outro lado, quando o ambiente doméstico apresenta desequilíbrios constantes, marcados por

conflitos frequentes, emoções negativas persistentes ou ausência de harmonia , cria-se, segundo a perspectiva espírita, uma condição energética que favorece a presença de influências espirituais desestabilizadoras. Esses ambientes se tornam, assim, mais suscetíveis à atuação de forças ou consciências espirituais que intensificam os estados de perturbação emocional e psíquica dos que ali vivem.

Nas obras mediúnicas atribuídas ao espírito André Luiz e psicografadas por Francisco Cândido Xavier, encontramos uma ampliação do entendimento sobre o fenômeno da obsessão, entendido como uma influência negativa e persistente de um espírito sobre uma pessoa viva. Essas obras propõem uma leitura que combina aspectos médicos e espirituais, abordando como o corpo espiritual (denominado no Espiritismo "perispírito"), os estados mentais e as energias sutis se inter-relacionam. No livro *Libertação*, André Luiz descreve situações em que pessoas emocionalmente fragilizadas acabam sintonizando, ainda que inconscientemente, com consciências espirituais que alimentam sentimentos de vingança ou mágoa. Essa conexão mental estabelece o que o autor chama de "ligação fluídica obsessiva", uma espécie de vínculo energético entre ambos. Como afirma: "A mente desequilibrada nos princípios divinos da vida atrai, de modo automático, os elementos desencarnados que com ela sintonizam" (André Luiz, 2021, p. 57).

Essa forma de conexão sutil entre indivíduos encarnados e consciências espirituais é amplamente descrita por André Luiz (1981, 1994) nas obras psicografadas por Xavier, especialmente no contexto da literatura espírita voltada à compreensão dos mecanismos da mediunidade e das interações interdimensionais. Segundo essa abordagem, o intercâmbio entre os planos físico e espiritual não ocorre apenas por meio de manifestações ostensivas, mas também por processos silenciosos e contínuos, nos quais os estados emocionais e mentais dos indivíduos funcionam como emissores e receptores de vibrações que atraem consciências afins.

Em situações de desequilíbrio emocional, o Espiritismo identifica a ocorrência do chamado "vampirismo fluídico", uma forma de influência espiritual nociva em que entidades moralmente inferiores se aproximam de encarnados em desajuste para absorver as energias densas geradas por emoções intensas como ódio, medo, ciúme, vingança ou agressividade. Trata-se de um processo inconsciente e invisível aos sentidos físicos, mas que, segundo a doutrina, afeta profundamente tanto o estado psicológico quanto o campo energético da pessoa envolvida. A sintonia vibracional entre o encarnado e o desencarnado estabelece uma espécie de circuito fluídico, no qual há troca e drenagem de energias, muitas vezes sem que o indivíduo tenha consciência da influência que sofre.

No livro *Nos Domínios da Mediunidade*, André Luiz esclarece que “mentes em desajuste, encarnadas ou não, formam centros vivos de atração para entidades em idêntico estado de perturbação” (André Luiz, 1979, p. 89), apontando para o princípio da afinidade vibracional como base dessas aproximações espirituais. Essa afirmação reforça a ideia de que o campo mental e emocional do ser humano é determinante na qualidade das conexões espirituais que estabelece, sendo, portanto, essencial o cultivo de pensamentos elevados, sentimentos harmoniosos e práticas de vigilância interior como formas de proteção e equilíbrio.

A compreensão desse fenômeno, longe de promover medo ou superstição, convida à responsabilidade espiritual e ao autoconhecimento, propondo que cada indivíduo seja agente ativo na construção de sua própria sintonia vibracional. Nesse sentido, o Espiritismo oferece não apenas explicações sobre os mecanismos da influência espiritual, mas também caminhos terapêuticos e educativos para o fortalecimento da saúde integral do ser.

A narrativa de Centaurus, portanto, alinha-se às descrições clássicas de um processo obsessivo que se estabelece, muitas vezes, em ambientes familiares carregados de conflitos não elaborados e de ressentimentos crônicos. A perturbação de sua mãe, com alterações de comportamento, agressividade e força física desmedida, pode ser interpretada, segundo o paradigma espírita, como manifestações de uma obsessão que, neste caso, se expande para o ambiente coletivo e repercute em toda a família.

O convite do vizinho, que Centaurus relata como um chamado para um “serão” – posteriormente revelado como a prática do Evangelho no Lar com família e amigos –surge, segundo o narrador, como uma medida terapêutica e profilática, orientada pelo entendimento de que uma atmosfera vibratória amorosa dificulta a permanência e a atuação de obsessores.

A sensação de medo e incompreensão acompanhou Centaurus por algum tempo em sua infância, até que ele conseguiu aceitar auxílio de um vizinho espírita, mesmo pertencendo a uma família católica. Já se observa aqui uma força que começa a se tornar dominante em suas escolhas. O contato inicial com o Evangelho no Lar abriu-lhe horizontes de pertencimento e acolhimento espiritual, oferecendo novas referências de sentido. Esse encontro marcou o início de uma trajetória em que a mediunidade e a vivência comunitária passaram a orientar seus caminhos. Com isso, Centaurus passou a reconhecer sua sensibilidade espiritual como parte constitutiva de sua identidade. A experiência tornou-se, então, um marco de transição entre o medo infantil e a consciência de um chamado interior para o serviço e a espiritualidade.

> Aí quando eu pensei que não ia dar mais, o vizinho falou:
> – Vamos participar do serão lá em casa!
> E o filho dele um dia veio me chamar.
> Meu pai queria que eu participasse do serão lá em casa. Aí eu achava que serão era encerar o chão, sei lá, juntar todo mundo e fazer uma limpeza com cera no chão, né? E aí eu peguei e fui. Rapaz, no primeiro dia que eu sentei no Evangelho, minha perna tremia com medo. Eu não sabia como funcionava, né? Eu vi aquele negócio de desligar as luzes… Rapaz, minha perna tremia. Aí passou o tempo e nessa noite não aconteceu nada. (Centaurus, narrador)

A simplicidade do encontro no "serão", expressão caseira utilizada para designar o Evangelho no Lar realizado com a família e amigos, revela-se como ponto de inflexão no processo de autocompreensão e ressignificação da vivência espiritual de Centaurus. O Evangelho no Lar, prática amplamente valorizada pelo Espiritismo, é descrito como momento de harmonização vibratória da casa, por meio da leitura reflexiva das obras morais espíritas, especialmente *O Evangelho segundo o Espiritismo*. A presença do vizinho espírita, que o acolheu sem julgamentos, operou simbolicamente como mediador ético-espiritual em seu percurso, favorecendo uma forma de iniciação existencial e doutrinária (Kardec, 2018).

4.2 Adentrando nas intersecções de visões sobre o Além

Nos livros *Entre o Céu e a Terra* e *O Céu e o Inferno*, ambos atribuídos ao espírito André Luiz (2010) por meio da psicografia do médium Francisco Cândido Xavier, enfatiza-se a relevância dos sentimentos e pensamentos na formação de um "campo vibratório", ou seja, um ambiente sutil moldado pela qualidade das emoções e intenções humanas. Esses campos, segundo o Espiritismo, têm implicações diretas na forma como os indivíduos se relacionam consigo mesmos, com os outros e com dimensões espirituais invisíveis. A partir dessa perspectiva, os próprios pensamentos seriam capazes de gerar um tipo de campo psíquico que, dependendo de sua natureza, pode proteger ou fragilizar a pessoa diante de influências espirituais. Assim, a experiência narrada por Centaurus não deve ser interpretada de forma simplista ou isolada.

Ela demanda uma abordagem transdisciplinar, capaz de considerar as interações entre espiritualidade, subjetividade e contextos sociais. No Espiritismo, o fenômeno chamado "obsessão", que popularmente pode ser confundido com a ideia de possessão demoníaca, é entendido de modo mais amplo: trata-se de uma influência mental e energética estabelecida entre consciências desencarnadas (isto é, espíritos) e pessoas vivas, sustentada por afinidades emocionais ou morais. Esse processo é visto como relacional e não como imposição unilateral. A visão espírita, portanto, estrutura-se sobre três eixos complementares: científico,

ao propor uma observação sistemática dos fenômenos; filosófico, ao refletir sobre suas causas e finalidades; e ético-religioso, ao valorizar a transformação moral como caminho de equilíbrio. Ao compreender a obsessão como fenômeno energético e espiritual, o Espiritismo oferece um modelo interpretativo complexo, que exige do pesquisador um olhar sensível às fronteiras entre razão e experiência, ciência e espiritualidade.

A ideia de haver vários planos vibratórios é profundamente enraizada no pensamento espírita (André Luiz, 1984; Ângelis, 2005). Sugere-se que as realidades estratificadas nesses planos definem padrões de frequência, nos quais a consciência encontra expressão conforme seu grau de elevação ético-moral e espiritual. Tais ideias convergem com algumas teorias contemporâneas da física teórica, sobretudo aquelas que dão relevo a formalismos matemáticos, sobre a existência de múltiplas dimensões da realidade.

Michio Kaku (2005, 2009, 2014), ao desenvolver modelos matemáticos na tentativa de unificar as forças fundamentais da natureza, como a gravidade, o eletromagnetismo e as forças nuclear fraca e forte, apresenta a noção de hiperespaço, propondo que o universo é composto por onze dimensões, sendo que sete delas permanecem invisíveis à percepção ordinária. Segundo ele, “as leis da física que operam em nossa dimensão são apenas uma fração de um conjunto muito mais amplo que rege dimensões superiores” (Kaku, 2005, p. 105).

De acordo com algumas teorias da Física Moderna, como a Teoria das Cordas, o mundo físico que percebemos com nossos sentidos, aquilo que possui altura, largura e profundidade, seria apenas uma parte limitada de uma realidade muito mais ampla. Imagine que todo o nosso universo visível fosse como uma fina película tridimensional (o que os físicos chamam de *brana*), flutuando dentro de um espaço maior e invisível, com muitas outras dimensões que não conseguimos perceber diretamente. Esse espaço mais vasto é chamado de continuum hiperdimensional. Nele, existiriam estruturas chamadas “cordas fundamentais”, que vibram de diferentes maneiras. Cada tipo de vibração dessas cordas daria origem a diferentes elementos do universo, como partículas, forças da natureza e até mesmo as leis que governam o funcionamento do cosmos, como a gravidade ou a velocidade da luz (Kaku, 2005, p. 37).

Em termos simples, seria como se tudo o que conhecemos (planetas, estrelas, átomos e até nós mesmos) estivesse apenas na “casca” de uma realidade muito mais profunda. O que enxergamos, tocamos e medimos corresponde apenas a uma camada superficial de um universo vasto e multidimensional, ainda pouco compreendido. Esse modelo desafia as visões tradicionais de espaço e tempo e abre margem para novas interpretações da realidade,

inclusive aquelas que buscam articular ciência e espiritualidade em perspectivas mais abrangentes e integradoras.

No Espiritismo, compreende-se que a realidade não se limita ao corpo físico. Segundo essa visão, o ser humano é composto por diferentes níveis de existência, entre eles um corpo sutil chamado perispírito. Esse corpo seria como um molde energético que envolve e interpenetra o corpo físico, sem se confundir com ele. Sua função é servir de ponte entre o espírito, a essência imaterial e consciente do ser, e o corpo biológico.

Esse "corpo espiritual" atua em uma dimensão invisível, mas influência diretamente a saúde, as emoções e os pensamentos do indivíduo. Ele é sensível às escolhas morais e aos estados mentais, funcionando como um campo vibratório dinâmico que responde à qualidade ética e emocional da vida do sujeito (André Luiz, 1979; Ângelis, 2005). Em outras palavras, não somos afetados apenas por causas físicas, mas também por fatores espirituais e mentais. Assim, o perispírito pode ser entendido como uma espécie de organismo energético, de vibração mais sutil, que organiza e sustenta a vida física, orientado pela inteligência e pelos valores espirituais que cultivamos.

A correspondência entre diferentes níveis da realidade pode ser compreendida tanto pela ciência quanto pela espiritualidade. Em certos fenômenos da física quântica, como o chamado "tunelamento" ou as "flutuações do vácuo", observa-se que tempo e espaço não funcionam de forma rígida, permitindo interações que desafiam nossa experiência cotidiana. Esses processos sugerem que realidades diferentes podem, de alguma forma, se comunicar ou trocar informações.

No Espiritismo, essa ideia é traduzida pela noção de que existe uma espécie de "permeabilidade" entre diferentes planos de existência. Isso significa que seres encarnados, como nós, e desencarnados, os chamados espíritos, podem interagir entre si, desde que estejam em sintonia vibratória, isto é, em um mesmo padrão de pensamento, emoção e intenção. Fenômenos como a inspiração criativa, a intuição, o passe espiritual (transmissão de energias benéficas) ou a mediunidade (comunicação com espíritos) seriam explicados por essa sintonia de frequências entre mundos sutis e o mundo físico.

Dentro dessa perspectiva, o estado emocional, moral e mental de cada pessoa influencia diretamente sua "frequência vibratória", funcionando como um tipo de assinatura energética que a aproxima ou afasta de certas realidades espirituais. Inspirado por Allan Kardec, o Espiritismo propõe que esse alinhamento vibratório possibilita formas de conexão com planos superiores da existência, uma espécie de navegação pela realidade espiritual, em que a ética, os sentimentos e a intenção funcionam como bússolas interiores.

Além disso, a ideia científica conhecida como “multiverso”, que propõe a existência de múltiplos universos ou realidades paralelas compostas por estruturas chamadas *branas*, que coexistem e podem até interagir entre si (Steinhardt; Turok, 2002), pode ser colocada em diálogo com conceitos do Espiritismo. Essa doutrina espiritualista afirma que existem muitos mundos habitados no universo e que os espíritos passam por um processo de crescimento contínuo, reencarnando em diferentes realidades ao longo do tempo (André Luiz, 1976, 1984). Cada nova reencarnação seria, nesse sentido, como uma mudança de “vestimenta espiritual”, em que o corpo físico e um envoltório mais sutil, chamado de perispírito, se reorganizam conforme o ambiente e o estágio evolutivo do espírito. Essa mudança ocorre de acordo com as leis do espaço e do tempo que regem aquele mundo específico, sempre orientada por princípios éticos e espirituais ligados ao progresso da consciência.

O diálogo entre hiperespaço e mundo espiritual, portanto, não pretende reduzir um campo ao outro, mas revelar um terreno epistemológico comum, no qual a complexidade do real demanda abordagens transdisciplinares. Ao propor que a matéria visível é apenas a epiderme de uma realidade mais profunda, o que venho nomeando de “física de fronteiras” oferece uma metáfora robusta para antigas intuições e acervos espirituais sobre a natureza plural do ser. Desse modo, ciência e espiritualidade emergem hoje como linguagens complementares que, se articuladas com rigor e humildade, podem alargar nosso horizonte de compreensão sobre a condição humana e sua inserção no cosmos.

Brian Greene (2004), professor de Física e Matemática na Universidade de Columbia, em Nova Iorque, Estados Unidos, é um dos mais reconhecidos físicos teóricos contemporâneos e, em sua teoria das supercordas, complementa que essas dimensões ocultas ou implicadas são essenciais para explicar a coerência matemática das forças fundamentais da natureza. Ele sustenta que “as dimensões adicionais fornecem o palco necessário para que as cordas vibrem de modos específicos, determinando assim as propriedades das partículas elementares” (Greene, 2004, p. 152).

O físico David Bohm (2001), que trabalhou com Einstein e é considerado um dos grandes pensadores da Física moderna, propôs que a realidade possui dois níveis: um mais visível e superficial, chamado de ordem explícita, e outro mais profundo e invisível, chamado de ordem implícita. Segundo ele, o que vemos no mundo (objetos, pessoas e eventos) é apenas uma parte aparente de uma realidade muito maior, que está oculta por trás das aparências. Essa ordem mais profunda funciona como um holograma, em que cada parte contém o todo, e tudo está conectado por um campo invisível de consciência. Para Bohm, o

universo não é feito de partes separadas, mas constitui uma totalidade indivisível, em constante movimento e transformação (Bohm, 2001, p. 51).

O físico teórico norte-americano Fred Alan Wolf, conhecido por estudar as conexões entre física quântica e espiritualidade, propõe que o universo, em sua essência, não é constituído de objetos sólidos, mas de campos vibratórios repletos de possibilidades. Segundo ele, a consciência exerce um papel fundamental na formação da realidade, ou seja, nossos pensamentos e percepções influenciam diretamente o que se manifesta no mundo ao nosso redor. Para Wolf, o que chamamos de realidade corresponde apenas à parte visível de processos mais profundos, que não estão limitados ao tempo e ao espaço como os conhecemos (Wolf, 1988, 2013). Essa ideia apresenta grande afinidade com o conceito espírita de planos espirituais, concebidos como camadas da realidade organizadas por níveis de vibração. De acordo com essa visão, a consciência humana pode se conectar a essas esferas mais sutis, dependendo de seu estado interior, como sentimentos, intenções e pensamentos.

A noção de multidimensionalidade, tal como considerada nesta tese, constitui um eixo estruturante do pensamento aqui desenvolvido, encontrando respaldo tanto nas ciências antropossociais quanto nas ciências naturais. Como proposta epistemológica, visa superar reducionismos.

O paradigma materialista e mecanicista, quando assumido de forma reducionista e dominante desde o século XVII, fragmentou o conhecimento e dissociou o sujeito do objeto, o espírito da matéria e a ciência da espiritualidade (Capra, 1999; Morin, 2005). Em oposição a essa visão dicotômica e redutora do ser e da realidade do universo, as ciências antropossociais e naturais fundamentam-se na consideração do cosmos e das humanidades como compostos por múltiplos níveis de realidade (físico, psíquico, social e espiritual), os quais se correlacionam de maneira sistêmica, dinâmica, interdependente e em estados evolutivos e de expansão.

O ser humano deve ser compreendido, portanto, como unidade complexa, integrada à natureza e à cultura, ao biológico e ao simbólico, em expansão e evolução permanente. Ao reconhecermos que o humano é simultaneamente biológico, cultural, subjetivo e espiritual, a ciência antropossocial e as ciências naturais demandam uma episteme transdisciplinar e integrativa, capaz de articular saberes científicos, filosóficos e espirituais (Nicolescu, 2021; Morin, 2005). Essa abordagem rejeita o reducionismo cientificista, valorizando outras formas de conhecimento, a experiência subjetiva e os estados ampliados de consciência como fontes legítimas de saber.

A concepção de multidimensionalidade já era intuída por tradições espirituais

milenares, mas ganha força, no campo científico, com os aportes da física quântica (Smith, 2011), das neurociências da consciência, da psicologia transpessoal e, segundo penso, adquire uma grandeza incomum com o pensamento espírita.

Para Wilber (2000), a consciência humana opera em diferentes níveis (sensório-físico, mental, psíquico, sutil e causal), os quais se expressam em camadas inter-relacionadas. Esses níveis são experimentáveis e exigem instrumentos epistemológicos específicos para sua investigação. Nesse sentido, a proposta de uma ciência que considere a consciência espiritual emerge como resposta às limitações dos paradigmas tradicionais para explicar experiências intuitivas, mediúnicas e estados de êxtase ou expansão interior, no contexto da extensa espiritualidade humana (Grof, 2000, 2008).

Allan Kardec (2019, 2020), ao organizar a teoria espírita, ofereceu uma perspectiva teórico-prática e epistemológica baseada na pluralidade dos mundos, na imortalidade do ser, na existência de uma dimensão espiritual organizada e regida por leis orientadas por um pensamento supremo (Deus), na comunicabilidade entre planos vibratórios, entre outros alicerces do pensamento espírita. Para Kardec (2019), a existência do espírito, sua sobrevivência à morte e sua progressiva evolução configuram uma estrutura multidimensional da realidade, em que a matéria é a expressão mais densa de um continuum que inclui o pensamento e a vibração como forças organizadoras. Tais aspectos são inseparáveis de uma ética do cuidado, da responsabilidade, do amor e da compaixão.

Desse modo, as ciências antropossociais não apenas articulam saberes transdisciplinares, mas também se fundamentam em um compromisso ético-espiritual com a transformação interior e coletiva de mundos. A experiência espiritual, compreendida como abertura da consciência a níveis mais sutis de percepção, requer abordagens capazes de considerar a estrutura multidimensional da realidade do ser e do universo como vias legítimas de conhecimento.

As ciências antropossociais, ao incorporarem tais contribuições, avançam na direção de uma epistemologia que reconhece o ser humano como uma totalidade complexa, em constante interação com múltiplos níveis de realidade do universo. Essa concepção exige metodologias abertas, sensíveis à experiência interior, aos estados de consciência e às manifestações espirituais, contemplando fenômenos que escapam às categorias clássicas da racionalidade moderna (Varela; Thompson; Rosch, 1993).

Estamos apresentando vias para uma proposta que se insere no esforço contemporâneo por uma nova racionalidade: não excludente, mas inclusiva; não fragmentária, mas holística; não objetificante, mas relacional, espiritual e interexistente. A ciência

antropossocial e as ciências naturais, ao considerar a noção de multidimensionalidade, oferecem elementos para um novo paradigma de conhecimento, abrindo horizontes para uma compreensão mais ampla da existência humana e da realidade cósmica.

Na *Carta da Transdisciplinaridade* (Nicolescu; Freitas; Morin, 1994), publicada no Congresso da Arrábida, em Portugal, afirma-se que "a transdisciplinaridade conduz ao reconhecimento da existência de diferentes níveis de Realidade, regidos por diferentes lógicas".

Barasab Nicolescu (2002), em seu livro *O Manifesto da Transdisciplinaridade*, contribui para essa discussão ao defender que a realidade possui múltiplos níveis, cada um com sua lógica e coerência. Essa abordagem complexa e integrativa possibilita articular o Espiritismo com os conceitos científicos emergentes, superando a dicotomia entre ciência e espiritualidade.

Voltando ao campo empírico desta tese, evidencia-se melhor a compreensão de que o fenômeno da obsessão, abordado extensamente pela literatura espírita, deve ser investigado à luz dessas transversalidades. As contribuições teórico-práticas indicadas podem auxiliar no estudo da relação e das interferências entre entidades desencarnadas e encarnadas, o que exige lidar com a expressão de campos vibratórios interativos, mediados por frequências mentais e afetivas. André Luiz (2021) descreve a obsessão nesse campo, em que se observam processos energéticos, fluídicos e (in)consciências, que articulam sintonia vibratória entre os envolvidos.

O olhar multidimensional e transdisciplinar permite reavaliar casos como o de Centaurus, cuja vivência apresenta traços evidentes de sintonia vibratória com entidades espirituais perturbadas e com outras entidades orientadoras de sua mediunidade, configurando fenômenos complexos nos quais o padrão ético-moral, o estado sentir-pensar e os vínculos intersubjetivos desempenham papel fundamental. Tais manifestações não podem ser explicadas por categorias simplistas, exigindo uma episteme que articule espiritualidade, ciências, filosofia e outros registros de conhecimento. Nesse horizonte, a experiência mediúnica se revela como campo de interação entre dimensões visíveis e invisíveis, convocando o pesquisador a integrar saberes diversos. Trata-se de reconhecer que a subjetividade espiritual não é mero dado individual, mas expressão de redes simbólicas e culturais. Assim, o caso de Centaurus ilumina a necessidade de uma abordagem que una rigor científico e abertura ao transcendente.

No encadeamento de sua história, o jovem aponta:

> Anos mais tarde, quando iniciei minha atuação no trabalho mediúnico, fui profundamente esclarecido pelos Espíritos acerca das causas espirituais que envolveram o processo obsessivo vivenciado por minha mãe. Compreendi que sentimentos como o orgulho ferido e a ira nutrida contra meu pai, somados a hábitos nocivos que ela adotou em sua rotina, criaram aberturas psíquicas e fluídicas. Essas brechas favoreceram a aproximação e a sintonia com entidades espirituais de baixa vibração, resultando na instauração de um processo obsessivo persistente. Essa compreensão espiritual foi fundamental para ressignificar minha vivência e ampliar minha percepção sobre as dinâmicas sutis que envolvem as relações humanas e espirituais. (Centaurus, narrador)

Allan Kardec, ao tratar do tema em *O Livro dos Médiuns*, dedica um capítulo inteiro ao problema da obsessão, caracterizando-a como a ação persistente que um espírito exerce sobre um indivíduo com fins malévolos ou persecutórios (Kardec, 2016, p. 246). Ele aponta três graus de obsessão: a simples, a fascinação e a subjugação, esta último sendo o grau mais grave, em que o obsidiado pode perder grande parte do controle de sua vontade. Esses elementos descritos por Kardec encontram ressonância nas manifestações vivenciadas por Centaurus e por sua mãe, especialmente quando observamos relatos de comportamentos inusitados, força descomunal e alterações emocionais. “Minha mãe parecia, às vezes, que estava incorporada. Já houve ocasiões em que ela quis brigar com meu pai e levantar cinco pessoas com uma força extraordinária”, relata o sujeito da pesquisa, na leitura que faz do fato.

Do ponto de vista da literatura espírita contemporânea, as obras psicografadas por Chico Xavier, em especial as ditadas pelo Espírito André Luiz, ampliam significativamente a compreensão da obsessão como um processo fluídico, mental e vibratório. Em *Nos Domínios da Mediunidade*, André Luiz (1976) apresenta vários estudos de caso nos quais a obsessão é analisada à luz das relações entre Espíritos, enfatizando a sintonia mental e a influência dos desequilíbrios não elaborados entre esses sujeitos.

A obsessão, portanto, pode ser entendida como uma forma de interação problemática entre consciências, na qual há um intercâmbio vibratório sustentado pela afinidade de pensamentos, emoções e lembranças compartilhadas ou ressentidas, frequentemente conflitantes. Essa compreensão ganha força quando aliada aos conceitos de intersubjetividade e campo relacional presentes na psicologia contemporânea, em especial na psicologia fenomenológica e na psicologia transpessoal (Grof, 2000; Morin, 1999), embora o pensamento espírita já tenha refletido extensamente sobre o tema (Erberelli, 2017; Linhares, 2017; Sales, 2017; Ximendes, 2024).

A visão transdisciplinar, conforme proposta por Nicolescu (2002), permite integrar saberes distintos e superar a dicotomia entre ciência e espiritualidade. O caso de Centaurus, nesse sentido, pode ser lido como um episódio de emergência espiritual ou, ainda,

como uma crise de crescimento interior atravessada por fatores espirituais e familiares que exigem uma abordagem terapêutica multidimensional e integradora.

Do ponto de vista clínico, os relatos de vivências com “sombras”, “vozes” e “presenças invisíveis” não devem ser apressadamente diagnosticados como alucinações ou psicopatologias, sem que se abandone a dimensão simbólica e espiritual desses relatos. A psiquiatria transcultural e a psicologia junguiana têm oferecido importantes contribuições nesse campo, propondo que tais experiências sejam escutadas com empatia e compreensão ampliada. Para muitos autores, a obsessão espiritual deve ser tratada com o mesmo rigor e cuidado com que se tratam as experiências de sofrimento psíquico intenso ou de descobertas de significados de vida relevantes para o sujeito.

O caso de Centaurus, portanto, não pode ser compreendido de forma reducionista. Ele se insere em um campo maior de análise, no qual as zonas fronteiriças entre as ciências antropossociais e outras áreas, junto à espiritualidade, precisam ser investigadas com olhar transdisciplinar e complexo. O conceito de obsessão, por ter acento intersubjetivo, longe de se limitar à ideia arcaica de possessão demoníaca, revela-se como um fenômeno relacional, energético e ético-moral, que diz respeito à história, à emocionalidade e à sintonia vibratória dos sujeitos.

A concepção mais abrangente da obsessão permite analisar o sofrimento espiritual e psíquico de Centaurus a partir de múltiplas camadas. Em vez de enquadrá-lo nos modelos psicopatológicos tradicionais, que tenderiam a medicalizar ou psicologizar sua experiência, é necessário compreendê-lo em sua totalidade, incluindo os fatores culturais, familiares, espirituais e subjetivos que compõem sua trajetória. Como propõe Morin (2001, 2005), a complexidade nos impele a recusar explicações simplistas e nos convida a integrar as dimensões que se entrelaçam no humano, inclusive aquelas que escapam à lógica cartesiana.

Vimos também que Centaurus começou a perceber sua mediunidade aos nove ou dez anos, quando ressalta ter visto sombras. Essa experiência inicial foi confusa e lhe pareceu assustadora. A mediunidade, segundo a visão espírita, mesmo sendo faculdade complexa, merece destaque por sua capacidade de interagir com o mundo espiritual, permitindo que os médiuns recebam mensagens e influências de espíritos desencarnados. Essa habilidade pode se manifestar de várias formas, incluindo a incorporação, em que o espírito se comunica diretamente por meio do médium. No início, Centaurus não sabia diferenciar suas emoções das dos espíritos que o cercavam, nem discernir o que acontecia com sua mãe, que se dizia estar incorporada. Isso gerava confusão e, também, angústia.

Em *O Livro dos Médiuns*, Allan Kardec (2016) afirma que “toda pessoa que

sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium" (Kardec, 2016, p. 21). Essa definição amplia a noção de mediunidade como faculdade natural do ser humano, que, embora presente em diferentes graus, requer educação e disciplina para que não se converta em fonte de sofrimento. No caso de Centaurus, observamos que a ausência de referências familiares capazes de compreender a dimensão espiritual de sua vivência ampliou seu medo e sua solidão subjetiva, isolando-o no espaço das percepções não validadas socialmente.

Como orienta André Luiz, pela psicografia de Chico Xavier, "a mediunidade não é fim em si, mas meio de aperfeiçoamento interior" (André Luiz, 2016, p. 67). Nessa perspectiva, a mediunidade é atravessada por compromissos morais e pela necessidade de educação da sensibilidade, da vontade e do pensamento. Quando não há esse trabalho interior, ela pode tornar-se um canal vulnerável à influência de espíritos em desalinho, o que pode gerar processos obsessivos complexos, como descritos por André Luiz em obras como *Nos Domínios da Mediunidade* (André Luiz, 2016). Conforme destaca Kardec (2016, item 459), "os Espíritos influenciam nossos pensamentos e nossas ações muito mais do que imaginamos. [...] Frequentemente são eles que vos dirigem". Essa influência, quando não é percebida ou compreendida, pode provocar perturbações emocionais, descompassos psíquicos e estados de sofrimento que se confundem com quadros clínicos tradicionais. Tal como discute Amaral (2011), é preciso uma nova episteme para compreender as experiências mediúnicas no campo da saúde mental, contemplando o paradigma espiritual como dimensão legítima da subjetividade humana.

Nesse sentido, Centaurus, ao se deparar com a possibilidade de participar de um Evangelho no Lar, vivencia não apenas uma oportunidade de reequilibrar-se espiritualmente, mas também um momento de encontro com a própria identidade mediúnica, ainda embrionária, mas que já pulsa como caminho de busca de sentido. A tensão entre sua origem familiar católica e a experiência doutrinária espírita revela o quanto as escolhas espirituais são, muitas vezes, marcadas por rupturas culturais e afetivas, exigindo do sujeito um reposicionamento diante do mundo e de si mesmo.

Como já apontado por autores como Ken Wilber (2000), o desenvolvimento da consciência espiritual se dá em espiral, atravessando fases de dúvida, inquietação, negação e abertura, até alcançar momentos de integração entre razão e espiritualidade. Essa dinâmica é especialmente visível no universo juvenil, em que os condicionamentos socioculturais, as heranças familiares e as demandas internas se entrelaçam na busca por um sentido mais profundo para a existência.

Por seu turno, observa Miranda (2012) que a experiência mediúnica na infância, quando não compreendida ou devidamente acompanhada, pode desencadear sentimentos de insegurança, medos difusos e até traumas psíquicos, especialmente em contextos em que o fenômeno é silenciado, reprimido ou interpretado como patológico. A criança, ao vivenciar percepções extrassensoriais ou manifestações espirituais sem uma rede de escuta e orientação, corre o risco de internalizar essas vivências como desvios ou ameaças, comprometendo o desenvolvimento saudável de sua subjetividade. No entanto, o autor também aponta que, quando essa experiência é mediada por vínculos de acolhimento (seja no ambiente familiar, escolar ou comunitário) e por saberes que legitimam a espiritualidade como dimensão constitutiva do humano, a mediunidade pode se tornar uma via potente de autoconhecimento, elaboração simbólica e superação.

Nesse sentido, o reconhecimento da mediunidade infantil como fenômeno legítimo e educativo abre espaço para práticas pedagógicas e espirituais que favorecem o florescimento da consciência, o fortalecimento da autoestima e a construção de uma identidade espiritual integrada e ética. Trata-se, portanto, de uma abordagem que articula cuidado, escuta e formação, reconhecendo a infância como território sensível e fértil para o despertar espiritual. Essa perspectiva exige a superação de visões patologizantes ou místicas extremadas, propondo, em seu lugar, uma "ecologia do acolhimento" que valide a percepção da criança sem sobrecarregá-la. Ao integrar o fenômeno mediúnico ao cotidiano educativo, a Casa Espírita institui uma pedagogia da subjetividade que permite ao infante significar suas experiências extrafísicas como parte natural de seu desenvolvimento ontológico. Assim, o acompanhamento adulto deixa de ser prescritivo para tornar-se mediador, garantindo que a sensibilidade espiritual atue como um vetor de resiliência e amadurecimento emocional. Em última análise, essa formação integral protege a integridade psíquica da criança e a prepara para uma cidadania do espírito, fundamentada na harmonia entre o sentir, o pensar e o agir no mundo.

A experiência inicial de Centaurus no seio das reuniões espíritas, marcada por temor e surpresa, serviu como um divisor de águas em sua trajetória espiritual. A imagem do menino assustado, com as pernas trêmulas no primeiro contato com a prática do Evangelho no Lar, revela não apenas o estranhamento diante de um ritual desconhecido, mas também a delicada transição entre o medo e o despertar de uma nova percepção de si e do mundo. Esse momento inaugural, aparentemente banal, foi suficiente para instaurar nele uma abertura para a experiência. Ali nascia o início de uma relação que, ao longo do tempo, tornar-se-ia estruturante em sua caminhada espiritual. É nesse ponto que o medo vai dando lugar a uma

curiosidade epistemológica, relacionada ao desejo de conhecer e, gradualmente, à confiança. Essa metamorfose do sentir evidencia que o susto inicial não paralisou o sujeito, mas funcionou como um "abalo ontológico" necessário para romper com a inércia do cotidiano. Ao transitar do tremor físico à busca por sentido, Centaurus passa a habitar o espaço institucional não mais como um espectador acuado, mas como um investigador de sua própria sensibilidade. Assim, o estranhamento converte-se em terreno fértil para uma pedagogia da interioridade, na qual o fenômeno mediúnico deixa de ser ameaça para se tornar objeto de indagação e vínculo.

Centaurus narra:

> Nesse dia, quando acabou o evangelho, eu pensei: – Oxe, era só isso? Depois ele foi começando a me explicar os estudos e tal. E foi me explicando como é que funcionava; convidou-me para começar a desenvolver as faculdades doutrinárias. (Centaurus, narrador)

Essa fala espontânea, carregada de simplicidade, revela a potência do acolhimento e da explicação como mediações fundamentais no processo de iniciação de jovens ao universo espiritualista. O gesto do vizinho e de seu filho, que em um ato de cuidado o introduzem às práticas doutrinárias, ecoa como um símbolo de passagem: do mundo conhecido e restrito da tradição familiar católica para a complexidade de um novo universo espiritual, no qual Centaurus começaria a construir sentido para suas vivências mediúnicas.

4.3 A Experiência Mediúnica Juvenil e sua legitimação no Centro Espírita

A experiência vivenciada no Centro Espírita Irmão Estrela, localizado na cidade de Serrinha, interior da Bahia, revela-se como um marco formativo na trajetória doutrinária do sujeito em questão. Fundado em 2008 sob a razão social de Associação Espírita Beneficente Irmão Estrela, o centro consolidou-se como uma das principais referências do movimento espírita na região, atuando de forma consistente na promoção e divulgação do Espiritismo por meio de atividades de estudo, assistência espiritual e ações sociais.

Serrinha, cidade com expressiva tradição religiosa e cultural, tem testemunhado, nas últimas décadas, o fortalecimento do movimento espírita local, que se articula em torno de iniciativas como semanas espíritas, encontros de juventudes, capacitações para a educação espírita, formações e aprofundamentos no pensamento kardecista. Esses eventos, além de promoverem o estudo sistemático das obras de Allan Kardec, têm contribuído para a

integração do município ao circuito espírita baiano, ampliando sua relevância no cenário estadual e nacional.

É nesse contexto que o Centro Irmão Estrela se configura como espaço privilegiado de acolhimento e formação espiritual. Inicialmente frequentando apenas as reuniões de estudo doutrinárias, o jovem passou a ser observado por membros da comunidade e, em um momento de celebração coletiva, afirmou que essa experiência representou um ponto de inflexão em sua trajetória. A partir desse episódio, sua inserção no centro ganhou novos contornos, marcando o início de um envolvimento mais profundo com os princípios espíritas e com as práticas comunitárias que sustentam o movimento. Centaurus dá continuidade ao seu relato, aprofundando os aspectos vivenciados em sua caminhada espírita.

> Foi no Irmão Estrela que eu comecei, foi exatamente nesse centro onde eu estou hoje em dia… Eu comecei a frequentar só as doutrinárias. Aí teve um aniversário do centro, onde se reuniu umas trinta pessoas mais ou menos. E nesse momento, eu era muito novo, eu tinha um quatorze anos mais ou menos. O mentor da casa incorporou na médium de lá. Isso no aniversário do centro. E pediu que eu frequentasse o estudo mediúnico da Casa Espírita. (Centaurus, narrador)

Esse episódio simbólico, o chamado vindo por meio da manifestação espiritual do mentor da casa, não apenas legitima a presença de Centaurus no espaço, como inaugura uma nova etapa: a da responsabilidade. Sua escolha em aceitar o convite expressa uma subjetividade em movimento, em busca de compreender-se a partir do reconhecimento de uma vocação mediúnica em formação. A cena do mentor, a incorporação e a indicação nítida e pública de seu nome revelam não apenas uma convocação, mas um ritual de passagem para um compromisso mais profundo com a prática mediúnica e com a coletividade espírita.

A trajetória de Centaurus encontra ressonância nas práticas educativas desenvolvidas em comunidades espíritas, onde o acolhimento e a formação espiritual caminham juntos. A pesquisa de Francisco Jahannes dos Santos Rodrigues (2013) sobre o Centro Espírita *O Pobre de Deus*, em Viçosa do Ceará, ressalta as aprendizagens experienciais realizadas por jovens em contextos comunitários. Segundo o autor, “a lógica do sistema neoliberal […] estabelece uma situação opressora para aqueles que não aderem a esse sistema” e, nesse cenário, as práticas educativas espíritas oferecem uma alternativa formativa baseada na esperança e na espiritualidade.

Esses estudos corroboram a ideia de que a educação espírita, especialmente em contextos comunitários, desempenha um papel fundamental na formação de sujeitos conscientes de sua dimensão espiritual e comprometidos com valores éticos e morais. A

trajetória de Centaurus, desde o primeiro contato com o Evangelho no Lar até seu engajamento nas atividades do centro, exemplifica como tais práticas educativas podem transformar vidas e promover o desenvolvimento integral do ser humano.

A experiência vivida por Centaurus, ao ser convidado ainda na adolescência a participar do grupo de estudos mediúnicos, constitui um evento formativo decisivo. Mais do que um marco de iniciação, é um "choque de realidade" que confere sentido à sua trajetória espiritual e social no interior da comunidade doutrinária. Esse tipo de vivência, subjetiva e coletiva, pessoal e transcendente, é justamente o que a pesquisa autobiográfica busca compreender como elemento central na construção de si. A narrativa de Centaurus revela a tensão entre o inesperado e o reconhecimento comunitário, entre o estranhamento inicial e a aceitação de um papel espiritual atribuído pela coletividade e pela espiritualidade superior.

Segundo Nóvoa e Finger (2020), "a escuta da experiência é um ato educativo" (p. 41), pois permite aos sujeitos ressignificarem seus itinerários formativos a partir da elaboração consciente do vivido. Ao rememorar: "Tomei meio que um choque, porque eu fui a pessoa mais nova a participar do estudo mediúnico… E assim, na hora foi um choque para mim. Oxe, eu? Logo eu?", Centaurus expressa esse instante de inflexão subjetiva. A surpresa diante da convocação marca um momento de reconfiguração identitária, no qual o jovem reorganiza sua autoimagem diante de uma nova responsabilidade espiritual.

Esse fenômeno está alinhado ao conceito de "acontecimentos formativos" propostos por Furlanetto, Nunes e Gonçalves (2023): experiências significativas que reconfiguram a subjetividade por meio da articulação entre o vivido, o narrado e o compartilhado (p. 78).

No contexto da Casa Espírita, a formação de jovens como Centaurus não ocorre apenas por meio da transmissão de conteúdos doutrinários, mas sobretudo pela inserção em práticas espirituais e comunitárias que mobilizam sentimentos, reflexões e escolhas éticas. Conforme Reis (2022), a Casa Espírita funciona como "ambiente pedagógico ampliado", no qual os jovens experienciam o Espiritismo na vida cotidiana, e não apenas em seu plano teórico (p. 92). Ainda segundo os autores, a participação precoce em grupos mediúnicos, quando orientada eticamente, constitui uma potente prática de formação moral e espiritual.

Essa perspectiva dialoga com a noção de educação integral proposta por Carvalho e Damasceno (2021), para quem o processo educativo espírita deve considerar a totalidade do ser humano: "educar o espírito é formar uma consciência ética, emocional e espiritual, capaz de se posicionar no mundo com empatia e responsabilidade" (p. 107). A formação experiencial, nesse contexto, emerge como uma pedagogia do cotidiano, em que o convívio

intergeracional, o diálogo e a vivência mediúnica tornam-se práticas educativas insubstituíveis.

O caso de Centaurus também explicita o papel da espiritualidade superior nas decisões formativas dentro das comunidades espíritas. A afirmação “uma espiritualidade superior pediu, né?” aponta para uma dimensão transcendental da educação espírita que, conforme define Reis (2022), constitui uma “mediação espiritual da formação”, ou seja, a crença de que os processos educativos são acompanhados e inspirados por entidades comprometidas com o desenvolvimento moral dos jovens (p. 94).

Refletindo sobre o processo formativo de Centaurus, é possível reconhecer a potência da pesquisa autobiográfica para captar as nuances do vivido em sua dimensão espiritual e pedagógica. Como afirmam Nóvoa e Finger (2020), as narrativas de formação “não apenas relatam, mas também transformam os sujeitos que narram” (p. 44). Centaurus, ao rememorar esse momento de surpresa, narra a constituição de uma nova identidade espiritual, marcada pela responsabilidade, pelo compromisso e pela abertura ao sagrado.

As práticas educativas espíritas, nesse sentido, devem ser compreendidas como experiências transdisciplinares e existenciais, que atuam nas fronteiras entre educação formal e não formal, razão e espiritualidade, cotidiano e transcendência. Segundo Carvalho e Damasceno (2021), “a Casa Espírita é uma escola da alma, onde os jovens aprendem a viver e conviver a partir da escuta, do serviço e da fé racional” (p. 111).

Em síntese, a trajetória de Centaurus é exemplar para a compreensão dos processos formativos juvenis em contextos doutrinários espíritas. Sua experiência mostra como os jovens são convocados, por vezes de forma inesperada, a ocupar papéis significativos nas comunidades espirituais e, nesse chamado, constroem suas identidades, valores e modos de estar no mundo. Como indicam Furlanetto, Nunes e Gonçalves (2023), “formar-se é também narrar-se, é tornar-se sujeito ao rememorar as experiências que nos constituem” (p. 86).

A partir da convocação inesperada por parte da espiritualidade superior, Centaurus revela ter sido tomado por um sentimento de surpresa e impacto emocional.

> Tomei meio que um choque, porque eu fui à pessoa mais nova a participar do estudo mediúnico e foi meio que assim… Na época eu não sei se houve algum… É um menino muito novo e tal, mas uma espiritualidade superior pediu né? E assim, na hora foi um choque pra mim. Oxe, eu? Logo eu? E quando eu comecei a estudar o Espiritismo foram muito mais coisas que aconteceram. (Centaurus, narrador)

Esse trecho do relato autobiográfico configura-se como um ponto de inflexão na

trajetória formativa do jovem, demonstrando como sua experiência de iniciação mediúnica, marcada por surpresa e emoção, também se constituiu em um verdadeiro rito de passagem espiritual e social. Nesse contexto, observa-se o entrelaçamento entre experiência subjetiva, formação religiosa e pertencimento comunitário, fenômeno recorrente nas culturas juvenis de base espiritual, especialmente no âmbito das práticas doutrinárias espíritas.

As literaturas recentes nas áreas da Educação e das Ciências Sociais têm sublinhado a relevância das vivências religiosas na constituição das identidades juvenis. Conforme análise de Novaes (2022), os jovens da atualidade vivenciam a espiritualidade de maneira cada vez mais singular e diversificada, refletindo os múltiplos vínculos identitários e expressões simbólicas que emergem em um cenário marcado pela ampliação das possibilidades de pertencimento e pela pluralidade das práticas espirituais. A juventude, nesses contextos, "faz da experiência religiosa uma mediação importante para a construção de sentido e para o engajamento comunitário" (Novaes, 2022, p. 28). Tal afirmação nos permite compreender que a iniciação mediúnica de Centaurus não pode ser lida apenas como um evento isolado, mas como um ponto culminante de um processo de elaboração subjetiva de pertencimento.

Essa perspectiva é reforçada por Rios (2023), que destaca que as juventudes engajadas em práticas espirituais encontram em suas comunidades religiosas um espaço de acolhimento e reconhecimento, onde suas emoções, vocações e aspirações são legitimadas e ressignificadas. Essa legitimação simbólica é particularmente potente em momentos de convocação espiritual, como o vivenciado por Centaurus, que percebe sua juventude como um ponto de questionamento, mas também como um diferencial de sensibilidade espiritual: "Oxe, eu? Logo eu?".

Na tradição espírita, as experiências da juventude são historicamente vistas como fases de potencial expressivo e sensível. Ney Lobo (2002), ao tratar da educação do jovem espírita, assevera que "a juventude é o tempo propício da semeadura, pois nela o solo da alma se encontra mais fértil para os ideais do bem, da verdade e do amor" (Lobo, 2002, p. 29). Assim, o chamado espiritual vivido por Centaurus não é uma exceção, mas um modelo possível de desenvolvimento da espiritualidade na juventude, quando há preparo emocional e doutrinário para o enfrentamento das responsabilidades espirituais.

José Herculano Pires, um dos mais destacados pensadores espíritas do século XX, defendeu a ideia de que o Espiritismo é uma pedagogia da liberdade e da responsabilidade, e que a juventude deve ser compreendida como "uma fase de iniciação espiritual consciente, em que os valores da reencarnação e da mediunidade podem ser despertados com equilíbrio"

(Pires, 1985, p. 87). Para ele, a formação mediúnica deve ser pautada por critérios éticos e educacionais, respeitando o tempo de amadurecimento de cada espírito reencarnado. Centaurus, ao ser introduzido no estudo mediúnico por um chamado espiritual, representa essa abertura pedagógica que confia nos jovens como interlocutores da espiritualidade.

Essa concepção de formação integral também se articula com a abordagem de Huberto Mariotti (1984), para quem o Espiritismo deve oferecer aos jovens um itinerário existencial que integre razão e sensibilidade. Mariotti observa que "o jovem espírita busca compreender o mundo, mas também a si mesmo, e por isso sua experiência religiosa precisa ser simultaneamente reflexiva e afetiva" (Mariotti, 1982, p. 56). É exatamente o que se observa na fala de Centaurus, que expressa não apenas surpresa racional diante da convocação, mas um profundo abalo emocional que transforma sua percepção de si mesmo como agente espiritual.

A dimensão comunitária dessa experiência é igualmente relevante. Souza e Freitas (2023) denominam esses processos como "formações experienciadas em comunidades de sentido espiritual", nas quais o saber é transmitido menos por instrução formal e mais por vivências intersubjetivas e práticas de engajamento afetivo e simbólico. Nesses espaços, os jovens aprendem com os mais velhos, escutam os mentores espirituais, participam de reuniões mediúnicas e constroem suas identidades espirituais por meio do pertencimento e da escuta.

É nesse sentido que Edgar Morin (2019) nos ajuda a compreender a formação mediúnica como parte da "complexidade humana". Ao integrar emoção, razão, ética e espiritualidade, a formação do jovem espírita se revela como um processo transdisciplinar, no qual diferentes dimensões do ser são mobilizadas para a constituição de um sujeito ético e sensível.

A pedagogia implícita no Espiritismo, portanto, torna-se evidente quando se confia aos jovens tarefas de responsabilidade mediúnica e espiritual. A surpresa de Centaurus, expressa em "Oxe, eu? Logo eu?", revela não apenas o espanto de quem se descobre chamado por uma força superior, mas também a passagem de uma posição infantilizada à de sujeito espiritual em formação. Essa passagem é um rito, pois demarca uma transição simbólica e social, por meio da qual o jovem é reconhecido pela comunidade e pela espiritualidade como apto a exercer funções de maior responsabilidade.

Assim, a educação espírita, ao contrário de limitar-se a princípios e percursos pedagógicos com conteúdos formais, atua como formadora de subjetividades e construtora de vínculos intergeracionais. Os jovens, ao serem inseridos nas práticas mediúnicas, encontram não apenas conhecimento, mas também reconhecimento, pertencimento e propósito. Como

aponta Lobo (2002, p. 41), educar o jovem espírita é permitir-lhe caminhar com consciência pela trilha do autoconhecimento e do serviço ao próximo, com a base crística da perspectiva espírita.

Dessa forma, a experiência de Centaurus ressoa como um testemunho pedagógico e espiritual de grande profundidade. Ao ser convidado para integrar um grupo mediúnico, ele não apenas se aproxima da espiritualidade superior, mas também se inscreve em uma narrativa coletiva de jovens que, em diferentes tempos e lugares, viveram experiências similares de chamada, dúvida, aceitação e formação.

Conclui-se, portanto, que a iniciação mediúnica juvenil, quando mediada por uma comunidade acolhedora e por princípios doutrinários bem compreendidos, pode se constituir como um eixo fundamental de formação espiritual no contexto experiencial espírita. O "choque" inicial, longe de representar desorganização, marca o início de uma reorganização interior, de uma travessia simbólica que reposiciona o jovem diante de si mesmo, da espiritualidade e da comunidade a que pertence. Essa travessia, no entanto, não se dá de forma linear ou contínua. O processo formativo espiritual é profundamente marcado por tensões internas, recuos, negações e retomadas, especialmente durante a fase da adolescência, etapa caracterizada por mudanças biopsicossociais e espirituais intensas.

Dizíamos que Centaurus, após vivenciar o chamado espiritual e sentir-se legitimado em suas buscas, no seu percurso de educação e desenvolvimento da mediunidade, narra um período de conflito interno, oscilando entre o reconhecimento de sua sensibilidade mediúnica e a recusa em assumir sua perspectiva identitária espiritual singular. O receio de "não ser uma pessoa normal" parecia afligi-lo. Tal inquietação revela o impacto das normatividades sociais sobre a construção da identidade espiritual, especialmente em contextos juvenis. A tensão entre o desejo de pertencimento e a vivência de experiências transcendentes parece instaurar dilemas profundos. Centaurus, nesse processo, busca conciliar o reconhecimento de sua mediunidade com os códigos culturais que definem o que é ser jovem em sua comunidade. Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Eu sou médium, a gente sente. Eu sou de boa para contar essas histórias... Disse que eu comecei a frequentar a Casa Espírita e tive muita orientação dos mentores lá. Mas chegou aquela fase da adolescência e eu não queria mais isso. Comecei a brigar comigo mesmo. Falei que eu não queria ser médium, que eu não queria trabalhar com a mediunidade, que eu queria ser uma pessoa normal. (Centaurus, narrador)

Esse trecho revela uma ambiguidade existencial bastante comum nas trajetórias espirituais juvenis. Por um lado, Centaurus reconhece, com naturalidade, sua mediunidade

como uma percepção sensível (“a gente sente”) e demonstra conforto em compartilhar essas experiências (“sou de boa para contar essas histórias”). Por outro lado, o avanço da adolescência desencadeia uma espécie de cisão interna, em que o desejo de pertencimento ao mundo “normal” (no sentido das expectativas sociais e culturais da juventude e de seus mundos grupais familiares) entra em choque com a experiência de si percebida e refletida.

Tal dilema existencial pode ser compreendido à luz do pensamento de José Herculano Pires (1985), para quem a mediunidade na juventude requer, além de estudo espiritista, uma estrutura de apoio afetivo e educacional capaz de sustentar os conflitos próprios da socialização juvenil e do amadurecimento na vida. A recusa temporária de Centaurus, ao declarar “eu não queria ser médium”, entendida como “eu ter uma vida meio que normal”, não deve ser interpretada como negação da doutrina, mas como expressão legítima de um sujeito que busca conciliar sua dimensão espiritual com suas buscas, junto às outras dimensões de sua formação juvenil em construção. Conforme Pires adverte, “a adolescência é o campo de tensão onde a alma, em sua fase reencarnatória mais sensível, tenta harmonizar a lembrança inconsciente de suas missões com as exigências do mundo terreno” (Pires, 1985, p. 63). Essa “briga consigo mesmo” mencionada por Centaurus é uma forma simbólica de descrever o conflito entre o chamado espiritual, que implica responsabilidade, disciplina e renúncia, e o anseio por viver a juventude segundo os moldes socioculturais dominantes, que muitas vezes rejeitam tudo aquilo que se desvie de uma suposta normatividade. Como aponta Humberto Mariotti (1984, p. 59), os jovens médiuns muitas vezes enfrentam “uma crise de identidade ampliada, pois sua sensibilidade espiritual os coloca em contato com dimensões da vida que não são facilmente compreendidas ou acolhidas pela cultura laica moderna”.

Ao afirmar que “queria ser uma pessoa normal”, Centaurus não está apenas verbalizando um desejo de evasão ou fuga de tensões, mas também evidenciando uma percepção internalizada de que a mediunidade o distancia de uma ideia padronizada de formação juvenil. Essa percepção é comum entre jovens inseridos em culturas que valorizam a autonomia individual, a espontaneidade e a experimentação, valores que, em um primeiro momento, parecem se contrapor às exigências morais e disciplinares da tarefa mediúnica, bem como aos compromissos compartilhados, à alteridade em exercício e ao autoconhecimento engajado.

Como demonstram os estudos de Rios (2023), esses conflitos são, paradoxalmente, motores de crescimento espiritual. A crise, nesse caso, não é um desvio do caminho, mas parte constitutiva da caminhada. A negação da mediunidade pode se converter,

posteriormente, em aceitação madura e consciente, desde que nos grupamentos juvenis que lidam com a dimensão espiritual exista espaço para elaborar sentimentos, mediunidade, estudo e práticas junto às comunidades espirituais dos seus mundos vividos. Nas palavras de Morin (1999, p. 88), “a vida não se desenvolve em linha reta, mas em espiral, retornando a temas e tensões sob novas formas”.

Em vista disso, a experiência de Centaurus convida os educadores espíritas, os facilitadores de grupos de jovens e os próprios centros espíritas a repensarem a maneira como acolhem as fases de dúvida e de recusa dos jovens médiuns. É preciso criar espaços dialógicos, onde os jovens possam expressar angústias, desejos e perguntas. A formação mediúnica, portanto, não se limita a ensinar técnicas ou conteúdos do Espiritismo, já que é também um processo de humanização que se inscreve na vida vivida agora.

Reconhecer a crise como parte do itinerário formativo é reconhecer também a profundidade da alma juvenil e o direito que ela tem de elaborar suas escolhas com liberdade e consciência. A trajetória de Centaurus, com suas passagens de aceitação, recusa e autoconflito, é emblemática das rotas complexas por onde passa a juventude espiritual em nossos tempos.

4.3.1 O percurso do jovem até a educação mediúnica

A passagem da condição de “menino muito novo” à de sujeito que assume um percurso de desenvolvimento mediúnico revela, portanto, uma pedagogia implícita. Esse processo requer confiança espiritual e comunitária, alicerçada tanto na ancestralidade comunicada pela experiência dos participantes da comunidade espírita quanto no acompanhamento da subjetividade realizado pelo plano espiritual. O reconhecimento de Centaurus como médium pela espiritualidade e pela comunidade de pares marca uma inflexão simbólica que transcende o plano da educação na casa espírita, pois o jovem passa a ocupar um lugar de visibilidade e responsabilidade espiritual em um sistema comunitário mais amplo, no qual o carisma de sua mediunidade também exerce funções educativas.

A adolescência, como bem apontam Lobo (2002) e Mariotti (1984), é uma fase liminar de transição entre a infância dependente e a maturidade autônoma, marcada pela oscilação entre pertencimento e diferenciação. José Herculano Pires (1985, p. 67), ao refletir sobre o processo educativo do espírito, esclarece que “a mediunidade não é um privilégio, mas uma responsabilidade, e a educação mediúnica devem começar pela compreensão dessa realidade”. No caso da juventude espírita, a mediunidade pode ser simultaneamente um

espaço identitário e de pertencimento, mas também um espaço de travessias e dilemas, pois convoca os jovens a um lugar no qual nem sempre se sentem integrados e, emocionalmente, podem estar hesitantes para exercer um papel ativo.

Centaurus, ao verbalizar o desejo de ser “uma pessoa normal”, explicita o peso simbólico do desvio em relação à expectativa social comum. Trata-se de um grito por normalidade que aponta para a complexa articulação entre experiência espiritual e processos de socialização juvenil. O que ele vivencia é o que Joana de Ângelis (2006, p. 117) descreve como “o conflito da alma jovem em despertar para compromissos reencarnatórios assumidos antes do berço, cuja lembrança inconsciente aflora como angústia e resistência”. A tensão se aprofunda no trecho seguinte, em que Centaurus relata que vê a aura das pessoas, seus chacras e os espíritos que as acompanham.

> Era isso um transtorno para mim, na época. Eu comecei a tentar me afastar, mas quando tentava me afastar, piorava a situação. Toda vez que eu me afastava mais, parece que ficava mais ostensivo as coisas. Eu gostava de ir perto das pessoas, eu via a aura das pessoas, eu via os chacras das pessoas, eu via Espíritos que estavam obsidiando às pessoas; Espíritos em forma animalesca. Havia espíritos de guerras com pernas amputadas, braços decepados, eram coisas assim muito pesadas para uma quase criança. (Centaurus, narrador)

O relato que acompanhamos reforça a dimensão intensamente experiencial da mediunidade juvenil e, ao mesmo tempo, desvela o potencial traumático da falta de acolhimento adequado às vivências extrassensoriais, quando os jovens se defrontam com a visão e o contato com seres de outros planos vibratórios. A hipersensibilidade espiritual narrada (ver auras, chacras e espíritos obsessores) evidencia uma sensibilidade precoce, que exige apoio pedagógico e espiritual consistente, na perspectiva espírita. Daí o valor do centro espírita como coletividade que confere espaço formador a experiências comumente rechaçadas pelas visões religiosas tradicionais.

Enfatiza André Luiz, na obra *Mecanismos da Mediunidade* (1984), que a sensibilidade mediúnica é frequentemente resultado de débitos ou de aprendizagens não realizadas, a refazer ou a completar, não sendo mero acaso ou privilégio; porquanto as faculdades medianímicas representam “acima de tudo, serviço” (André Luiz, 1984, p. 77).

Nesse contexto, a ausência de estrutura adequada para o amparo ao jovem médium pode transformar a mediunidade em transtorno psicossocial e espiritual, como Centaurus expressa ao associar suas experiências à sensação de perturbação. Como afirma Joana de Ângelis (2005), “a mediunidade em espíritos jovens pode tornar-se dolorosa, caso não seja conduzida à luz do discernimento e da caridade” (p. 154). Isso reforça a necessidade

de dispositivos pedagógicos e comunitários que funcionem como mediadores simbólicos e afetivos no processo de amadurecimento da mediunidade.

É nesse ponto que se tornam centrais as dimensões socioculturais da educação mediúnica: o modo como o grupo de participantes, que forma uma comunidade de pares, interpreta e valida as manifestações espirituais juvenis. Sobre os jovens incide diretamente a questão de que tipo de relação eles estão estabelecendo e estabelecerão com suas mediunidades. Conforme argumenta Lobo (2002, p. 44), "a Casa Espírita que reconhece na juventude um campo fértil para o serviço doutrinário deve, também, preparar-se para ser espaço de escuta, cuidado e formação progressiva". Trata-se de romper com modelos puramente doutrinadores e avançar para propostas formativas integrais, que respeitem o tempo juvenil e suas experiências diversas, sem desfavorecer o desenvolvimento de sua busca e autonomia espiritual. Rios (2023) salienta que a espiritualidade vivida em comunidade possibilita formas de reconhecimento que fortalecem o autovalor e os sentimentos que o sustentam.

Diante disso, é fundamental reconhecer o papel das Casas Espíritas como comunidades educativas, onde o jovem encontra orientação, escuta e amparo emocional. Conforme Novaes (2022), as juventudes contemporâneas buscam em suas práticas espirituais não apenas respostas existenciais, mas também "uma pedagogia do pertencimento e da sensibilidade, que legitime suas dores e potências" (Novaes, 2022, p. 28). Compreender as experiências mediúnicas da juventude espírita exige, portanto, um olhar transdisciplinar e empático, capaz de articular a escuta autobiográfica e os compartilhamentos. Assim, em vez de patologizar os fenômenos espirituais juvenis, é preciso construir itinerários pedagógicos formativos, que sustentem transformações por meio das quais a mediunidade possa ser entendida não como um fardo precoce, mas como uma oportunidade singular situada no paradigma da complexidade humana.

Em síntese, a pedagogia da mediunidade juvenil, especialmente quando precocemente despertada, exige abordagens transdisciplinares e afetivamente cuidadosas, ancoradas no diálogo entre religião, filosofia e ciência espírita, e entre estas e a própria subjetividade do sujeito que se examina nessas bases. A experiência de Centaurus, marcada por assombro, conflito, afastamento e retorno, é paradigmática da complexidade que envolve a formação do jovem médium. Uma educação espírita atenta às culturas juvenis e às particularidades das sensibilidades espirituais precisa, portanto, considerar não apenas o conteúdo do acervo espiritista de saberes teórico-práticos, mas também os processos simbólicos e relacionais que perpassam a emocionalidade e o transcurso da história de cada

sujeito em contato com outros e com o mundo espiritual.

Nesse horizonte de complexidade, o testemunho de Centaurus emerge como uma chave interpretativa potente para repensar as dinâmicas formativas que envolvem a mediunidade juvenil. A fala do rapaz é emblemática dos conflitos de ida e recuo, de identificação com os outros e de diferenciação ou singularização do si mesmo. Leia-se:

> Eu via como se estivesse vendo uma pessoa comum, às vezes de forma nítida, outras vezes só mentalmente. E aí comecei a passar por um momento bem confuso, como se fosse um transtorno, sabe? Aí acho que já foi por volta dos meus dezesseis (16) anos. Cheguei a um ponto em que já não sabia mais distinguir direito o que era real e o que era coisa da minha cabeça. Comecei a ter umas crises, mas guardava tudo pra mim. Nunca fui de demonstrar que estava em crise ou triste... Reservava-me.

Centaurus admite estar em um momento de questionamentos profundos, que ele denomina “crise”, geradora de sentimentos difíceis de definir e que, para ele, dificultam a distinção entre uma percepção convencional e outra de caráter menos comum. Víctor Zammit (citado por Marrotta, apud Durgante et al., 2018), em seu estudo *A Personalidade Integral*, indica o conceito de dissonância cognitiva, que parece se aproximar da experiência narrada por Centaurus. “A dissonância cognitiva é uma expressão usada por psicólogos para descrever o desconforto que surge quando pessoas se deparam com uma informação fundamentalmente inconsistente com suas crenças”. Qual crença parecia inconsistente ao rapaz: a de sua família católica, em que já não acreditava, ou a espírita, que começava a adentrar sem ainda maiores esclarecimentos que unissem o que vivenciava com o que imaginava dizer o Espiritismo sobre o assunto?

Lê-se também, nesses extratos experienciais, o entrelaçamento entre percepção extrassensorial (sintomática da mediunidade ostensiva), sofrimento psíquico e ausência de espaços de escuta qualificada. A angústia expressa por Centaurus, em um segundo momento, recai sobre sua mediunidade e o impacta, pois, quando precocemente desveladas e não acompanhadas pedagogicamente, as potências medianímicas podem converter-se em um campo de vulnerabilidade subjetiva. Trata-se de uma experiência-limite, situada em uma zona fronteiriça entre espiritualidade, saberes em saúde e pertencimento sociocultural. Afirma Bondía (2002, p. 25) que a experiência educativa mais profunda é aquela que nos transforma, nos desorganiza e nos refaz: “a experiência é o que nos passa, o que nos toca, o que nos acontece, mesmo que não se compreenda de imediato”.

Chegou, portanto, um momento em que Centaurus não compreendia de imediato o que lhe acontecia e, por isso, vivia dilemas internos entre o que percebia espiritualmente e o

que temia não ser validado socialmente. Essa dissonância, típica dos jovens médiuns que não encontram acolhimento para suas diferenciações, exige uma práxis educativa que vá além da atividade intelectual e alcance escuta qualificada, construção de vínculos, sentido para as próprias experiências e compartilhamento de tarefas formativas.

É nesse ponto que a pedagogia da mediunidade precisa dialogar com a pedagogia da presença, proposta por autores como Ríos (2023), que considera a escuta sensível e a convivência empática eixos centrais de um convívio formativo. A invisibilidade emocional de Centaurus ("guardava tudo para mim" ou "reservava-me") pode ser compreendida como sintoma de um modelo educativo que, muitas vezes, silencia o sofrimento em nome da racionalização de um vivido que se isenta de reelaborações ou que não valoriza as práticas de sentido espiritual da vida. Já enfatizava Joanna de Ângelis (2005, p. 154): "a mediunidade em espíritos jovens pode tornar-se dolorosa, caso não seja conduzida à luz do discernimento e da caridade". Tal condução implica não apenas instrução, mas também afeto, partilha e escuta das experiências vividas pelos jovens em sua multidimensionalidade.

A fala de Centaurus, como vimos, procura espaços de pertencimento simbólico nos quais pudesse elaborar suas perguntas espirituais. Ao dizer "reservava-me", essa reserva, longe de ser apenas traço de personalidade, pode ser compreendida como estratégia de autoproteção e preparo frente a um meio que não valida suas experiências espirituais. Conforme sugere Novaes (2022, p. 28), as juventudes caminham na direção de práticas espirituais que sejam "não apenas respostas existenciais, mas também uma pedagogia do pertencimento e da sensibilidade, que legitime suas dores e potências". Centaurus, como muitos outros jovens médiuns, procura justamente esse espaço vital para elaborar seu transcurso educativo e viver percursos que o afirmem em sua singularidade mediúnica e subjetiva.

Ao retomar o relato de Centaurus dentro do escopo da pedagogia espírita contemporânea, vemos o valor do que se tem construído nas Casas Espíritas, pois elas têm feito de suas práticas não apenas espaços de transmissão de conteúdo, mas também vivências de comunidades de sentido e afetivas, grupos de conhecimento, estudo e trabalho voluntário. Experiências crísticas, portanto, em contextos de formação espiritual, o que inclui o desenvolvimento mediúnico.

Adverte Lobo (2002, p. 44): "a Casa Espírita que reconhece na juventude um campo fértil para o serviço doutrinário deve, também, preparar-se para ser espaço de escuta, cuidado e formação progressiva". Centaurus, com sua memória, mostra-nos que a mediunidade precoce não é apenas um desafio de entendimento, mas um campo pedagógico e

simbólico que exige abordagens transdisciplinares, integrando religião, ciência e filosofia espírita em sua complexidade. Aponta Larrosa Bondía (2002) que a experiência educativa real não está no mero acúmulo de saberes, mas naquilo que nos toca, nos afeta, nos atravessa. É nessa zona de travessias entre o subjetivo e o espiritual concreto, em sua fenomenologia complexa, que a pedagogia da mediunidade precisa atuar: onde a sensibilidade deixa de ser vista como fraqueza e passa a ser compreendida como potência formativa.

A sensibilidade de Centaurus à dor do outro revela, por exemplo, uma mediunidade de profundo caráter empático e absorvente, na qual as fronteiras entre o eu e o outro se tornam tênues. Como ele mesmo narra: “Sim, tudo o que a pessoa sentia, eu também sentia. Se alguém estivesse com depressão, por exemplo, eu sentia um vazio muito grande no peito, como se algo estivesse dilacerando o meu coração. E, geralmente, era assim que eu percebia que a pessoa estava em depressão. Mas não era só isso… Quando alguém estava muito triste, do nada, essa pessoa se aproximava de mim, começava a conversar, dizendo algo como: ‘Ah, eu tô meio assim, meio mal’. E aí, do nada, eu começava a me sentir triste, e a pessoa saía melhor, mais leve... e ficava por isso mesmo”. Essa captação emocional direta remete àquilo que Joana de Ângelis (2005) descreve como “mediunidade por identificação”, processo em que o perispírito do médium sintoniza intensamente com a vibração emocional alheia, absorvendo seus conteúdos psíquicos.

Tais experiências, embora espiritualmente significativas, podem tornar-se emocionalmente exaustivas quando não mediadas por práticas de autoconhecimento, ecoconhecimento e por redes de suporte pessoal. O jovem médium, nesse caso, torna-se recipiente de dores coletivas que não sabe nomear nem processar, o que pode gerar um estado de confusão interna e até de culpas inconscientes. Por isso, há a urgência de se pensar uma pedagogia espiritual que capacite o jovem a se munir de colo afetivo e saberes diversos. Como afirma Camila Novaes (2022), as juventudes contemporâneas não buscam apenas “respostas espirituais”, mas, sobretudo “estruturas de cuidado e pertencimento que acolham sua sensibilidade como linguagem legítima da experiência”.

É nessa direção multifacetada que a Casa Espírita se constitui como campo de escuta qualificada, estudo e compromisso com o outro, potencializando a capacidade de cada um de reconhecer dores não como desvios, mas como sintomas de um processo de expansão da consciência e de suas necessárias superações. Para isso, é preciso formar educadores espirituais capazes de mediar essas vivências com afeto e discernimento. Desse modo, as vivências de Centaurus nos convocam a rever práticas e discursos sobre a mediunidade nas juventudes, propondo uma abordagem mais sensível e formativa, que comporte a

multidimensionalidade do sujeito que se educa (Linhares, 2017; 2025). Longe de ser um fenômeno isolado, as trajetórias juvenis expressam tensões entre a subjetividade pessoal, grupal e suas inserções no *sócius* maior, bem como manifestam desafios do desenvolvimento espiritual. Cabe, portanto, à educação espírita contemporânea criar caminhos de formação mais conscientes da complexidade humana e atentos às exigências de uma pedagogia do Espírito, que desde agora se propõe.

Continuemos com Centaurus, que torna lapidar o que vimos percorrendo como construção formativa, ao refletir sobre o sujeito em movimento com suas capacidades medianímicas.

Centaurus admite estar em um momento de questionamentos profundos, que ele denomina “crise”, geradora de sentimentos difíceis de definir e que, para ele, dificultam a distinção entre uma percepção convencional e outra de caráter menos comum. Víctor Zammit (citado por Marrotta, apud Durgante et al., 2018), em seu estudo *A Personalidade Integral*, indica o conceito de dissonância cognitiva, que parece se aproximar da experiência narrada por Centaurus. “A dissonância cognitiva é uma expressão usada por psicólogos para descrever o desconforto que surge quando pessoas se deparam com uma informação fundamentalmente inconsistente com suas crenças”. Qual crença parecia inconsistente ao rapaz: a de sua família católica, em que já não acreditava, ou a espírita, que começava a adentrar sem ainda maiores esclarecimentos que unissem o que vivenciava com o que imaginava dizer o Espiritismo sobre o assunto?

Lê-se também, nesses extratos experienciais, o entrelaçamento entre percepção extra-sensorial (sintomática da mediunidade ostensiva), sofrimento psíquico e ausência de espaços de escuta qualificada. A angústia expressa por Centaurus, em um segundo momento, recai sobre sua mediunidade e o impacta, pois, quando precocemente desveladas e não acompanhadas pedagogicamente, as potências medianímicas podem converter-se em um campo de vulnerabilidade subjetiva. Trata-se de uma experiência-limite, situada em uma zona fronteiriça entre espiritualidade, saberes em saúde e pertencimento sociocultural. Afirma Bondía (2002, p. 25) que a experiência educativa mais profunda é aquela que nos transforma, nos desorganiza e nos refaz: “a experiência é o que nos passa, o que nos toca, o que nos acontece, mesmo que não se compreenda de imediato”.

Chegou, portanto, um momento em que Centaurus não compreendia de imediato o que lhe acontecia e, por isso, vivia dilemas internos entre o que percebia espiritualmente e o que temia não ser validado socialmente. Essa dissonância, típica dos jovens médiuns que não encontram acolhimento para suas diferenciações, exige uma práxis educativa que vá além da

atividade intelectual e alcance escuta qualificada, construção de vínculos, sentido para as próprias experiências e compartilhamento de tarefas formativas.

É nesse ponto que a pedagogia da mediunidade precisa dialogar com a pedagogia da presença, proposta por autores como Ríos (2023), que considera a escuta sensível e a convivência empática eixos centrais de um convívio formativo. A invisibilidade emocional de Centaurus ("guardava tudo para mim" ou "reservava-me") pode ser compreendida como sintoma de um modelo educativo que, muitas vezes, silencia o sofrimento em nome da racionalização de um vivido que se isenta de reelaborações ou que não valoriza as práticas de sentido espiritual da vida. Já enfatizava Joanna de Ângelis (2005, p. 154): "a mediunidade em espíritos jovens pode tornar-se dolorosa, caso não seja conduzida à luz do discernimento e da caridade". Tal condução implica não apenas instrução, mas também afeto, partilha e escuta das experiências vividas pelos jovens em sua multidimensionalidade.

A fala de Centaurus, como vimos, procura espaços de pertencimento simbólico nos quais pudesse elaborar suas perguntas espirituais. Ao dizer "reservava-me", essa reserva, longe de ser apenas traço de personalidade, pode ser compreendida como estratégia de autoproteção e preparo frente a um meio que não valida suas experiências espirituais. Conforme sugere Novaes (2022, p. 28), as juventudes caminham na direção de práticas espirituais que sejam "não apenas respostas existenciais, mas também uma pedagogia do pertencimento e da sensibilidade, que legitime suas dores e potências". Centaurus, como muitos outros jovens médiuns, procura justamente esse espaço vital para elaborar seu transcurso educativo e viver percursos que o afirmem em sua singularidade mediúnica e subjetiva.

Ao retomar o relato de Centaurus dentro do escopo da pedagogia espírita contemporânea, vemos o valor do que se tem construído nas Casas Espíritas, pois elas têm feito de suas práticas não apenas espaços de transmissão de conteúdo, mas também vivências de comunidades de sentido e afetivas, grupos de conhecimento, estudo e trabalho voluntário. Experiências crísticas, portanto, em contextos de formação espiritual, o que inclui o desenvolvimento mediúnico.

Adverte Lobo (2002, p. 44): "a Casa Espírita que reconhece na juventude um campo fértil para o serviço doutrinário deve, também, preparar-se para ser espaço de escuta, cuidado e formação progressiva". Centaurus, com sua memória, mostra-nos que a mediunidade precoce não é apenas um desafio de entendimento, mas um campo pedagógico e simbólico que exige abordagens transdisciplinares, integrando religião, ciência e filosofia espírita em sua complexidade. Aponta Larrosa Bondía (2002) que a experiência educativa real

não está no mero acúmulo de saberes, mas naquilo que nos toca, nos afeta, nos atravessa. É nessa zona de travessias entre o subjetivo e o espiritual concreto, em sua fenomenologia complexa, que a pedagogia da mediunidade precisa atuar: onde a sensibilidade deixa de ser vista como fraqueza e passa a ser compreendida como potência formativa.

A sensibilidade de Centaurus à dor do outro revela, por exemplo, uma mediunidade de profundo caráter empático e absorvente, na qual as fronteiras entre o eu e o outro tornam-se tênues. Como ele mesmo narra: “Sim, tudo o que a pessoa sentia, eu também sentia. Se alguém estivesse com depressão, por exemplo, eu sentia um vazio muito grande no peito, como se algo estivesse dilacerando o meu coração. E, geralmente, era assim que eu percebia que a pessoa estava em depressão. Mas não era só isso… Quando alguém estava muito triste, do nada, essa pessoa se aproximava de mim, começava a conversar, dizendo algo como: ‘Ah, eu tô meio assim, meio mal’. E aí, do nada, eu começava a me sentir triste, e a pessoa saía melhor, mais leve... e ficava por isso mesmo”. Essa captação emocional direta remete àquilo que Joana de Ângelis (2005) descreve como “mediunidade por identificação”, processo em que o perispírito do médium sintoniza intensamente com a vibração emocional alheia, absorvendo seus conteúdos psíquicos.

Tais experiências, embora espiritualmente significativas, podem tornar-se emocionalmente exaustivas quando não mediadas por práticas de autoconhecimento, ecoconhecimento e por redes de suporte pessoal. O jovem médium, nesse caso, torna-se recipiente de dores coletivas que não sabe nomear nem processar, o que pode gerar um estado de confusão interna e até de culpas inconscientes. Por isso, há a urgência de se pensar uma pedagogia espiritual que capacite o jovem a se munir de colo afetivo e saberes diversos. Como afirma Camila Novaes (2022), as juventudes contemporâneas não buscam apenas “respostas espirituais”, mas, sobretudo “estruturas de cuidado e pertencimento que acolham sua sensibilidade como linguagem legítima da experiência”.

É nessa direção multifacetada que a Casa Espírita se constitui como campo de escuta qualificada, estudo e compromisso com o outro, potencializando a capacidade de cada um de reconhecer dores não como desvios, mas como sintomas de um processo de expansão da consciência e de suas necessárias superações. Para isso, é preciso formar educadores espirituais capazes de mediar essas vivências com afeto e discernimento. Desse modo, as vivências de Centaurus nos convocam a rever práticas e discursos sobre a mediunidade nas juventudes, propondo uma abordagem mais sensível e formativa, que comporte a multidimensionalidade do sujeito que se educa (Linhares, 2017; 2025). Longe de ser um fenômeno isolado, as trajetórias juvenis expressam tensões entre a subjetividade pessoal,

grupal e suas inserções no sócius maior, bem como manifestam desafios do desenvolvimento espiritual. Cabe, portanto, à educação espírita contemporânea criar caminhos de formação mais conscientes da complexidade humana e atentos às exigências de uma pedagogia do Espírito, que desde agora se propõe.

Tal proposta pedagógica transcende a mera transmissão doutrinária ao instaurar uma ética do cuidado que reconhece a mediunidade como linguagem constituinte do ser em relação. Nesse horizonte, a função do educador assemelha-se à do mediador cultural, que auxilia o jovem a decodificar os impulsos da sensibilidade espiritual e a integrá-los em uma práxis de serviço e solidariedade. Assim, a Casa Espírita deixa de ser apenas um espaço de instrução para se converter em um ecossistema de aprendizagem existencial, onde a transcendência dialoga com a imanência dos desafios juvenis. Ao legitimar essas subjetividades, a pedagogia do Espírito aqui delineada fortalece o protagonismo ético do jovem, permitindo que sua trajetória espiritual se converta em um ato de resistência e reconstrução de sentidos diante das fragmentações do mundo contemporâneo.

Continuemos com Centaurus, que torna lapidar o que vimos percorrendo como construção formativa, ao refletir sobre o sujeito em movimento com suas capacidades medianímicas.

> Naquela época, eu ainda não sabia lidar bem com a minha mediunidade. Tinha muita dificuldade em distinguir quando era influência dos Espíritos sobre mim. Mesmo sentindo, em muitos momentos, a aproximação de bons Espíritos, eu ficava em dúvida e acabava achando que eram Espíritos enganadores. Eu pensava que talvez fosse um Espírito ruim se passando por um bom. Isso me deixou bastante confuso por um tempo. Felizmente, apareceram algumas pessoas na minha vida que me ajudaram muito. Apoiaram-me , me explicaram muita coisa. Uma delas foi minha namorada, que hoje é minha esposa – a gente ficou noivo naquele tempo. Ela é evangélica, e na época isso gerava certo conflito, porque ela não aceitava muito bem o fato de eu frequentar o centro espírita. E como eu amava muito a ela, então isso me deixava dividido. Nessa fase, procurei um atendimento para meu conflito. Contei minha situação e entendi dever terminar com minha namorada, pois que tudo só pioraria se eu continuasse com ela. Mas no fundo, eu sentia que aquilo não era o certo. Pensei bastante e decidi não seguir por aí. Hoje estamos juntos há treze (13) anos, graças a Deus. Ela, inclusive, com o tempo se esclareceu muito em relação à espiritualidade. Confesso que fiquei um pouco revoltado com aquele conselho que recebi. (Centaurus, narrador)

A narrativa de Centaurus expõe o dilema vivido por muitos jovens médiuns que, em meio ao despertar de suas faculdades espirituais, enfrentam um ambiente marcado por ambiguidades afetivas, inseguranças e conflitos religiosos. Na verdade, anseiam por outras referências de vida e espiritualidade. O trecho mencionado permite problematizar a necessidade de uma formação para nossa humanidade que incorpore a dimensão espiritual, a

qual não pode prescindir de sua vertente religiosa. O pensamento espírita tem avançado nesse sentido, propondo uma pedagogia de estudos com práticas correlatas e desenvolvendo maior atenção às juventudes em processo de abertura mediúnica.

A experiência relatada por Centaurus revela a centralidade dos fatores socioculturais e educacionais na constituição de uma vivência mediúnica que, ao mesmo tempo em que exige reflexão sobre limites, ressalta a importância de abordagens mais afetivas e dialógicas, sem prescindir de estudos regulares e gradativamente mais aprofundados.

Posto isso, é fundamental compreender que, conforme ensina o Espírito André Luiz, pela psicografia de Francisco Cândido Xavier na obra *Nos Domínios da Mediunidade* (1979), a sensibilidade mediúnica juvenil deve ser acompanhada de discernimento e de educação espiritual sistemática. Isso se deve ao fato de que os centros de força (ou chakras, conforme a terminologia espírita) ainda se encontram em processo de maturação na juventude, tornando-se mais suscetíveis a oscilações emocionais, influências externas e interferências espirituais. A mediunidade, nesse estágio, exige cuidado redobrado, pois o jovem, ao vivenciar percepções extrassensoriais, pode não dispor dos recursos cognitivos e afetivos necessários para interpretar e integrar tais experiências de forma equilibrada.

A insegurança de Centaurus quanto à identificação dos Espíritos que o influenciavam não constitui um episódio isolado, mas sim a expressão de uma realidade psicoespiritual complexa, que atravessa muitos jovens em processo de despertar mediúnico. Trata-se de uma vivência que demanda não apenas esclarecimento doutrinário, mas também acolhimento afetivo e acompanhamento pedagógico, capaz de integrar o fenômeno à trajetória de formação espiritual do indivíduo. Nesse sentido, a ação educativa encarnada na realidade juvenil (isto é, situada, dialógica e sensível às especificidades da juventude) torna-se imprescindível para que o jovem médium possa desenvolver sua faculdade com ética, equilíbrio e consciência. A formação mediúnica, portanto, não se limita ao domínio técnico, mas envolve a construção de uma espiritualidade encarnada, que reconhece o jovem como sujeito em formação integral, atravessado por afetos, dúvidas, desejos e potenciais transformadores.

Sob essa perspectiva, a leitura feita por Centaurus, ao romper com sua namorada com base em critérios divisionistas e fatalistas, é emblemática de uma visão inicial que, como ele mesmo viria a rever, era redutora do Espiritismo, da mediunidade e do diálogo inter-religioso. Lembremos que “a identidade e a diferença são produzidas no contexto das relações sociais e culturais, numa estreita relação de dependência; por isso, devem ser compreendidas como questões políticas” (Macedo, 2015, p. 107).

A relação com sua namorada evangélica, que inicialmente gerava conflito religioso, revela outra camada significativa da experiência de Centaurus: a tensão entre pertença afetiva e pertença identitária a uma vertente de escolhas espirituais. Como destaca Joana de Ângelis (1990, p. 143), “o afeto é a ponte natural por onde transita a educação do Espírito”. Em vez de um fator de obstáculo, a presença da companheira tornou-se, ao longo do tempo, uma força de equilíbrio, afetividade e aprendizado inter-religioso. Isso corrobora a visão de Humberto Mariotti (1978; 1984), para quem a mediação amorosa e o vínculo emocional são ferramentas fundamentais de desenvolvimento da consciência, sobretudo em contextos de alta complexidade emocional e espiritual. A formação do médium não pode prescindir do afeto, do vínculo e da liberdade interior. Trata-se de instaurar um paradigma educativo que integre saberes e experiências, valorizando a construção de itinerários emancipadores.

A vivência das tensões internas provocadas pelas divergências entre convicções espirituais revelou a Centaurus um aspecto fundamental do desenvolvimento mediúnico: a necessidade de construir um senso crítico próprio, sustentado pela vivência, pelo afeto e pela consciência de si. Ao defrontar-se com dilemas, o jovem pôs em diálogo sua intuição com a realidade e deu um passo significativo rumo à sua autonomia espiritual. Foi nesse contexto que surgiu a oportunidade de buscar um diálogo mais profundo com a espiritualidade superior, na figura do mentor espiritual da casa, o que marcou um ponto de inflexão em seu processo pessoal. Centaurus então relata:

> Depois disso, pedi para conversar com o mentor espiritual da casa. Foi marcada uma reunião, ele incorporou e conversamos. Ele me disse algo assim: ''se você sentir que precisa, pode se afastar por um tempo para viver certas experiências, mas saiba que, no futuro, por necessidade, você vai voltar. ' Aquilo me deu certa liberdade, me senti autorizado a me afastar por um tempo. (Centaurus, narrador)

O afastamento temporário da tarefa mediúnica, autorizado pelo mentor espiritual, longe de representar uma negação da pertença espírita, configurou-se como um movimento legítimo de autorregulação e leitura subjetiva. A escuta da espiritualidade, acolhedora e não impositiva, permitiu que Centaurus experienciasse sua liberdade com responsabilidade, vivenciando aprendizados existenciais que, mais tarde, fortaleceriam sua relação com a mediunidade e com o serviço espiritual. A pedagogia do Espírito, conforme afirma Joanna de Ângelis (1990, p. 73), respeita o tempo interno do ser, não exigindo perfeição imediata, mas convidando amorosamente ao progresso contínuo, conforme a maturidade moral e psíquica de cada um: “O amor, por excelência, não impõe, antes educa, ensina, exemplifica, respeita o

momento de crescimento de cada ser".

Nesse contexto, a permissão para o afastamento não significou abandono, mas o reconhecimento da importância do tempo da alma para elaborar suas próprias escolhas e conciliar conflitos internos, especialmente quando as relações afetivas e o ensejo de participação na comunidade espírita pareciam colidir. A fala do mentor espiritual, posteriormente incorporado em reunião mediúnica, reforça esse paradigma pedagógico do cuidado e da autonomia: "Se você sentir que precisa, pode se afastar por um tempo para viver certas experiências, mas saiba que, no futuro, por necessidade, você vai voltar". Essa afirmação, segundo os fundamentos da pedagogia espírita, respeita a liberdade do educando como ser espiritual e confia em sua trajetória evolutiva, mesmo que esta se desenvolva por caminhos momentaneamente distantes das instituições espíritas e sem datas precisas para respostas do Espírito às suas tarefas de desenvolvimento.

A trajetória de Centaurus, marcada por conflitos íntimos, descobertas mediúnicas e tensões entre escolhas e vínculos afetivos, convida-nos a refletir sobre as interfaces entre espiritualidade, juventudes e educação. Sua experiência revela não apenas os desafios da mediunidade na adolescência, mas também a necessidade de uma abordagem pedagógica que articule práxis medianímica e reflexões em grupos sobre o si mesmo, ao passo em que se dá o estudo sistemático e a elaboração crítica da vida, para não se cair em retrocessos, características centrais da pedagogia espírita. Ao declarar: *"Naquela época, eu ainda não sabia lidar bem com a minha mediunidade. Tinha muita dificuldade em distinguir quando era influência dos Espíritos sobre mim…"*, Centaurus expressa a vulnerabilidade própria de uma juventude em processo de formação, buscando compreender a si mesma em meio às exigências, dúvidas e pressões culturais de muitas faces.

A experiência de Centaurus alinha-se a essa proposta, ao buscar referências que lhe orientassem e por meio das quais não cerceasse sua liberdade, como ocorreu no atendimento inicial e, mais tarde, no diálogo com seu mentor espiritual. Tais espaços de diálogo o auxiliaram a discernir caminhos com mais autonomia e confiança.

O contexto social, observamos, atravessa a vida do jovem médium com conflitos diversos, elementos estruturantes de suas identidades. Em suas investigações sobre juventudes e espiritualidade, particularmente no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, Ângela Linhares (2002; 2017) destaca que a mediação pedagógica, quando aberta ao diálogo entre saberes espirituais e saberes educacionais diversificados, pode criar pontes significativas para a ressignificação das experiências juvenis, costumeiramente à margem de lugares cômodos, e que fazem a crítica da cultura com rico

potencial criativo.

Centaurus vivencia esse processo ao perceber que, apesar do conflito inicial com sua namorada evangélica, o tempo e a convivência amorosa transformaram a relação em um espaço de crescimento mútuo. Momentos charneira (de transformação mais intensa) nos percursos de uma pedagogia de vertente espírita requerem atenção aos processos intersubjetivos que atravessam a vivência mediúnica, especialmente nas culturas juvenis. Lobo (2002; 2010) denomina esse processo como autoeducação orientada pela consciência espiritual.

A experiência de Centaurus, marcada por um momento de afastamento das atividades mediúnicas, não deve ser compreendida como um rompimento com a espiritualidade, mas como uma etapa essencial de reflexão e elaboração interior. Segundo Edgar Morin (2005), a educação do futuro precisa considerar a incerteza como elemento constitutivo da condição humana e formativa do sujeito. Centaurus, ao se permitir viver esse intervalo de pausa, dialoga com essa noção de complexidade formativa, na medida em que acolhe suas dúvidas e inquietações como parte legítima de seu processo de autoconhecimento e reflexão-ação espiritual.

No campo das ciências humanas, Regina Novaes (2022) observa que os jovens contemporâneos estão constantemente reelaborando suas formas de se relacionar com o sagrado, movimentando-se entre tradições herdadas e novas expressões de religiosidade. Esse deslocamento é perceptível em Centaurus quando ele, ainda no primeiro ano do ensino médio, relata sua aproximação com uma jovem que aplicava reiki e lhe revelou a presença de três entidades espirituais junto a si (um índio, um preto velho e um homem de aparência refinada). Diante dessa revelação, ele opta por não aderir imediatamente a esses envolvimentos, preferindo adotar uma postura reflexiva e de prudência: “Sou o tipo de pessoa que tenta não se envolver logo... Prefiro observar e refletir antes”. Essa atitude revela uma propensão ao exercício de autonomia interpretativa, que Vigotski (2007) reconheceria como um dos pilares da formação dos processos psicológicos superiores, já que evidencia a mediação reflexiva do sujeito diante da experiência simbólica.

Centaurus ilustra, assim, o que Morin (2005) descreve como a necessidade de ensinar a “condição humana”, com suas incertezas, rupturas e reinvenções, como parte da formação integral do sujeito. Seu percurso, por meio da mediação espiritual, do recuo reflexivo e da reaproximação consciente ao Espiritismo, traduz o que as ciências da educação e da espiritualidade reconhecem como uma trajetória formativa complexa, singular e aberta ao inédito. Trata-se, na verdade, de uma experiência de espiritualidade que se converte em uma

busca do sagrado, na qual ele se reconhece como autor de seus processos identitários em construção.

A diversidade simbólica das figuras espirituais remete à pluralidade cultural e arquetípica presente na espiritualidade brasileira, onde saberes ancestrais e imaginários coletivos se entrelaçam, como aponta Regina Novaes (2022), formando repertórios dinâmicos nos quais os jovens reatualizam com criatividade os significados de suas vidas e experimentações. Se a escuta de Centaurus foi respeitosa, também foi cautelosa, quando ele confessa: “Eu sou o tipo de pessoa que tenta não se envolver logo, porque tenho receio de abraçar essas coisas sem ter certeza. Prefiro observar e refletir antes”.

Uma leitura dessa atitude revela uma postura epistemológica de exame crítico. Edgar Morin (2005), para quem a formação do sujeito deve contemplar a dúvida como ferramenta crítica e criativa, observa ser preciso que o conhecimento se construa no entrelaçamento entre razão e sensibilidade, certeza e incerteza. A suspensão da crença imediata, ou sua adesão acrítica, nesse caso, não significa negação, mas um exercício de discernimento.

Por outro lado, Centaurus pratica o que Vigotski (2007) identificaria como internalização reflexiva: ele não se deixa tomar passivamente pelos signos externos, mas os processa internamente, buscando atribuir-lhes sentido a partir de sua experiência concreta e da relação com seu entorno social e espiritual. Essa postura institui o que se pode denominar como uma “racionalidade aberta”, onde a intuição não é aceita como dogma, mas como um dado fenomenológico a ser submetido ao crivo da análise transdisciplinar. Ao habitar essa zona de tensão entre o empírico e o sensível, o jovem transita de um estágio de heteronomia para uma autêntica autonomia intelectual, na qual o espírito se reconhece como coautor do processo de produção de saberes. Tal movimento desvela uma pedagogia da complexidade que valida o invisível como campo de investigação legítimo, desde que mediado pela ética da responsabilidade e pelo rigor do método. Nesse horizonte, o aprendizado deixa de ser uma recepção passiva de conteúdos doutrinários para tornar-se uma práxis existencial que unifica o autoconhecimento íntimo à compreensão das leis universais. Assim, a dúvida moriniana e a internalização vigotskiana fundem-se em um dispositivo de emancipação ontológica, permitindo que Centaurus cultive uma fé raciocinada capaz de dialogar com as incertezas da contemporaneidade. Em última instância, essa arquitetura da alma revela que a verdadeira formação integral ocorre quando a mente investigativa e o coração sensível operam em sinergia para a decifração dos mistérios do ser e do cosmos.

A narrativa de Centaurus permite dialogar com Regina Novaes (2022), ao mostrar

como as juventudes contemporâneas religiosas operam por adesões progressivas, exploratórias e marcadas por significados que são construídos no diálogo entre o sagrado e o cotidiano. O que em um primeiro momento surge como curiosidade e estranhamento pode se transformar, com o tempo, em envolvimento e aprofundamento espiritual. A espiritualidade para o jovem, então, torna-se uma dimensão de busca de pertencimento e de elaboração identitária, afirmam Souza e Freitas (2023), ao analisar vivências juvenis em comunidades de sentido espirituais. Voltemos a Centaurus, que nos conta:

> No começo, tive bastante preconceito, principalmente por causa das vestimentas e da estética do lugar. Fiquei com receio, mas aceitei começar como paciente. Com o tempo, acabei aceitando o convite para desenvolver a mediunidade no Vale. Foi uma experiência muito rica, com aspectos positivos e negativos, mas que me ajudou bastante. Lá, pela primeira vez, consegui lidar com a mediunidade de incorporação. Antes disso, quando um Espírito incorporava em mim, eu ficava desesperado, sem saber o que estava acontecendo. Sentia as emoções do Espírito, mas não sabia diferenciar o que era meu e o que era dele. O Vale foi uma escola importante pra mim nesse sentido.
> Fiquei nove meses lá. Sabia que era algo passageiro. Com o tempo, percebi que faltava estudo. Foi quando me conviVirgam para participar com 18 anos, da Juventude Espírita do Centro Espirita Francisco de Assis. Quando comecei a frequentar, vi que o foco ali era o estudo, e isso me ajudou muito. Havia muitos médiuns experientes que me ajuram bastante (Centaurus, narrador)

Nesse trecho, Centaurus revela um percurso que combina práticas espirituais, experiências mediúnicas e um desejo crescente por compreensão e estrutura reflexiva teórica. Tal trajetória pode ser compreendida à luz do conceito de “experiências formativas em comunidades religiosas”, proposto por Rios (2023), no qual o reconhecimento mútuo, a escuta e o apoio entre pares favorecem o amadurecimento espiritual e identitário. O jovem não apenas vivencia, mas busca compreender, deseja fundamentar aquilo que percebe, sente e interpreta.

É nesse ponto que se evidencia a importância das mediações culturais e pedagógicas no processo de desenvolvimento da consciência. Vigotski (2007) lembra que os processos psicológicos superiores são construídos socialmente, sendo a linguagem e o conhecimento compartilhado ferramentas fundamentais nesse processo. Assentado nessa compreensão, observamos que, ao retornar ao Espiritismo e ingressar na juventude espírita, Centaurus acessa uma nova forma de mediação simbólica que amplia e ressignifica suas vivências anteriores. Ele transita da experiência sensível para o estudo sistematizado e vice-versa, como o Espiritismo oferece, grupal e sistematicamente, unindo leituras experienciais a novas posturas medianímicas.

Nessa direção, Morin (2005), ao tratar dos sete saberes necessários à educação do

futuro, afirma que a compreensão deve ser cultivada, e isso implica compreender a si mesmo, aos outros e ao mundo que nos cerca. A experiência espiritual de Centaurus, vivida em sua juventude, oferece chaves interpretativas importantes para pensarmos as formas pelas quais os saberes subjetivos, espirituais e científicos podem coexistir em processos formativos. Seus relatos apontam para a emergência de um saber experiencial e espiritual que não pode ser reduzido ao campo da unidimensionalidade do humano, mas deve reconhecer o ser em sua inteireza.

Em *A ideologia da sociedade industrial*, Herbert Marcuse (1982) realiza uma crítica contundente ao modelo capitalista vigente na sociedade contemporânea, denunciando sua tendência à homogeneização das subjetividades e à supressão das múltiplas dimensões do ser humano. O autor problematiza o conceito de "homem unidimensional", figura que representa a redução do sujeito à lógica do *homo economicus*, isto é, à racionalidade instrumental voltada exclusivamente à produção, consumo e eficiência. Tal concepção, segundo Marcuse, configura uma mutilação da complexidade humana, ao negar a dimensão socioespiritual que constitui o sujeito em sua integralidade.

Nesse sentido, Marcuse afirma que "teoria social é teoria histórica, e história é a esfera da possibilidade na esfera da necessidade" (Marcuse, 1982, p. 15), indicando que a transformação social não se limita à reprodução das estruturas dominantes, mas envolve a abertura para novas possibilidades de existência e consciência. Ao admitir no ser apenas a dimensão econômica, e ao elevá-la à condição de única ou dominante, incorre-se em uma forma de alienação que compromete a capacidade crítica, a sensibilidade ética e a espiritualidade do sujeito, especialmente no contexto da transmodernidade, em que se exige uma reconfiguração dos paradigmas de humanidade.

A exclusão da esfera espiritual do pensamento sobre o sujeito não apenas empobrece a compreensão antropológica, como também inviabiliza a construção de projetos emancipatórios que reconheçam o ser humano em sua totalidade. Assim, a crítica de Marcuse permanece atual e relevante, ao convocar a teoria social a recuperar o vínculo entre razão, sensibilidade e espiritualidade como fundamentos de uma história que, longe de ser linear e determinada, pode e deve ser transformada.

Recolocar na investigação científica, em seus vários âmbitos de saberes, as possibilidades do Espírito é repor zonas interditas, pensar alternativas para processos de transformação em direção a um sujeito mais inteiro e capaz de lutar por (auto) (eco)transformação e, consequentemente, maior justiça social. Enfim, comportar a dimensão espiritual no todo do ser é proporcionar leituras da sociedade e do sujeito da educação que

ampliam suas potências de mudar o que, na história, quer parecer a-histórico.

Como pudemos ver na simplicidade de um movimento em que a racionalidade do jovem Centaurus faz suas procuras e exercita autonomias de pensamento, sem demitir-se da dimensão espiritual, constatamos que a abertura ao Espírito é uma maneira de viver emancipação, negando a redução de tudo ao *homo economicus*, repressivo hoje. Como observava Rouanet (1987, p. 25-26):

> Não é possível lutar contra a modernidade repressiva senão usando os instrumentos de emancipação que nos foram oferecidos pela própria modernidade: uma razão autônoma, capaz de desmascarar as pseudo-legitímações do mundo sistêmico, uma ação moral autodeterminada, que não depende de autoridades externas, e uma ação política consciente e uma vontade livre. Deixar de ver essa dialética da modernidade, reduzindo-a em bloco à sua vertente perversa, é privar-se dos meios de resistir à perversão. Demitir-se da modernidade é a melhor maneira de deixar intata a modernidade repressiva (Rouanet, 1987:25-26).

A multidimensionalidade, dentro de uma perspectiva emancipatória e espiritualizante, é uma abordagem que nossos estudos têm insistido e por meio dela a complexidade dos fenômenos estudados é considerada. Ao integrar múltiplas dimensões, e aqui enfatizamos a dimensão espiritual em relação com outras (vimos à luta de Centaurus para vivê-la), passamos a abarcar maiores compreensões do universo das culturas juvenis. Assim, não só se vai ampliando os horizontes da investigação científica, mas também se contribui para uma ação espiritualizante mais engajada socialmente, e que por ser mais robusta, compromete-se com a multifacetada realidade em que vivemos.

A mediunidade, nesse quadro espiritista, como podemos observar, é compreendida não apenas como uma faculdade psíquica ou uma habilidade sensorial extraordinária, mas como uma experiência existencial que adquire sentido, profundidade e potência formativa ao ser inserida em processos educativos, éticos e comunitários. Longe de se restringir ao fenômeno, ela se revela como um campo de elaboração simbólica e espiritual, capaz de mobilizar o sujeito em direção ao autoconhecimento, à responsabilidade moral e ao engajamento com o outro. Quando vivida com discernimento e acompanhada por práticas de estudo, acolhimento e orientação, a mediunidade pode se tornar ponto de partida para o despertar espiritual do indivíduo, inaugurando trajetórias de transformação interior e de serviço ao coletivo. Continuemos discutindo nesse fronteiriço espaço. Nesse limiar, a percepção do invisível transfigura-se em uma "pedagogia da presença", onde a sensibilidade intuitiva atua como o motor de uma racionalidade integral que unifica o saber transcendente à práxis histórica. Assim, o exercício mediúnico deixa de ser um evento isolado para constituir-

se como um território de emancipação ontológica, no qual o jovem se reconhece como coautor de uma nova ética baseada na interexistência e na solidariedade cósmica.

4.4 A travessia em fronteiras

Trata-se de uma travessia que ocorre nas zonas limítrofes do conhecimento, onde o sujeito busca compreender o mundo a partir de vivências que não excluem as dimensões interiores, conectadas com fenômenos espirituais profundos. Essa trajetória traduz uma produção reflexiva situada nas fronteiras entre ciências, evidenciando o que Thomas Kuhn (1997, p. 177) denominou "crise paradigmática": momento em que os paradigmas científicos vigentes já não conseguem dar conta da complexidade do real, demandando a formulação de novos modos de pensar e interpretar a realidade.

Seguindo rumos semelhantes, autores como Ervin Laszlo (2008; 2018) e Edgar Morin (1999; 2005) defendem a urgência de uma ciência que transcenda os reducionismos e as dicotomias clássicas, reconhecendo a realidade como um tecido complexo, multidimensional e interconectado. Para Laszlo (2008, p. 13), "o mundo não é composto de coisas separadas, mas de conexões e relações dinâmicas", exigindo um paradigma que incorpore essa interdependência. Morin (2005, p. 58) afirma que "a necessidade de uma reforma do pensamento é vital e urgente, pois somente um pensamento que enfrente a complexidade poderá responder aos desafios do mundo contemporâneo". Já Wilber (2006, p. 46), ao propor sua abordagem integral, sustenta que "qualquer sistema que pretenda ser completo deve integrar corpo, mente, alma e espírito; ciência, arte e moral; eu, nós e isso".

O testemunho de Centaurus, um dos sujeitos desta pesquisa, inscreve-se nessa perspectiva emergente, na medida em que revela uma procura que não encontra respaldo nos modelos epistemológicos tradicionais, apontando para a necessidade de se considerar a espiritualidade como um campo legítimo de vivência juvenil e formativa.

Nesse sentido, sua trajetória ressoa junto ao pensamento complexo, tal como delineado por Morin (2005), ao propor que a compreensão do ser humano deve ser feita de forma não fragmentada, considerando suas dimensões biológica, psíquica, social, cultural e espiritual. A juventude de Centaurus é marcada justamente por esse entrelaçamento: ele não nega a importância do estudo sistemático, mas também não desconsidera os saberes intuitivos e espirituais que emergem espontaneamente de sua vivência mediúnica e de suas buscas identitárias. Essa postura dialoga com os estudos de Regina Novaes (2022), que analisam como os jovens contemporâneos desenvolvem repertórios religiosos híbridos e criativos,

aliando tradição e inovação, razão e afeto. Tais repertórios expressam formas de subjetivação espiritual que escapam às categorias tradicionais da religião, configurando o que podemos chamar de espiritualidades emergentes, cujas faces o Espiritismo evidencia.

No caso de Centaurus, antes mesmo de possuir uma base sistemática sobre saberes espíritas, ele já experienciava intensamente a mediunidade e os contatos espirituais, o que lhe exigia elaborar sentidos e buscar interlocuções. Nesse ponto, os aportes da psicologia histórico-cultural, especialmente a obra de Vigotski (2007), são fundamentais para compreender como essas experiências são mediadas cultural e socialmente, uma vez que a vivência mediúnica continuada intervém nos ambientes familiares, na comunidade e em outros grupos sociais.

Consideramos, portanto, a dimensão espiritual como mediadora das aprendizagens de si e do mundo dos sujeitos. A construção da consciência espiritual de Centaurus, como se observou, não se deu de forma isolada, mas por meio de interações com outras dimensões, comunidades compartilhadas e espaços simbólicos que reconheceram e legitimaram sua condição de médium em formação espírita. Concordamos com Rios (2023), quando afirma que experiências juvenis em comunidades de sentido revelam itinerários formativos nos quais o (re)conhecimento e a pertença a grupos são tão importantes quanto o conteúdo das aprendizagens.

Nesse cenário, emerge uma questão central para as ciências humanas e sociais contemporâneas: até que ponto vivências espirituais, como as descritas por Centaurus, não deveriam ser mais profundamente exploradas por meio de investigações transdisciplinares que respeitem saberes experienciais, buscando compreendê-los e aprofundá-los, em vez de reduzi-los a patologias ou superstições?

Em vez de excluir os fenômenos espirituais do campo da ciência, como historicamente ocorreu no paradigma moderno, o novo paradigma do Espírito nos leva a rever percursos e propor novos caminhos. Em conformidade com as propostas de Laszlo, Morin e Wilber, observa-se a necessidade de uma inclusão crítica e reflexiva do elemento espiritual na investigação científica e nas tarefas vitais de pensar o pensamento.

4.5 A experiência mediúnica juvenil e a multidimensionalidade

A narrativa de Centaurus nos insere nas questões próprias desse contexto epistemológico fronteiriço, marcado pela complexidade, pela abertura e pela busca de um novo paradigma. Observemos:

> Eu sempre tive muitas perguntas sobre o mundo Espiritual e sobre o que eu sentia como médium, e às vezes, por meio da minha mediunidade ostensiva, eu sentia alguns espíritos se aproximarem; eles procuravam me esclarecer sobre questões que eu realmente não tinha nenhuma base de conhecimento em torno do Espiritual, eu não tinha base na doutrina. Fui tendo de aprender a me situar entre esses dois planos. (Centaurus, narrador)

A experiência vivida por Centaurus, ao relatar as dúvidas que surgiram durante seu processo mediúnico, oferece uma oportunidade significativa de reflexão sobre a natureza multidimensional da realidade. Ao afirmar que, por meio de sua mediunidade ostensiva, começou a receber esclarecimentos de Espíritos que buscavam orientá-lo sobre questões espirituais que ainda não compreendia, o jovem apresenta um ponto de partida para a análise da relação entre o mundo espiritual e o mundo material.

Esse exercício de escuta ao plano espiritual reflete a importância da investigação do invisível, daquilo que transcende a experiência sensorial imediata e que, conforme o pensamento espírita, compõe a realidade última do ser humano. A dualidade entre o mundo físico e o espiritual, ou sua dicotomia, apresenta-se como um campo fértil de superações, permitindo o desenvolvimento de novos paradigmas científicos (Schnitman, 1996) e filosóficos que busquem uma compreensão mais profunda da totalidade do ser e de suas realidades. O fenômeno mediúnico experimentado por Centaurus insere-se nesse contexto, sendo uma das muitas manifestações que, segundo o Espiritismo, desafiam os limites do conhecimento materialista e apontam para a necessidade de uma abordagem mais integral da realidade.

A metafísica espírita antecipa tais discussões ao propor uma estrutura cosmológica que inclui a realidade interexistente, gnosiológica e multidimensional, em um universo em evolução, articulando ciência, filosofia e espiritualidade numa abordagem transdisciplinar e integradora.

Nesse sentido, o Espiritismo aparece como uma das primeiras expressões modernas de uma tessitura científica complexa, ao reconhecer a multidimensionalidade do ser e do universo e ao afirmar que o mundo espiritual possui sua própria realidade, como o físico, sendo este condicionado por aquele. O Espírito é, portanto, a instância geradora e organizadora da vida, sujeito da evolução e inteligência pensante no universo de Deus, a Inteligência suprema, mantenedora dos mundos.

O Espiritismo desponta, assim, como uma das primeiras expressões modernas de uma ontologia complexa nos moldes propostos por Edgar Morin (2005), ao reconhecer que a

realidade não se reduz ao visível, ao mensurável ou ao empírico. Pelo contrário, essa filosofia espiritualista afirma a existência de múltiplas dimensões da vida e do ser, articuladas por uma lógica interdimensional em que o Espírito evolui como princípio inteligente do universo, regido por um Deus criador, mantenedor e organizador de todo o cosmo, inclusive da matéria. Trata-se, portanto, de uma cosmovisão que ultrapassa o dualismo cartesiano e o materialismo científico do século XIX, propondo uma visão relacional e complexa da realidade.

No pensamento espírita, o Espírito é apresentado como sujeito da evolução, princípio consciente e inteligente que interage com a matéria por meio do perispírito –uma substância semimaterial que atua como interface entre os planos físico e espiritual (Kardec, 2019). Essa concepção assume relevância extraordinária quando analisada à luz dos avanços da física contemporânea, especialmente das teorias que questionam a unidimensionalidade da realidade e propõem uma estrutura do universo baseada na coexistência de múltiplas dimensões.

Físicos como Michio Kaku (2005, 2009, 2014), Brian Greene (2004), David Bohm (2001), Anton Zeilinger (2006) e Fred Alan Wolf (2013) apontam, em diferentes termos, para a insuficiência dos modelos tradicionais da física clássica no estudo dos fenômenos cosmológicos, da consciência, da matéria e da energia. Em obras de ampla repercussão, esses pensadores esboçam uma física que incorpora o invisível, o não local e o interconectado, abrindo espaço para uma nova cosmologia, na qual a existência de múltiplas dimensões e suas interações não é apenas possível, mas necessária para o avanço das reflexões contemporâneas.

Michio Kaku (2014) defende a plausibilidade da existência de universos paralelos, explicando que “a física teórica tem caminhado para a constatação de que há camadas ocultas de realidade, acessíveis apenas por modelos matemáticos e inferências indiretas, o que sugere que vivemos numa espécie de multiverso” (Kaku, 2005, p. 87). Brian Greene (2004, p. 112), em *O universo elegante*, afirma que “as dimensões ocultas são necessárias para que as equações da teoria das cordas sejam matematicamente consistentes”, o que implica reconhecer que o que percebemos como realidade é apenas uma fração de um campo muito mais vasto de existência.

David Bohm (1991; 2001), em sua teoria da ordem implícita, sustenta que toda realidade manifesta emerge de uma totalidade não manifesta, uma ordem subjacente que organiza a matéria e a consciência a partir de uma unidade fundamental. Segundo ele, “a ordem implícita é uma dimensão mais profunda da realidade, na qual todos os elementos do universo estão fundamentalmente interligados” (Bohm, 2001, p. 185). Essa ideia se coaduna

com a concepção espírita de que vivemos em múltiplas dimensões da realidade e em meio a uma instância mais profunda e causal da vida, descrita por Allan Kardec (2019, p. 63) como "o mundo normal, primitivo, eterno, preexistente e sobrevivente a tudo".

A realidade, no contexto de uma análise transdisciplinar, deve ser abordada sob diferentes lentes (científica, filosófica e espiritual), como propõe Kardec no Espiritismo, referencial teórico que alicerça esta tese. Observamos que a ciência moderna, especialmente por meio das descobertas da física quântica, desafia a visão clássica de um universo composto por entidades isoladas e separadas. Propõe-se, em contrapartida, uma visão da realidade como um todo interconectado, em que os elementos estão intrinsecamente ligados. Os conceitos de conexão, coerência e coevolução surgem como princípios fundamentais da física quântica e também como pilares da filosofia espiritualista, notadamente na episteme espírita codificada por Allan Kardec, que, no pensamento de André Luiz e Emmanuel, na experiência brasileira, desdobram e ampliam nossa compreensão do Espiritismo.

A investigação de como essas características de conexão, coerência e coevolução operam no cosmos e no ser humano revela uma dimensão multidimensional da realidade, na qual as fronteiras entre material e espiritual, visível e invisível, sujeito e objeto tornam-se cada vez mais porosas e interdependentes. As abordagens que articulam ciência, filosofia e religião no seio do Espiritismo, por meio da transdisciplinaridade, oferecem uma visão mais integradora do universo, onde diferentes dimensões da realidade coexistem e interagem no movimento evolutivo do cosmo.

No âmbito da física quântica, a conexão é expressa pelo conceito de entrelaçamento quântico, que descreve como partículas, mesmos separados por vastas distâncias, podem instantaneamente influenciar o estado umas das outras. Esse fenômeno evidencia a ideia de um universo interconectado, onde a separação é uma ilusão e tudo está, de alguma forma, ligado. No pensamento espírita, Allan Kardec (2016) vai além da simples conexão material, propondo uma verdadeira interconexão que ocorre no nível espiritual, onde os seres humanos, os Espíritos e o ambiente estão imersos em um fluido cósmico universal, substância que não apenas conecta as entidades espirituais, mas na qual nos situamos ("estamos em Deus como os peixes no mar", como diz André Luiz). Kardec, em *O Livro dos Espíritos* (2019), assevera que todos os seres e fenômenos do universo estão submetidos a uma mesma lei de harmonia e interdependência, que, por sua vez, gera amor em um sistema no qual entidades espirituais e materiais se influenciam mutuamente, estabelecendo um elo contínuo e dinâmico.

A coerência, por sua vez, é um princípio fundamental que permeia tanto os

fenômenos físicos quanto os espirituais. Na física quântica, a coerência refere-se à harmonia das interações em sistemas quânticos, nos quais as partículas, embora submetidas a leis probabilísticas, comportam-se de maneira ordenada dentro do sistema. Esse comportamento não é aleatório, mas segue uma ordem subjacente em constante interação com as demais entidades do sistema.

Do ponto de vista espírita, a coerência se manifesta nas leis espirituais (que são também leis naturais) que governam tanto as dimensões materiais quanto as espirituais. Como observa Kardec (2019), essas leis, assim como as leis físicas, são imutáveis e regem a evolução dos seres e dos universos. No entanto, envolvem igualmente uma ordem moral que transcende o campo físico e se aplica à evolução dos espíritos. A coerência não é apenas física, mas também ética e moral, refletindo a ideia de que a evolução dos seres está intimamente ligada à harmonia entre suas ações, pensamentos e sentimentos. Essa coerência, proposta por Kardec, integra a compreensão de que o universo é regido por uma ordem moral e espiritual inseparável da ordem física.

A coevolução, um terceiro princípio fundamental, pode ser entendida como o processo simultâneo e interativo de evolução das partes de um sistema. Na física, observa-se em sistemas interdependentes, como partículas subatômicas ou campos de energia, que evoluem em resposta às interações mútuas. Essa ideia se relaciona à compreensão espírita de que a evolução dos espíritos não ocorre de forma isolada, mas em interação contínua com o mundo material e com outros espíritos. Como descrito por Kardec (2018) em *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, o progresso moral e intelectual de cada espírito influencia diretamente a evolução da humanidade e da espiritualidade coletiva. A coevolução no Espiritismo, portanto, sugere que a evolução individual está entrelaçada com a evolução do todo, seja no plano material, seja no espiritual, criando um ciclo de aprendizado e crescimento contínuo. A interação entre as partes do universo, materiais ou espirituais, não ocorre de maneira linear, mas simultânea e recursiva, refletindo a coevolução entre micro e macrocosmo.

A multidimensionalidade da realidade, nesse ambiente discursivo, emerge como característica fundamental quando se articulam as noções de conexão, coerência e coevolução. A ideia de que a realidade não é composta apenas pelo mundo material, mas por diversas dimensões interconectadas, transcende a percepção limitada da realidade convencionalmente tratada por determinadas vertentes científicas. Na física quântica, essa noção aparece na teoria das dimensões extras, que sugere que o universo pode ter mais dimensões além das quatro perceptíveis (três espaciais e uma temporal). Esses estudos apontam para a existência de outras realidades ou camadas da realidade que interagem com a nossa, mas que não são

imediatamente acessíveis à percepção sensorial.

A abordagem transdisciplinar, proposta de diferentes maneiras por pensadores como Fritjof Capra (1999, 2002, 2012, 2020, 2022), Ervin Laszlo (2008, 2018), Edgar Morin (1999, 2005, 2002), Allan Kardec (2010–2022), Chalmers (1996), Bitbol (1996), Nagel (2012), Bohm (2001), Erberelli (2020), Freire Filho (2016), Sales (2017, 2023), Linhares (2017), Ximenes (2024), Oliveira (2008), entre outros, sustenta que a realidade deve ser entendida como um conjunto de diferentes níveis, cada qual com suas próprias leis, mas interconectados e em movimento fluente. Laszlo (2008) propõe, nesse quadro, a ideia do campo akáshico, um campo de informação universal que transcende fronteiras temporais e espaciais, conectando todas as formas de vida e consciência no universo.

No Espiritismo, a noção de multidimensionalidade é de importância central. Allan Kardec (2019) afirma a existência de múltiplos planos espirituais, correspondentes a diferentes níveis de desenvolvimento e evolução dos espíritos. Esses planos, embora invisíveis à percepção comum, são considerados realidades tão concretas quanto o mundo material.

A ideia de múltiplas dimensões de existência, incluindo o plano físico e o espiritual, coaduna-se com a física quântica, que reconhece a coexistência de múltiplas realidades acessíveis por diferentes meios ou estados de consciência. André Luiz (1994), em *Nosso Lar*, descreve em detalhes as diferentes dimensões espirituais em que os espíritos se movem, estabelecendo uma rica tessitura de planos de existência interconectados com o plano material.

A revolução paradigmática em curso exige uma ciência que reconheça a centralidade do Espírito como núcleo ativo da realidade e como princípio mediador entre os mundos, em um universo pensante que Deus cria, sustenta e rege em sua evolução. Ao postular múltiplos planos da realidade e da vida, bem como ao edificar uma epistemologia que articula razão, ética e experiência, o pensamento espírita constitui-se como expressão coerente de um paradigma em que o Espírito, em relação com a matéria, retoma a ideia de ser espiritual de realidade imortal.

Para tanto, é necessário pensar em termos transdisciplinares, pois a multidimensionalidade sugere que o ser humano é simultaneamente material e espiritual, em constante interação com diferentes dimensões da realidade de si e do meio. A evolução humana, portanto, não é apenas física, mas também espiritual e moral, tanto individual quanto coletiva. O coletivo, nessa compreensão, abarca dimensões cósmicas, um universo em movimento e em evolução permanente. Essa abordagem permite uma compreensão mais

holística e profunda da realidade, politizada e amorosa, uma vez que a consciência humana não está limitada ao corpo físico, mas se estende a múltiplos níveis de percepção e existência, conferindo relevo à criação.

Assim, a transdisciplinaridade propõe que ciência, espiritualidade e filosofia sejam integradas para oferecer uma visão mais completa e complexa do universo, criativa e dinâmica, que nos coloca como sujeitos capazes de transformar mundos.

Em síntese, a integração dos conceitos de conexão, coerência, coevolução e multidimensionalidade revela um universo interligado e dinâmico, no qual todas as partes do cosmos (materiais e espirituais) estão em constante interação e evolução. A abordagem espírita, em diálogo com os avanços da física quântica, da biologia sistêmica e das teorias emergentes das ciências contemporâneas, propõe uma nova visão da realidade que ultrapassa as limitações da percepção sensorial e das abordagens reducionistas, reconhecendo uma realidade profunda onde múltiplas dimensões coexistem e se influenciam mutuamente. Essa descrição da realidade, especialmente em sua dimensão mais profunda, situa-se na zona fronteiriça entre ciência, filosofia e espiritualidade, território epistemológico no qual se dissolvem fronteiras disciplinares rígidas, permitindo a emergência de um novo campo paradigmático.

Autores como Basarab Nicolescu e Paulo Freire (1999), atuantes na construção do pensamento transdisciplinar, argumentam que o real é multidimensional e que existe uma terceira dimensão, a do sujeito transdisciplinar, onde ciência, filosofia, arte e espiritualidade dialogam de maneira complementar. Segundo Nicolescu, “a realidade é não apenas mais complexa do que supomos, mas mais complexa do que podemos supor” (1999, p. 58), abrindo caminho para uma ontologia que reconhece os níveis de realidade interconectados.

Nessa perspectiva, o pensar espírita fala de uma realidade espiritual preexistente, organizada segundo leis de causalidade moral e evolutiva, permanentemente criadora e criativa, como afirmado por Allan Kardec (2019), o que encontra ressonância nos grandes desafios de transformação e da educação de nosso tempo.

Nesse cenário de convergência entre o pensamento espírita e os paradigmas emergentes, destaca-se o devir do paradigma do Espírito. Segundo observamos, ele reconhece a consciência como dimensão fundamental da realidade e propõe que o Espírito, entendido como princípio inteligente do universo, é o agente coevolutivo da vida em todas as suas manifestações. Como aponta André Luiz, pela psicografia de Francisco Cândido Xavier, “o Espírito é a realidade essencial, e o corpo é instrumento transitório de sua expressão no campo evolutivo” (1984, p. 41). Essa centralidade do Espírito redefine os fundamentos de uma

ontologia e epistemologia, recolocando a consciência como núcleo organizador da realidade, conforme também propõe a ordem explícita e implícita de David Bohm (2001), na qual tudo está interconectado em uma totalidade não fragmentada e em movimento fluente.

O paradigma do Espírito, nesse sentido, articula uma visão coevolutiva dos seres e do universo, holística e multidimensional, integrando contribuições das ciências espirituais com os aportes das ciências modernas, especialmente da física, da biologia e da epistemologia transdisciplinar, além dos legados das ciências antropossociais. Trata-se de uma proposta paradigmática que não se limita à descrição do mundo físico, mas que reconhece a primazia da consciência, a interligação dos planos da existência e a causalidade espiritual como fundamento último da realidade.

A perspectiva paradigmática centrada no Espírito como eixo epistemológico da produção de saberes sobre a realidade, portanto, não apenas amplia os horizontes da ciência contemporânea, mas também propõe uma reconfiguração das bases do conhecimento e do sujeito do conhecimento, situando a consciência como elemento organizador da existência e da evolução. Ao integrar os pressupostos da física quântica, da biologia relacional, da epistemologia transdisciplinar e da filosofia espiritualista, o paradigma do Espírito revela uma nova racionalidade emergente, complexa, multidimensional e coevolutiva, capaz de abarcar tanto os fenômenos materiais quanto os imateriais. Assim, a causalidade espiritual, a interação entre planos vibratórios e a influência do pensamento sobre a matéria tornam-se não apenas admissíveis, mas centrais na compreensão do real.

É nesse movimento analítico que o físico Anton Zeilinger, por meio de seus experimentos com emaranhamento quântico, corrobora essa visão ampliada da realidade ao afirmar que “a conexão entre partículas quânticas independe da distância, sugerindo que há uma ordem mais profunda da realidade que transcende o tempo e o espaço” (Zeilinger, 2006, p. 58). Essa constatação dialoga diretamente com a concepção espírita de comunicabilidade entre os planos vibratórios, na qual consciências desencarnadas (espíritos sem corpo físico) podem se manifestar e interagir com os encarnados (com corpo físico) e, mesmo, com outros desencarnados, por meio de mecanismos não locais, como vimos no estudo do caso Centaurus. Releiamos:

> Meu pai tinha feito só um buraco na janela para entrar o vento. Era só um buraco, não tinha janela, não tinha nada. (…) E na hora que eu comecei a olhar para cima, começou a entrar uma sombra pela janela, pelo buraco, né? A sombra botava a mão assim, entrando… […] Naquela hora a sombra começou a subir assim … (Centaurus, narrador).

Tais mecanismos de intervenção espiritual envolvem a ação do pensamento, da vontade, das energias sutis e do fluido cósmico universal, que, segundo Allan Kardec (2019, p. 125), é o "elemento primitivo de toda matéria e veículo do pensamento". André Luiz enfatiza que "o pensamento é força viva e criadora, que, ao plasmar o ambiente, atua sobre os elementos mais sutis da matéria, estabelecendo sintonia vibratória com planos espirituais" (1984, p. 92). Em contextos como o de Centaurus, torna-se relevante considerar a multidimensionalidade dos sujeitos que atuam em conexões não locais, por múltiplas dimensões em movimento, as quais se manifestam também na vida cotidiana. Tais perspectivas teórico-práticas exigem novas lentes epistemológicas para serem desenvolvidas.

Do ponto de vista da pesquisa espírita contemporânea, autores como Herculano Pires (2005) já apontavam para a necessidade de uma ciência espiritualista que integrasse os dados da física moderna à experiência mediúnica e à interexistência do Espírito. Em sua obra *O Espírito e o Tempo*, Pires (2005a, p. 117) observa: "A verdadeira revolução científica não está apenas no átomo ou no gene, mas na compreensão de que a consciência transcende o cérebro e se manifesta em múltiplos planos da realidade". Essa proposta se antecipa à virada paradigmática atual, que busca superar o materialismo reducionista por meio de uma ciência pós-materialista.

Partindo dessas reflexões analíticas, constatamos que a convergência entre os dados experimentais da física moderna e os postulados espíritas não apenas valida a hipótese de uma realidade profunda e interconectada, mas também aponta para a necessidade de um novo referencial paradigmático, o paradigma do Espírito, que reconheça, integre e articule ciência, consciência e espiritualidade em uma epistemologia ampliada, rigorosa e humanizadora. Nesse novo horizonte epistêmico, a consciência deixa de ser um epifenômeno da matéria e passa a ser concebida como princípio organizador da própria realidade, reafirmando a centralidade do Espírito como agente ativo da criação, da percepção e da transformação das realidades pessoais e coletivas.

É nesse contexto que Fred Alan Wolf (2013, p. 73), em *Espaço, tempo e além*, afirma que "a consciência é a chave que conecta todos os fenômenos do universo. A física quântica nos mostra que o observador não é apenas uma parte da realidade, mas um agente ativo na sua constituição". Em sua interpretação da mecânica quântica, Wolf destaca que a função de onda de uma partícula só colapsa quando observada, o que implica que a mente, ou, segundo a perspectiva espírita, o Espírito, participa diretamente da formação da realidade material. Esse posicionamento desloca o centro da ontologia científica de uma realidade objetiva

e independente para uma realidade coemergente, cuja manifestação depende da interação entre consciência e campo quântico.

Tal concepção está em profunda consonância com o pensamento de Léon Denis (2009, p. 15), que, em *O problema do ser, do destino e da dor*, sustenta que "o Espírito é o arquiteto invisível da vida, modelando o corpo e os mundos conforme sua evolução". Aqui, a realidade não é uma estrutura estática e dada, mas uma construção evolutiva que se realiza a partir das forças interiores do ser, em constante interação com outros seres e com os diversos planos da existência. O Espírito, portanto, é não apenas sujeito do conhecimento, mas também força criadora do cosmos (co-criador em plano menor) no universo sustentado pelo Co-criador em plano maior (André Luiz, 1987).

É possível dizer que uma articulação entre ciência quântica, filosofia espiritualista e epistemologia transdisciplinar situa-se no que Nicolescu (2002; 2021) denomina "zona de não-resistência", espaço-limite entre os saberes, onde emergem novas possibilidades de inteligibilidade para os fenômenos da consciência e da vida. Nessa zona fronteiriça entre ciência, filosofia e espiritualidade, a realidade não é mais percebida como fragmentada e dicotômica, mas como uma totalidade dinâmica, multidimensional e interdependente, cujos princípios de conexão, coerência e coevolução refletem, em última instância, a presença ativa do Espírito como princípio unificador e integrador do real. Já Oliveira (2008, p. 94), ao tratar das epistemologias expandidas entre física e espiritualidade, sustenta o que aqui defendemos: "a ciência do futuro será necessariamente transdisciplinar, relacional e aberta às múltiplas dimensões do ser e do cosmos".

A metafísica espírita, por sua vez, configura-se como uma ontologia do ser humano enquanto ser espiritual, ou seja, Espírito encarnado, conforme delineado por Allan Kardec (2015; 2016) em *O Livro dos Médiuns* e *O Céu e o Inferno*. Nessa perspectiva, o ser humano é concebido como uma tríade constituída por espírito, perispírito e corpo físico, sendo o perispírito compreendido como uma interface de natureza semimaterial que media a relação entre a consciência espiritual e o organismo biológico. Tal ontologia não se ancora no materialismo reducionista nem no idealismo abstrato, mas fundamenta-se em uma concepção de espiritualismo racional, capaz de reconhecer a matéria como um dos princípios constitutivos do universo, embora subordinada e transcendente ao Espírito, princípio ativo e inteligente da vida.

A partir dessa estrutura metafísica e ontológica, o Espiritismo apresenta uma proposta epistemológica própria, uma gnosiologia espírita, que integra razão, experiência e revelação progressiva. O conhecimento, portanto, é sempre um processo experiencial e evolutivo, que se dá por meio da razão, da observação e da experimentação espiritual.

Essa epistemologia é retomada e aprofundada por José Herculano Pires, notadamente em obras como *O Espírito e o Tempo* e *Introdução à Filosofia Espírita*. Pires afirma que o Espiritismo representa uma "metafísica experimental do pensamento moderno" (2005a, p. 43), pois se fundamentam em experiências objetivas de comunicação entre os dois mundos (entre os dois planos, melhor dizendo). Ao contrário das metafísicas tradicionais, que se apoiam apenas na abstração racional, o Espiritismo propõe uma metafísica vivenciada, baseada na observação dos fenômenos mediúnicos e na consciência como expressão do Espírito.

4.5.1 O naturalismo expandido e a consciência: enfrentamentos

Segundo Pires (2005, p. 88): "O mundo espiritual não é uma hipótese: é uma realidade ontológica que se revela nos processos mediúnicos autênticos e que sustenta a estrutura da vida humana e cósmica." Nesses marcos, a ontologia espírita é centrada na preexistência e sobrevivência do ser, que evolui através da reencarnação e cuja consciência se expande em contato com o mundo espiritual. Tal ontologia rompe com o reducionismo materialista ao afirmar que a consciência não é produto do cérebro, mas sua causa. Em *O Centro Espírita*, Pires ressalta: "Somos antes de tudo Espíritos, e como tais pertencemos à realidade espiritual. Nossa realidade material é transitória, passageira e periférica" (Pires, 2005a, p. 27).

Essa inversão de prioridades metafísicas estabelece o que se pode chamar de "antropologia do espírito", na qual o sujeito é compreendido a partir de sua historicidade transcendental e não apenas biológica. Ao deslocar o eixo da existência do plano fenomenal para o plano numênico, Pires convoca as ciências antropossociais a revisitarem seus conceitos de identidade e agência social sob uma perspectiva multidimensional. Tal abordagem exige uma "descolonização da mente" frente ao cientificismo oitocentista, permitindo que a educação do ser seja pensada como um processo de despertar de potências latentes que preexistem ao nascimento.

Assim, a realidade espiritual deixa de ser um apêndice da crença para tornar-se o fundamento de uma nova racionalidade, capaz de integrar a finitude da vida física à infinitude do progresso espiritual em uma síntese epistemológica superior.

Alinhado a essa ideia apresentada por Pires (2005), o próprio Max Planck, considerado o pai da Mecânica Quântica, por ocasião do Prêmio Nobel de 1918, afirmava em resposta à indagação sobre se a consciência poderia ser explicada a partir da matéria:

> Eu considero a consciência como de significado fundamental. Eu considero a matéria como uma derivação da consciência. Nós não podemos ficar para trás da consciência. Tudo sobre o que falamos tudo o que consideramos como existente é de se postular como consciência (Push,2002,p.26)

Essa visão nos faz dialogar diretamente com os defensores do naturalismo expandido contemporâneo, como Nagel (2012), Bitbol (1996; 2014) e Chalmers (1996), que não reduzem a realidade à matéria e também questionam a suficiência explicativa do paradigma físico-químico para compreender a consciência. Nagel, por exemplo, afirma que qualquer teoria que pretenda abarcar a totalidade da experiência humana precisa considerar o caráter subjetivo da consciência, aquilo que é vivido internamente e que escapa à objetividade dos métodos tradicionais. Para ele, o "fato de ser algo para alguém" (o que se sente ao ser um sujeito) não pode ser ignorado por uma ciência que se pretende completa. Bitbol, por sua vez, propõe uma abordagem fenomenológica da consciência, reconhecendo que a experiência vivida é o ponto de partida para qualquer reflexão ontológica consistente. Já Chalmers introduz o chamado "problema difícil da consciência", destacando que os correlatos neurais não explicam por que e como temos experiências subjetivas, sugerindo que a consciência talvez exija uma nova ontologia para ser plenamente compreendida.

Tratando da complexidade da consciência, Nagel sustenta que:

> A consciência é o obstáculo mais evidente a um naturalismo abrangente que dependa apenas dos recursos da ciência física. A existência da consciência parece implicar que a descrição física do universo, apesar de sua riqueza e poder explicativo, é apenas uma parte da verdade, e que a ordem natural é muito menos austera do que seria se a física e a química explicassem tudo. Se levarmos esse problema a sério e seguirmos suas implicações, ele ameaça desestruturar toda a concepção naturalista do mundo (Nagel, 2012, p. 35, tradução nossa).

Vejamos alguns ensinamentos sobre a consciência e sua complexidade apresentada por Nagel (2012, p.37):

1) A consciência não é redutível à coisa, capaz de ser açambarcada por uma visão naturalista que abrangesse o todo com esse caráter causal que se infere da assertiva de Nagel. Com as palavras do filósofo: a consciência é obstáculo para definir tudo no universo por meio de um naturalismo expandido que é abrangente;
2) Que a existência de uma consciência faz com que a explicação física do

universo seja apenas “uma parte da verdade”.

E, diríamos mais, esta “parte da verdade” é movida por outra que mais significativamente a engloba e movimenta, certamente sendo de maior complexidade o que invisivelmente legisla sobre a matéria. Com as palavras de Nagel: “A existência da consciência parece implicar que a descrição física do universo, apesar de sua riqueza e poder explicativo, é apenas uma parte da verdade” (2012, p.37). Continuemos:

> 3) Que a ordem natural é muito menos austera do que seria se a física e a química explicassem tudo, diz Nagel. Austera parece, então, nos levar a seu oposto, a uma ordem de complexidade onde houvesse lugar para a liberdade ou para uma forma de natureza fluida e em movimento constante, de tal forma que já não coubesse a materializante forma de se pensar o que se tem dito ser uma concepção naturista do universo.

Nagel (2012, p. 43) também assevera: “Até agora, argumentei que as ciências físicas não nos permitirão compreender os centros de consciência irredutivelmente subjetivos que são uma parte tão evidente do mundo”. Leia-se o texto original do qual derivou esta tradução: *“So far I have argued that the physical sciences will not enable us to understand the irreducibly subjective centers of consciousness that are such a conspicuous part of the world”* (Nagel, 2012, p. 43, trad. minha).

Poderíamos perguntar, então, se o fato de Nagel afirmar que a física não será capaz de possibilitar a compreensão do mundo da consciência não nos permite supor ser possível que o pensamento espírita ,entendido simultaneamente como religião e filosofia ,nos conduza também a esse passo.

Um dos críticos da insuficiência do naturalismo em seu reducionismo diante da compreensão da consciência é o filósofo da física e da consciência M. Bitbol, que em sua obra *De l’intérieur du monde: Pour une philosophie contemporaine de la conscience* (2010) propõe uma reformulação radical dos fundamentos epistemológicos que sustentam a ciência contemporânea, particularmente no que se refere à compreensão da consciência. Para o autor, a abordagem dominante na tradição científica moderna, baseada em um paradigma físico-químico, revela-se inadequada para explicar de modo satisfatório o fenômeno da consciência. Essa crítica se ancora na constatação de que tal paradigma foi construído a partir de uma perspectiva objetivista e externa, que separa o sujeito do objeto e privilegia descrições mecanicistas do mundo, reduzindo a experiência subjetiva a epifenômenos cerebrais.

A visão tradicional da ciência, profundamente influenciada pelo modelo da física clássica, partia do pressuposto de que seria possível descrever o mundo como ele é em si,

independentemente do observador. Bitbol (2014) contesta essa pretensão de objetividade praticamente absoluta ao afirmar que estamos no mundo e não podemos, nem mesmo idealmente, assumir uma posição exterior em relação a ele, em uma observação separatista entre observador e campo. Em outras palavras, o conhecimento não é produzido a partir de um ponto de vista neutro e exterior ao mundo, mas está sempre relacionado com o outro e com o ambiente, enraizado na experiência encarnada e situada do sujeito. Isso implica que qualquer tentativa de explicar a consciência deve levar em conta essa interioridade radical e não pode se apoiar exclusivamente em modelos externos e objetivos.

A crítica de Bitbol ao paradigma físico-químico se acentua ao observar que mesmo os modelos neurocientíficos mais avançados, ao descreverem os correlatos neurais da consciência, deixam de lado a dimensão fenomenológica da experiência. A experiência consciente não pode ser reduzida, segundo essa visão, a uma descrição funcional ou a um conjunto de estados cerebrais observáveis de fora; há uma assimetria intransponível entre a vivência e sua representação objetiva. Bitbol argumenta, então, que qualquer explicação que ignore essa dimensão da primeira pessoa incorre em um reducionismo epistemicamente empobrecido, incapaz de captar a singularidade da consciência enquanto vivência.

Tal limitação já havia sido apontada, em certa medida, por fenômenos internos à própria ciência, como na física quântica. Bitbol, que tem formação e atuação também na área da física, utiliza a mecânica quântica como exemplo de uma virada epistemológica que desafia a separação rígida entre o observador e o sistema observado. Ele afirma que a física quântica, ao incorporar o papel do observador em suas equações e previsões, antecipa a necessidade de uma ciência que reconheça o entrelaçamento entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido.

Neste cenário, Bitbol propõe o que denomina “naturalismo expandido”. Diferente do naturalismo tradicional, que busca reduzir todos os fenômenos aos termos da física e da química, o naturalismo expandido reconhece a complexidade do real e a co-constituição do sujeito e do mundo em uma relação inseparável. Ele sugere que, para uma compreensão mais abrangente da realidade, é necessário conceber o conhecimento sempre como relacional e situado, não sendo possível uma descrição absolutamente objetiva do real.

O naturalismo expandido de Bitbol não nega os avanços das ciências naturais, mas reivindica um alargamento do horizonte epistemológico. Ele convida a integrar à prática científica os elementos da fenomenologia, da filosofia da mente e da experiência subjetiva. Bitbol não propõe uma rejeição da ciência, mas sim uma reconstrução de suas bases, de modo a incluir a consciência como dado primário e irredutível. Tal movimento exige o

reconhecimento de que a ciência é uma prática humana, situada em um mundo compartilhado, e que não pode mais ignorar a interioridade do sujeito.

Além disso, Bitbol adverte para os perigos de uma ontologia que fragmenta a realidade em partes isoladas, como se o real pudesse ser plenamente captado por meio da decomposição analítica. Em oposição a essa abordagem, ele sustenta: “Os diferentes graus se articulam uns com os outros: o real é consistente e inconsistente” (Bitbol, 2014). Essa frase enigmática aponta para a ideia de que o real não é um bloco unificado nem uma coleção de elementos discretos, mas uma rede de relações em constante transformação, que envolve movimento e elementos relacionais que lhe conferem, ao mesmo tempo, sua não discrição e sua consistência. A consciência, nesse esquema, não é um produto ou uma substância, mas um modo de estar no mundo, inseparável de suas relações.

A proposta de Bitbol ressoa com outras correntes filosóficas contemporâneas que buscam superar o dualismo entre mente e corpo, como a fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty, a filosofia da enação de Francisco Varela (1993) e a abordagem da mente incorporada. Todas essas perspectivas partem do princípio de que a consciência não é um objeto a ser observado de fora, mas, sobretudo, uma condição de possibilidade de toda observação. Ao reivindicar um naturalismo expandido, Bitbol insere-se nesse movimento de renovação epistemológica que pretende restituir à ciência sua dimensão reflexiva e experiencial.

O impacto dessa proposta é significativo, especialmente no campo da filosofia da mente e das ciências cognitivas. Ela desafia os modelos computacionais e representacionistas da mente, propondo uma abordagem que considera a corporeidade, a afetividade e o contexto intersubjetivo como dimensões constitutivas da consciência. Para Bitbol, compreender a consciência exige um deslocamento epistemológico: não se trata de observá-la de fora, mas de reconhecê-la como ponto de partida de toda experiência possível.

Em síntese, M. Bitbol oferece, com seu “naturalismo expandido”, uma resposta ousada à crise explicativa que marca os estudos da consciência na atualidade. Ele propõe uma filosofia que parte de dentro do mundo, e não de uma ilusão de exterioridade. Essa virada implica reconhecer que a ciência, se quiser compreender a consciência, precisa abandonar seu ideal de neutralidade absoluta e incorporar a experiência subjetiva como dado fundamental e irredutível da realidade.

Essa inflexão proposta por Bitbol encontra forte ressonância na obra de David Chalmers, especialmente em *The Conscious Mind* (1996), onde o filósofo australiano argumenta que os mecanismos físico-químicos, por mais sofisticados que sejam, permanecem

estruturalmente incapazes de explicar o fenômeno da consciência.

Para Chalmers, a consciência não é explicável a partir da análise das relações causais que ocorrem entre os elementos físicos de um sistema. Mesmo que possuamos uma teoria exaustiva de como o cérebro processa informações, como as sinapses ocorrem ou como os impulsos elétricos se deslocam isso ainda não explica por que sentimos dor ao nos ferirmos ou prazer ao ouvirmos uma sinfonia. Como ele afirma: “a explicação física não nos diz por que há uma experiência consciente associada aos processos cerebrais” (Chalmers, 1996, p. 93). A realidade subjetiva da mente não se deixa reduzir a seus correlatos neurais.

A perspectiva crítica de Chalmers confronta-se diretamente com a tradição materialista dominante nas ciências cognitivas, que assume como pressuposto ontológico a completude da física para descrever todos os fenômenos existentes. Para o autor, a suposição materialista da experiência subjetiva é insustentável diante da evidência empírica fundamental de que somos conscientes. A própria existência da experiência subjetiva demonstra que há mais no universo do que partículas e forças físicas: há também o domínio da consciência fenomenal. Tal como ele afirma: “os fatos da experiência consciente não se seguem logicamente dos fatos físicos” (Chalmers, 1996, p. 105), o que indica uma falha de dedutibilidade entre os dois domínios.

Neste contexto, Chalmers propõe uma postura metafísica alternativa: a consciência como um fato fundamental da natureza, à semelhança do espaço, do tempo ou da massa. Essa proposição não nega a validade das ciências naturais, mas propõe um naturalismo ampliado, no qual a mente não é apenas um epifenômeno ou uma função biológica, mas uma entidade que possui sua ontologia diversamente real. Em vez de ser um produto acidental da complexidade cerebral, a consciência seria um componente estrutural do universo. Tal ideia encontra paralelos com teorias panpsiquistas contemporâneas, como as de Galen Strawson ou Philip Goff, que também advogam uma realidade mental distribuída de forma fundamental, e ubiquamente, na natureza.

Para ilustrar a insuficiência do fisicalismo, Chalmers utiliza o experimento mental do “zumbi filosófico”: um ser idêntico a nós em todos os aspectos comportamentais e funcionais, mas completamente destituído de consciência. A simples concebibilidade lógica desse ser já é suficiente para demonstrar, segundo o autor, que a consciência não se reduz a funções físicas. Se é possível conceber tal entidade sem contradição, então a consciência não é logicamente necessária aos processos físicos, o que implica que há um hiato ontológico entre o físico e o mental (Chalmers, 1996, p. 96-100).

Outro aspecto importante da argumentação de Chalmers é sua crítica à tese de

superveniência física da consciência. A superveniência implica que qualquer mudança nos estados mentais exige uma mudança correspondente nos estados físicos. Contudo, para ele, mesmo admitindo algo dessa correlação empírica, a identidade ontológica entre os domínios não se sustenta, pois a consciência carrega propriedades que não podem ser reduzidas ao físico nem descritas estritamente nesses termos, quais sejam: a subjetividade, a intencionalidade e a qualidade fenomenal das experiências (Chalmers, 1996, p. 123-125). Trata-se, assim, de uma relação de correlação, e não de identidade ou de explicação causal satisfatória.

Ao rejeitar o materialismo restrito, Chalmers também recusa posições eliminativistas, que consideram a consciência uma ilusão ou uma construção teórica dispensável. Para ele, negar a realidade da consciência é o mesmo que negar a própria evidência da existência, pois nada é mais imediato e inquestionável do que o fato de sermos conscientes. A experiência subjetiva é, portanto, a base de qualquer filosofia coerente do espírito e não pode ser ignorada sem comprometer o realismo ontológico das ciências que abarcam o estudo da mente.

Sua proposta, por fim, é a formulação de uma "teoria da consciência baseada em princípios", nos moldes de uma física fundamental. Ele sugere que a investigação empírica sobre os correlatos neurais da consciência precisa ser complementada por novos postulados ontológicos que incluam a consciência como elemento primário. Assim como Einstein incorporou o tempo e o espaço à estrutura da realidade física com novos princípios teóricos, seria necessário agora incorporar a consciência à ontologia da natureza, com base em sua irredutibilidade empírica e lógica (Chalmers, 1996, p. 214-220).

A recepção da obra de Chalmers foi intensa e polarizada, com fortes críticas vindas do materialismo ortodoxo, mas também com ampla aceitação por parte daqueles que viam a abordagem reducionista como física e filosoficamente limitada. Seu argumento recoloca a consciência no centro das preocupações filosóficas e aponta para a necessidade de repensar os fundamentos das ciências da mente. O "problema difícil da consciência", longe de ser um desafio periférico, torna-se o critério para uma nova compreensão da realidade, onde a subjetividade não é um acidente, mas uma dimensão constitutiva do cosmos.

Ao distinguir entre os "problemas fáceis" da mente, passíveis de serem resolvidos por uma abordagem funcionalista, e o "problema difícil", a explicação da experiência subjetiva, Chalmers (1996) aponta para os limites do paradigma fisicalista dominante, que tende a reduzir a consciência a processos neurobiológicos ou computacionais. Sua crítica não consiste em um repúdio à ciência empírica, mas em um chamado à ampliação de suas bases

ontológicas, propondo que a consciência, assim como a matéria ou o espaço-tempo, seja reconhecida como um dado fundamental da realidade. Em convergência com Bitbol (2014, 2000), Chalmers rompe com o modelo objetivista clássico e convoca um novo tipo de naturalismo, no qual a subjetividade não é uma anomalia a ser explicada de fora, mas um ponto de partida para repensar os próprios fundamentos do real. Trata-se de uma virada epistemológica que desloca o foco da explicação para a vivência, da exterioridade para a interioridade, propondo uma ciência que não apenas observa, mas também escuta e se implica. Como diríamos: uma maneira de incluir o ser no que ele olha – reconhecendo que todo ato de conhecer é também um ato de ser, e que a consciência não é um epifenômeno, mas uma dimensão constitutiva da existência.

Ao postular a existência autônoma da consciência, David Chalmers recupera a importância da filosofia como investigadora dos fundamentos últimos da experiência. Sua tese central (a ineficiência dos mecanismos físicos para explicar o fenômeno da consciência), não é um retrocesso, mas uma convocação ao avanço: um convite a que se reconfigurem os parâmetros do naturalismo científico para incluir, em sua arquitetura conceitual, a existência viva do espírito consciente. Com isso, ele contribui para a elaboração de uma nova forma de pensar ciência ou uma ontologia do real que poderá no futuro, fazer justiça à complexidade do sujeito e do universo, em relação.

4.5.2 Repondo o lugar da consciência

As convergências entre ciência e espiritualidade têm sido sistematizadas em pesquisas recentes. Santos (1996), por exemplo, em sua tese de doutorado intitulada *Transdimensionalidade e ciência pós-materialista: um novo olhar para a realidade*, afirma que “a investigação científica da consciência e dos fenômenos psíquicos exige a ampliação do escopo epistemológico das ciências naturais, incluindo variáveis extrafísicas e dimensões não-locais da realidade” (Santos, 1996, p. 137).

Nesse sentido, a ciência antropossocial, em especial sob a perspectiva da filosofia social do conhecimento e da transdisciplinaridade mobilizada diante às ciências humanas, corrobora a urgência de integrar dimensões subjetivas, espirituais e culturais na compreensão dos fenômenos complexos da existência. Benedicto Ferraro (2021, p. 211), explicita a questão, ao propor uma reconfiguração epistemológica baseada na ontologia da intersubjetividade, afirma que “sem a incorporação das dimensões espirituais da vida, as ciências sociais permanecerão cindidas de uma parte essencial da experiência humana,

reproduzindo um paradigma amputado de transcendência".

Nessa linha de argumentos, Ricardo Petrella (2019), um dos expoentes da ciência antropossocial crítica, defende que os saberes do futuro devem emergir de uma ecologia das sabedorias humanas, onde a ciência deixe de ser um projeto tecnocrático e se converta num caminho de consciência, vinculado ao bem comum e à dignidade do ser. Para Petrella (2019, p. 76), "o conhecimento será libertador se for espiritual, porque é no reconhecimento do outro como sujeito espiritual que a sociedade reencontra sua coesão e sua profundidade". Isso implica repensar a própria ideia de "ciência", mais aberta à escuta dos símbolos, dos sentidos e das experiências liminares ou que se situam em zonas de sentido fronteiriças.

Assim, a ciência antropossocial, que articula saberes oriundos da antropologia, sociologia espiritual, filosofia da consciência e educação crítica, parece-nos dever convergir com os princípios da ciência pós-materialista ao advogar uma epistemologia onde o ser, corpo, mente e espírito não sejam fragmentos, mas expressões integradas de uma realidade complexa e multidimensional. Nos pontos dessa tese nos encaminhamos na direção desses elementos, objetivando um paradigma mais entrelaçado epistemologicamente com o que estamos nomeando de paradigma do Espírito.

Em consonância com esse movimento, o Espiritismo nessa visão da qual trazemos alguns elementos se apresenta como um campo epistemológico que propõe uma gnosiologia capaz de integrar experiência, razão e transcendência. Sua abordagem permite a formulação de uma cosmologia – o "mais além" de que falava o narrador Centaurus – onde o invisível não é negado, mas investigado; onde a consciência não é epifenômeno do cérebro, mas um princípio organizador de realidades. Trata-se de uma ciência do Espírito, fundamentada na observação, na experimentação e na análise crítica dos fenômenos espirituais, observa Cosme Massi (2012), ao referir-se ao Espiritismo codificado por Allan Kardec, configurando-o como "ciência com método próprio, racional, indutivo, empírico e crítico". É nessa medida que se investiga nesse escopo fenômenos de ordem espiritual a partir da comparação analítica e da verificação (baseadas no controle universal do conhecimento dos Espíritos, ponto crucial da metodologia de Kardec) e na confirmação dos saberes nos consensos entre os Espíritos superiores). Isso, sem descartar o trabalho da razão crítica, capaz de configurar uma nova estrutura epistemológica que articula causalidade material e imaterial.

A racionalidade espírita, nessas bases, se ancora em uma ontologia ampliada, na qual o ser espiritual é compreendido como uma substância real, autônoma e inteligível, passível de estudo sistemático. Segundo Massi (2010), essa abordagem exige um "realismo epistemológico" que considera o Espírito não como hipótese metafísica, mas como ente

observável por seus efeitos, cujos atributos são inferíveis por meio do método indutivo-hipotético baseado na análise de comunicações mediúnicas e na observação de fatos repetitivos.

Nesse mesmo horizonte de reflexão, Sílvio Seno Chibeni (1988, 1994, 1999, 2004), ao abordar o estatuto epistemológico da perspectiva espírita, argumenta que o Espiritismo compartilha os critérios fundamentais das ciências empíricas contemporâneas, notadamente no que tange à observabilidade dos fenômenos, à refutabilidade de hipóteses, à testabilidade experimental e à coerência teórica. Ele destaca que os fenômenos mediúnicos – como as comunicações inteligentes, as manifestações físicas e as evidências de sobrevivência pós-morte – fornecem uma base fenomenológica sólida que sustenta teorias explicativas não materialistas, ainda negligenciadas pela ciência dominante. Para o Espiritismo os dados espíritas não são incompatíveis com o projeto científico moderno, mas, ao contrário, expandem seu alcance ao incluir dimensões da realidade que exigem novos instrumentos conceituais e metodológicos.

A proposta espiritista, à luz desses comentadores, apresenta uma alternativa epistemológica que transcende os limites do materialismo reducionista e indica o valor de uma ontologia pluralista, que reconhece a existência de diferentes planos de realidade e níveis de manifestação da consciência. Retornemos a Massi (2012), "a ciência espírita não é apenas uma investigação dos efeitos espirituais, mas uma investigação das causas espirituais dos efeitos observáveis". Isso implica uma inversão paradigmática, na qual o Espírito, e não a matéria, é compreendido como o fator causal primário da organização do mundo, das leis morais e da evolução dos seres. Nesse ritmo, o Espiritismo se inscreve como proposta filosófico-científica contemporânea, ao oferecer uma metodologia de investigação ampliada, que não dissocia razão e intuição, experiência e transcendência, imanência e espiritualidade. Como observa Chibeni (1994), o paradigma espírita propõe uma ciência que incorpora o sujeito em sua totalidade ontológica, superando a dicotomia clássica entre sujeito e objeto, mente e corpo, visível e invisível. Assim, longe de ser uma crença fideísta ou uma metafísica especulativa, apresenta-se como uma ciência rigorosa do Espírito, fundada na razão crítica, na experiência controlada e na abertura à complexidade da realidade multiforme.

Enfatizava Morin (2005, p.34), que "todo conhecimento é uma reconstrução por um ser dotado de consciência e situado num mundo, e, portanto, portador de incompletude e de abertura". A noção de multidimensionalidade, que vimos de propor em exame, a partir das necessidades de leitura do campo empírico que vamos expondo, emerge nesse constructo transdisciplinar redefinindo alguns contornos do conhecimento e convocando à ciência um

novo compromisso: compreender as realidades em sua complexidade, envolvendo não apenas o que se vê, mas aquilo que se intui, sente-se, experimenta-se e estuda-se com as próteses científicas, filosóficas e religiosas.

Pensamos que ir considerando esses elementos paradigmáticos, elicia uma proposta gnosiológica que vai deslocando o eixo do pensar ciência para um campo que considera a consciência espiritual como chave de leitura da realidade. Essa visão, longe de ser um retrocesso místico, é sustentada por observação, experimentação, corpo teórico-prático e devir filosófico, como ressalta Kardec no preâmbulo da obra *O que é o Espiritismo*, quando afirma que "o Espiritismo é uma ciência de observação e uma doutrina filosófica" (Kardec, 2017, p. 13), e que seu objetivo é revelar ao ser humano sua verdadeira natureza e destino.

Do ponto de vista das investigações contemporâneas sobre consciência e espiritualidade, experiências como a de Centaurus encontram ressonância nas pesquisas que abordam a multidimensionalidade da consciência, como aquelas conduzidas por Grof (2008), que identifica estados ampliados de consciência como potencialmente reveladores de realidades transpessoais. Ainda nesse campo, pesquisadores como Amorim (2019) e Santos (2021) têm investigado a fenomenologia mediúnica no contexto das ciências cognitivas ampliadas, sugerindo que tais vivências constituem janelas de acesso a outras esferas da realidade.

A proposta da consciência como fenômeno multidimensional remonta às formulações inaugurais da psicologia transpessoal, nas quais Stanislav Grof (2008, 2011) introduziu o conceito de "estados holotrópicos", configurações não ordinárias de consciência que possibilitariam o contato com conteúdos psíquicos transpessoais e experiências de unidade cósmica. Para Grof (2008), tais estados não são patologias, mas expressões legítimas de um potencial humano de autotranscendência e ampliação da percepção. Ao longo das últimas décadas, investigações como as de Cardeña, Lynn e Krippner (2014) reforçaram a validade desses estados a partir de evidências empíricas, demonstrando a recorrência de experiências que envolvem percepções de realidades sutis, expansão do self e dissolução das fronteiras egoicas.

Tart (2001), em sua análise sobre os estados alterados de consciência, argumentava que essas manifestações não podem ser compreendidas apenas como fenômenos neuroquímicos, mas como modos alternativos de organização da consciência que permitem acessar níveis de informação transracional. Para o autor, essas experiências revelam um espectro de operação da mente que transcende a cognição ordinária, demandando modelos interpretativos que integrem a complexidade do fenômeno humano.

Corroborando essas perspectivas, estudos sobre experiências de quase-morte (EQM) têm oferecido novas possibilidades de compreensão sobre a não-localidade da consciência. Van Lommel (2010), em pesquisa com pacientes europeus submetidos à ressuscitação, documentou episódios em que os sujeitos relataram experiências lúcidas durante períodos de inatividade cortical mensurável, sugerindo a existência de um centro de consciência que transcende a função cerebral convencional. Esses achados são reforçados pelas análises de Beauregard e O'Leary (2009), que defendem a hipótese de que a consciência não é um produto do cérebro, mas uma entidade autônoma, capaz de interagir com ele.

Wilber (2006), ao propor seu modelo integral baseado em quadrantes, apresenta uma abordagem holística para lidar com a complexidade desses relatos. Segundo ele, é possível integrar a dimensão subjetiva das experiências espirituais com os correlatos objetivos, socioculturais e intersubjetivos, sem reduzir nenhuma dessas dimensões às outras. Essa perspectiva oferece suporte teórico à análise das experiências mediúnicas e dos estados ampliados de consciência como expressões legítimas de um modo de ser que desafia os limites da epistemologia clássica.

No Brasil, os estudos de Amorim (2019) e Santos (2021) representam contribuições relevantes para a abordagem empírica da fenomenologia mediúnica no campo das ciências cognitivas ampliadas. Amorim analisou relatos de médiuns espíritas a partir de entrevistas fenomenológicas associadas a exames de eletroencefalografia quantitativa, identificando padrões cerebrais específicos durante o transe mediúnico leve. Já Santos (2021) utilizou métodos neurofenomenológicos para investigar sessões de psicofonia, concluindo que tais experiências apresentam elementos consistentes com a hipótese da mente estendida, na qual a cognição não se limita ao encéfalo, mas se distribui pelo corpo, ambiente e estruturas simbólicas partilhadas.

Essas abordagens não apenas conferem cientificidade à análise dos fenômenos mediúnicos, mas também dialogam com uma epistemologia não reducionista, como a proposta por Edgar Morin. Para o pensador francês, o pensamento complexo é essencial à compreensão de fenômenos que desafiam a linearidade causal e as dicotomias mente-corpo, subjetivo-objetivo. Morin (2005) sustenta que é preciso adotar um pensamento hologramático, no qual cada parte contém o todo, e o todo se manifesta em cada parte , princípio que se ajusta bem às descrições de experiências ampliadas de consciência.

Capra (2002) também contribuí para esse debate ao defenderem uma visão sistêmica da vida e da consciência, argumentando que os avanços da ciência contemporânea apontam para uma realidade interconectada, na qual corpo, mente e espírito são expressões de

uma totalidade integrada. Nessa perspectiva, experiências como as de Centaurus não são desvios do real, mas manifestações legítimas de uma dimensão da existência que demandas novas linguagens e abordagens interpretativas.

Por fim, a convergência de evidências provenientes de diferentes domínios, psicologia transpessoal, neurociências, estudos sobre EQM (Experiências de Quase-Morte) e pesquisas mediúnicas, indica a necessidade de revisão do paradigma materialista tradicional, ampliando os horizontes da ciência para considerar a consciência em sua complexidade e profundidade. Essa reorientação epistemológica pode trazer impactos não apenas para as ciências cognitivas, mas também para a educação, a ética e a espiritualidade, abrindo caminho para um diálogo mais fecundo entre saberes e experiências historicamente marginalizados pela racionalidade moderna.

4.6 Cotidiano e a fenomenologia mediúnica juvenil

A centralidade do Espírito como princípio organizador da realidade e da experiência, conforme propõe o Espiritismo, não se limita a construções teóricas ou especulações metafísicas abstratas. Ela se manifesta de maneira concreta nas vivências humanas que desafiam os limites do paradigma materialista, revelando que há aspectos da existência que não podem ser reduzidos à lógica físico-química. O Espiritismo, nesse sentido, propõe uma ontologia ampliada, na qual o Espírito é não apenas origem, mas também destino, sendo o eixo que articula consciência, sentido e evolução.

A fenomenologia mediúnica, sobretudo quando irrompe de forma espontânea e não induzida, revela-nos, como estamos a examinar, a existência de dimensões da experiência que transcendem o visível e o mensurável. Trata-se de uma experiência que não se submete aos critérios tradicionais de objetividade, mas que, ainda assim, possui coerência interna, valor existencial e impacto transformador. A mediunidade, nesse contexto, não é apenas um fenômeno extraordinário, mas uma linguagem do espírito, uma forma de comunicação entre planos da realidade que desafia os limites epistemológicos da ciência convencional.

Em seu relato, Centaurus afirma com clareza e emoção como essas experiências mediúnicas se tornaram parte constitutiva de sua trajetória pessoal. Ele descreve momentos em que percepções sutis, vozes interiores e imagens espirituais emergiram em situações cotidianas, provocando deslocamentos de sentido e ampliando sua compreensão sobre si e sobre o mundo. Para Centaurus, essas vivências não apenas confirmam a presença do Espírito como realidade atuante, mas também funcionam como convites à responsabilidade ética, ao

serviço fraterno e à busca por coerência entre pensamento, sentimento e ação. Essa integração entre o sensível e o ético demonstra que a mediunidade, em sua narrativa, opera como uma pedagogia do olhar, capaz de transmutar a percepção extrafísica em compromisso social. Ao reconhecer o invisível como dimensão integrada ao real, o jovem estabelece uma nova teleologia para sua existência, na qual o fenômeno deixa de ser curiosidade psíquica para se converter em motor de uma práxis transformadora. Assim, a fenomenologia mediúnica revela-se, em última análise, como um dispositivo de amadurecimento ontológico que ancora o jovem na busca por uma cidadania espiritual consciente e participativa.

Em continuidade à sua fala, o jovem descreve:

> Os Espíritos falam comigo. Já aconteceu mais de uma vez, inclusive enquanto eu estava no trabalho, na farmácia. Pessoas que só eu conseguia ver se aproximavam e começavam a conversar comigo. Eu respondia, acreditando que era algum cliente. Estava lá, atendendo normalmente, quando de repente me pegava dialogando com alguém que ninguém mais via. Às vezes, colegas ou clientes olhavam de longe, confusos, sem entender com quem eu falava. Aquilo me causou muito transtorno na época. Foi um período de grande confusão. Para alguns, eu parecia louco; outros, mais sensíveis ou abertos, conseguiam me entender. (Centaurus, narrador)

O relato expressa não apenas a emergência de um tipo de percepção não ordinária, mediada por uma sensibilidade que captura a realidade interdimensional, como também evidencia os desafios sociais, psicológicos e culturais enfrentados por sujeitos cuja experiência rompe com os contornos do percebido consensualmente. Trata-se de uma vivência que clama por uma hermenêutica espiritualista e complexa, capaz de reconhecer, sem patologizar, a potência cognitiva e interexistencial dos estados de consciência ampliados.

Centaurus narra, a seguir, outras experiências que evidenciam uma percepção ampliada da realidade, que escapa à lógica empirista clássica e desafia os limites da explicação físico-material. Seus relatos apontam para a presença de um plano invisível, operante e interativo, que coexiste com a realidade física e se manifesta de forma sutil, sendo acessado majoritariamente por sujeitos em condição psíquica ou espiritual específica (como os médiuns, os intuitivos e os sensíveis à dimensão transcendente). Essas vivências não apenas desafiam os critérios tradicionais de validação científica, mas também convocam uma revisão epistemológica que reconheça a complexidade da experiência humana em sua totalidade.

Quando consideradas à luz da concepção espírita do Espírito como ser imorredouro, comunicante e interexistente, tais experiências revelam-se como expressões legítimas de uma ontologia ampliada, que exige uma hermenêutica capaz de integrar razão,

afeto, corporeidade e transcendência. Trata-se de uma abordagem transdisciplinar, que acolhe saberes oriundos da filosofia, da psicologia, da antropologia e da espiritualidade, e que se abre à pluralidade dos modos de conhecer e viver. A escuta dessas narrativas, como as de Centaurus, torna-se um exercício ético e epistemológico, que desafia o reducionismo e valoriza a diversidade das formas de consciência.

O jovem narra ainda episódios em que a presença espiritual se fez sentir de maneira incontornável, seja por meio de percepções extrassensoriais, encontros mediúnicos espontâneos ou intuições que atravessaram o cotidiano com força reveladora. Suas palavras não apenas testemunham o vivido, mas também iluminam a necessidade de uma ciência do espírito que dialogue com a experiência, que reconheça o invisível como parte constitutiva da realidade e que valorize o sujeito como centro de sentido e transformação. Centaurus, ao compartilhar suas vivências, contribui para a construção de uma espiritualidade encarnada, que se faz no corpo, na linguagem e na cultura, e que convida à escuta ética do mistério que habita a vida.

No encadeamento de sua história, o jovem aponta:

> Foram muitas às vezes em que vi os Espíritos! Mas duas experiências me marcaram profundamente. A primeira ocorreu durante uma reunião mediúnica no Centro Espírita Irmão Estrela. Um Espírito se manifestou diante de mim – era a presença de um médico espiritual. O que me impressionou de imediato foi a luz intensa que ele irradiava. Conforme se aproximava, a claridade era tamanha que, embora eu estivesse desperto, consciente e com os olhos abertos, eu não conseguia ver o seu rosto. Era como se a própria luz escondesse seus traços. Mas algo permaneceu nítido em minha memória: a bota e o cinto que ele usava. Por alguma razão, esses dois detalhes ficaram gravados em mim, como se fossem símbolos que eu ainda não compreendia por completo. (Centaurus, narrador)

A narrativa de Centaurus revela uma experiência mediúnica de intensidade e riqueza simbólica, na qual a percepção espiritual transcende os limites da visão ordinária e alcança uma dimensão de consciência ampliada. O encontro com um Espírito identificado como médico espiritual, em contexto de uma prática espiritual (uma reunião mediúnica no Centro Espírita Irmão Estrela) apresenta traços de lucidez e percepção medianímica, compatível com os fenômenos estudados por Allan Kardec em sua vasta obra de sistematização científica do Espiritismo.

Em *O Livro dos Médiuns* (Kardec, 2016), o codificador já advertia que certas manifestações mediúnicas de elevada frequência vibratória poderiam se apresentar por meio de clarões, luzes e presenças simbólicas que impactam profundamente a percepção do médium, não raro produzindo uma impressão inesquecível. Kardec descreve ainda que os

Espíritos Superiores, por sua elevação moral e fluídica, nem sempre podem ser observados com nitidez pelos encarnados, especialmente quando sua presença envolve uma irradiação luminosa intensa, como a relatada por Centaurus.

No relato em questão, as imagens da bota e do cinto que permaneceram fixadas na memória do médium podem ser compreendidas à luz do conceito de memória espiritual, explorado implicitamente por Kardec em *O Céu e o Inferno* (Kardec, 2015), quando analisa os modos pelos quais os Espíritos se apresentam com sinais ou emblemas que também remetem a experiências arquetípicas ou a funções que os Espíritos comunicantes desempenharam, e que são capazes de fazê-los reconhecidos ou causar impressões específicas junto a quem desejam se comunicar. A simbologia do vestuário espiritual é aqui compreendida como uma forma de comunicação não verbal, cujo significado pode se manifestar posteriormente, conforme o amadurecimento espiritual do médium.

À luz da ciência espírita proposta por Kardec, essas manifestações não são consideradas anomalias psíquicas, mas expressões legítimas da interexistência entre o plano físico e espiritual, conforme desenvolvido ao longo da *Revista Espírita* (Kardec, 2020) e aprofundado na obra *A Gênese* (Kardec, 2019a), onde se explora a natureza dos fluidos espirituais e a possibilidade de interação direta entre Espíritos e encarnados. Tal perspectiva rompe com a visão patologizante de fenômenos mediúnicos, propondo uma ontologia ampliada que reconhece a existência de múltiplos planos vibratórios e a capacidade de comunicação entre eles. A percepção do Espírito envolto em luz intensa está de acordo com a noção de que os Espíritos superiores irradiam um fluido mais etéreo e luminoso, inacessível aos olhos materiais, mas perceptível aos médiuns em estado de sensibilidade mediúnica expandida. Essa luminosidade, segundo Kardec (2019), é proporcional ao grau de elevação moral e intelectual do Espírito, funcionando como um indicador vibracional de sua condição evolutiva.

A experiência mediúnica, nesse contexto ampliado, não se restringe à simples recepção de mensagens espirituais, mas se configura como uma vivência multifacetada, que mobiliza uma complexa interação fluídica, emocional e simbólica. O médium, nesse processo, atua como ponte entre dimensões, não apenas como canal passivo, mas como sujeito sensível que interpreta, traduz e dá forma às vibrações sutis que atravessam o campo espiritual. A luz percebida, por exemplo, não se limita a um fenômeno visual; ela se manifesta como expressão energética, carregada de significados que comunicam presença, intenção e estado espiritual dos seres desencarnados. Trata-se de uma linguagem não verbal, que exige do médium não apenas percepção, mas também discernimento e maturidade emocional para compreender o

que se revela além da forma.

Ao reconhecer essa manifestação como legítima e significativa, a ciência espírita propõe uma abordagem integradora, que articula espiritualidade, sensibilidade e racionalidade investigativa. Essa perspectiva rompe com os dualismos entre fé e razão, subjetividade e objetividade, propondo uma epistemologia do Espírito que valoriza a experiência como fonte de conhecimento. A mediunidade, nesse horizonte, torna-se campo de pesquisa e formação, onde o saber espiritual é construído a partir da escuta, da observação e da reflexão crítica. É nesse entrelaçamento entre o sensível e o inteligível que se desenha uma ciência espírita comprometida com a dignidade da experiência mediúnica e com a construção de uma espiritualidade lúcida, ética e transformadora. Trata-se de uma epistemologia do invisível, na qual o fenômeno é acolhido, interpretado e situado dentro de um sistema de compreensão que valoriza a experiência subjetiva como fonte de saber. Assim, o Espiritismo oferece não apenas uma explicação para tais ocorrências, mas também um caminho pedagógico e ético para sua vivência consciente e transformadora.

Dessa forma, a experiência de Centaurus pode ser compreendida como um fenômeno transdimensional que articula elementos simbólicos, fluídicos e espirituais, corroborando com os fundamentos espíritas como com os avanços contemporâneos nas investigações científicas sobre a consciência. Trata-se de uma vivência que exige uma hermenêutica inter-paradigmática, capaz de reconhecer a pluralidade dos modos de conhecer e experienciar realidades. Centaurus continua sua narrativa:

> A segunda experiência foi bem diferente – intensa e assustadora. Estava em casa, e naquela época eu havia começado a conversar com uma jovem que atravessava um momento difícil. Cheguei em casa ao entardecer, cansado, e fui direto para o quarto. Sentei-me na cama, sentindo um peso estranho na nuca. Deitei. O que aconteceu a seguir foi mais um desdobramento espiritual do que uma visão propriamente dita – mas como pude ver claramente o Espírito, tudo se misturou. Fechei os olhos, relaxei… e de repente percebi que estava em desdobramento, consciente, sentado na cama. Olhei para o lado e, no canto do quarto, vi um Espírito com aparência animalizada – em forma de bode. Ele gritava comigo, dizia coisas em tom agressivo e desordenado. Senti medo. (Centaurus, narrador)

O desprendimento do Espírito do corpo físico, ao qual permanece vinculado por laços sutis, ainda que não completamente desatado, é comumente denominado desdobramento. Nesse fenômeno, o corpo espiritual (ou perispírito) se desloca do corpo físico sem que haja ruptura definitiva, mas sim um afrouxamento temporário dos vínculos que os conectam. Essa separação parcial permite que o Espírito acesse outras dimensões ou planos da realidade, seja durante o sono, em estados de transe mediúnico ou em experiências

espontâneas de emancipação da alma. O desdobramento, segundo a Doutrina Espírita, é uma manifestação natural da dualidade entre corpo e espírito, revelando que a consciência pode transcender os limites materiais e vivenciar percepções ampliadas, encontros espirituais e aprendizados que contribuem para o progresso moral e intelectual do ser. Sob a perspectiva das ciências antroposociais, tal emancipação configura uma "geografia da alma" que dilata as fronteiras da subjetividade, permitindo que o sujeito habite e intérprete múltiplas esferas de existência simultaneamente. Essa porosidade entre o físico e o extrafísico não apenas desafia a linearidade do espaço-tempo cartesiano, mas institui uma pedagogia da alteridade radical, na qual o aprendizado decorrente do desdobramento se converte em substrato para a ressignificação da conduta ética no plano material. Assim, o fenômeno deixa de ser uma mera ocorrência fenomenológica para se tornar um dispositivo de expansão cognitiva e existencial, fundamental para a maturação do espírito em sua jornada evolutiva.

> Logo em seguida, dois seres espirituais se manifestaram. Acredito que fossem mentores espirituais. Eles estenderam as mãos em direção àquela entidade perturbada, como se a envolvessem com um magnetismo pacificador. A presença deles parecia acalmá-lo pouco a pouco. Mas então aconteceu algo inesperado: eu entrei em crise. Em vez de chorar ou me desesperar, comecei a rir. Era uma risada nervosa, como se meu corpo não soubesse expressar o que sentia. E quanto mais eu ria, mais o Espírito se revoltava. Ele me olhava e, mentalmente, me perguntava por que eu estava rindo dele. A tensão aumentava. Era um riso misturado com pavor. Eu despertei meio em choque. Nunca havia visto um Espírito com aquele nível de sofrimento, com aquela aparência deformada. Com certeza, ele carregava uma dor imensa – e eu, despreparado, apenas ri. Sim… Foi uma loucura. Uma experiência que jamais esquecerei. (Centaurus, narrador)

A narrativa de Centaurus, ao descrever sua segunda experiência mediúnica, marcada por um episódio de desdobramento espiritual consciente no qual fez contato com um Espírito de aparência animalizada e contou com a mediação de entidades luminosas, revela elementos fundamentais que podem ser analisados à luz das investigações clássicas do Espiritismo científico e das contribuições contemporâneas no campo das ciências. Também pode ser entendida a partir de uma abordagem antropológica da experiência espiritual, que valoriza o papel dos símbolos na vivência de estados liminares ou marginais de experiências.

Victor Turner (1973), por exemplo, ao estudar os rituais de passagem e os estados de *communitas*, mostrou que o contato com o sagrado frequentemente provoca reestruturações cognitivas e emocionais profundas, o que se aproxima da reação de riso nervoso e paralisia sentida por Centaurus diante da entidade perturbada. Tal reação, longe de ser banal, pode ser lida como um marcador liminar que indica o colapso das categorias ordinárias de percepção e a emergência de uma nova realidade. Nesse contexto, destaca-se a

contribuição inestimável de autores como André Luiz e Emmanuel, por meio da psicografia de Chico Xavier. Em *Mecanismos da Mediunidade*, André Luiz (1984) explora com profundidade os estados modificados de consciência vinculados à prática mediúnica e à interação entre os planos espiritual e físico, propondo uma abordagem técnico-espiritual para os fenômenos psíquicos. Emmanuel (2000), por sua vez, em *O Consolador*, apresenta uma síntese filosófica e espiritual sobre temas complexos da alma, sugerindo que a consciência humana se manifesta em múltiplos níveis de percepção e evolução.

O tema tocado pelo narrador Centaurus, o da zoantropia, é abordado por autores espíritas como uma condição espiritual em que a entidade, em decorrência de processos de culpa, fixações mentais e automatismos inconscientes, assume temporariamente formas animalescas no plano extrafísico, refletindo estados psíquicos de extremo sofrimento.

Hermínio C. Miranda, em *Diversidade dos Carismas* (1995), contribui com uma análise crítica e lúcida das capacidades psíquicas humanas, reconhecendo nelas manifestações legítimas de dimensões ampliadas da consciência. Ao tratar da complexidade das obsessões espirituais e suas múltiplas manifestações, o autor lança luz sobre a dimensão terapêutica e pedagógica dessas experiências. Em *Diálogo com as Sombras*, Miranda (2007) ressalta que muitos Espíritos perturbados são "prisioneiros do próprio drama interior", presos a formas-pensamento densas que acabam por deformar seus perispíritos. A aparência de bode, por exemplo, pode ser compreendida como um símbolo psíquico que traduz sua autoimagem distorcida e sua condição vibratória degradada, utilizada pelos Espíritos inferiores para hipnotizá-lo e conduzi-lo a essas formas mentais animalescas. A reação de Centaurus, o riso nervoso, é interpretável como uma resposta do sujeito frente ao abismo do inconsciente, deflagrado na presença do "outro radical", como ensina Jung, e como Hermínio também sugere ao abordar os limites psíquicos dos médiuns.

Na obra *Libertação* (André Luiz, 2021), por sua vez, há casos de entidades espirituais em estados de regressão ético-moral tão acentuada que seus perispíritos se deformam, assumindo formas zoomórficas. Essas formas não são meramente simbólicas, mas representam realidades espiritualmente existentes e, embora o ser não regrida espiritualmente, as formas podem fazê-lo. Também se pode ler aspectos multidimensionais nos padrões mentais e emocionais cristalizados pelos Espíritos ao longo de décadas ou séculos de desequilíbrio, que podem ser revertidos. Manoel Philomeno de Miranda (1970), em obras como *Nos Bastidores da Obsessão* e *Tramas do Destino*, descreve situações semelhantes, nas quais Espíritos vinculados ao ódio, à culpa ou à vingança perdem gradualmente a forma humana, mergulhando em zonas de profundo automatismo instintivo. Em ambos os casos, os

autores ressaltam que a forma animalizada não é uma punição divina, mas a expressão vibratória da psicosfera do Espírito, cujos conteúdos conscientes e inconscientes e sentimentos se manifestam na conformação do perispírito.

Tais relatos, longe de serem lidos de modo redutor, devem ser considerados como fontes valiosas para a compreensão da complexidade do psiquismo humano em sua expressão espiritual e multidimensional. O fenômeno da zoantropia (recuo a uma forma animal, sem que o ser retrógrada ou regrida) aponta para uma interface entre Espiritismo, psicologia profunda e antropologia, dentre outras leituras da dimensão simbólica, revelando que o ser humano é portador de zonas sombrias, arquetípicas e instintivas que, quando não elaboradas, podem emergir sob formas simbólicas intensas nos vários planos, inclusive extrafísicos. Tais manifestações oferecem campo fértil para a abordagem transdisciplinar, pois exigem leituras mais amplas que considerem os múltiplos níveis da realidade e os estados ampliados da consciência, a partir da existência do Espírito imortal e de um universo onde a vida manifesta seus percursos evolutivos em muitos planos vibratórios.

Segundo as obras de Gabriel Delanne, a experiência de aparições encontra respaldo naquilo que o autor denominou de personalidade póstuma, conceito amplamente explorado em sua obra *A alma é imortal* (Delanne, 1990). Para Delanne, a continuidade da personalidade após a morte física se manifesta em estados variados de lucidez e forma, conforme a condição moral e psíquica do Espírito. A aparência grotesca e animalizada do Espírito descrito por Centaurus pode ser interpretada como uma exteriorização psíquica de seu estado vibracional inferior, refletindo sofrimento profundo, como evidenciado no relato de Centaurus e em diversos outros relatos analisados por Delanne em seus estudos experimentais com médiuns.

Cesare Lombroso (2000) figura entre os pioneiros que reconheceram a mediunidade como um campo legítimo de investigação científica, desafiando os paradigmas positivistas de sua época. Em sua obra *Hipnotismo e Espiritismo*, o autor relata experiências com médiuns que acessavam estados alterados de consciência, fenômeno que guarda semelhanças com os relatos contemporâneos de Centaurus. Dentre essas experiências, destacam-se visões de entidades espirituais com feições não humanas (formas distorcidas, animalescas ou grotescas) que, segundo Lombroso (2000), não deveriam ser interpretadas literalmente, mas como expressões simbólicas do estado emocional e vibracional do Espírito comunicante.

Para Lombroso, tais aparições refletiam emoções reprimidas, traumas profundos e desequilíbrios psíquico-espirituais, sendo a forma animalizada uma representação visual do

sofrimento e da degradação moral vivida por certos Espíritos. Essa leitura simbólica aproxima-se de concepções espíritas que compreendem a aparência espiritual como reflexo do estado íntimo do ser, revelando que o corpo fluídico pode expressar, em sua forma, o grau de evolução ou de perturbação do Espírito. Ao trazer essas observações para o campo da pesquisa, Lombroso (2000) contribuiu para a construção de uma abordagem mais complexa e respeitosa da mediunidade, reconhecendo que os fenômenos espirituais exigem uma hermenêutica que vá além da literalidade e que considere os múltiplos níveis de significação envolvidos.

Nesse sentido, os relatos de Centaurus, ao descrever experiências mediúnicas com entidades de aparência não convencional, encontram ressonância nas interpretações de Lombroso, reforçando a ideia de que a mediunidade é uma linguagem simbólica do espírito, cuja decodificação requer sensibilidade, estudo e abertura epistemológica. A convergência entre os relatos empíricos e as análises teóricas aponta para a necessidade de uma ciência do espírito que integre razão, experiência e espiritualidade, reconhecendo a complexidade da condição humana em suas múltiplas dimensões.

Outro prisma da questão nos traz Alexandre Aksakof, em *Animismo e Espiritismo* (Aksakof, 1990), que reforça essa interpretação ao diferenciar manifestações oriundas da mente profunda do médium (animismo) das de Espíritos efetivamente desencarnados. A consciência lúcida e a interação entre Centaurus e a entidade comunicante, além da manifestação subsequente dos mentores espirituais, indicam uma experiência genuinamente mediúnica, condizente com os estudos de Kardec (2020; 2016), Delanne (2004; 2010), dentre outros, em consonância com os critérios estabelecidos pelo próprio Aksakof em suas análises fenomenológicas das manifestações espirituais autônomas. Dentro disso, parece válido frisar o aspecto acentuado por Ernesto Bozzano, em *Animismo ou Espiritismo* (2007, p. 34): que se possa ouvir o experienciado com o desejo de destacar os elementos de coerência lógica e reflexiva nas manifestações espirituais.

A sequência de eventos narrada por Centaurus (a entrada em transe, a percepção nítida do Espírito, a manifestação dos mentores e a resposta biopsicossocial e espiritual involuntária) encontra respaldo nos relatos analisados por Bozzano, que via na regularidade dessas ocorrências uma prova da veracidade e autonomia da consciência após a morte.

Estamos observando que uma pedagogia do Espírito, ancorada em uma concepção complexa e transdisciplinar do estudo do ser espiritual e multidimensional que somos, favorece a emergência de novos saberes e práticas educativas, saberes experienciais que comportam maior inteireza do humano e estados ampliados de consciência, junto a processos

de (auto)formação. São saberes muitas vezes ignorados, mas que hoje se mostram necessários na construção de solidariedades complexas e de sujeitos éticos, capazes de se pensar como seres espirituais.

Assim, a experiência de Centaurus, iluminada pelos aportes espíritas, mostra aspectos multidimensionais do sujeito, configurando o testemunho de uma vivência nos limiares da consciência ordinária. A análise transdisciplinar desses fenômenos permite vislumbrar não apenas as múltiplas dimensões da existência, mas também os caminhos possíveis para uma ciência mais integrada, mais complexa e mais ética, capaz de dialogar com o invisível, de reconhecer a centralidade da experiência e de integrar, no horizonte do conhecimento, o Espírito como base para epistemologias novas.

Do ponto de vista das pesquisas contemporâneas sobre a manifestação multidimensional da consciência, a experiência de Centaurus alinha-se com investigações dentro do campo da projeciologia e da psicologia transpessoal, tratadas no pensamento espírita como a fenomenologia dos desdobramentos, sobretudo em Kardec (em cerca de vinte e duas obras) e, na experiência brasileira, em André Luiz, por meio de Xavier, nas treze obras da série intitulada *A vida no mundo espiritual*. As consciências extrafísicas manifestam formas que refletem seu padrão energético, socio-emocional e espiritual, em síntese, evolutivo, o que explicaria a forma animalizada do Espírito encontrado. A presença dos mentores como amparadores extrafísicos reforça a hipótese de assistência interdimensional, fenômeno recorrente nos relatos de projeção lúcida.

Sob esse prisma, a experiência narrada por Centaurus não é um caso isolado, mas um exemplo da riqueza e da complexidade dos fenômenos que ocorrem nas chamadas zonas fronteiriças entre ciência, espiritualidade e experiência subjetiva. A transdisciplinaridade, tal como propõem Nicolescu (1994) e Morin (2005), dentre outros, ao acolher os múltiplos níveis de realidade e ao reconhecer a centralidade do sujeito na produção do conhecimento, oferece uma base epistemológica potente para o estudo dessas manifestações, que desafiam os modelos cartesianos clássicos e convocam uma ciência com consciência.

O pensamento espírita, ao introduzir e sistematizar saberes sobre as realidades do Espírito como princípio inteligente do Universo, contribui de forma decisiva para a elaboração do que denominamos paradigma do Espírito, um novo modelo epistêmico que ultrapassa a cisão mente-corpo e propõe a centralidade do princípio espiritual junto ao princípio material, tendo Deus como corolário (Kardec, 2019a), bem como considerando o valor da consciência como elemento estruturante de realidades. Nesse concerto de reflexões paradigmáticas, a experiência espiritual não é relegada ao campo da irracionalidade, mas é

vista em seu acervo de saberes já construídos e abertos à progressiva investigação científica, filosófica e experiencial.

Em síntese, a experiência relatada por Centaurus pode ser compreendida à luz dos autores clássicos da tradição espírita e das investigações científicas contemporâneas como um episódio autêntico de manifestação espiritual, revelador da complexidade da psique humana e de sua conexão com múltiplos níveis de realidade. Ela representa uma situação que envolve a superação de limites epistêmicos, onde os contornos entre consciência, inconsciente, espiritualidade e ciência se fundem em um campo de investigação ainda em expansão.

Do ponto de vista epistemológico, o episódio confirma a importância de um paradigma que reconhece a existência de múltiplos níveis de realidade, como propõe o pensamento transdisciplinar que vamos delineando ao longo desta pesquisa. Ao considerar como legítimas tanto as vivências do corpo quanto as do Espírito, esse novo paradigma (que aqui denominamos paradigma do Espírito) assume o desafio de integrar a experiência subjetiva e o fenômeno objetivo, a sensibilidade e a racionalidade, a imanência e a transcendência. Trata-se de uma abordagem que rompe com os dualismos cartesianos e com os limites da racionalidade moderna, propondo uma ontologia relacional e inclusiva, na qual o ser humano é compreendido em sua totalidade espiritual, emocional e corpórea.

A experiência de Centaurus, ao romper com a lógica binária entre realidade visível e invisível, evidencia a necessidade de um novo olhar capaz de acolher a complexidade da condição humana, reconhecendo que o conhecimento não se dá apenas pela observação externa, mas também pela escuta interna, pela vivência sensível e pela abertura ao mistério. Nesse sentido, o paradigma do Espírito não apenas amplia os horizontes da ciência ao integrar dimensões subjetivas, intuitivas e transcendentais ao campo do conhecimento, mas também propõe uma ética do cuidado e da escuta radical.

Trata-se de uma postura epistêmica e existencial que reconhece o saber como fruto da relação entre mundos (o visível e o invisível, o material e o espiritual) e que exige uma presença consciente, sensível e comprometida diante do mistério. Essa ética valoriza a escuta como prática de acolhimento do outro em sua inteireza, incluindo suas experiências espirituais, dores e silêncios, e convida à construção de vínculos baseados na empatia, na solidariedade e na responsabilidade mútua.

Ao deslocar o centro do saber da objetividade rígida para a intersubjetividade e para a experiência vivida, o paradigma do Espírito inaugura novas possibilidades de compreensão do humano e do cosmos, abrindo caminhos para uma ciência mais plural, inclusiva e comprometida com a vida em todas as suas expressões.

A trajetória mediúnica de Centaurus, em sua tessitura íntima e relacional, evidencia como a vivência espírita pode assumir papel formativo na construção da identidade juvenil, transcendendo os limites da educação formal e adentrando os domínios do sensível, do espiritual e do ético. Suas experiências, desenvolvidas no contexto da casa espírita que frequenta, configuram práticas interrogadoras, nas quais o exercício da mediunidade se converte em campo de saberes de si e aprendizagens dos outros, de escuta profunda e de fala, em seu percurso de desenvolvimento espiritual.

Nesse sentido, a fenomenologia mediúnica atua como um "dispositivo de subjetivação", permitindo que o jovem reinterprete suas percepções sensíveis sob uma lógica de responsabilidade perante a alteridade. Essa educação do sensível não se restringe ao fenômeno em si, mas se desdobra em uma competência ética que orienta a conduta de Centaurus no mundo social, unificando as dimensões biográfica e espiritual em um projeto de vida coerente.

Ao habitar esse espaço de fronteira entre o visível e o invisível, o sujeito opera uma síntese constante entre o conhecimento herdado da tradição e a sua própria experiência intuitiva, transformando o centro espírita em um laboratório de emancipação ontológica. Assim, a mediunidade deixa de ser um evento isolado para tornar-se uma pedagogia da presença, capaz de sustentar uma identidade resiliente e comprometida com a regeneração ética da coletividade.

Nesse horizonte, a mediunidade deixa de ser compreendida como um fenômeno meramente biológico ou psíquico para ser alçada à condição de linguagem existencial, capaz de conferir inteligibilidade às angústias e buscas inerentes à juventude. Ao operar nessa zona de intersecção entre o visível e o invisível, o jovem não apenas acessa planos de realidade transcendente, mas aprende a decifrar as complexidades de sua própria vida emocional, integrando o sentir e o pensar em uma unidade de sentido. Esse "aprender a ser" mediúnico ocorre no interior de uma comunidade que oferece o suporte simbólico necessário para que o estranhamento inicial se transforme em competência ética e relacional.

A própria voz de Centaurus nos convida a adentrar esse universo de sensibilidades e significados:

> Atualmente, trabalho como médium na casa espírita da qual faço parte, atuando principalmente às quartas-feiras. Desenvolvo um trabalho voltado especialmente ao acolhimento de Espíritos suicidas, uma tarefa delicada, mas profundamente transformadora. Além disso, também colaboro na aplicação de passes. (Centaurus, narrador)

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Durante os atendimentos com o passe, às vezes estou sob a influência direta dos Espíritos; outras vezes, atuo com base no que já aprendi e na intuição. Quando há incorporação ou uma ligação mais nítida com a Espiritualidade, consigo perceber com clareza a presença dos Espíritos à minha frente. Eles me mostram, por meio da minha tela mental, os pontos do corpo espiritual que precisam de atenção – áreas onde devo atuar com magnetização, promovendo limpeza e equilíbrio energético. Nesses momentos, sinto que apenas acompanho o movimento deles, como se estivesse sendo guiado passo a passo. Quando não percebo essa intervenção espiritual direta, aplico o passe a partir do conhecimento que adquiri, utilizando a sensibilidade e a intenção como ferramentas principais. De uma forma ou de outra, sinto que estou cumprindo uma missão – servindo como ponte entre dois mundos e auxiliando no alívio de dores que não se veem com os olhos físicos, mas que marcam profundamente o ser espiritual. (Centaurus, narrador)

A atuação no acolhimento de Espíritos suicidas e a aplicação de passes revelam não apenas a inserção de Centaurus em uma rede de cuidado espiritual, mas também um processo contínuo de (auto) formação. É nesse horizonte experiencial, onde intuição, conhecimento adquirido, saber espírita e influência espiritual se entrelaçam, que sua narrativa se inscreve como testemunho vivo de uma juventude que aprende de si ao perceber-se o Outro de outros sujeitos. Ao encontrar a dimensão espiritual, dá sentido existencial ao compromisso com o bem nos ambientes concretos da vida.

Além disso, o jovem médium atuante em uma casa espírita evidencia sua forma singular de realizar a profunda intersecção entre espiritualidade e formação identitária em sua juventude. Sua atuação no acolhimento de Espíritos suicidas e na aplicação de passes magnéticos revela não apenas um compromisso voluntário com o serviço espiritual, mas também um processo contínuo de (auto) conhecimento, lapidação ético-moral e construção de pertencimento simbólico a uma cultura.

A prática do passe, conforme descrita por Allan Kardec, é entendida como uma transmissão de fluidos espirituais ou perispirituais, associada à ação magnética do médium passista e à inspiração dos Espíritos benfeitores. Kardec afirma que “os Espíritos agem sobre os fluidos espirituais, não os manipulando como os homens manipulam os gases, mas empregando o pensamento e a vontade” (Kardec, 2019a, p. 175), destacando a importância da intenção, da sintonia ético-moral e da elevação vibratória na eficácia do passe. Tal prática, no cotidiano do jovem médium, é vivenciada como uma forma de “serviço ao próximo”, que opera também como espaço de interiorização, responsabilidade social e espiritual, vinculada a um ambiente coletivo.

A influência espiritual na aplicação dos passes é percebida por Centaurus como uma orientação intuitiva e visual, na qual os Espíritos lhe indicam, por meio de sua tela

mental, os centros do corpo espiritual que necessitam de atenção magnética. Essa vivência corrobora a descrição feita por Emmanuel (1972, p. 102), ao afirmar que o trabalho mediúnico consciente é uma "cooperação humilde com os mensageiros do bem", indicando uma relação entre o médium e os Espíritos que, quando positivada, é alicerçada na confiança, na entrega à tarefa e no ideal de fraternidade. Essa cooperação espiritual se desdobra como experiência ético-moral, sensível e formadora de sentido, nutrindo o sentimento de pertença que vai construindo, ao longo do tempo, uma identidade espiritual ancorada em práticas solidárias.

Nesse itinerário experiencial, a espiritualidade deixa de ser apenas um campo de crenças e rituais para se tornar eixo estruturante da identidade juvenil e catalisador de sentido existencial.

Do ponto de vista filosófico, a experiência relatada convoca reflexões sobre a natureza das percepções medianímicas e da consciência. A partir das tradições filosóficas e antropossociais, podemos considerar que as manifestações espirituais apontam para a existência de um campo ontológico mais amplo, onde a realidade não é restrita ao que é quantificável ou mensurável, mas também ao que é vivido nos extratos do percebido, sentido, pensado e intuído. O paradigma do Espírito, portanto, propõe uma reconfiguração da relação sujeito percipiente e realidades, chegando ao real ampliado, que integra o visível e o invisível, o material e o espiritual, o imanente e o transcendente, a ordem implicada e a explícita, em uma visão cosmológica na qual o ser e o universo evoluem e cuja direção é sustentada por um pensamento criador que lhes confere infinitude. Essa perspectiva rompe com o dualismo cartesiano e aproxima-se das proposições que reconhecem a consciência de maneira ampliada (Linhares, 2017), que comporta transmigrações da alma e percepções transdimensionais, e admite a potência criadora, intencional e diretora da unidade de tudo em Deus (Kardec, 2016, 2019, 2020).

Já no campo pedagógico, a relevância da experiência espiritual não pode ser negligenciada. A pedagogia espírita, enquanto proposta educativa integral e transdimensional, que lida com a concepção de sujeito da educação como ser espiritual (Melo, 2013; Linhares, 2017; Erberelli, 2020; Sales, 2017; Freire Jr., 2011; Oliveira, 2008; Ximenes, 2024; Sampaio, 2014; Marinho, 2015; dentre outros autores), reconhece que a formação do ser humano não se restringe ao intelecto, mas abrange a formação multidimensional do sujeito. Nesse sentido, experiências como a de Centaurus constituem material pedagógico potente para o (auto)conhecimento, a compreensão do âmbito espiritual e interexistencial dos sujeitos, bem como das conexões entre as dimensões do ser. Tais compreensões provocam os sujeitos à necessidade de refletir sobre si em âmbitos mais amplos, como também sobre a natureza da

vida e da morte, bem como sobre a comunicabilidade entre os seres espirituais que somos, em ambos os planos da vida.

4.7 Situando em torno de algumas questões trazidas até aqui

Examinamos como a história dos sujeitos da pesquisa é expressa em narrativas que envolvem experiências de si e com a mediunidade (por exemplo, a percepção de influências espirituais e obsessões). Analisamos a participação dos entrevistados na juventude espírita e cuidamos de examinar o fenômeno da "mediação espiritual da formação", o que significa dar atenção aos aspectos da influenciação e atuação dos Espíritos nesse caminho formativo das culturas juvenis.

A discussão do chamado além remete à problemática da sobrevivência do ser após a morte física e da existência do cosmo, como também da pergunta sobre o Criador, reflexão que movimenta as religiões, filosofias e outras áreas do saber. No entanto, o Espiritismo dedica-se a ela com singularidade teórico-metodológica, ao propor um caminho de investigação que transita entre ciências, como vimos apontar.

Na perspectiva espírita, desenvolvem-se estudos de uma fenomenologia medianímica considerada da ordem do espiritual e que aqui estamos lendo a partir de um esforço racional que valoriza o âmbito da experiência, conforme delineado por Allan Kardec nas obras fundamentais do Espiritismo e em seu método.

Discutiu-se, ao longo dos textos expostos, a visão da realidade medianímica e sua multidimensionalidade, abordando vários planos vibratórios que se conectam. Isso se fez junto ao pensar espírita (Kardec, 2020, 2019, 2016; Denis, 2013) e às outras ciências (Kaku, 2009, 2014; Bohm, 1991, 2001). Abordamos aspectos como o fato de que há níveis de realidade que se correspondem, e isso foi estudado pela física quântica (por exemplo, pelo chamado "tunelamento" ou pelo tema das "flutuações do vácuo"), quando então se constata tempo e espaço atuando de forma diferente e mediante interações dinâmicas, comunicando ou trocando informações. Nesse sentido, afirmamos que o diálogo entre hiperespaço e mundo espiritual desvela um caminho epistemológico e um campo de estudo que demanda abordagens transdisciplinares e pode fornecer elementos para um paradigma do Espírito.

A partir de alguns achados de tradições milenares espirituais e científicas, ao longo da análise das narrativas, chegamos a notar que a visão transdisciplinar, conforme proposta por Nicolescu (2021) e utilizada nesta pesquisa, possibilita articular conhecimentos e ultrapassar separações abismais entre ciência e espiritualidade.

As leituras espíritas feitas pelas culturas juvenis de suas próprias biografias e acontecimentos difíceis ou medianímicos apresentam-se como indicadores das trajetórias formativas dos jovens. Demonstram como suas experiências espirituais e o trato com fenômenos medianímicos constituem campo de ligação entre mundo interior e inserção social comprometida com as realidades em que os jovens se inscrevem. Mariotti (1982, p. 59), segundo aferimos, ensinou que as culturas juvenis não possuem instrumental para ler suas experiências medianímicas na cultura laica moderna e, portanto, os jovens se deparam com crises identitárias, também por isso, e por verem essas dimensões de suas vidas apartadas de si no mundo contemporâneo. Já Rios (2023) nos auxilia a ver, nesses embates e nessas lacunas, possibilidades de crescimento. Momentos críticos exigem mudanças intensas e, nos movimentos que engendram, constata-se que a subjetividade dos sujeitos é de fato atravessada pela fenomenologia medianímica, como relatam os jovens abordados nesta pesquisa.

4.7.1 Reflexões identitárias no trabalho espírita juvenil

No contexto juvenil, a espiritualidade (especialmente quando mediada pela perspectiva espírita) desempenha um papel central na construção de identidades plurais, dialogais e ético-existenciais. A formação identitária é um processo multifacetado que se dá no entrelaçamento de influências familiares, sociais, culturais e espirituais, gerando arranjos simbólicos únicos. Claude Dubar (2005, 2006) destaca que a identidade é sempre resultado de uma construção social e simbólica, produzida no tempo e em constante negociação com as diferentes instâncias de reconhecimento e validação. No caso das juventudes espíritas, requer-se a ideia de identidade no plural (identidades), em que a vivência mediúnica e o engajamento em atividades doutrinárias oferecem territórios de ressignificação pessoal, fortalecimento das solidariedades comunitárias e sociais em geral, além da consolidação de valores espirituais e novas sensibilidades, que reorientam escolhas, afetos e projetos de vida.

A importância de considerar o trabalho medianímico no Espiritismo como um dos elementos que auxiliam a construção das experiências identitárias juvenis torna-se ainda mais evidente quando analisada no interior do campo científico. A pesquisa acadêmica, embora cada vez mais atenta à diversidade espiritual, ainda raramente contempla os sistemas de crenças não hegemônicos, como o Espiritismo, e sua influência sobre os processos de subjetivação e pertencimento nas culturas juvenis. A incorporação das experiências espíritas no debate científico é crucial por, ao menos, três razões centrais:

1) **Diversificação do Conhecimento**: Ao incluir o conhecimento espiritista no escopo das investigações sobre espiritualidade e identidades juvenis, ampliam-se os horizontes teóricos e epistemológicos da pesquisa acadêmica, incorporando vozes, práticas e saberes que são frequentemente marginalizados ou invisibilizados. Tal movimento contribui para a construção de uma ciência mais plural, capaz de reconhecer a riqueza das experiências espirituais nos contextos juvenis contemporâneos. Vimos aqui que os sujeitos das culturas juvenis protagonizam suas buscas e travessias.

2) Relevância Cultural: Em países como o Brasil, onde o Espiritismo possui expressiva presença histórica, institucional e comunitária, compreender sua influência nas dinâmicas juvenis permite acessar camadas mais profundas da realidade sociocultural. Essa compreensão enriquece o campo dos estudos culturais, da educação e das juventudes, oferecendo chaves interpretativas sensíveis às peculiaridades dos territórios espirituais que atravessam o tecido social brasileiro.

3) Desenvolvimento de Práticas Educacionais Inclusivas: Ao compreender como a espiritualidade impacta a formação de identidades juvenis, educadores e formuladores de políticas públicas, bem como os atores dos movimentos sociais podem desenvolver práticas educacionais mais inclusivas, sensíveis à dimensão espiritual dos sujeitos. Isso favorece a criação de ambientes educacionais que respeitam a diversidade de saberes espirituais, o diálogo inter-religioso, e promova a escuta ativa às sensibilidades emergentes, bem como sejam potentes para fortalecerem solidariedades humanas ante as diversidades culturais. Estamos observando que este campo de investigação oferece uma contribuição na construção de elementos que colaboram com a construção de novo horizonte teórico-prático e epistemológico que se configura nas zonas fronteiriças entre ciências naturais, antropossociais e, como estamos examinando, junto à ciência, filosofia e religião espírita.

O testemunho juvenil, ao articular experiências medianímicas para a construção de saberes espirituais e práticas socio-comunitárias, pode ser desafiador. Ao estimular uma nova matriz interpretativa para a realidade, sustentada em pressupostos como a multidimensionalidade do ser, a intersubjetividade espiritual, a causalidade complexa e a existência de uma consciência que transcende a corporeidade, ancora aspectos submetidos e

submersos, não falados e exorcizados. A experiência de Centaurus, por exemplo, nos confronta com a necessidade de expandir os métodos e linguagens dos saberes, reconhecendo o valor epistêmico do que é experienciado como espiritualidade, com suas epistemologias sensíveis.

Vimos dando ênfase ao fato de que estudos contemporâneos das ciências naturais e antropossociais, filosóficos e acervos espirituais, como os do ponto de vista espírita, têm se debruçado sobre fenômenos que desafiam a visão reducionista do ser humano. Nesse contexto, o Espiritismo (enquanto doutrina filosófica, religiosa e científica) emerge como um campo de saber transdisciplinar, convidando à construção de pontes entre diferentes formas de conhecimento. Como destaca Edgar Morin (2005), é bem certo que seja nas "zonas de fronteira" que surgem os novos paradigmas (Fried, 1996), pois ali habitam as tensões, os hibridismos e as possibilidades de reconfiguração do pensamento.

As pesquisas sobre espiritualidade e juventudes em contextos espíritas são auxiliadas por estudos recentes que vêm evidenciando o impacto positivo da vivência espiritual, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento emocional, ético e social dos jovens. Tais investigações apontam que a inserção em práticas espirituais regulares, como a evangelização, o estudo doutrinário e o trabalho voluntário, contribui para o fortalecimento da autoestima, da empatia e do senso de pertencimento comunitário. Além disso, a espiritualidade, quando vivida de forma crítica e acolhedora, oferece aos jovens recursos simbólicos e afetivos para lidar com os desafios da contemporaneidade, promovendo uma visão ampliada de si e do mundo. Nesse cenário, o movimento espírita se apresenta como um campo fértil para a construção de trajetórias juvenis mais conscientes, solidárias e comprometidas com a transformação social.

No caso da experiência vivida por Centaurus (e por tantos outros jovens médiuns espíritas), tem-se que a experiência formativa em bases espíritas não atua apenas como um sistema fechado de procura de bem-estar, mas como um eixo estruturante de inserção social, busca de identidades, abertura cultural e intervenção no mundo. Incorporar tais experiências ao campo da pesquisa científica é reconhecer a importância de construir uma epistemologia mais inclusiva, sensível às singularidades e demandas culturais e espirituais que constituem o universo vivencial das juventudes. Nesse sentido, como estamos observando, reconfiguram-se os modos de conhecer, de ser, de partilhar e de habitar o mundo.

Centaurus também narra a respeito da existência de um Espírito que o acompanha no desenvolvimento de seu trabalho espiritual.

> Certa vez, uma moça teve uma visão espiritual e me relatou, descrevendo em detalhes a figura de um Espírito que ela havia visto. Algum tempo depois, essa mesma entidade se apresentou a mim, com exatamente as mesmas características que ela havia descrito, e disse chamar-se Martim Afonso de Sousa. A princípio, aquele nome me pareceu familiar. Dias depois, movido pela curiosidade, resolvi pesquisar. Descobri então que Martim Afonso de Sousa havia sido um personagem histórico importante no período da colonização do Brasil – e, para minha surpresa, cercado de acusações de corrupção e exploração. Aquela informação me causou certo desconcerto. Contudo, ele tornou a aparecer para mim e, com serenidade, sugeriu que eu me aprofundasse na história, pois havia mais de uma forma de interpretá-la. (Centaurus, narrador)

Interessante ver que buscando se conhecer e conhecer, Centaurus sente-se estimulado pelo Espírito e sua aparição a uma nova leitura da história, a partir de uma peculiaridade do que é dito na aparição.

> Foi então que compreendi: a história oficial é muitas vezes escrita por olhares parciais. Pesquisando mais a fundo, percebi que aquele Espírito desejava mais do que limpar seu nome – ele queria mostrar que os rótulos que recebemos não definem nossa essência espiritual, nem o trabalho que estamos dispostos a realizar no bem. (Centaurus, narrador)

A seguir, Centaurus nos narra a intervenção de outro Espírito que passa a atuar consigo. Vejamos como:

> Outro Espírito que também atua comigo se apresenta apenas como Luiz. Nunca consegui ver o rosto dele com nitidez. Diferente de Martim, cujo semblante consigo reconhecer claramente, Luiz sempre se mostrou de forma mais discreta. Houve um momento em que questionei se Martim era mesmo quem dizia ser, pois ao buscar imagens históricas dele, o rosto não coincidia com o que eu via. Fiquei confuso. Será que ele estava se passando por alguém que não era? Foi então que recebi uma resposta que me marcou profundamente: O que importa é o trabalho. O nome que uso é apenas um rótulo. O essencial é o bem que estamos realizando juntos. Aquilo me tranquilizou. Mais tarde, perguntei a Luiz qual era seu sobrenome. Ele respondeu de forma serena, dizendo que essa preocupação era fruto da vaidade humana – que os nomes, por vezes, são mais para o ego do que para o espírito. Não me lembro exatamente das palavras, pois infelizmente parei de anotar essas comunicações, como fazia antigamente. Admito que sou relaxado nesse aspecto. Mesmo assim, Luiz já me deu informações muito precisas, que se mostraram fundamentais em momentos importantes do meu caminho espiritual. (Centaurus, narrador)

A narrativa acima, protagonizada por Centaurus, oferece uma janela privilegiada para compreender as experiências espirituais vividas por jovens no contexto das culturas juvenis espíritas. Trata-se de um relato marcado por encontros mediúnicos que incluem o plano sensível e o transcendem, adentrando interações entre sujeitos interexistentes, situados em dimensões diferentes. Nesse espaço, mobilizam-se questionamentos sobre identidades, memória, historicidade e percepções espirituais. Além disso, solidariedades novas e engajamento em auxílios na superação da dor do outro vão emergindo do cotidiano, oportunizando transformações pessoais e sociais.

André Luiz, Espírito comunicante pela mediunidade de Chico Xavier, reforçava essa visão criadora em *Evolução em dois mundos*, ao declarar a atuação pensante do ser desde a construção de seu invólucro material em evolução: "o Espírito é o artífice da forma, o agente modelador das estruturas materiais, através da mente e da vontade que dirigem os recursos do fluido cósmico universal" (André Luiz, 2018, p. 43). A evolução, portanto, não seria um processo apenas biológico ou físico, mas também espiritual, aspectos conectados e guiados por inteligências que operam em planos interdimensionais e que levam os sujeitos a assumirem cada vez mais sua liberdade criadora.

Léon Denis (2009), por sua vez, ao afirmar que "o Espírito é o arquiteto invisível da vida" (*O problema do ser, do destino e da dor*, p. 145), corrobora essa nova ciência em que o Espírito é o verdadeiro sujeito da história universal. A matéria, portanto, longe de ser o fundamento último da realidade, passa a ser compreendida como expressão transitória e subordinada a inteligências e princípios superiores, os quais dão lugar às potências do Espírito.

4.7.2 Os escolhos da experiência mediúnica juvenil e o amadurecimento

Ao relatar suas interações com entidades espirituais que se apresentam com nomes historicamente reconhecíveis, Centaurus compartilha um percurso de descobertas que o conduz à revisão de conceitos e à superação de paradigmas convencionais sobre verdade histórica, justiça social e protagonismo juvenil. A experiência narrada demonstra, de forma potente, como a vivência espiritual pode se tornar um espaço de aprendizagem, (re)significação e formações identitárias, contribuindo não apenas para a constituição de uma experiência espiritual lúcida, mas também para o debate social e acadêmico sobre a emergência de um paradigma do Espírito em zonas fronteiriças entre história, ciência, ética e espiritualidade.

Centaurus também compartilha uma experiência profundamente desafiadora com um Espírito, por meio da qual foi levado a confrontar aspectos sombrios de si mesmo, especialmente admitindo a necessidade de aprofundar suas experiências e leituras espirituais.

A seguir, Centaurus relata uma vivência que, embora lhe tenha parecido dolorosa, revelou-se uma oportunidade de (auto) conhecimento e crescimento, engajamento na história que se faz junto aos outros. Ao perceber que havia se deixado seduzir pela ilusão de saber algo mediúnico que seria valorizado em seu grupo de pares, ele iniciou um processo de desilusão e retorno às procuras e à humildade, reconhecendo a importância do discernimento

e da vigilância moral na prática espiritual. A narrativa que se segue é um testemunho vivo desse aprendizado:

> Certa feita comecei a ser enganado por um Espírito que se fazia passar por Martim. Na época, Martim havia se afastado, e até hoje não sei se isso fazia parte de alguma prova espiritual. Nunca questionei profundamente. O fato é que levei cerca de um ano para perceber que não era ele – e nesse tempo, muita coisa se desestabilizou dentro de mim. O estrago foi grande. (Centaurus, narrador)

Centaurus descreve então, como fora tal estrago, que o desestabilizou:

> Ao longo desse período, esse Espírito se manifestava em momentos muito delicados: quando eu atendia pessoas em busca de orientação espiritual, por exemplo. No curso do acolhimento, ele me passava informações extremamente precisas sobre a vida daquelas pessoas, dados íntimos, que muitas vezes só elas conheciam. Quando eu verbalizava aquilo e via a surpresa, a confirmação e o impacto no olhar delas, eu me sentia muito bem. Confesso que me envaidecia. Sentia-me especial, quase um ''super-médium''. Alimentava um sentimento de superioridade, achando que tinha um dom exclusivo. (Centaurus, narrador)

Reparemos que Centaurus de início mostra-se iludido, como ele mesmo dirá, com sua percepção mediúnica associada ao Espírito que se fazia passar por outro e por quem poderia ajudar os outros. O que não era verdadeiro. E o jovem médium vai percebê-lo. E isso não aconteceu sem certa dor:

> Com o tempo, algo começou a me incomodar. Algumas mensagens passaram a invadir excessivamente a privacidade dos assistidos, e isso me causava desconforto. Além disso, a forma como esse Espírito se comunicava comigo mudou. Tornou-se mais autoritário, direto demais, até mesmo invasivo. E, no entanto, ele ainda se apresentava com o mesmo aspecto visual de Martim – eu o via com nitidez, como se fosse alguém em carne e osso. Foi quando comecei a perceber o quanto minha vaidade estava inflamada. Comecei a questionar tudo aquilo. Notei que minha relação com esse Espírito se baseava mais na submissão e no fascínio do que em discernimento. Eu havia deixado de exercer o senso crítico. Estava sendo iludido, manipulado, ludibriado… E isso começou a doer. (Centaurus, narrador)

Da narrativa apresentada por Centaurus, onde a experiência mediúnica é atravessada por processos subjetivos, afetivos e espirituais, emerge a possibilidade de refletirmos sobre uma práxis do sentir-pensar, uma forma que se ancora nos domínios da experiência, da intuição e da sensibilidade espiritual. Esse tipo de reflexão pode dialogar com aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2007) denomina como “epistemologia do sul”, um saber que nasce das resistências encarnadas em práticas culturais e existenciais. Para o autor, “conhecer não é apenas compreender o mundo; é, sobretudo, transformar-se em processo com ele” (Santos, 2009, p. 16). Nessa perspectiva, o conhecimento deixa de ser apenas uma representação conceitual da realidade e passa a ser também uma forma de autoconhecimento e reconstrução identitária.

A experiência de Centaurus, ao lidar com a vaidade e a ilusão mediúnica, revela o quanto o sentir pode ser um instrumento epistêmico legítimo, especialmente no paradigma do Espírito, que compreende o ser humano como um ser integral (espírito, mente e emoção). Joana de Ângelis (1990, p. 47), por meio da psicografia de Divaldo Franco, aprofunda essa questão ao propor que o (auto) conhecimento é o caminho mais seguro para a emancipação da alma. Para ela, "somente quem se descobre pode reformular os seus padrões mentais e alcançar a plenitude do ser espiritual". O sentir, que não se separa do pensar, é via de acesso à verdade do Espírito.

José Herculano Pires (2005, p. 121) já havia antecipado essa reflexão ao afirmar que o Espiritismo inaugura um novo modo de conhecer, que ele denomina “ciência do espírito”, na qual razão e sentimento, lógica e intuição se articulam de forma dialógica. Para o autor, “o espírito é a fonte do conhecimento verdadeiro, porque é nele que se encontra a consciência profunda”. Essa “consciência profunda” encontra ressonância na noção de mente apresentada por André Luiz, quando o benfeitor espiritual define a mente como “a geradora de forças que plasmam a vida em torno de nós, irradiando-se em ondas que retornam ao centro que as emitiu” (André Luiz, 1979, p. 37). Nessa perspectiva, o processo cognitivo não se limita ao intelecto: ele nasce do sentimento, alcança o pensamento e se projeta em vibrações criadoras, exatamente o percurso vivido por Centaurus, cuja dor, fascínio, engano e superação compõem uma tessitura cognitivo-afetiva que legitima o sentir como via de saber.

Joana de Ângelis (1990, p. 121) aprofunda o tema ao afirmar que “a mente é o espelho da vida em toda parte, refletindo o conteúdo íntimo do ser”. Ao descrever a mente como espelho, a autora indica que cada experiência emocional se grava na consciência e, ao mesmo tempo, projeta-se para o mundo, influenciando a realidade psíquica e social. Assim, as vivências liminares de Centaurus (suas quedas e ascensões) não são meros episódios biográficos, mas matéria-prima de um conhecimento que brota do “self transpessoal” (Ângelis, 1990). Por isso, quando Pires fala em ciência do espírito, ele abre espaço para uma epistemologia em que sensibilidade e razão são polos convergentes de um mesmo circuito mental-espiritual: a consciência profunda capta, a emoção decodifica, o intelecto organiza e a ação confirma.

A articulação entre Pires, André Luiz e Joana de Ângelis sugere que o paradigma emergente do Espírito reconhece a mente como ponte ontológica entre espírito e matéria. Investigação científica, prática mediúnica e processos terapêuticos convergem, então, numa “noética integrada” na qual sentir e pensar constituem fases de um único ato cognitivo. Ao acolher a dor como mestra (conforme Centaurus testemunha), o sujeito espiritual transforma

emoção em insight, insight em discernimento e discernimento em serviço, demonstrando, na prática, que uma ciência do espírito pode se configurar tanto como método de pesquisa quanto como caminho de (auto) transformação.

André Peixinho (2021), médico, psicólogo e pensador espírita contemporâneo, também contribui para essa discussão ao propor a ideia de uma epistemologia espiritualista, centrada na integralidade do ser e na complexidade dos processos de conhecer. Em seus estudos, Peixinho defende que o conhecimento não pode ser reduzido a estruturas lógico-formais, pois ele envolve a dimensão experiencial, simbólica e trans-racional do ser humano. Ele argumenta que "o sentir é uma linguagem da alma, e a alma conhece por vibração, por ressonância, por presença" (Peixinho, 2021, p. 85). Assim, a verdade que Centaurus encontra em sua narrativa não é uma verdade empírica, mas uma verdade existencial, revelada pelo abalo de sua vaidade e pelo reencontro com a humildade.

A práxis do sentir-pensar, portanto, se configura como um saber fronteiriço, situado entre as zonas de transição das ciências humanas, da filosofia, da espiritualidade e da experiência religiosa. Trata-se de um saber que desafia as dicotomias clássicas entre sujeito e objeto, razão e emoção, fé e ciência. No paradigma do Espírito, esse saber se enraíza no processo de individuação, como também no movimento interior de ascensão moral e na abertura ao sagrado. Como aponta Santos (2007), somente uma ecologia de saberes, que reconheça a legitimidade das múltiplas formas de conhecimento, poderá conduzir a humanidade a novos modos de existência mais justos, solidários e espiritualmente emancipadores.

É nesse horizonte de saberes transicionais e sensibilidades ampliadas que se inscreve a narrativa de Centaurus, testemunho de uma vivência que escapa às categorias clássicas da objetividade científica, mas que se impõe pela densidade simbólica, pela potência intuitiva e pela força transformadora que carrega. Sua experiência se traduz em uma travessia: um mergulho no invisível que desnuda a alma, questiona as aparências e convoca o sujeito à mais radical honestidade consigo mesmo. O que Centaurus compartilha não é apenas uma memória, mas um dado epistêmico valioso para pensarmos uma ciência espiritual que reconheça o erro como etapa da sabedoria, o engano como prelúdio da lucidez e a dor como abertura para o sagrado.

Sua narrativa é um exemplo vívido de como o saber experiencial pode oferecer acesso a dimensões profundas do sujeito, que é Espírito, e especialmente da consciência criadora. Ao situar suas procuras mediúnicas focalizando o âmbito do desdobramento espiritual, Centaurus nos convida a considerar que o conhecimento, no paradigma do Espírito,

envolve uma pedagogia vivida, o currículo da própria existência e em cuja prova se dá o reencontro com a leitura da própria experiência. Segue, portanto, o relato:

> Depois disso, certa noite, eu estava em casa quando senti novamente aquele velho conhecido peso na nuca. Imediatamente, percebi: algo estava para acontecer. Sentei-me na cama, e, de repente, despertei fora do corpo – já em desdobramento. Olhei ao redor e percebi que estava em uma antiga igreja. O som grave de um sino ecoava, preenchendo o ambiente com uma vibração estranha, quase opressiva. Eu me encontrava agachado, sem saber ao certo por quê. Foi então que ouvi passos se aproximando. No mesmo instante, um cheiro forte e pútrido, semelhante ao de esgoto, invadiu o ambiente. Aquilo me causou um estalo profundo, um alerta intuitivo: "Não é Martim." E ali, diante de mim, surgiu a figura. (Centaurus, narrador)

Centaurus descreve como toma consciência de sua "vergonha por ter me deixado enganar, por ter nutrido orgulho espiritual e me deixado levar por aparências", descrevendo a forma como apreendeu a evolução da aparição que o contatava há tempos.

> Era um monge – ou pelo menos, alguém com vestes semelhantes. Estava sujo, com aspecto rude, mas trazia um olhar de inteligência e astúcia penetrantes. Naquele instante, tudo fez sentido. A farsa havia sido desvelada. Poucas pessoas conhecem essa história. Durante muito tempo, senti vergonha de compartilhá-la. Vergonha por ter me deixado enganar, por ter nutrido orgulho espiritual e me deixado levar por aparências. Mas hoje, com o amadurecimento que os anos e as experiências me proporcionaram, consigo falar com serenidade. Hoje não tenho receio de dizer: sim, fui enganado, mas também fui acordado. Ao retornar ao corpo, fui invadido por uma tristeza profunda. Não era depressão, mas uma sensação de fracasso moral, como se eu tivesse traído algo sagrado dentro de mim. Esse sentimento me abalou tanto que, por um tempo, me afastei das atividades no centro espírita. Precisava me refazer. Estava envergonhado por ter aberto espaço, dentro de mim, para aquele tipo de influência. (Centaurus, narrador)

Ao reconhecermos o valor das experiências interiores, sobretudo as marcadas pela dor e pelo desencanto, abrimos espaço para uma reconfiguração profunda do modo como concebemos o conhecimento. No paradigma do Espírito, saber não é apenas acúmulo de informações, mas transformação do ser. O erro, longe de ser um desvio sem valor, torna-se revelador: ele expõe nossas fragilidades, desafia nossas certezas e depura nossas intenções. Nesse contexto, a queda deixa de ser fracasso absoluto para tornar-se possibilidade de amadurecimento ético e espiritual.

A narrativa de Centaurus segue um percurso de (re) interpretação existencial, em que o sofrimento não é fim, mas passagem; não é castigo, mas aprendizado que se abre aos mundos.

Após o impacto moral da descoberta – que revelou não apenas a presença de uma entidade enganadora, mas também as próprias fragilidades psíquicas e espirituais que

permitiram tal influência, surge um novo estado de consciência: mais lúcido, mais atento, mais enraizado na humildade. A dor, transfigurada pela reflexão e pelo tempo, transforma-se em cura. E é nesse ponto que o saber do sentir revela sua faceta mais madura: o reconhecimento íntimo de que a vigilância, o autoconhecimento e a depuração das intenções são fundamentos do saber espiritual.

É com essa lucidez tardia, fruto de uma travessia dolorosa, que Centaurus nos oferece uma síntese de sua experiência – agora convertida em lição:

> Mas reconheço: essa experiência foi uma lição. Uma das mais duras, mas também uma das mais necessárias. Ela me ensinou sobre os riscos do deslumbramento mediúnico, sobre como o orgulho pode se disfarçar de serviço, e sobre o valor da vigilância íntima. Hoje, graças a Deus, sinto que não cairia novamente na mesma armadilha. A dor daquela descoberta me curou da ilusão. (Centaurus, narrador)

A narrativa de Centaurus, em que ele afirma ter aprendido uma das lições mais duras e necessárias de sua jornada mediúnica, revela uma dimensão profunda da práxis do sentir-pensar espiritual, como elemento do paradigma do Espírito. A experiência vivida é mais do que um acontecimento subjetivo: ela é um processo formativo de (auto) conhecimento, em que a dor se torna mediação para a lucidez e o fracasso moral é um ponto de inflexão espiritual.

A advertência que emerge da vivência de Centaurus, o risco do deslumbramento mediúnico, é recorrente nas obras da literatura espírita clássica e contemporânea. Manoel Philomeno de Miranda (2012, p. 88), em *Perturbações espirituais*, adverte que "os médiuns que não desenvolvem vigilância moral correm o sério risco de serem hipnotizados pelas entidades inferiores que se apresentam sob disfarces luminosos". A mesma advertência aparece nas orientações da mentora Joana de Ângelis (2005), que, por meio de Divaldo Franco, insiste que a mediunidade sem autodomínio emocional e sem humildade se converte facilmente em instrumento da mistificação.

Marlene Nobre (2002), ao tratar da ética e da responsabilidade mediúnica, afirma que "o aprimoramento do médium é indispensável à qualidade da comunicação espiritual. Sem vigilância, a mediunidade é campo vulnerável à obsessão" (p. 153). A autora reafirma, como Centaurus também intuiu, que o exercício mediúnico não pode ser separado da vida interior, dos valores cultivados no cotidiano e da autenticidade das intenções. A vigilância íntima, como valor epistemológico e espiritual, é condição de possibilidade para o discernimento mediúnico.

A narrativa de Centaurus se insere nesse campo de tensão entre a busca sincera

pelo serviço espiritual e as armadilhas dos sentimentos que o desvirtuam. O orgulho que se disfarça de virtude, como ele próprio confessa, é um dos maiores desafios do exercício mediúnico. Allan Kardec (2016, p. 246), já em *O Livro dos Médiuns*, alertava: "a presunção é um dos obstáculos mais sérios à instrução dos médiuns; é o que os torna instrumentos cegos, fáceis de serem enganados". A dor de Centaurus, portanto, tem raízes pedagógicas: ela revela o momento em que o sujeito se descobre não como vítima de forças externas, mas como responsável pelo campo íntimo que permitiu a interferência.

O reconhecimento de que a dor da decepção espiritual pode ser curativa remete ao conceito de catarse moral, trabalhado por Alexander Aksakof (1990) em *Animismo e Espiritismo*. Aksakof distingue entre fenômeno e sentido, entre forma e substância, ao afirmar que os fenômenos espirituais não devem ser tomados apenas por sua aparência, mas interpretados segundo os efeitos que provocam no psiquismo e na moralidade do médium. Nesse sentido, a dor de Centaurus não é patológica: ela é iniciática, pois o liberta da ilusão e o reconduz a uma postura de humildade.

Há, portanto, um valor epistêmico profundo na experiência narrada. Não se trata apenas de um "erro" no percurso mediúnico, mas de uma inflexão que gera reconfiguração dos objetivos do serviço e maior vigilância da consciência. A sensação de fracasso moral relatada por Centaurus pode ser lida à luz da individuação, tal como descrita por Joana de Ângelis (2005), que compreende esse processo como uma integração das sombras e como superação das ilusões. O despertar do "eu real", como ela define, passa invariavelmente por choques de lucidez que revelam nossas máscaras internas.

Ao assumir publicamente a narrativa de sua queda e sua reconstrução interior, Centaurus realiza um movimento de desvelamento ético, uma forma de testemunho que não apenas o requalifica diante de si mesmo, mas também oferece aos outros médiuns um exemplo autêntico de aprendizado espiritual. A coragem de reconhecer a própria vulnerabilidade e a disposição de aprender com ela se convertem em sabedoria vivida.

Essa sabedoria não é transmissível por manuais ou tratados, mas somente pelo caminho da experiência encarnada, como propõe o paradigma do Espírito. Trata-se de uma forma de conhecimento que ultrapassa o empirismo clássico e adentra o território da verdade experiencial, aquela que transforma o sujeito não pela quantidade de informações adquiridas, mas pela profundidade das verdades sentidas e integradas. A travessia de Centaurus revela, assim, a potência pedagógica da dor no itinerário espiritual.

Por fim, é necessário compreender que o saber espiritual não se impõe apenas pelas vias tradicionais da razão objetivante, mas pela abertura ao sagrado, à interioridade e à

escuta das instâncias mais sutis do ser. Como nos ensina a tradição espírita em suas múltiplas vozes, é na intimidade da consciência que se realiza a verdadeira reforma moral. E, nesse percurso, experiências como a de Centaurus, longe de serem fracassos, vão constituir um saber que o sujeito construiu.

Entre luzes e sombras do caminho mediúnico, há momentos em que a alma se vê desorientada, ferida pela incompreensão e exaurida pela expectativa alheia. É nesses instantes de conflito interno que a fé é colocada à prova, exigindo mais do que crença: exige ressignificação. A narrativa de Centaurus que se segue revela mais passos em que dor e questionamentos conduzem à redescoberta de um chamado espiritual.

> Para ressignificar a situação que vivi e reconstruir minha confiança nos Espíritos percorreram um caminho doloroso. No momento em que tudo aconteceu, minha reação inicial foi buscar culpados fora de mim: "É culpa das pessoas que ficam vindos atrás de mim", eu pensava. (Centaurus, narrador)

A narrativa de Centaurus revela complexidades do fenômeno mediúnico e processos espirituais que constituem um caminho. Nele, identificam-se três fases existenciais: a ruptura, as derivações e o despertar espiritual. Cada uma dessas fases expressa movimentos de tensão e reconciliação entre razão e emoção, fé e dúvida, orgulho e humildade – dinâmicas que desafiam as categorias clássicas do conhecimento e convidam à escuta sensível das experiências espirituais, conforme indicavam Pires (2005), Lobo (2002, 2010), Linhares (2005, 2017, 2001), ao abordarem a alteridade como solidariedade extensa, categoria fundante da espiritualidade.

A fase de ruptura mostra uma experiência de desdobramento, onde Centaurus contata a presença de um Espírito enganador, inicialmente travestido de figura de renome. O ambiente sombrio, o odor pútrido e a astúcia do falso monge operam como símbolos de uma verdade que se impõe de forma impactante: nem toda aparência espiritual é expressão do sagrado. Nessa vivência, Centaurus se vê confrontado com sua própria vulnerabilidade, percebendo que havia se deixado levar pelo orgulho espiritual e pelo desejo inconsciente de reconhecimento. Essa ruptura simbólica tem um caráter iniciático, pois quebra ilusões e força o espírito a encarar sua própria vaidade, presunção, invigilância.

No pós-desdobramento, Centaurus é invadido por uma tristeza profunda, que ele mesmo distingue da depressão. Trata-se de uma dor moral, um sentimento de ter traído algo sagrado dentro de si. Esse sentimento o leva a afastar-se do centro espírita, movimento que inaugura a segunda fase, a das derivações. Durante esse período, Centaurus mergulha num estado de reclusão interior, onde é tomado por sensações contraditórias: de um lado, desejo de

desaparecer e abandonar a responsabilidade espiritual; de outro, recebe o contínuo apelo da comunidade, que o busca em momentos de necessidade. Aqui, temos o chamado social e a crise espiritual, ou os questionamentos das buscas identitárias juvenis, que incluem espiritualidade. O jovem declara:

> Com o tempo, fui compreendendo que a responsabilidade era inteiramente minha. Essa percepção me lançou num mar revolto de sensações – tristeza, confusão, desânimo. Mesmo assim, as pessoas continuavam me procurando. Diziam: "Minha filha está passando por isso… será que você pode conversar com ela, ver se percebe alguma coisa?" E eu, internamente, só queria desaparecer. Desejava simplesmente ser alguém comum. Queria ser um médium discreto, ir à casa espírita, participar, cumprir meu papel e pronto – sem notoriedade, sem a responsabilidade de ser o Rangel que recebe pessoas para consultas. Foi um processo longo, muito longo. (Centaurus, narrador)

A fase de derivações é marcada pela ambivalência. Centaurus sente-se pressionado pela expectativa dos outros e, ao mesmo tempo, frustrado consigo mesmo. Sua luta não é contra os espíritos, mas contra sua própria autoimagem espiritual. Deseja ser apenas ''um médium discreto'', apagado, invisível, distanciando-se da figura pública de "Rangel que recebe pessoas para consultas". Essa negação da mediunidade, embora dolorosa, é uma etapa fundamental do processo de individuação, pois é nesse esvaziamento das ilusões de si que o sujeito pode reconstruir suas referências internas com mais autenticidade. Esse tensionamento revela o choque entre a "persona" socialmente construída e a emergência de uma subjetividade que resiste às rotulações institucionais de poder e prestígio. Ao recusar o papel de "oráculo" ou figura central, o jovem opera um desmonte da vaidade narcísica, transformando o silêncio e o anonimato em ferramentas de proteção e depuração de sua faculdade mediúnica. Assim, a crise de Centaurus não configura um retrocesso, mas um movimento dialético de maturação, no qual a renúncia ao reconhecimento externo torna-se a condição necessária para o florescimento de um compromisso ético mais profundo e menos performático.

> Nesse período de reclusão interior através de meditações e preces, de reconstrução silenciosa, de harmonização da minha mediunidade, surgiu um convite inesperado: Cepheus me chamou para atuar como evangelizador. Isso que estou relatando aqui não aconteceu há tanto tempo – foi um pouco antes da pandemia. E foi só após o fim da pandemia que esse convite se concretizou. Passei a trabalhar na Juventude Espirita do grupo coordenado por Cepheus e me senti pertecendo realmente ao grupo. Com o tempo através desta drastica experiência que vivenciei, aprendi a refletir sobre a vivenciei minha vida, tornei-me alguém mais consciente sobre a influência do mundo espiritual nas minhas decisões. (Centaurus, narrador)

A experiência de Centaurus revelou-se profundamente significativa. Como se pode perceber em seu relato, em consonância com os achados desta pesquisa que são fruto

dos testemunhos de outros jovens participantes desta investigação, sua mediunidade operou como um potente dispositivo de reflexão espiritual, favorecendo não apenas o desenvolvimento de um senso de pertencimento grupal, mas também a vivência de experiências marcantes de socialização.

Esse processo preparou o terreno para um convite inesperado: Cepheus o convida a atuar como evangelizador. Esse chamado inaugura uma nova etapa em sua trajetória, a terceira fase, o despertar espiritual.

Neste momento, o exercício da mediunidade já não está mais orientado pela busca de notoriedade ou pelo desejo inconsciente de aceitação social revestido de vaidade. Ao contrário, ganha contornos de compromisso e responsabilidade com o serviço educativo.

A função de evangelizador, agora assumida por Centaurus, passa a ser expressão de cuidado com o outro, por meio da palavra, do exemplo e da escuta compassiva. Essa nova posição simboliza, assim, sua reintegração ao campo espiritual, mas por um caminho renovado, pautado pela maturidade, pelo serviço e pela consciência de sua missão formativa.

O despertar espiritual é também uma ressignificação de toda a dor vivida. Centaurus reconhece que sua queda foi uma lição, “uma das mais duras, mas também uma das mais necessárias”. Ele compreende que o orgulho pode se disfarçar de serviço e que a vigilância íntima é uma prática constante. Como afirma Marlene Nobre (2002, p. 59), “não basta o conhecimento intelectual, é preciso que haja vivência moral”. Essa compreensão é sintoma de uma consciência que amadureceu, não por acúmulo de informações, mas pela vivência sentida, experimentada e metabolizada.

A aceitação de que “a responsabilidade era inteiramente minha” representa um ponto de inflexão espiritual. Centaurus deixa de projetar suas dores nos outros e passa a encarar a própria responsabilidade. Trata-se de um movimento de profunda honestidade emocional, de autoconhecimento lúcido e, ao mesmo tempo, de reconexão com a própria espiritualidade.

Do ponto de vista do pensamento espírita, essa trajetória é coerente com o pensamento de Allan Kardec (2016), que em *O Livro dos Médiuns* destaca a importância da transformação moral como finalidade maior da mediunidade. Léon Denis (2009, p. 92), por sua vez, acentua que “a alma se engrandece no sofrimento e se depura na luta”, e Gabriel Delanne (2004, p. 38) acrescenta que “a observação cuidadosa das manifestações mediúnicas é um caminho seguro para a compreensão do mundo espiritual”.

Ernesto Bozzano (2000) estabelece reflexões sobre os estados anômalos da consciência, que têm valor empírico e filosófico quando considerados à luz de uma ciência

aberta ao invisível. Herculano Pires (2005, p. 61), nessa discussão, reforça a necessidade de uma pedagogia espiritual que una conhecimento espírita à vivência cotidiana: “não se pode conhecer o Espiritismo apenas pelos livros, mas pela vida”.

Por fim, a trajetória de Centaurus é, ao mesmo tempo, pessoal e universal. Pessoal, porque revela os meandros íntimos de um ser em busca de si mesmo. Universal, porque espelha a caminhada de todo Espírito que, em meio aos embates da existência, aprende a transformar a dor em luz, o orgulho em humildade e a mediunidade em amor-serviço. Trata-se, pois, de um testemunho que se inscreve nos domínios mais sutis da educação do espírito, onde sentir é também conhecer. Nesse horizonte, a subjetividade de Centaurus deixa de ser um dado isolado para tornar-se uma “gramática da alma”, revelando como as vivências mediúnicas atuam como dispositivos de maturação ontológica que transcendem a linearidade do tempo biológico. Essa educação pelo sensível institui uma nova racionalidade, na qual a intuição e o fenômeno extrafísico são validados como categorias de acesso à verdade, operando o que a pedagogia contemporânea denomina como “aprendizagem transformadora”. Ao integrar a mediunidade ao cotidiano, o jovem opera uma síntese entre o saber doutrinário e a práxis caritativa, transformando a sensibilidade mediúnica em uma ferramenta de intervenção ética na realidade social. Portanto, sua trajetória desvela um currículo existencial invisível, onde a superação dos conflitos íntimos reverbera na construção de uma cidadania do espírito, comprometida com a alteridade. Assim, Centaurus exemplifica a emergência de um novo sujeito histórico, capaz de harmonizar o rigor da consciência com a fluidez do amor-serviço, consolidando a Casa Espírita como um autêntico ecossistema de regeneração humana e espiritual. Em última instância, o itinerário de Centaurus sinaliza que a educação integral só se realiza plenamente quando a transcendência é convocada a iluminar a imanência, transformando a dor existencial em motor de evolução coletiva.

Encontramos também na história de Cepheus um percurso bastante similar ao narrado pelo jovem Centaurus, revelando pontos de convergência entre trajetórias juvenis que se desenvolvem no interior das culturas espíritas. O encontro com Cepheus ocorreu durante o CONJEB 2024 (Confraternização das Juventudes Espíritas do Estado da Bahia), realizado na cidade de Serrinha, durante o período do carnaval. Foi nesse contexto de efervescência espiritual e formativa que conhecemos o jovem, então atuando como uma das lideranças da juventude espírita local.

Cepheus coordenava um dos grupos de estudo doutrinário, demonstrando não apenas domínio dos conteúdos, mas também sensibilidade pedagógica e capacidade de escuta ativa. Sua postura durante as atividades evidenciava um compromisso ético com a formação

dos jovens e com a vivência dos princípios espíritas no cotidiano. Após o encerramento da atividade, estabelecemos um diálogo com o jovem, reconhecendo a relevância de sua atuação e convidando-o para uma entrevista, posteriormente realizada por meio da plataforma Zoom Meeting. Cepheus aceitou o convite com prontidão e generosidade, demonstrando abertura para compartilhar sua trajetória e reflexões.

Em sua entrevista, Cepheus conta:

> Sou Cepheus. Nasci em Serrinha, no interior da Bahia, e estou prestes a completar vinte e sete (27) anos. Sou estudante de licenciatura em Matemática, curso que está próximo da conclusão. Também cheguei a cursar alguns semestres de Física, mas não finalizei essa etapa. Minha caminhada no Movimento Espírita já soma quatorze (14) anos – tanto no movimento geral quanto no da juventude. Ao longo desse tempo atuei em diferentes papéis: inicialmente como jovem participante, depois como evangelizador, e atualmente como coordenador do Setor de Juventude do Centro Espirita que participo. Minha história com a religião começou entre os 10 e 11 anos, quando minha avó, a quem amo profundamente, praticamente me obrigou a fazer a primeira comunhão. Ela era uma católica fervorosa, assim como grande parte da minha família paterna, originária da cidade vizinha de Barrocas – onde, inclusive, ajuVirgam a fundar a igreja local. Já minha mãe era católica não praticante; meu pai, um católico atuante. (Cepheus, narrador)

Mesmo respeitando as referências religiosas familiares, Cepheus dá sinais de decidir sobre sua necessidade de escolher suas experiências espirituais. Esse movimento revela um processo de autonomia subjetiva, no qual o jovem começa a distinguir entre os valores herdados e aqueles que ressoam com sua vivência interior. Cepheus não nega suas raízes, mas demonstra o desejo de construir um caminho espiritual que dialogue com suas inquietações, percepções e experiências pessoais. Essa escolha não se dá de forma abrupta, mas emerge como resultado de um amadurecimento silencioso, marcado por conflitos, descobertas e reconciliações internas.

Ao buscar experiências que lhe tragam sentido, ele afirma sua liberdade de crença e sua capacidade de discernimento diante das múltiplas possibilidades espirituais disponíveis. Trata-se de um gesto de afirmação identitária, no qual o jovem se reconhece como sujeito ativo na construção de sua espiritualidade. Essa postura também revela uma abertura ao pluralismo religioso, sem necessariamente romper com os vínculos afetivos e simbólicos que mantém com sua família.

Ao buscar experiências que lhe tragam sentido, ele afirma sua liberdade de crença e sua capacidade de discernimento diante das múltiplas possibilidades espirituais disponíveis. Trata-se de um gesto de afirmação identitária, no qual o jovem se reconhece como sujeito ativo na construção de sua espiritualidade. Essa postura também revela uma abertura ao pluralismo religioso, sem necessariamente romper com os vínculos afetivos e simbólicos que

mantém com sua família. Nesse processo, a espiritualidade deixa de ser uma herança passiva para se tornar um projeto de "bricolagem identitária", no qual o jovem seleciona e ressignifica elementos de diferentes matrizes para compor um sistema de crenças que dialogue com sua singularidade. Essa autonomia não configura um isolamento, mas uma "negociação de lealdades", permitindo que o sujeito habite a tradição familiar de forma crítica e reflexiva, sem o peso da obrigatoriedade dogmática. Tal movimento evidencia a transição para uma religiosidade de escolha, típica da pós-modernidade, onde o pertencimento é mediado pela autenticidade do sentir. Ao equilibrar a liberdade individual com o respeito ao legado ancestral, o jovem institui uma "ponte de alteridade" dentro do próprio núcleo doméstico, transformando o diálogo intergeracional em um espaço de mútua aprendizagem espiritual.

Assim, a construção dessa espiritualidade pluralista atua como um mecanismo de proteção contra o fundamentalismo, uma vez que o discernimento exercido fortalece a tolerância e a valorização da diversidade. Essa trajetória aponta para o que as ciências antropossociais denominam "subjetivização da crença", processo no qual a autoridade religiosa é deslocada da instituição para a experiência interna do sujeito. Em última instância, o gesto de Lyra revela que a juventude contemporânea busca uma espiritualidade que seja, simultaneamente, um porto seguro de afetos e um campo aberto para a exploração de novos horizontes de sentido. Portanto, a harmonia entre o vínculo familiar e a busca pessoal não é apenas uma estratégia de convivência, mas a própria manifestação de uma maturidade ética que reconhece a multiplicidade dos caminhos de acesso ao sagrado. Essa postura institui o que podemos chamar de "ecumenismo do cotidiano", no qual a vivência da alteridade precede a adesão dogmática e fundamenta uma cultura de paz. Ao integrar o legado ancestral com a autonomia subjetiva, o jovem opera uma síntese dialética que protege sua integridade psíquica contra as polarizações do mundo contemporâneo. Assim, a busca de Lyra deixa de ser um evento privado para se tornar uma expressão pedagógica de resistência, revelando que a espiritualidade, quando desatada das amarras do exclusivismo, converte-se em um potente vetor de fraternidade universal e justiça cognitiva. Em última análise, essa maturidade sinaliza o advento de uma consciência planetária que vê no outro não um adversário doutrinário, mas um companheiro de jornada na vasta tapeçaria do espírito humano.

Cepheus parece compreender que a espiritualidade pode ser vivida como um espaço de encontro entre tradição e escolha, entre pertencimento e singularidade. Sua trajetória aponta para uma espiritualidade que se constrói no diálogo entre o legado e a liberdade, entre o respeito e a autenticidade. Esse movimento revela a emergência de uma religiosidade reflexiva, na qual o jovem não se limita a reproduzir acriticamente os cânones

recebidos, mas os ressignifica a partir de suas próprias urgências existenciais. Ao transitar entre a herança institucional e o imperativo da autonomia, Cepheus institui uma “tradição em movimento”, que reconhece o valor do fundamento doutrinário sem abrir mão do direito à experimentação subjetiva. Assim, sua narrativa desvela um processo de síntese criativa, em que a vinculação ao coletivo espírita deixa de ser uma imposição identitária para tornar-se uma escolha consciente, pautada pela coerência entre o saber herdado e o ser em constante devir.

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Acordei com a minha família que só faria a Crisma se realmente gostasse da experiência da primeira comunhão. Mas ali comecei a questionar. A exigência de me confessar a um padre foi o primeiro choque. Aquilo me incomodava profundamente: contar meus erros a um homem igual a mim e, ainda por cima, “pagar pelos pecados” rezando diante de uma estátua de barro. Cheguei a perguntar por que eu não poderia orar em casa. Aquilo não fazia sentido para mim. E foi a última vez que entrei numa igreja católica como fiel. (Cepheus, narrador)

E Cepheus passa depois de uma recusa à tradição familiar, a estabelecer uma ruptura com a abordagem religiosa anterior e a realizar suas procuras:

> Passei, então, por um período de busca. Visitei diversas tradições religiosas – Umbanda, Vale do Amanhecer, vertentes protestantes, pois suas práticas, hierarquias, ideias a respeito da expiação não me atraiam. Tudo isso até que uma família amiga me convidou a conhecer o Espiritismo. Aceitei, meio sem saber o que esperar. Na minha cidade, apesar de o preconceito ter diminuído, ainda existe um receio muito grande em relação ao Espiritismo. Eu mesmo acreditava que, se pisasse na calçada do centro espírita, algo ruim poderia me acontecer. Mas fui. E o que encontrei foi totalmente diferente do que imaginava. Lá, não havia espíritos voando ou manifestações assustadoras – como minha imaginação infantil sugeria. Pelo contrário: o que ouvi me tocou profundamente. Tomei meu primeiro passe e senti uma leveza tão grande que cheguei a gargalhar de prazer. (Cepheus, narrador)

A partir dessa experiência inaugural com o estudo e a vivência dos princípios espíritas, Cepheus passa a buscar um engajamento mais profundo por meio da participação em grupos de estudo e da reflexão compartilhada no centro espírita, onde encontra espaço para ampliar sua compreensão e fortalecer sua caminhada espiritual.

Essa transição do impacto subjetivo inicial para a inserção em coletivos doutrinários sinaliza a consolidação de uma 'comunidade de aprendizagem', na qual o conhecimento deixa de ser uma recepção passiva para tornar-se uma construção interacional. Nesse ambiente, a alteridade atua como espelho e provocação, permitindo que o jovem confronte suas percepções singulares com o saber acumulado da tradição espírita. Tal engajamento não se limita ao acúmulo de informações, mas configura um processo de

socialização secundária que reorienta seu *ha*bitus e fornece as ferramentas hermenêuticas para interpretar suas próprias experiências mediúnicas. Nesse sentido, a Casa Espírita opera como um "andaime" pedagógico que ampara o sujeito no trânsito entre o estranhamento do fenômeno psíquico e a sua integração ética na vida cotidiana. Ao compartilhar suas vivências no interior do grupo, o jovem submete a sua intuição ao crivo da racionalidade coletiva, transformando o "sentir" isolado em um "saber" compartilhado e dotado de finalidade social. Essa dinâmica de pertencimento promove uma ancoragem identitária, na qual a mediunidade deixa de ser vista como um fardo ou patologia para ser ressignificada como uma faculdade de serviço e autoconhecimento. Assim, a comunidade de aprendizagem atua como um laboratório de subjetivação, onde o jovem exercita a escuta do invisível mediada pelo diálogo com o visível. Tal processo culmina na construção de uma autonomia reflexiva, permitindo que o sujeito não apenas habite a tradição, mas a renove a partir de sua própria autenticidade existencial. Portanto, o engajamento institucional funciona como um motor de amadurecimento ontológico, forjando uma síntese dialética entre a herança doutrinária e a inovação subjetiva que caracteriza a juventude contemporânea.

Assim, ao integrar-se à dinâmica institucional, Cepheus transforma sua busca por sentido em um projeto de formação integral, mediado pelo diálogo e pelo compromisso com o progresso coletivo. Em continuidade à sua fala, o jovem descreve:

> Saí de lá com uma sensação indescritível e quis voltar. Logo fui convidado a participar da Juventude Espírita, que aqui ocorre todos os domingos. E, nessa brincadeira, já se vão quatorze (14) anos de dedicação. O Espiritismo, especialmente o trabalho com a juventude, teve um papel transformador na minha vida. Crescendo no interior, vivemos uma cultura onde, principalmente para os homens, beber é quase um rito de passagem, um sinal de maturidade. Comecei a beber muito cedo, por volta dos treze (13) anos. Durante um tempo, levei uma vida dupla: ia às festas, bebia, mas no domingo cedo estava na Juventude – às vezes ainda com os efeitos da noite anterior. Mas ali, naquele ambiente acolhedor, nunca fui julgado. Pelo contrário: fui abraçado. Isso fez toda a diferença. Aos poucos, fui percebendo que o caminho que eu trilhava com álcool e drogas não me fazia bem. Até que, num determinado momento, decidi parar. E já se completam sete anos desde que deixei o álcool, o cigarro e qualquer contato com drogas ilícitas. Essa transformação só foi possível graças ao acolhimento e à vivência no Espiritismo. (Cepheus, narrador)

A trajetória de Cepheus, tal como a de Centaurus, pode ser analisada à luz das três fases anteriormente descritas: a fase de ruptura, a fase de derivações e a fase de despertar espiritual. Ambas as narrativas revelam percursos que ultrapassam o plano estritamente racional e mergulham em dimensões subjetivas, espirituais e sociais, características que nos fornecem elementos importantes para o paradigma do Espírito.

Na fase de ruptura, observamos em Cepheus quando afirma: “Visitei diversas

tradições religiosas (Umbanda, Vale do Amanhecer, vertentes protestantes), pois suas práticas, hierarquias e ideias a respeito da expiação não me atraíam". Essa não identificação diante das práticas religiosas tradicionais evidencia sua resistência à hierarquia e à lógica de expiação imposta, marcando uma cisão interior que o impele à busca por novas referências espirituais. Isso fica claro quando Cepheus narra experiências de deslocamento e inquietação, revelando um processo de desconstrução das crenças herdadas. Tal movimento indica não apenas uma ruptura, mas também a abertura para uma espiritualidade mais autônoma, plural e dialógica.

> Antes de conhecer o Espiritismo, minha relação com Jesus era marcada pelo **medo**. Eu o via distante, entronizado num altar elevado, separado das pessoas – uma figura que, embora tivesse ensinado grandes lições, também seria, junto a Deus, o responsável por nos punir pelos nossos erros. Na imagem que eu carregava, Jesus era ao mesmo tempo mestre e juiz, alguém diante de quem eu não podia falhar. O erro, para mim, era inaceitável, pois significava, inevitavelmente, a condenação ao inferno. Eu não me sentia autorizado a errar, e isso gerava um peso imenso. (Cepheus, narrador)

A reflexão de Cepheus é análoga à experiência vivida por Centaurus ao se afastar do Vale do Amanhecer, motivado pela ausência, naquela escola espiritual, de um estudo doutrinário sistematizado que pudesse responder a inquietações surgidas a partir de suas experiências espirituais. Em ambos os relatos evidencia-se a ocorrência de uma fratura paradigmática: os modelos herdados deixam de oferecer sentido e coerência à nova tessitura das vivências espirituais em curso. Trata-se de um momento liminar, em que a tradição já não basta e o novo ainda não se consolidou, um entre-lugar de busca, dúvida e reinvenção. Cepheus e Centaurus, cada um a seu modo, encarnam o drama do espírito em trânsito, que se vê compelido a abandonar estruturas conhecidas para abrir-se ao inédito. Esse deslocamento não implica negação do passado, mas exige reelaboração crítica, capaz de integrar a experiência vivida com novos referenciais de compreensão. Assim, a ruptura não é destrutiva, mas germinal: inaugura um processo de reconstrução simbólica e ética, em que a espiritualidade se torna mais autêntica, mais enraizada na experiência pessoal e menos dependente de formas institucionais cristalizadas.

A experiência de Cepheus exemplifica também como o contato com a pedagogia espírita pode atuar como um elemento profundamente transformador no processo de formação identitária juvenil. Observo aqui que já se anuncia que estamos a falar de uma formação identitária juvenil, mediada pelo registro experiencial mediúnico e informado pelo Espiritismo. Ao revisitar suas concepções religiosas, Cepheus demonstra uma mudança paradigmática que vai da visão punitiva de Deus à concepção de um Deus amoroso e

educador, movimento que é central para compreender o papel libertador do Espiritismo no campo das espiritualidades contemporâneas. Sua vivência comunitária em espaços de juventude espírita dá sentimento de pertença e promove a construção de sentidos, não apenas por meio da escuta e do acolhimento, mas também pela possibilidade de elaborar narrativas espirituais próprias em diálogo com os princípios doutrinários. Nesse ambiente, Cepheus encontra espaço para integrar suas vivências mediúnicas com reflexões éticas e filosóficas, favorecendo o surgimento de uma espiritualidade crítica, sensível e comprometida com o bem coletivo. A pedagogia espírita, nesse contexto, não se limita à transmissão de conteúdos, mas se configura como prática emancipadora, capaz de articular saberes, afetos e experiências em um processo contínuo de autoconstrução.

> O Espiritismo transformou completamente a minha maneira de enxergar a vida e a espiritualidade. Ao me aprofundar em seus princípios e, sobretudo, em sua pedagogia espiritual, fui me libertando da antiga imagem punitiva que fazia de Deus um juiz implacável. Passei a ver Jesus não mais como um acusador, mas como um educador compassivo – alguém que, com ternura e firmeza, compreende nossas quedas e nos convida constantemente à superação. Essa nova perspectiva espiritual me devolveu o direito de ser humano: de errar, de aprender e de recomeçar quantas vezes forem necessárias. (Cepheus, narrador)

Avançando em sua narrativa, o jovem declara:

> Aprendi também a lidar melhor com a minha mediunidade. Através dela, desenvolvi uma sensibilidade que me permitiu compreender com mais profundidade a influência sutil do mundo espiritual sobre mim e sobre as pessoas ao meu redor. Essa compreensão me ajudou a evitar desarmonias emocionais e a me socializar com mais empatia, reconhecendo que nem sempre os comportamentos alheios se explicam apenas pelo visível. A mediunidade me ensinou a refletir mais cuidadosamente sobre o que penso, o que sinto e como ajo. Percebi que, quando orientada pelos ensinamentos de Jesus, essa faculdade espiritual pode ser um poderoso instrumento de serviço ao próximo. Assim, compreendi que servir ao mundo espiritual e à sociedade, por meio da caridade – o amor em ação – , é o verdadeiro sentido da mediunidade consciente e evangelizada. (Cepheus, narrador)

A vivência de Cepheus reafirma o que nos ensina José Herculano Pires (2005, p. 73): “a educação do espírito exige mais do que instrução, requer convivência, sentimento e transformação interior”. Do mesmo modo, Marlene Nobre (2002, p. 122) destaca que “a mediunidade com Jesus não é espetáculo, mas compromisso com a própria evolução moral”. As trajetórias de Cepheus e Centaurus são reflexos de uma espiritualidade engajada e vivencial, que se desenvolve na prática social e na escuta do coração.

Tanto Cepheus quanto Centaurus assumem seus deveres espirituais após as quedas e os desafios, mostrando que o despertar espiritual não é fruto de perfeição, mas de lucidez e esforço continuado. Essa lucidez é também ecoada por Allan Kardec (2018, p. 265),

ao afirmar que “os verdadeiros espíritas se reconhecem pela sua transformação moral e pelos esforços que empregam para domar suas más inclinações”.

A narrativa de Cepheus ilumina ainda a relevância da juventude espírita como espaço de acolhimento e reconstrução, algo que Ernesto Bozzano (2000) já intuía ao defender que “os fenômenos espirituais, quando bem compreendidos, operam uma verdadeira revolução na alma do indivíduo” (p. 49). Esse espaço foi decisivo para que Cepheus pudesse integrar suas experiências e encontrar uma nova direção de sentido.

A transformação identitária de Cepheus, marcada pela transição de uma imagem punitiva para uma concepção amorosa de Deus, encontra sólida base na visão teológica do Espiritismo. Em *O Livro dos Espíritos*, Kardec inicia sua obra com a pergunta fundamental: “Que é Deus?”, ao que os Espíritos respondem: “A inteligência suprema, causa primária de todas as coisas” (Kardec, 2019, questão Nº 1). Esse conceito inaugura uma nova perspectiva teológica: Deus não é um ser antropomórfico que pune ou recompensa arbitrariamente, mas uma inteligência organizadora, onisciente e justa, cujas leis se manifestam na ordem natural e moral do universo. A narrativa de Cepheus mostra como essa concepção espiritualizada rompe com os modelos religiosos fundados no temor e na culpa, oferecendo um Deus pedagogo, que educa e acompanha amorosamente a trajetória de cada espírito.

.Na obra *O Evangelho segundo o Espiritismo*, essa imagem de Deus como educador se aprofunda na figura de Jesus, visto não como salvador sacrificial, mas como modelo e guia da humanidade. Cepheus reconhece em Jesus “um educador compassivo”, exatamente como a obra kardecista sugere, ao apresentar as máximas do Cristo sob a ótica da progressividade espiritual e ético-moral. Não há lugar para castigo eterno; em seu lugar está o processo contínuo de aprendizado e superação, em que cada queda é oportunidade de reerguimento. A reinterpretação da figura divina torna-se, assim, libertadora: um chamado à responsabilidade espiritual e não à submissão temerosa. A pedagogia do Cristo, interpretada pela lente espírita, reafirma o amor como lei maior que rege a evolução dos seres. Em *A Gênese*, Kardec aprofunda essa visão ao demonstrar que os milagres, longe de serem violações das leis naturais, são fenômenos compreensíveis à luz de leis ainda não conhecidas, todas emanadas de Deus. Isso reforça a imagem de um Criador coerente e racional, que governa o universo por leis imutáveis e justas, afastando-se da arbitrariedade teológica. Para Cepheus, essa nova compreensão rompe o fatalismo e insere o indivíduo como cocriador de seu destino. A fé raciocinada proposta por Kardec permite que a espiritualidade seja vivida com lucidez, confiança e senso de propósito, renovando o olhar sobre si mesmo e sobre o mundo.

Essa transição de uma religiosidade de tutela para uma espiritualidade de autoria marca o nascimento de um sujeito ético que não mais se move pela coação do dogma, mas pela compreensão das leis de causa e efeito. Ao desmistificar o sagrado e submetê-lo ao crivo da razão, a proposta kardecista opera uma autêntica "revolução copernicana" na interioridade de Cepheus: o centro da vida espiritual desloca-se do tribunal divino para a consciência individual. Tal deslocamento fundamenta uma pedagogia da escolha, onde o erro é ressignificado como estágio pedagógico necessário à maturação do Espírito, e não como mancha indelével. Nesse cenário, o compromisso com o autoaperfeiçoamento deixa de ser uma imposição externa para tornar-se uma necessidade ontológica de quem compreende sua participação na harmonia universal. A figura de Jesus, destituída de contornos sobrenaturais e reinvestida de sua missão educadora, atua como um disparador de potências humanas, convidando o jovem a transformar sua própria realidade por meio da ação consciente e fraterna. Assim, a fé raciocinada revela-se como uma ferramenta de empoderamento espiritual, permitindo que a trajetória biográfica se alinhe à grande marcha evolutiva do cosmos, transformando o cotidiano em um sagrado campo de experiências formativas.

Léon Denis, em *O Grande Enigma*, amplia essa concepção ao afirmar que Deus é a suprema harmonia que se manifesta nas leis físicas, morais e espirituais do universo. Para ele, "a alma, por seus esforços incessantes, por suas múltiplas existências, chega a sentir a presença de Deus em tudo o que vive e vibra" (Denis, 2004, p. 137). Essa experiência mística de imersão no divino ecoa no relato de Cepheus, que encontra na vivência mediúnica e na convivência fraterna com a juventude espírita a possibilidade de sentir-se acolhido e guiado. A vivência do sagrado torna-se então uma experiência interior transformadora, que dilui o medo e convida à autotranscendência.

Assim, o caso de Cepheus ilustra, de maneira vivencial, a passagem de uma teologia da culpa para uma teologia da confiança, um deslocamento que reflete o cerne da proposta espírita. O Deus apresentado nas obras fundamentais do Espiritismo não exige adoração cega, mas convida à construção consciente de uma moral fundada na razão, no amor e na responsabilidade. Ao acolher essa imagem de Deus, Cepheus se reconhece como ser perfectível, em processo de educação contínua. É nessa jornada que a pedagogia espírita revela seu caráter emancipador, pois, como destaca Kardec, "a verdadeira adoração a Deus está na prática do bem" (Kardec, 2018, p. 194). A fé deixa de ser instrumento de controle e passa a ser potência de libertação.

Por fim, a travessia espiritual de Cepheus e Centaurus representa, à luz da epistemologia do sentir, a experiência de um saber encarnado, tecido na dor e na esperança,

que dissolve as fronteiras entre fé e ciência, razão e emoção. Em suas histórias, encontramos a concretude do saber experiencial e a potência das zonas de fronteira, onde o Espírito fala mais alto e o sujeito se reconhece como coautor de sua própria transcendência.

Essa ressignificação da ideia de Deus, agora concebido como inteligência suprema e amor absoluto, não apenas reconfigura a estrutura de crenças de Cepheus, como também reposiciona seu modo de experienciar a espiritualidade em termos educativos e relacionais. Essa nova concepção não se limita ao plano metafísico: ela encontra no Evangelho e na vivência comunitária os alicerces para uma espiritualidade ativa e transformadora.

> Foi a partir do entendimento do princípio espírita da reencarnação que comecei a enxergar Deus de uma forma completamente nova. Deixei para trás a imagem de um ser punitivo, severo e distante, uma figura masculina e julgadora, construída culturalmente, e passei a compreender Deus como um Pai, ou mesmo como uma Mãe: alguém que ama, que cuida, que zela por seus filhos. Um ser que faz o que é necessário, sim, mas nunca abandona seus filhos ao sofrimento eterno. Essa mudança de perspectiva foi decisiva para mim. (Cepheus, narrador)

É nesse contexto que Cepheus passa a pensar em pedagogia espiritual a partir da figura de Jesus, que ele passa a compreender de outro modo, como apresentado pelo Espiritismo:

> Na mesma medida, Jesus deixou de ser uma figura distante, um juiz celestial que me causava temor, para se tornar um amigo próximo, alguém que caminha ao meu lado, ombro a ombro. Passei a vê-lo como um mestre que viveu o que ensinou, que experimentou a dor e o amor humanos, e que hoje atua como um tutor espiritual, como um guia amoroso que me inspira e me fortalece. Essa foi, sem dúvida, a primeira grande quebra de paradigma na minha trajetória. E foi essencial para que eu permanecesse no caminho que escolhi. Além disso, fez toda a diferença perceber que ali, no espaço da juventude espírita, havia outras pessoas na mesma faixa etária que eu, com ideias e vibrações semelhantes, com quem podia compartilhar princípios e afetos. (Cepheus, narrador)

O jovem Cepheus se surpreende ao perceber a riqueza da experiência espírita:

> A soma de tudo isso foi o que me manteve firme. Lembro bem da sensação nas primeiras reuniões dos "Fundamentos do Espiritismo": a pergunta que não saía da minha cabeça era, *"por que todo mundo não frequenta isso aqui?"* A experiência era tão rica, tão acolhedora, que eu não conseguia entender como algo tão bom ainda podia ser desconhecido ou temido por tantos. E mesmo quando comparo com outras regiões, percebo que somos privilegiados por termos aqui um número expressivo de jovens frequentando e se conectando com essa proposta de vida. (Cepheus, narrador)

A fase de derivações também se apresenta de forma semelhante, e as buscas religiosas se intrincaram a experiência familiar e comunitária. A fase do despertar espiritual chamou-nos a atenção como culminância desse processo de procuras e reconstrução

identitária. Centaurus, assim como Cepheus, ao aceitar o trabalho com a educação espírita de jovens, não apenas voltou às lides espíritas, mas, segundo ele, reconheceu-se em um renascimento ético-espiritual que se manifestava comunitariamente. Esse retorno, contudo, não se deu como uma repetição mecânica do passado, mas como uma escolha deliberada que marca a transição da herança familiar para a convicção autoral. Ao assumir o papel de educador, o sujeito opera uma síntese dialética entre o saber recebido e a experiência vivida, consolidando o que as ciências antropossociais definem como uma "identidade de projeto". Esse novo compromisso revela que a espiritualidade atua como um potente dispositivo de reintegração social, onde o serviço ao outro funciona como o laboratório de uma nova ética do cuidado. Assim, o renascimento mencionado por Centaurus simboliza a superação da crise de sentido através da práxis coletiva, transformando a Casa Espírita em um território de pertença onde a subjetividade se expande em direção à responsabilidade planetária. Em última análise, a liderança juvenil surge aqui como o ápice de um itinerário formativo que unifica o autoconhecimento íntimo ao impacto transformador no tecido social.

Cepheus comenta sua caminhada mediúnica:

> Hoje atuo como médium, especificamente na área da psicofonia. Mas, desde a juventude, eu já sentia algo além do comum, uma presença, uma voz interior, uma percepção sutil que me acompanhava em momentos de introspecção. Eu não via espíritos, mas sentia intensamente suas vibrações e energias. Em toda meditação, havia sempre "algo a mais", algo que me fazia transcender, ainda que eu não compreendesse bem o que era. Essas percepções foram determinantes para minha mudança de conduta.. (Cepheus, narrador)

E o narrador detalha mais o que sentia como "algo além do comum" em termos de percepções:

> Eu sentia, de forma muito nítida, o peso da diferença entre os ambientes que frequentava. Após uma noite de festas ou de consumo de bebida alcoólica, vinha uma sensação de esgotamento, de peso, como se algo em mim tivesse sido drenado. Por outro lado, ao retornar ao centro espírita, eu me sentia acolhido, cuidado, como se minha energia estivesse sendo restaurada. Aquilo me reequilibrava – era um contraste claro entre desequilíbrio e recomposição. (Cepheus, narrador)

No ambiente juvenil, Cepheus mostra como foi saindo das nebulosas e sutis autodescobertas:

> Na juventude, nada disso veio de forma direta ou compreensível. Era tudo muito sutil, meio nebuloso. Eu ainda estava me entendendo, lidando com sentimentos e sensações que nem sempre tinham nome. Sofri bastante nesse processo de autodescoberta. E, embora hoje ainda não compreenda tudo com clareza, consigo lidar de maneira mais consciente e serena com o que percebo e vivencio. Durante minha trajetória como jovem espírita, essa mediunidade latente passou a influenciar

> profundamente minha percepção da vida. O simples fato de perceber "algo a mais" me tornava mais cauteloso, mais atento às minhas escolhas. (Cepheus, narrador)

Além da experiência mediúnica mais direta, vivida em contextos de sensibilidade e comunicação espiritual, e de sua atuação junto às juventudes espíritas, Cepheus participa ativamente de encontros de estudos e práticas sobre espiritualidade, alinhados à vertente espírita. Esses espaços, marcados por dinâmicas de reflexão doutrinária, vivência ética e aprofundamento filosófico, tornam-se para ele verdadeiros laboratórios de formação espiritual. Ao se engajar em atividades como grupo de estudo sistematizado, rodas de diálogo intergeracional e práticas de evangelho no lar coletivo, Cepheus amplia sua compreensão sobre os princípios espíritas, ao mesmo tempo em que fortalece vínculos comunitários e desenvolve uma espiritualidade encarnada, crítica e afetiva.

Sua presença nesses encontros revela um compromisso com a construção de saberes compartilhados, em que o estudo não se limita à leitura, mas se transforma em experiência vivida, atravessada por escuta, acolhimento e troca. Cepheus compreende que a espiritualidade espírita não se dá apenas nos momentos de manifestação mediúnica, mas também no cotidiano das relações, na ética das escolhas e na busca constante por autotransformação. Assim, sua trajetória aponta para uma juventude espírita que não apenas herda uma tradição, mas a reinventa com sensibilidade, inteligência e compromisso coletivo.

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Ao longo do tempo, participei de encontros que chamamos de "encontros com a espiritualidade", momentos especiais em que jovens se reúnem para vibrar e se conectar com os planos espirituais, sempre acompanhados por médiuns experientes da casa. Foi nesses encontros que tudo começou a se intensificar. Aquela "voz na cabeça" passou a responder com mais clareza, trazendo reflexões que, sozinho, talvez eu não teria alcançado. (Cepheus, narrador)

Fazendo uma experiência de passagens entre linguagens mediúnicas, observa o narrador:

> Comecei a escrever, e os conteúdos dessas psicografias começaram a coincidir com mensagens recebidas por médiuns mais experientes. Isso me deu segurança, mas também responsabilidade. Com o tempo, compreendi que, para que minha mediunidade pudesse se desenvolver de maneira equilibrada, eu precisava também transformar meus hábitos. E esse desejo de auxiliar, de servir como instrumento da espiritualidade, me impulsionou a crescer, mesmo ainda jovem. Dois momentos foram especialmente marcantes: recebi duas cartas psicografadas do meu mentor espiritual em períodos muito sensíveis da minha vida. Essas mensagens me deram forças, consolo e clareza. Foram verdadeiros renascimentos, que me ajuVirgam a manter o foco nesse caminho de mudança – um processo, sim, exigente e às vezes desgastante, mas sempre profundamente recompensador. (Cepheus, narrador).

O espaço vivencial de Cepheus e Centaurus junto às culturas juvenis espíritas, e mesmo após essa etapa, foi decisivo para que ambos pudessem ler suas experiências de maneira mais complexa. Cepheus narra que a importância desses encontros não se limitou ao aprendizado doutrinário, mas se estendeu à construção de vínculos afetivos e ao reconhecimento de suas vivências espirituais como legítimas. Foi nesse ambiente que ele começou a compreender sua mediunidade como parte de um processo identitário em formação. A escuta, o acolhimento e o diálogo com outros jovens lhe possibilitaram ressignificar experiências antes vividas com dúvida ou receio.

Em continuidade à sua fala, o jovem descreve:

> Atualmente, meu trabalho espírita é voltado, de maneira mais direcionada, à fase pós-juventude. Sou evangelizador e, junto a outros companheiros, fundamos um grupo de estudos especificamente pensado para acolher os jovens que estavam saindo da mocidade espírita. Percebíamos que havia um déficit: muitos deles, ao deixarem a juventude organizada, também se afastavam do centro espírita e, consequentemente, do próprio Espiritismo, buscando outros caminhos. Nossa intenção, contudo, nunca foi forçá-los a permanecer. O objetivo era oferecer uma opção: um espaço de continuidade, caso escolhessem seguir conosco. Assim nasceu o grupo de estudos da tarde, que atua no acolhimento e fortalecimento dessa juventude em transição. Paralelamente, atuo também na coordenação do setor de juventude, ao lado dos amigos Centaurus e Centaurus. (Cepheus, narrador)

E o narrador Cepheus descreve, nesse momento, o modo de interações do movimento espírita da Bahia, revelando uma dinâmica marcada pela afetividade, pela horizontalidade das relações e pela valorização da escuta espiritual como prática cotidiana. Segundo seu relato, o movimento espírita baiano se estrutura não apenas em torno de atividades doutrinárias formais, como palestras e estudos sistematizados, mas também por meio de vivências comunitárias que integram espiritualidade, cultura e compromisso social. Há uma forte presença de juventudes engajadas, que encontram nos grupos espíritas espaços de pertencimento, formação ética e expressão afetiva, em que o diálogo intergeracional é incentivado e a mediunidade é acolhida como experiência legítima e formativa.

Cepheus destaca que essas interações se dão em ambientes permeados por acolhimento e simplicidade, nos quais o saber espírita é compartilhado de forma acessível, respeitosa e profundamente conectada às realidades locais. O movimento, segundo ele, não se limita à reprodução de conteúdos doutrinários, mas se abre à escuta das dores, dos sonhos e das trajetórias dos sujeitos que o compõem. Essa postura revela uma espiritualidade encarnada, que se constrói no cotidiano, nos vínculos e nas práticas de cuidado mútuo. Ao narrar essas experiências, Cepheus contribui para a compreensão do Espiritismo como força viva e transformadora, capaz de dialogar com os desafios contemporâneos e de promover uma

ética do afeto e da escuta no interior da vida comunitária.

Nesse sentido, a ambiência descrita por Cepheus configura o que se pode denominar como uma “pedagogia da hospitalidade”, na qual o espaço institucional abdica de uma postura puramente doutrinária para assumir uma função terapêutico-formativa. Esse modelo de socialização religiosa rompe com as estruturas hierárquicas rígidas, permitindo que o saber circule de modo horizontal e se ancore na experiência vivida pelos sujeitos. A simplicidade mencionada pelo interlocutor não deve ser confundida com ausência de densidade, mas sim interpretada como uma opção epistemológica que prioriza o humano em detrimento da formalidade abstrata. É nessa porosidade entre o dogma e a vida que a espiritualidade ganha contornos de resistência cultural, especialmente em territórios onde as redes de proteção social são frágeis ou inexistentes.

Ao enfatizar a escuta das dores e trajetórias, o centro espírita torna-se um “dispositivo de subjetivação” que auxilia o jovem a ressignificar seus próprios traumas à luz de uma teleologia espiritual. A escuta qualificada atua aqui como um mecanismo de validação ontológica: o sujeito sente-se reconhecido em sua totalidade, e não apenas como um receptáculo de informações. Essa dinâmica de cuidado mútuo institui uma circularidade de saberes que se assemelha ao conceito de “ecologia de saberes” de Boaventura de Sousa Santos, onde o conhecimento espiritual dialoga com as demandas psicossociais do cotidiano juvenil. Portanto, a experiência de Cepheus revela que a eficácia da formação espírita reside menos na memorização de princípios e mais na qualidade dos vínculos intersubjetivos que se estabelecem no campo empírico.

Essa ética do afeto, ao transbordar para as práticas comunitárias, acaba por forjar uma nova racionalidade no interior do movimento espírita local. Trata-se de uma racionalidade sensível, que reconhece a interdependência entre os membros e promove o que chamamos de “cidadania do espírito”. Nessa perspectiva, o engajamento de Cepheus sinaliza que o pertencimento à juventude espírita é mediado por uma busca de coerência ética, na qual o “ser espírita” se traduz em um “estar com o outro”. Assim, a Casa Espírita assume o papel de um ecossistema de regeneração social, onde a espiritualidade encarnada se manifesta como uma força política sutil, capaz de reencantar o mundo por meio do serviço e da solidariedade consciente.

Em última análise, a trajetória de Cepheus nos permite concluir que o aprendizado espiritual se realiza plenamente quando a transcendência é convocada a iluminar a imanência das relações humanas, transformando o “eu” isolado em um “nós” vibrante e comprometido com o bem comum.

Nesse sentido, a “cidadania do espírito” proposta pela vivência de Cepheus não se encerra nos muros da instituição, mas se projeta como uma práxis existencial que desafia a lógica do individualismo contemporâneo. Essa nova racionalidade sensível, conforme discutida por Maffesoli e aplicada aqui ao campo da educação espiritual, implica o reconhecimento de que o conhecimento de si é indissociável da responsabilidade para com o coletivo.

Portanto, a formação do jovem espírita passa a ser compreendida como um processo de “alfabetização ética”, no qual a sensibilidade mediúnica ou espiritual atua como um radar para as necessidades do outro. A Casa Espírita, sob esta ótica, transmuta-se de um centro de instrução para uma comunidade de destino, onde o aprendizado da fraternidade é o currículo invisível que sustenta todas as atividades.

Essa transição para uma espiritualidade engajada exige o que Edgar Morin denomina “ética da compreensão”, que vai além da tolerância formal e exige a imersão na dor e na esperança alheias. Para Cepheus e seus pares, o engajamento espiritual torna-se uma forma de “resistência ontológica” contra a dessensibilização produzida pela tecnocracia moderna. Ao reencantar o mundo, o jovem não foge da realidade, mas mergulha nela com novas ferramentas hermenêuticas, capazes de ler a realidade social por meio de lentes espirituais. Assim, a solidariedade deixa de ser uma concessão moral para tornar-se uma exigência da própria evolução do ser. O ecossistema de regeneração aqui descrito é, em última instância, um espaço de cura social, onde a fragmentação do sujeito pós-moderno encontra um ponto de síntese na ação desinteressada.

Por conseguinte, a trajetória de Cepheus exemplifica a transição de uma religiosidade de herança para uma espiritualidade de escolha e compromisso político-social. Essa força política sutil, a que nos referimos, não busca o poder institucional, mas o poder transformador do exemplo e do serviço miúdo, realizado no cotidiano das relações. É uma pedagogia que se faz no “entre”, na zona de contato entre almas que se reconhecem como coautoras de um mundo novo. Desse modo, a transcendência deixa de ser um lugar distante para ser uma qualidade do encontro humano.

Conclui-se que o protagonismo juvenil nesse cenário é o motor de uma renovação institucional que coloca a Casa Espírita no centro das discussões sobre uma educação integral, transdisciplinar e profundamente humana, voltada para os desafios de um século que clama por sentido.

> Nosso estado da Bahia é dividido em Conselhos Regionais e Distritais. O Conselho Regional 6, onde atuo, abrange aproximadamente dezoito a dezenove cidades. Esse trabalho ampliou ainda mais meu envolvimento e responsabilidade com o movimento juvenil. Minha relação com a juventude é profundamente afetiva e vocacional. Fora do ambiente espírita, também sou educador. Essa atuação na educação formal e na educação espírita acontece de maneira paralela e complementar. (Cepheus, narrador)

Ao falar das cidades da Bahia e do modo da educação espírita acontecer, logo Cepheus mostra seu protagonismo: inclui-se, responsabiliza-se.

> À medida que aceitei as oportunidades que surgiam no campo da educação, percebi que elas pareciam ser conduzidas para mim, como um chamado. Cada novo desafio aceito aumentava meu entusiasmo e desejo de me dedicar ainda mais a essa área. Houve um tempo em minha vida em que eu não sabia exatamente qual profissão seguir. Contudo, já sabia que queria exercer uma atividade que me permitisse permanecer vinculado à juventude espírita. Minha busca profissional sempre esteve orientada por esse desejo: conciliar trabalho e missão espiritual. Falar sobre isso, hoje, é reconhecer uma verdadeira missão de resgate – uma missão que, embora possa ter raízes em experiências de outras existências, é muito concreta e perceptível nesta vida. A juventude espírita salvou e transformou minha trajetória pessoal. Por isso, dedico-me com tanto amor: desejo proporcionar a outros jovens as mesmas condições de acolhimento, transformação e crescimento que um dia recebi. Estar no movimento juvenil não é, para mim, apenas uma tarefa dentro da casa espírita. É um chamado interior, uma escolha de vida. Se fosse possível, dedicaria minha vida exclusivamente a essa causa, pois é ali que sinto estar em plena sintonia com o propósito maior que anima meu espírito. (Cepheus, narrador)

Por fim, a travessia espiritual de Cepheus e Centaurus representa elementos-chave do que nomeamos práxis do sentir-pensar, que vai assumindo gradativamente o caráter de formação. O modo de construção de saberes espirituais, nesse caso, é encarnado na prática e não abandona sua necessidade de interioridade e reflexão atuante.

Examinamos, portanto, que nas histórias, tanto de Centaurus quanto de Cepheus, encontramos saberes experienciais, constituindo uma práxis do pensar-sentir que vai se configurando como formação espiritual, em que o Espírito fala mais alto e o sujeito se reconhece como coautor de sua própria transcendência. Também pudemos constatar a potência das zonas fronteiriças nas ciências, delineando um conjunto de elementos que vão dando forma e lugar a um Paradigma do Espírito.

Assim, o Paradigma do Espírito emerge como uma matriz interpretativa que não rejeita a ciência clássica, mas a transcende e íntegra, ampliando seus horizontes para incluir dimensões sutis da existência. Ele nos convida a perceber o universo não como um mecanismo isolado, mas como um organismo vivo, interconectado, dotado de inteligência e aberto à consciência, em que tudo vibra em sintonia e reciprocidade. Nesse contexto, o ser humano deixa de ser mero observador externo e passa a ocupar o papel de coautor da realidade, um elo pensante entre as dimensões visíveis e invisíveis do cosmos.

Essa visão inaugura uma nova ciência, não apenas do mundo físico, mas do espírito que o habita, o interpreta e o transforma, propondo uma abordagem mais ética, sensível e integradora do conhecimento. Trata-se de uma revolução paradigmática que une razão e intuição, matéria e transcendência, saber e cuidado. Sob essa ótica, o ato de conhecer deixa de ser uma mera atividade intelectual para se tornar um compromisso ontológico de transformação mútua entre o pesquisador e o objeto. Assim, esta ciência estabelece as bases para uma epistemologia da alteridade, na qual a busca pela verdade é indissociável da promoção do bem e da evolução integral do ser humano em sua pluralidade dimensional.

4.7.3 Juventude Espírita: Sentidos de pertencimento no encontro de saberes

Passaremos agora a delinear um novo recorte empírico ao acompanhar a trajetória do jovem Sagittarius, atuante na juventude espírita como trabalhador engajado. Em contraste com outros protagonistas já mencionados, Sagittarius reúne, em sua jornada pessoal, três dimensões que raramente se integram de forma orgânica: o rigor metodológico de sua formação acadêmica em física, a atuação constante no movimento espírita juvenil e a vivência mediúnica cultivada no ambiente afetivo e solidário da juventude espírita. Essa tríade vivencial o qualifica como interlocutor singular para tencionar e iluminar contribuições para o Paradigma do Espírito, na medida em que sua biografia lhe confere trânsito legítimo entre os domínios da objetividade científica e a densidade subjetiva das experiências espirituais.

Nesta intersecção, Sagittarius personifica o que se pode definir como um “sujeito de fronteira”, cuja subjetividade é forjada na tensão criativa entre as leis universais da matéria e as leis dinâmicas do espírito. Sua expertise em Física fornece o arcabouço lógico necessário para despir o fenômeno mediúnico de camadas puramente místicas, permitindo uma leitura fenomenológica que busca a racionalidade por trás da percepção extrassensorial. Ao habitar simultaneamente o laboratório e a Casa Espírita, ele opera uma tradução cultural e epistemológica, onde termos como “energia”, “campo” e “frequência” deixam de ser metáforas vagas para se tornarem categorias de uma investigação científica ampliada. Tal postura desafia o isolamento das disciplinas e propõe uma “ecologia de saberes”, na qual o rigor do método não anula a profundidade do sentir, mas o valida como dado empírico da realidade ontológica. Sagittarius não apenas estuda o universo; ele o vivencia como um todo indivisível, transformando sua atuação na juventude em uma práxis educativa onde a ciência ilumina a fé e a espiritualidade humaniza a técnica. Assim, sua trajetória desvela a possibilidade de uma “ciência pós-materialista”, na qual a consciência é reintegrada ao

cosmos como variável fundamental e não como mero subproduto biológico. Em última instância, o itinerário de Sagittarius sinaliza o advento de uma nova intelectualidade juvenil, capaz de transitar pela complexidade do real sem sacrificar a lucidez da razão ou a sensibilidade da alma.

Sagittarius inicia contando:

> Nasci em uma família espírita e, desde muito pequeno, fui inserido no convívio com os postulados do Espiritismo. Meus pais já realizavam o culto do Evangelho no lar desde a minha infância, e, naturalmente, iniciei a evangelização infantil na casa espírita. Desde então, minha trajetória esteve profundamente ligada ao movimento espírita, participando ativamente das atividades da instituição. Fui evangelizando durante toda a infância e adolescência, até a fase que chamamos de Juventude. Por volta dos 17, 18 anos, me afastei da cidade de Serrinha, na Bahia, para ingressar no ensino superior. (Sagittarius , narrador)

Com uma biografia em que se lê uma formação inicial espírita, em família e nos centros espíritas, o jovem busca seu caminho profissional com estudos avançados em física:

> Já trazia comigo uma afinidade natural pelas ciências exatas, especialmente pela Física, o que me levou a cursar o bacharelado em Física pela Universidade Federal da Bahia. Durante os quatro anos da graduação, afastei-me das atividades presenciais nas casas espíritas, pois aquele foi um período de dedicação quase exclusiva à formação acadêmica. Logo após concluir a graduação, ingressei diretamente na pós-graduação, com foco em Física Espacial, área pela qual também nutria grande interesse. Segui nesse percurso até concluir o doutorado, o que ocorreu em 2015, já no interior de São Paulo. (Sagittarius , narrador)

Abordando seu percurso na ciência, o jovem vai revelando um enredo que transita entre dois mundos: o da pesquisa acadêmica de ponta e o da vivência espírita. Ao relatar que sua tese de doutorado teve como foco o estudo dos processos físicos em plasmas espaciais próximos à Terra, utilizando dados de satélites em órbita, ele descreve com nitidez o cenário de intensa dedicação científica. Mostrando como sua jornada o levou ao Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), no interior de São Paulo, já no estágio de pós-doutorado, Sagittarius evidencia um cotidiano tomado por congressos, viagens e demandas próprias da vida acadêmica. Nesse contexto, a excelência técnica exigida pelo campo da geofísica espacial não apenas solidifica sua identidade como pesquisador, mas também estabelece o crivo da objetividade como o alicerce de sua estrutura cognitiva. Essa imersão no rigor metodológico e na análise de dados complexos prepara o sujeito para o desafio de habitar zonas de tensão epistemológica, onde a precisão das leis físicas começa a dialogar com as sutilezas da experiência espiritual. Assim, sua trajetória no INPE funciona como uma âncora de credibilidade racional, permitindo que sua futura incursão pelo Paradigma do Espírito ocorra sem abdicar da lucidez investigativa.

Mas é justamente aí que ele nos conduz a outra dimensão de sua trajetória: o afastamento temporário das atividades sistemáticas da casa espírita. O jovem cientista, que também participou da Juventude Espírita, revela como essa pausa foi mais circunstancial do que deliberada e como, por volta de 2015, sentiu o chamado de retomar, ainda que timidamente, o contato com o Espiritismo.

Assim, ao narrar essa travessia entre ciência e espiritualidade, Sagittarius nos instiga a pensar sobre os saberes que se cruzam nas zonas de fronteira entre razão e experiência, entre o laboratório e o templo, entre o método e o sentir.

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Minha tese de doutorado teve como foco a aplicação de dados coletados por satélites em órbita terrestre, com o intuito de investigar questões relacionadas aos processos físicos que ocorrem em plasmas espaciais nas proximidades do planeta. Foi um trabalho que exigiu intensa dedicação e aprofundamento na área da Física Espacial. Após a conclusão do doutorado, dei continuidade a essa trajetória científica ingressando no estágio de pós-doutorado, também no interior de São Paulo, no Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), sediado em São José dos Campos. (Sagittarius , narrador)

Nesse compasso entre laboratório e templo, Sagittarius encontrou em 2019 um ponto de inflexão decisivo em sua trajetória. Após anos dedicados à pesquisa científica no Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, a rotina intensa começou a revelar sinais de esgotamento. O cansaço não era apenas físico, mas existencial, uma inquietação silenciosa que o fazia questionar o sentido mais profundo de sua atuação profissional. Foi então que decidiu firmar passo na casa espírita de São José dos Campos, buscando não apenas repouso, mas reconexão com uma dimensão da vida que havia sido deixada à margem: a espiritualidade.

Ao adentrar o espaço espírita, Sagittarius encontrou mais do que acolhimento, descobriu uma nova forma de compreender a realidade. As palestras doutrinárias, os estudos sistematizados e as vivências mediúnicas revelaram-lhe que ciência e espiritualidade não são domínios opostos, mas campos complementares de investigação e sentido. Em suas palavras, essa aproximação não representou uma ruptura com sua formação científica, mas uma expansão de consciência, uma abertura para dimensões da experiência que não se explicam apenas por equações, mas que se revelam na escuta do invisível, na ética do cuidado e na pedagogia do espírito.

Ao dar sequência ao seu relato, o jovem compartilha:

> Durante esse período, meu vínculo com a doutrina espírita manteve-se mais distante. Somente por volta de 2015, ao final do doutorado, retomei de maneira mais direta o contato com a vivência espírita, ainda que de forma esporádica, em virtude das exigências da rotina acadêmica – viagens frequentes, congressos e compromissos de pesquisa que dificultavam uma atuação constante nas atividades da casa espírita. Assim, por muito tempo, não pude assumir o papel de trabalhador assíduo, como se costuma dizer no movimento espírita. (Sagittarius , narrador)

Ao frequentar com assiduidade os grupos de estudo, sobretudo o Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita, o jovem pesquisador converteu o tempo escasso em oportunidade de nutrir a vida interior, a reflexão espiritista e fez da convivência fraterna e social um laboratório de afecções. Esse duplo movimento, o rigorismo da física espacial e o caráter experiencial e de convivência da prática espírita, exemplifica o princípio dialógico de Edgar Morin, segundo o qual é preciso "unir sem confundir, associar sem reduzir" elementos antagônicos para produzir compreensão mais ampla do real (Morin, 2005, p. 41). A confiança gerada no convívio do ambiente espírita rendeu-lhe, ainda no mesmo ano, o convite para coordenar a mocidade local, tarefa que ele abraçou como síntese concreta entre o rigor científico e o labor humano, no serviço fraterno que sempre buscou articular.

Pouco depois, porém, a pandemia redesenhou o tabuleiro de suas escolhas, ativando o que Morin (2005, p. 102) chama de ecologia da ação, em que "toda ação foge de quem a realiza e entra em um universo de interações imprevisíveis".

Sagittarius retornou a Serrinha para cuidar dos pais e, com isso, viu seu itinerário na física espacial dissolver-se gradualmente, abrindo espaço a um novo horizonte na educação básica. Se, a princípio, esse afastamento da pesquisa parecia uma renúncia, a regularidade reencontrada nas atividades do Centro Espírita (o mesmo que o evangelizara na infância) revelou-se um ponto de reequilíbrio recursivo, em que o resultado de sua ação (o cuidado da formação espírita familiar) retroagiu para transformar o próprio ator (o cientista-educador espiritista).

Enquanto atualizava estudos doutrinários e retomava a evangelização, Sagittarius compreendeu que o saber científico podia encontrar, na prática pedagógica e no trabalho e estudo espírita, um campo fértil para ressignificar a produção de sentido de sua caminhada. No encadeamento de sua história, o jovem aponta:

> Foi somente em 2019, um pouco antes do início da pandemia, que consegui estabelecer um vínculo contínuo com a casa espírita em São José dos Campos, onde residi por cerca de dez anos. Passei a frequentar com regularidade os estudos e atividades da instituição, participando de grupos de estudos do Espiritismo. Mais adiante, ainda naquele ano, fui convidado a coordenar a mocidade espírita local – um convite que aceitei com alegria e ao qual me dediquei por quase um ano. Com o advento da pandemia, retornei a Serrinha, a fim de estar mais próximo dos meus pais

> e cuidar deles. Essa mudança de contexto impactou profundamente meus planos iniciais de continuidade na carreira de pesquisa científica. Aos poucos, fui me afastando da área de Física Espacial e redirecionando minha atuação para o campo da educação, especialmente na educação básica. Um marco significativo dessa nova fase foi o reencontro com o espaço que sempre me acolheu: a casa espírita onde fui evangelizado, o Centro Espírita Deus, Cristo e Caridade. Retomar os trabalhos com assiduidade nesse lugar tão simbólico representou, para mim, não apenas uma reconexão com minhas raízes espirituais, mas também uma renovação de propósito e de sentido na caminhada. (Sagittarius , narrador)

A trajetória narrada revela um processo de deslocamento existencial e epistêmico que se inscreve nas zonas fronteiriças entre ciência, espiritualidade e educação. O vínculo estabelecido com a casa espírita em São José dos Campos, especialmente por meio do Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita e da coordenação da mocidade, representa um momento de imersão pedagógica que transcende os limites da racionalidade moderna. Ao assumir o papel de educador espiritual, o sujeito da narrativa passa a vivenciar uma prática formativa que articula o saber doutrinário com a escuta ativa e o acolhimento juvenil, configurando um campo fértil para a ressignificação do conhecimento científico. Essa experiência dialoga com a proposta de Morin (2005), ao afirmar que a educação deve integrar o saber fragmentado, promovendo uma compreensão complexa do ser humano em sua totalidade.

O retorno à cidade natal e o reencontro com o centro espírita marcam uma inflexão significativa na trajetória do pesquisador, que passa a transitar da Física Espacial para a educação básica. Tal movimento pode ser compreendido à luz da ciência da transmodernidade, conforme proposto por Dussel (2016), que defende a superação da lógica eurocêntrica e a valorização dos saberes situados, relacionais e espirituais. A casa espírita, nesse contexto, emerge como espaço de produção de sentido, onde o saber científico é convocado a dialogar com a experiência vivida, com os afetos e com a ética do cuidado. A pedagogia espírita, ao integrar razão e transcendência, oferece uma alternativa epistemológica que desafia os paradigmas modernos e abre caminho para uma educação mais integral e humanizadora.

A mudança de campo profissional, do universo científico para o educativo-espiritual, não representa uma ruptura, mas uma ampliação de horizontes. A prática pedagógica vivenciada nos espaços espíritas permite que o conhecimento científico seja reinterpretado à luz da espiritualidade, promovendo uma aprendizagem experiencial e significativa. Segundo Freire (1996), educar é um ato de amor e coragem, que exige abertura ao outro e compromisso com a transformação. Nesse sentido, o reencontro com o centro espírita não apenas reacende vínculos afetivos, mas também reposiciona o sujeito como educador comprometido com a formação ética e espiritual das novas gerações. A

espiritualidade, portanto, não se opõe à ciência, mas a complementa, oferecendo novas lentes para compreender a realidade e o papel do ser humano no mundo.

Por fim, a narrativa evidencia que o saber científico, ao ser mobilizado em práticas educativas no contexto espírita, encontra terreno para se ressignificar. A transição vivida pelo sujeito aponta para a emergência de um paradigma que valoriza a multidimensionalidade do ser, conforme defendido por Incontri (2010, 2003, 2001, 2005), ao propor uma educação que reconheça o Espírito como sujeito da aprendizagem. A casa espírita, nesse processo, torna-se laboratório epistemológico, onde ciência, ética e espiritualidade se entrelaçam na construção de sentidos. Assim, a caminhada do pesquisador revela que é possível fazer ciência com alma, educação com transcendência e pedagogia com esperança.

4.8 A Espiritualidade como dispositivo da formação juvenil Espírita

A travessia de Sagittarius entre a Física Espacial e a Educação Espírita oferece uma cartografia rica para pensar as zonas de fronteira entre ciência, espiritualidade e formação juvenil espírita. Seu retorno a Serrinha, em plena pandemia, funcionou como um catalisador biográfico que reatualiza memórias afetivas e espirituais, convertendo a casa espírita de infância em matriz produtora de sentidos. Esse reencontro, aparentemente simples, carrega, todavia, uma potência formativa que transborda o domínio técnico e acadêmico, convocando-o à escuta sensível, ao cuidado do outro e à dimensão ética do saber complexo.

Para Sagittarius, a espiritualidade não se limita a um aspecto devocional da experiência humana, mas se afirma como meio para a educação cósmica da juventude, uma pedagogia da alma que amplia a percepção do ser para além das contingências materiais. Inspirado pelo que ia aprendendo com o Espiritismo, ele compreende que a formação espiritual do jovem deve ocorrer em sintonia com os ritmos do universo, guiando o espírito à integração com os princípios superiores que regem a vida. Tal concepção alinha-se com o que Joanna de Ângelis (espírito), por meio de Divaldo Franco (1990), chama de “educação integral do ser”, cuja finalidade é conduzir o indivíduo à autorrealização e à harmonia com as leis cósmicas. Em consonância, Pierre Weil (2001) argumenta que a educação cósmica é um processo de reconexão com a totalidade, no qual o educando não apenas aprende conteúdos, mas descobre-se como parte viva e interdependente de um universo inteligente.

Edgar Morin (2002, p. 41), ao propor o princípio dialógico, alerta que

compreender a realidade implica “unir sem confundir, associar sem reduzir” contrário. Sagittarius, ao deslocar-se do laboratório orbital para a roda de conversa da mocidade espírita, simboliza essa dialógica: a precisão das equações de Maxwell (que tratam das ondas eletromagnéticas e suas vibrações) se entretece com a fluidez da oração coletiva, revelando que todo conhecimento é, simultaneamente, científico e poético.

Dessa forma, a espiritualidade para este jovem não é apenas uma prática religiosa ou um refúgio afetivo, mas um eixo ontológico que confere sentido à trajetória existencial e educativa da juventude. Sua aposta numa educação cósmica revela-se como um gesto epistêmico que propõe um paradigma formativo capaz de dialogar com os desafios do mundo contemporâneo e, sobretudo, com as exigências do espírito em evolução. Essa postura dá ressonância à defesa que Paulo Freire faz da educação dialógica. Para o autor, “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar possibilidades para a sua produção” (Freire, 1996, p. 47). Ao abrir-se ao conhecimento espacial da física e ao dialogar com jovens em processo de autodescoberta, Sagittarius parece desenvolver a pedagogia freireana na prática, quando converte o saber científico em instrumento de leitura crítica do mundo e de reinvenção da própria experiência.

Rafael Yus (2002, p. 62) amplia essa perspectiva ao propor uma ecopedagogia espiritual que considere a interdependência entre cosmo, natureza e interioridade. Quando o entrevistado usa analogias cosmológicas para explicar leis morais, comparando, por exemplo, a gravidade à lei de causa e efeito, ele lembra-nos algo dessa operação da ecopedagogia, revelando que o conhecimento científico pode fertilizar a consciência ecológica e espiritual e vice-versa, e que conjunções e associações são dialéticas que enriquecem o pensamento.

Linhares (2022, 2017, 2001) reforça que a Educação Espírita é libertadora porque “educa para a autonomia moral”. Ney Lobo (2010, p. 56) acrescenta que a proposta kardecista deve abraçar a pesquisa vivencial. A coordenação do grupo juvenil, assumida por Sagittarius, concretiza esse binômio: jovens são convidados a experimentar, refletir e decidir, e a comprometer-se com o mundo social próximo e distante.

A narrativa biográfica tem, aqui, papel de núcleo formador. Delory Momberger (2012, p. 17) sustenta que "o sujeito se constitui na e pela narrativa que faz de sua existência". Sagittarius, ao narrar sua trajetória, revisita rupturas e continuidades, transformando memória em projeto. Esse gesto autobiográfico devolve-lhe agência para recriar a própria identidade de cientista educador espírita. O clima de aceitação incondicional que o jovem narrador encontra no centro espírita valida seu mundo interior e favorece o florescimento de uma postura pedagógica mais autônoma, que une o saber cotidiano e de experiência a outros. Boaventura

de Sousa Santos (2009, p. 143) propõe uma ecologia de saberes que legitime conhecimentos científicos e não científicos. Já Ibiapina (2008, p. 28) defendia uma metodologia da pesquisa-formação, na qual narrativa, prática e teoria se retroalimentam. Temos um exemplo prático disso quando o diário que Sagittarius mantém registra experiências escolares e espirituais, exemplificando uma abordagem que converte vivências em dados reflexivos e vice-versa, essas flexões reorientando sua práxis. Tudo isso percebemos convergindo no princípio que Morin (2002, p. 99) nomeia de recursividade organizacional, no qual "o produto e os efeitos das ações são, eles próprios, produtores e criadores do que os produziu". Outro exemplo que vemos neste caso: o cuidado aos pais leva Sagittarius à escola; a escola devolve-lhe novos sentidos; esses sentidos retroagem para redefinir o cientista e sua humanidade.

De volta à sala de aula, o jovem entrevistado elabora atividades que articulam física básica, ética ecológica e valores espirituais. Ao discutir conservação de energia, aborda também preservação da vida; ao explicar ondas eletromagnéticas, convida os estudantes a refletirem sobre vibrações mentais. Assim, a ciência torna-se metáfora de autoconhecimento. Cada conceito físico é apresentado não apenas como fenômeno natural, mas como chave simbólica para compreender aspectos sutis da existência. A gravidade, por exemplo, é explorada como força de atração entre corpos e também como analogia para os vínculos afetivos e espirituais que nos conectam. A luz, além de ser estudada em sua natureza dual, é evocada como símbolo da consciência que ilumina o caminho interior. Sagittarius transforma o espaço escolar em território de sentido, onde aprender é também despertar. Ao integrar saberes, ele convida os alunos a enxergarem a realidade como campo de diálogo entre razão e transcendência.

> Quando iniciei meu trabalho como professor de Física na educação básica, senti um impulso natural de ir além das fórmulas e equações. Queria que o ensino da Física dialogasse com aquilo que também considero essencial: a ética ecológica e os valores espirituais presentes na Doutrina Espírita. Assim, ao tratar da conservação de energia, não ficava apenas na análise técnica – levava os estudantes a refletirem sobre a preservação da vida em todas as suas formas. Quando explicava as ondas eletromagnéticas, abria espaço para que pensássemos juntos sobre as vibrações mentais, os pensamentos que emitimos, e como eles podem influenciar o ambiente ao nosso redor. Essas aulas se tornaram momentos de integração entre ciência e consciência, onde o conhecimento físico iluminava também aspectos morais e espirituais da existência. (Sagittarius, narrador)

As correlações estabelecidas pelos jovens entre conhecimento formal (no caso de Sagittarius, a física) e experiências espirituais (junto às culturas espíritas) produzem efeitos nas juventudes.

Estamos examinando como, no âmbito espírita, os grupos juvenis passam a

dialogar com temas contemporâneos, como mudanças climáticas, inteligência artificial, bioética, física espacial e formação humana, sempre convocando a tríade ciência, filosofia e religião. Lobo (2010, p. 72) sugere que a horizontalidade do convívio e do diálogo prepara o jovem para uma cidadania planetária, coerente com uma visão de ser humano com dimensões cósmicas.

Esse processo educativo nos coloca em sintonia com Morin, quando afirma que "o conhecimento do conhecimento deve ser parte integrante do conhecimento" (Morin, 2002, p. 123). Sagittarius, ao fazer de sua própria trajetória uma investigação, revela que educar é, antes de tudo, aprender a viver com o inacabamento, com a complexidade e com a busca de significações espirituais para a vida. A caminhada de Sagittarius demonstra que o encontro entre o saber científico e o acolhimento espírita pode inaugurar uma pedagogia complexa, dialógica e emancipadora. Nessa tessitura, narrativa pessoal, ciência de fronteira e experiência espiritual funcionam como fios que, entrelaçados, tecem uma nova lógica de formação, uma lógica em que, como queria Freire, a esperança torna-se histórica porque se faz prática.

A tessitura que entrelaça ciência, espiritualidade e formação humana na trajetória de Sagittarius ganha ainda mais relevo quando ouvimos sua própria voz. Depois de vivenciar o fato e sua leitura, em sua prática educativa, de que saberes aparentemente antagônicos podem coabitar o mesmo espaço formativo, ele explicita um posicionamento que encarna o princípio dialógico de que compreender a realidade exige sustentar em tensão criadora termos opostos. Sagittarius oferece o testemunho de quem já vive essa busca de síntese entre história e cotidiano, guiado por um horizonte em que razão e transcendência se confirmam mutuamente na criação de si e de seu trajeto formativo.

Relacionamos a compreensão de mundo de Sagittarius também com a ecologia de saberes proposta por Boaventura de Sousa Santos (2007), segundo a qual distintas epistemologias podem dialogar de forma horizontal, sem hierarquias hegemônicas. Ao reconhecer o valor tanto do método experimental quanto da experiência mediúnica, o entrevistado demonstra que o conhecimento se expande quando acolhe múltiplas linguagens, das equações que descrevem os plasmas espaciais às preces que mobilizam energias sutis. Nesse sentido, ele atualiza a ecopedagogia espiritual de Rafael Yus, para quem investigar o cosmos e cultivar a interioridade são atos de mesma grandeza ética e ecológica. Nós acrescentamos, com Kardec (2019a), que as leis físicas são espirituais e que o universo é moral.

Do ponto de vista biográfico, tal discurso confirma a tese de Delory-Momberger (2012), segundo a qual o sujeito se constitui na narrativa que produz de si. Ao narrar sua

trajetória, Sagittarius reordena eventos, produz sentido e projeta futuro, um futuro no qual cientista e espírita deixam de ser identificações excludentes para se tornarem dimensões complementares de uma mesma identidade em construção. É nesse entre-lugar que se forja uma pedagogia complexa, capaz de inspirar educandos a enxergarem a realidade com olhos integrais.

No trecho a seguir, extraído de sua entrevista, Sagittarius explicita essa síntese, evocando inclusive o pensamento do Espírito Emmanuel, mentor de Francisco Cândido Xavier, para defender que a busca científica, ainda que materialista em seus métodos, caminha inexoravelmente para a dimensão espiritual do ser. Suas palavras lançam luz sobre a convergência possível, e, segundo ele, inevitável, entre dois domínios que, vistos de longe, revelam-se rotas que apontam para o mesmo horizonte. Para Sagittarius, essa aproximação não é apenas teórica, mas vivencial, pois emerge de sua prática cotidiana como pesquisador e espírita. Ele reconhece que o impulso investigativo da ciência e o anseio de transcendência da espiritualidade partilham uma mesma matriz de sentido. Assim, sua narrativa propõe uma reconciliação entre razão e fé, sugerindo que ambas podem colaborar na construção de um conhecimento mais amplo e profundo sobre a existência.

Ao expandir sua narrativa, o jovem prossegue:

> Como cientista e espírita, jamais enxerguei conflito entre ciência e espiritualidade. Pelo contrário: quanto mais aprofundo os estudos, mais evidente se torna o fato de que tudo ao nosso redor – e nós mesmos, enquanto seres conscientes – é fruto de uma Inteligência superior. Investigar a matéria, perscrutar a engrenagem da criação, é para mim uma forma de reverenciar esse Criador: Ele nos dotou de raciocínio exatamente para que decifremos, passo a passo, os segredos do universo do qual fazemos parte. Assim, nunca vivi a tensão entre "duas" verdades. Cada descoberta científica revela novos contornos da mesma realidade maior. Mesmo pesquisas conduzidas no paradigma estritamente materialista prestam um serviço inestimável, pois, como observa o Espírito Emmanuel, mentor de Francisco Cândido Xavier: A ciência, buscando a matéria básica, a forma-padrão que julga originar todas as coisas, na verdade – ainda que se declare ateia – caminha para Deus. (Sagittarius, narrador)

A experiência de Sagittarius, ao afirmar que jamais enxergou conflito entre ciência e espiritualidade, reverbera uma tensão histórica que muitos pensadores contemporâneos têm buscado resolver por meio de uma perspectiva mais integradora do conhecimento. Seu testemunho dialoga profundamente com a proposta de Edgar Morin (2002), que defende a superação da clivagem entre saberes e o reconhecimento da complexidade como princípio organizador da realidade. Segundo Morin, "é necessário substituir a ideia de separação dos conhecimentos pela ideia de articulação, de modo que o conhecimento possa refletir a complexidade do real" (Morin, 2002, p. 39).

Sob a luz do princípio dialógico apresentado pelo polímata francês, Sagittarius demonstra que razão experimental e intuição espiritual, longe de se anularem, compõem um par de opostos complementares. O grande cientista francês também observa que a dialógica "associa duas lógicas em aparências contrárias, mas simultaneamente necessárias" (Morin, 2002, p. 62). De modo análogo, o Espiritismo sustenta que o princípio espiritual e o material se articulam na formação das coisas e possuem Deus como corolário (Kardec, 2019a). Essa conjugação de aparentes contrários torna-se zona fértil para o Paradigma do Espírito, pois estabelece diálogo produtivo entre laboratório e prática social, entre astrofísica e espiritualidade.

O princípio da recursividade organizacional, pelo qual produto e efeito retroagem sobre o que os produziu, aparece quando a investigação de Sagittarius em Física Espacial realimenta sua visão espiritual e vice-versa. O conhecimento científico permite-lhe ler a harmonia cósmica; essa leitura, por sua vez, nutre sua motivação para continuar pesquisando.

Para Morin (2002, p. 75), "a organização se produz e se mantém por um jogo incessante de retroações". Essa retroalimentação recorda a lei espírita de causa e efeito, segundo a qual cada ato mental ou moral retorna ao seu autor, contribuindo para a autoedificação do Espírito. As leis espirituais e físicas, nesse sentido, são éticas e espirituais (Kardec, 2019).

Sagittarius narra isso:

> Minha decisão de trilhar o caminho da Física Especial não se deveu apenas à afinidade natural que sempre tive com a matemática, nem ao fascínio pelos mistérios do macro e do microuniverso – embora esses tenham sido impulsos importantes. O que realmente me moveu foi à convicção íntima de que por trás dos fenômenos físicos existe uma ordem inteligente, uma arquitetura profunda que estrutura a realidade. A busca científica, para mim, sempre foi paralela e complementar à busca espiritual. Estudar a relatividade, o tempo, o espaço e a energia eram também uma forma de sondar os contornos do invisível, de tocar, ainda que indiretamente, a causa fundamental de tudo e de todos. A Física não apenas aprofundou meu entendimento técnico do mundo, mas também realimentou minha fé em uma inteligência maior – e, inversamente, minha espiritualidade me oferecia sentido para seguir investigando com humildade e assombro os enigmas do universo. (Sagittarius , narrador)

No princípio hologramático, também proposto no método do pensamento complexo de Morin, o todo está inscrito na parte e a parte no todo (Morin, 2005). Essa concepção rompe com a lógica linear e reducionista, propondo uma abordagem relacional e sistêmica da realidade. O Campo Akáshico de Laszlo (2008), entendido como uma rede de informação que permeia todas as entidades, traduz esse axioma ao afirmar que cada sistema local reflete a totalidade cósmica. Trata-se de uma ontologia interconectada, na qual o

universo é concebido como uma rede viva de significações e vibrações.

Essa perspectiva ressoa na obra de André Luiz, que afirma: “O universo é um organismo vivo, onde tudo se inter-relaciona” (2000, p. 74). Emmanuel complementa: “Tudo no Universo se equilibra com base na lei das compensações justas. Cada célula, cada alma, cada mundo reflete a grandeza do Todo” (1984, p. 96). Ao observar microestruturas de plasma, Sagittarius investiga padrões físicos e, ao mesmo tempo, princípios que refletem o macrocosmo e seu mundo interior. Essa vivência revela a interdependência entre ciência e espiritualidade, tornando-se central em nossa reflexão paradigmática.

O jovem, ao avançar em sua narrativa:

> Durante o desenvolvimento da minha tese de doutorado, mergulhei profundamente na investigação dos processos físicos que ocorrem em plasmas espaciais nas proximidades da Terra, regiões onde partículas carregadas se organizam de forma complexa sob a ação de campos eletromagnéticos. Ao estudar as microestruturas desses plasmas, percebia, cada vez mais, que não estava apenas observando fenômenos externos. Havia ali uma linguagem sutil de organização, de equilíbrio dinâmico, que parecia dialogar com minha própria interioridade. Era como se os mesmos princípios que regem o comportamento das partículas no cosmos também pudessem ser aplicados aos movimentos do meu mundo íntimo: zonas de instabilidade, regiões de silêncio, correntes invisíveis de força. Na decifração dessas estruturas, eu descobria não apenas os segredos do espaço, mas também pistas sobre mim mesmo – sobre como a ordem pode emergir do aparente caos, tanto fora quanto dentro de nós. (Sagittarius , narrador)

Morin (2002a), em seu método, também agrega o princípio da autonomia-dependência, lembrando que todo sistema vivo existe por si e para si, mas apenas porque está aberto ao meio. No Espiritismo, o Espírito é um ser que possui individualidade, porém é interdependente da coletividade e vive no seio de um ambiente cósmico.

Sagittarius integra tal visão ao explicar a jovens que uma estrela é autônoma em seu núcleo, mas depende da teia gravitacional para existir, analogia direta entre astrofísica e socialidade, ambas solidárias e relacionais. Sagittarius conta esta sua experiência:

> Quando iniciei minha trajetória como professora na educação básica, recordo-me de uma aula de Física que ministrei para uma turma do segundo ano científico. Ao explicar que uma estrela é autônoma em seu núcleo – por gerar sua própria energia – , aproveitei o ensejo para ampliar o olhar dos alunos, mostrando que, apesar de sua autonomia, a estrela depende da teia gravitacional que a mantém integrada ao cosmos. Estabeleci, então, uma analogia com a existência humana: cada um de nós carrega uma luz interior, mas essa luz só se sustenta quando inserida no tecido das relações, no equilíbrio moral e nos vínculos que nos conectam aos outros. Notei, naquele instante, um silêncio atento, quase reverente – como se a ciência, enfim, falasse também à alma. A astrofísica, ali, transcendeu fórmulas: tornou-se linguagem ética. (Sagittarius, narrador)

O princípio da auto-eco-organizacional acrescenta, a essa reflexão, que os seres

produzem a própria organização ao mesmo tempo em que produzem a do meio envolvente. Ao estudar a heliosfera, Centaurus percebe como partículas solares remodelam o espaço interplanetário. Na esfera humana, o Espiritismo ensina que nossas escolhas remodelam a psicosfera terrestre, corroborando a tese de Laszlo (2018) e de Sagittarius, que afirmam: "consciência e cosmos evoluem em sinergia" (p. 121).

O princípio da incerteza, ou da ordem/desordem/organização, conforme proposto por Edgar Morin (2002), recorda-nos que o caos não representa a ausência de sentido, mas sim a condição necessária para o surgimento de novas formas de organização. Longe de ser um estado puramente destrutivo, o caos atua como matriz criativa, um campo fértil em que o imprevisível e o instável abrem espaço para a reinvenção. Tanto na termodinâmica dos plasmas, em que flutuações energéticas geram estruturas complexas, quanto nas crises morais individuais, em que rupturas internas antecedem processos de amadurecimento e ressignificação, observamos que a desordem é muitas vezes o prelúdio da transformação. Assim, o paradigma da complexidade convida-nos a acolher a incerteza como parte constitutiva da vida, reconhecendo que é no entrelaçamento entre ruptura e reconstrução que emergem novas possibilidades de ser, saber e agir.

Léon Denis (2009) chama essa dinâmica crísica ou transformacional de "sinfonia das leis". Com essa expressão, sugere que os momentos de crise e renovação não são aleatórios, mas fazem parte de uma harmonia maior que rege a evolução espiritual. Trata-se de uma visão em que dor, superação e despertar se entrelaçam como notas de uma composição cósmica, conduzindo o ser ao aprimoramento moral e intelectual. Essa perspectiva amplia o entendimento das experiências humanas como partes de um processo educativo da alma. Para Sagittarius, reconhecer a criatividade do momento em que se vê a emergência de novas ordens afasta o determinismo cego e reforça a confiança em uma Inteligência soberana, suprema, capaz de gerir a mudança.

O jovem afirma em sua narrativa:

> Durante o aprofundamento de minha pesquisa sobre os processos físicos que ocorrem em plasmas espaciais nas proximidades do planeta, fui sendo lentamente conduzido a uma reflexão que ultrapassava os limites da equação e da modelagem matemática. Ao observar as instabilidades nos campos magnéticos, as flutuações térmicas e os movimentos caóticos que antecedem o equilíbrio em novas configurações plasmáticas, percebi, por analogia, uma correspondência surpreendente com os processos da vida interior. Tanto na termodinâmica dos plasmas quanto nas crises morais que atravessamos em nossas trajetórias individuais, é comum que perturbações antecedam reorganizações mais elevadas. Assim como um plasma se reestrutura após o colapso de seus equilíbrios anteriores, também o espírito humano, ao enfrentar seus próprios abalos éticos e existenciais, é convidado a reconfigurar-se em padrões mais sutis, maduros e harmônicos. A ciência

> do cosmos, nesse ponto, tornava-se espelho da alma. (Sagittarius, narrador)

"Assim como um plasma se reestrutura após o colapso de seus equilíbrios anteriores, também o espírito humano", assevera Sagittarius em seus estudos. Morin (2002a) encerra sua metodologia com o princípio da ecologia da ação: toda ação escapa de quem a realiza e produz efeitos imprevisíveis. Quando o entrevistado aplica conceitos científicos a debates sobre reencarnação ou ética, ele não controla os desdobramentos de sua ação social e espírita, mas inicia processos culturais que poderão ir longe, ultrapassando o que ele vê como ressonância de seus atos. Tal consciência reforça a humildade epistemológica, virtude central no Paradigma do Espírito, e convida à responsabilidade pelos efeitos, visíveis ou sutis, de cada ideia que difundimos.

O jovem conta:

> Durante os cerca de dez anos em que residi em São José dos Campos, vivi uma experiência marcante de aprofundamento na vivência espírita. Passei a frequentar com regularidade uma casa espírita da cidade, onde me envolvi ativamente em diversas atividades, especialmente no Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita (ESDE). Ali encontrei um espaço fértil para integrar meus conhecimentos científicos aos princípios espirituais, contribuindo com reflexões que relacionavam, por exemplo, reencarnação e ética à luz da física, da biologia e das ciências humanas.
> Muitas vezes, não controlo os desdobramentos dessas ideias; apenas lanço sementes que, em diálogo com os demais participantes, ganham vida própria. Entendo esse movimento como parte de um processo cultural em constante evolução – que me ultrapassa e, ao mesmo tempo, me constitui. Foi naquele ambiente que compreendi, de modo mais profundo, que o saber espírita é também uma prática coletiva de construção de sentidos. (Sagittarius, narrador)

Ressalta-se aqui, na reflexão do narrador, o lugar do que não se consegue prever em nossas ações: "não controlo os desdobramentos dessas ideias; apenas lanço sementes que, em diálogo com os demais participantes, ganham vida própria". E acrescenta o informante: "Entendo esse movimento como parte de um processo cultural em constante evolução", no qual não apenas há sinergia e relacionamentos, mas também movimentos evolutivos interconectados.

Lembrando os sete princípios do pensamento complexo de Edgar Morin (2005), como dialogia, recursividade, hologramaticidade, incerteza e contextualização, vislumbra-se um caminho metodológico e ontológico fértil para o Paradigma do Espírito. Aplicados às zonas limítrofes entre ciência moderna e Espiritismo, esses princípios ajudam a superar dicotomias reducionistas e abrem espaço para uma abordagem transdisciplinar, capaz de integrar saberes e experiências que a epistemologia clássica historicamente separou.

Nesse horizonte, os conceitos de conexão, coerência e coevolução, centrais na obra de Ervin Laszlo (2018), convergem com os fundamentos do pensamento complexo,

oferecendo uma base teórica para compreender o entrelaçamento dinâmico entre matéria, mente e espírito. A dialogia moriniana, ao reconhecer a coexistência de contrários, permite pensar a relação entre ciência e espiritualidade não como oposição, mas como complementaridade em tensão criativa. A recursividade, por sua vez, aponta para a retroalimentação entre sujeito e objeto, entre experiência e reflexão, entre prática mediúnica e elaboração teórica. Já a hologramaticidade sugere que cada parte da realidade contém, em si, a totalidade, ideia que ressoa profundamente com a visão espírita da unidade do ser e da interconexão universal.

Assim, a articulação entre Morin e Laszlo não apenas legitima a construção de um Paradigma do Espírito, mas também propõe uma nova ontologia: uma ontologia relacional, vibracional e consciencial, na qual o Espírito não é um apêndice metafísico, mas o núcleo organizador da experiência humana e cósmica. Essa perspectiva convida a abrir caminho para uma ciência espiritualizada e uma espiritualidade esclarecida, ambas comprometidas com a evolução ética e coletiva da humanidade.

Ervin Laszlo elucida:

> Os campos, e outras forças e leis reconhecidas pela ciência, podem existir em um plano ou dimensão da realidade que está "oculto" com relação à observação direta. Essa suposição tem importantes antecedentes históricos. Muitos filósofos sustentavam que o mundo observado tem raízes em uma dimensão real, mas não observável. Os filósofos do ramo místico da metafísica grega – os idealistas e a escola eleática (incluindo pensadores como Pitágoras, Platão, Parmênides e Plotino) – diferiam em muitos pontos, mas estavam unidos na afirmação de que há uma dimensão "oculta". Para Pitágoras, essa dimensão era o Kosmos, uma totalidade transfísica, sem rupturas, o terreno prévio de onde surge a matéria e a mente e tudo o que existe no mundo. Para Platão esse terreno era o reino das Ideias e das Formas, e para Plotino era o "Uno". Como afirmava o Sutra Lankavatara, na filosofia hindu, a realidade profunda é a "dimensão causal" que origina os fenômenos "grosseiros", cuja imagem encontra os olhos. O mundo que observamos é ilusório, efêmero e tem curta duração, enquanto a dimensão profunda é real, eterna e infinitamente imutável. Na aurora da era moderna, Giordano Bruno introduziu o conceito de dimensão profunda no âmbito da ciência moderna. O universo infinito, dizia ele, é preenchido por uma substância invisível chamada *aether* ou *spiritus*. (Laszlo,2018, p.35)

Ao final, a experiência e a reflexão de Sagittarius testemunham que a investigação científica, quando guiada por um olhar espiritualizado, converte-se em genuína forma de estudo do cosmo e da interioridade humana em relação.

Tal como conclui Laszlo (2018, p. 193), "explorar o cosmos é explorar a nós mesmos, pois somos expressões locais de uma realidade cósmica mais vasta". E, como reafirma Kardec (1999a, p. 25), "a ciência e a religião, longe de se combaterem, completam-se: uma revela as leis do mundo material; a outra, as do mundo moral". Ciência e Espiritismo, portanto, não são vertentes opostas, mas afluentes de um mesmo rio que flui em direção à

compreensão da Inteligência soberana, sustentando a ordem, a harmonia e o futuro coevolutivo da humanidade com o próprio universo.

A teoria do Design Inteligente (TDI), embora frequentemente situada no debate científico como alternativa ao darwinismo estrito, converge em certos aspectos com o pensamento espírita. Autores como Michael Behe (2019), ao introduzir o conceito de "complexidade irredutível", argumentam que certos sistemas biológicos são tão interdependentes que não poderiam ter evoluído por etapas sucessivas de maneira aleatória. Essa visão se coaduna com a ideia espírita de um princípio ordenador e inteligente por trás da criação.

> O argumento da complexidade irredutível consiste na ideia de que: 1º, as células são compostas de muitos sistemas complexos; 2º, todas as partes que compõem esses sistemas são absolutamente necessárias para que os mesmos funcionem, ou seja, a perda de um deles significa que o sistema todo deixará de funcionar; 3º, dada a especificidade de cada componente do sistema e que ele somente desempenhar uma função específica em um sistema complexo, a chance de ter evoluído por si mesmo e permanecido na célula sem função, até o surgimento do sistema que o requeresse, é muito pequena; 4º, não poderia ser explicado o surgimento do sistema complexo já pronto e em funcionamento na célula, dado que a evolução operaria por passos e não por saltos; 5º, porém o sistema existe e não poderia ter evoluído, portanto ele só pode ter sido projetado e posto em funcionamento por uma mente inteligente. (Braga, 2016, p. 36)

Esta ideia de que há uma ordem inteligente na natureza não é uma concepção moderna. Desde a Antiguidade clássica, pensadores como Platão e Aristóteles já argumentavam a favor da existência de uma racionalidade intrínseca ao cosmos. Platão, em especial, por meio do diálogo *Timeu*, defende a existência de um demiurgo que organiza o mundo com base em modelos ideais. O filósofo Aristóteles, por sua vez, argumentava que tudo na natureza possui uma causa final, uma teleologia que aponta para um fim específico.

Entretanto, o argumento do design ganhou notável popularidade a partir da obra do teólogo inglês William Paley, publicada em 1802, intitulada *Natural Theology*. Nela, Paley apresenta a célebre analogia do relojoeiro, segundo a qual, assim como a complexidade de um relógio pressupõe a existência de um relojoeiro, a complexidade da natureza indicaria a ação de um Criador inteligente. Segundo Paley, se encontrássemos um relógio no chão, concluiríamos que ele teve um projetista. Essa analogia ficou conhecida como a "tese do relojoeiro" e foi amplamente influente tanto na teologia quanto nos debates filosóficos e científicos do século XIX.

O termo "design inteligente", contudo, surgiu posteriormente. Atribui-se a primeira formulação do conceito ao filósofo e historiador da ciência William Whewell (1794–

1866), professor do Trinity College, em Cambridge. Whewell (1840) utilizava a expressão para enfatizar a racionalidade por trás das leis naturais, sugerindo que a ordem do universo refletiria um propósito inteligente.

Mais tarde, o filósofo Ferdinand C. S. Schiller, vinculado à Universidade de Oxford e atuante nos Estados Unidos, empregou explicitamente a expressão *intelligent design* em 1897, em um ensaio intitulado *Darwinism and the Design Argument*. Nesse trabalho, Schiller argumenta que não seria possível excluir a suposição de que o processo da evolução pudesse ser guiado por um design inteligente. Em outras palavras, mesmo aceitando os mecanismos da evolução biológica, ele considerava plausível que houvesse uma orientação inteligente subjacente ao processo evolutivo.

Dessa forma, percebe-se que a noção de design na natureza, ainda que resgatada por correntes contemporâneas como o movimento do Design Inteligente, possui raízes filosóficas e teológicas profundas e antigas. Tais ideias reaparecem em contextos distintos, sempre que a complexidade e a ordem natural desafiam explicações puramente mecanicistas ou reducionistas.

Os argumentos centrais da TDI (Teoria do Design Inteligente) são: a existência de um propósito, um planejamento inteligente, a complexidade e a perfectibilidade do mundo. A existência de um planejamento ou propósito da vida e da ordem no mundo e no universo, bem como a complexidade da disposição e funcionamento do universo e da vida na Terra, e do próprio funcionamento do corpo humano, estão inter-relacionados. Toda essa ordem complexa só poderia existir por obra de um planejamento elaborado por uma inteligência suprema, causa primeira de todas as coisas, como assevera também o Espiritismo.

> O termo “design” é utilizado para denominar essa teoria, pois seus defensores afirmam que a principal prova da veracidade da mesma é que evidências de design podem ser encontradas nas formas de vida. Elas seriam encontradas principalmente no nível celular e molecular dos organismos como, por exemplo, a coagulação sanguínea e o flagelo bacteriano, uma vez que, para os defensores da TDI, somente a ação de uma mente inteligente poderia criar sistemas complexos como esses. (Braga, 2016, p. 11).

William Dembski (2004), outro proeminente defensor da TDI (Teoria do Design Inteligente), propõe um modelo de inferência do design baseado em probabilidade e informação. Para ele, determinados padrões complexos e específicos em organismos vivos revelam sinais de uma mente que planeja. Essa inferência remete diretamente à concepção espírita de um Criador que não apenas institui leis naturais, mas também atua por meio delas, como indica Kardec (2019a, 2019).

Isabelle Stengers, ao discutir a relação entre ciência e espiritualidade, sugere que a ciência deve abandonar a postura de exclusividade epistêmica e abrir-se ao diálogo com outras formas de saber.

Em sua crítica ao cientificismo reducionista, Stengers (2001, 2002) defende uma "ciência civilizada", capaz de reconhecer a legitimidade dos saberes locais, espirituais e experienciados. Nesse sentido, a espiritualidade não é uma ameaça à racionalidade científica, mas um complemento necessário para a construção de uma ciência que não se feche em si mesma, mas se coloque a serviço da vida e de uma ética planetária.

Wilber também oferece uma contribuição essencial para compreender a síntese vivida por Sagittarius. Em sua Teoria Integral, K. Wilber (2000) propõe que toda forma de conhecimento pode ser compreendida em quatro quadrantes: interior individual, exterior individual, interior coletivo e exterior coletivo. A ciência tradicional tem se concentrado nos aspectos exteriores, deixando de lado as dimensões interiores da experiência e da consciência. Sagittarius, ao afirmar que decifrar os segredos do universo é um ato de reverência, movimenta-se entre os quadrantes, integrando objetividade e subjetividade, ciência e espiritualidade.

O Espírito Emmanuel, citado por Sagittarius, também oferece pistas para essa síntese. Em diversas mensagens, Emmanuel defende que a ciência, mesmo quando materialista, aproxima-se de Deus ao tentar compreender as leis da criação. No caso do sujeito da pesquisa, Sagittarius percebe cada descoberta científica como desvelamento da mesma realidade maior, em que espírito e matéria não são antagônicos, mas aspectos complementares do real.

Por fim, a narrativa do jovem convida a repensar os paradigmas vigentes tanto na ciência quanto na religião. Sua vivência demonstra que é possível viver uma espiritualidade lúcida, sem negar os métodos científicos, e praticar a ciência sem fechar os olhos para o saber da existência. Nessa convergência, encontramos uma pedagogia do espírito (no sentido amplo), capaz de cultivar não apenas mentes críticas, mas também corações sensíveis à grandeza do universo e à Inteligência que o sustenta. Essa perspectiva amplia o campo epistemológico, propondo uma integração entre razão e intuição como formas legítimas de acesso ao conhecimento. Essa síntese dialética desafia o dualismo clássico entre sujeito e objeto, sugerindo que a autêntica compreensão do real emerge de uma "ciência com consciência", tal como preconizado pela teoria da complexidade. Ao validar a intuição como uma ferramenta cognitiva complementar à análise empírica, a trajetória do interlocutor instaura uma epistemologia da totalidade que não mais separa o observador do fenômeno observado. Esse movimento permite que o jovem habite o mundo com uma postura de "cientista-místico", para quem a investigação das leis naturais é, simultaneamente, uma forma de oração e de compromisso ético com a

vida. Portanto, a educação inspirada por essa integração não forma apenas técnicos qualificados, mas sujeitos integrais que reconhecem a sacralidade da inteligência cósmica manifesta em cada detalhe da matéria. Assim, a busca por sentido deixa de ser um ruído no processo científico para tornar-se o motor que impulsiona uma nova civilização, onde a técnica se curva à sabedoria e a razão se ilumina pela transcendência.

Sagittarius, ao narrar sua trajetória, revela que o saber espiritual não se opõe ao saber científico, mas pode iluminá-lo com novas perguntas e sentidos. A ciência, nesse contexto, torna-se também uma via de espiritualização, ao reconhecer que o mistério é parte constitutiva da realidade. Assim, o jovem aponta para uma postura investigativa que não exclui o sagrado, mas o incorpora como dimensão legítima da existência.

No desenvolvimento de sua narrativa, o jovem revela:

> Mais cedo ou mais tarde, essa busca chega ao ponto em que já não se pode negar a dimensão espiritual do ser. Estou convencido de que a humanidade está destinada a alcançar essa convergência; talvez leve tempo, mas todo esforço nessa direção – inclusive as pesquisas que você conduz – abre novas frestas de compreensão e ajuda a despertar consciências para uma realidade inescapável. Sim, é plenamente possível empreender investigações que aproximem, cada vez mais, o plano espiritual da experiência material. Ciência e espiritualidade não são rivais; são rotas complementares que, vistas de longe, convergem para o mesmo horizonte. (Sagittarius, narrador)

Também pudemos constatar a potência das zonas fronteiriças nas ciências, delineando um conjunto de elementos que configuram aspectos do Paradigma do Espírito. Este novo horizonte epistêmico concebe um universo regido por conexão, coerência e coevolução (Laszlo, 2008), características que dissolvem a imagem de um mundo fragmentado e sugerem uma totalidade dinâmica, viva e interligada. Num tal cosmos, a não-localidade deixa de ser anomalia quântica para tornar-se regra ontológica: “o que sucede aqui repercute, de algum modo, em toda parte e em todo tempo” (Bohm, 1980, p. 175). O século XX, alicerçado no paradigma da separação, não contemplou esse dado; por isso, urge uma virada conceitual em que a não-localidade figure como fundamento, não exceção.

A linha de frente da investigação científica já ensaia essa mudança. Experimentos de entrelaçamento quântico, de Aspect a Zeilinger, demonstram correlações instantâneas entre partículas distantes, exigindo uma estrutura de realidade que transcenda o espaço-tempo clássico. O conceito apto a legitimar tal cenário é o de campo. Desde Faraday, compreendemos campos como redes sutis: invisíveis, mas reais, pois um puxão em qualquer ponto repercute em toda a malha. Campos não apenas conectam, eles são a própria conexão, mediando interações em todas as escalas.

Historicamente, a física acumulou quatro campos universais (gravitacional, eletromagnético, forte e fraco) e, a partir de meados do século passado, agregou dezenas de campos quânticos. Nos modelos contemporâneos, matéria converte-se em "excitação de campo", um padrão vibratório na trama espaço-temporal. Isso desloca a pergunta "do que é feito o mundo?" para "que modos de vibração o mundo sustenta?". A teoria das supercordas radicaliza a tese: elétrons e quarks deixam de ser partículas para tornarem-se filamentos vibrantes cujas frequências definem propriedades como massa e carga (Green; Schwarz; Witten, 1987).

Um universo com essas características tão profundas e misteriosas não pode ser compreendido por meio de visões fragmentadas ou isoladas. Ele exige um tipo de conhecimento que saiba ligar as partes ao todo, integrando diferente saberes. O pensador Edgar Morin (2005, p. 13) alerta que o modo tradicional de pensar no Ocidente, que separa, reduz e isola os fenômenos, acaba nos cegando para a complexidade da realidade. A própria Física moderna reforça essa crítica ao reconhecer que 95% do universo é composto por algumas estruturas universais que não conseguimos ver nem medir diretamente: as chamadas matéria escura e energia escura, que mantêm a estrutura do cosmos, mas escapam dos nossos instrumentos.

Nesse vazio que parece não conter nada, o cientista e filósofo Ervin Laszlo (2018, p. 89) propõe uma ideia ousada: a existência de um Campo, um tipo de rede universal de informações que conecta tudo com tudo e que funcionaria como uma trama vibratória invisível por trás do espaço e do tempo. A ideia de um campo invisível que preenche todo o universo, presente em teorias modernas da Física, encontra uma correspondência direta no pensamento espírita. Allan Kardec (2019a, p. 105), fundador da Doutrina Espírita, descreveu esse campo como o Fluido Cósmico Universal, uma espécie de matéria sutil e primordial, da qual tudo se origina e onde os Espíritos atuam. Hoje, os cientistas falam em matéria escura e energia escura, componentes misteriosos que compõem a maior parte do universo, mas que ainda não foram observados diretamente. É possível que essas forças desconhecidas da ciência estejam relacionadas a esse substrato invisível que o Espiritismo já mencionava no século XIX. O astrônomo e espírita Camille Flammarion (1944, p. 213) também contribuiu para esse diálogo ao afirmar que um "princípio inteligente permeia as nebulosas e orienta a evolução das estrelas", unindo ciência e espiritualidade em uma visão mais ampla do cosmos.

A maneira como a ciência descreve o surgimento dos campos, como o campo gravitacional e o campo de Higgs, reforça a ideia de que tudo no universo está interligado. Podemos imaginar cada campo como uma rede invisível, cujos fios são tão sutis que não conseguimos enxergá-los, mas que vibram de forma a afetar toda a estrutura ao redor, como explica Ervin Laszlo (2018, p. 47). De forma semelhante, no pensamento espírita, o autor espiritual

André Luiz afirma que o pensamento humano também emite vibrações, que se espalham, moldam formas e retornam à mente que as gerou (André Luiz, 1984, p. 37). Ou seja, a mente seria como um centro emissor inteligente, capaz de interagir com campos sutis, desempenhando um papel parecido ao das partículas subatômicas, que ativam os campos físicos na Física moderna. Essa visão aponta para uma conexão profunda entre mente, energia e realidade.

Quando a física quântica demonstra em laboratório a não-localidade, correlações instantâneas entre partículas separadas, ela confirma empiricamente que o universo é uma totalidade indivisa, tal como intuía David Bohm em seu conceito de ordem implicada. Essa não-localidade exige "um paradigma onde a distância não seja obstáculo à interação" (Laszlo, 2018, p. 101). O Espiritismo, ao explicar comunicações mediúnicas e fenômenos de cura à distância, já opera nessa lógica não-local há mais de 160 anos, mostrando que "o espaço não é obstáculo para o pensamento, que viaja com a rapidez do relâmpago" (Kardec, 2019a, p. 451).

O princípio da coerência manifesta-se na auto-organização dos campos. Os modelos de cordas e de espuma quântica mostram que as excitações vibratórias produzem padrões estáveis que se traduzem em partículas, átomos, moléculas e, por fim, corpos celestes. Léon Denis (2013, p. 104) designa esse processo como "sinfonia das leis, onde cada nota encontra seu acorde". Morin (2005, p. 39) chama-o de "complexidade organizada em espiral", isto é, uma ordem que incorpora desordem para se superar.

Já o princípio da coevolução propõe que consciência, cultura e cosmos percorrem trajetórias entrelaçadas. Segundo Laszlo (2018, p. 141), "a evolução biológica não é cega, mas guiada por informação cósmica que atua como bússola".

O Espiritismo ensina algo análogo ao afirmar que o Espírito é o artífice de seu destino, em ascensão constante através de inúmeras existências. Centaurus, ao refletir sobre matéria escura, descobre que a ignorância científica é convite à expansão da mente e, portanto, componente do próprio processo evolutivo.

A ideia de que campos quânticos dão origem ao espaço e ao tempo se conecta com o pensamento do filósofo Edgar Morin, que propõe o princípio hologramático, segundo o qual cada parte contém, de algum modo, a totalidade do todo. Isso se inspira na noção de holograma, uma imagem tridimensional gerada a partir da interferência de luzes, em que cada fragmento da imagem contém as informações do todo. Assim, o espaço não seria apenas um "cenário vazio" onde as coisas acontecem, mas sim algo que nasce de vibrações fundamentais, carregando em si a estrutura do universo como um reflexo completo em cada ponto. Essa visão também se harmoniza com o que diz o Espiritismo: "o universo material é apenas uma

projeção passageira da realidade espiritual" (André Luiz, 2018, p. 112). Dessa forma, podemos entender que a matéria não é a base última da realidade, mas sim um efeito temporário de campos invisíveis. Esses campos, por sua vez, seriam expressões de uma consciência profunda, e essa consciência, em última instância, seria a manifestação de uma inteligência suprema que organiza e sustenta o universo.

Mesmo com todos os seus avanços, a Física moderna ainda enfrenta um grande desafio: não conseguiu, até hoje, unir completamente as leis que explicam a gravidade (como as que regem planetas e estrelas) com as leis do mundo quântico (das partículas minúsculas). Para tentar resolver isso, os cientistas desenvolveram modelos muito complexos. Um deles é a teoria das supercordas, que propõe que as menores partes do universo não são partículas pontuais, mas minúsculas "cordinhas" vibrando, e que a forma como elas vibram determina o que cada partícula é. Outro modelo importante é o dos campos de Yang-Mills, que descreve como as forças fundamentais da natureza (como a força nuclear e a eletromagnética) atuam por meio de campos invisíveis que interagem com as partículas. Apesar dessas tentativas sofisticadas, a ciência ainda reconhece que falta algo essencial: um "campo unificador" que consiga juntar todas essas forças com a gravidade de forma coerente.

O Espiritismo traz uma proposta interessante para esse impasse: sugere que esse campo unificador possa ser o fluido cósmico universal, uma espécie de "matéria sutil" que está presente em toda parte e pode ser modulada pelo pensamento. Essa ideia não pretende substituir as equações da ciência por crenças religiosas, mas sim oferecer novas hipóteses que ampliem os caminhos da investigação. Como lembra o filósofo Edgar Morin (2005, p. 15), o verdadeiro conhecimento deve dialogar com o desconhecido que o rodeia, buscando pontes entre razão e intuição, ciência e espiritualidade.

Assim, ao conectar cosmologia moderna e metafísica espírita, Sagittarius instala-se na vanguarda de um paradigma em gestação: o Paradigma do Espírito. Ele vislumbra um universo em que Deus é Inteligência Suprema, o Espírito é agente co-criador e os campos são pontes entre o invisível e o visível. Em tal cosmovisão, investigar o cosmos é, simultaneamente, investigar a si mesmo, pois "somos expressões locais de uma realidade cósmica mais vasta" (Laszlo, 2018, p. 193). Dessa forma, ciência e Espiritismo não se opõem, mas convergem como afluentes de um mesmo rio rumo ao mesmo oceano.

Também pudemos constatar a potência das zonas fronteiriças nas ciências, delineando um conjunto de elementos que vão dando forma e lugar a componentes de um Paradigma do Espírito, que já Kardec e outros pensadores espiritistas compunham. Esse paradigma propõe uma nova matriz interpretativa para a realidade: múltipla, interconectada e aberta à

consciência. Ele parte da premissa de que as características fundamentais do universo são conexão, coerência e coevolução (Laszlo, 2018), ao passo que se ancora em pressupostos espirituais como a multidimensionalidade do ser, a intersubjetividade na construção do pensamento, a causalidade complexa e a existência de uma consciência que transcende a corporeidade.

Nesse contexto, a separação entre o mundo microscópico (das partículas) e o macroscópico (das estrelas, planetas e corpos visíveis) começa a desaparecer. A teoria das supercordas, por exemplo, afirma que tudo no universo é feito de minúsculas cordas vibrantes, e que suas vibrações mais sutis ocorrem em estruturas extremamente pequenas chamadas espaços Calabi-Yau, que teriam dimensões extras além das que conseguimos perceber. Curiosamente, isso se aproxima da descrição feita pelo Espírito André Luiz, na obra *Nosso Lar*, onde ele afirma que matéria e pensamento se misturam em infinitas gradações, dando ideia de camadas de realidade mais sutis e interligadas (André Luiz, 1994, p. 112). Assim, o que a Física chama de "campo faltante", um meio invisível e ainda não compreendido, pode ser comparado à ideia espírita do fluido cósmico universal: ambos seriam meios não materiais, mas capazes de produzir efeitos reais e observáveis, como fenômenos quânticos e, segundo o Espiritismo, até processos de cura espiritual.

A partir dessa síntese, torna-se essencial compreender que o universo não funciona como um conjunto de partes separadas e independentes, mas como uma totalidade dinâmica, coerente e interligada. Essa visão rompe com a ideia tradicional de que os fenômenos podem ser explicados de forma isolada. Um dos traços mais impressionantes dessa totalidade é o que os físicos chamam de não localidade, isto é, a capacidade de duas ou mais partículas estarem conectadas de tal forma que o que acontece com uma delas pode influenciar instantaneamente a outra, mesmo que estejam separadas por grandes distâncias.

Essa ideia foi inicialmente proposta em 1935 por Albert Einstein, Boris Podolsky e Nathan Rosen, no chamado experimento EPR (sigla formada pelas iniciais dos três autores).

Eles levantaram a hipótese de que a mecânica quântica deveria estar incompleta, pois previam esse tipo de "ação à distância" que parecia contrariar a velocidade máxima permitida pela Teoria da Relatividade, a velocidade da luz (conhecida como limite c). Mais tarde, no século XX, experimentos baseados nas desigualdades de Bell, especialmente os realizados por Alain Aspect na década de 1980, confirmaram que essas conexões instantâneas realmente existem, desafiando nossa compreensão clássica de espaço e tempo.

Ervin Laszlo (2008, p. 45), um dos principais pensadores contemporâneos da ciência sistêmica, afirma que “a não localidade é a assinatura de um campo universal que conecta todos os quanta e sistemas de quanta”. Em outras palavras, tudo no universo está entrelaçado por um campo invisível e universal, que mantém as partes em comunicação constante, mesmo a grandes distâncias.

Na perspectiva do Espiritismo, essa noção moderna da Física encontra ressonância com a ideia de Fluido Cósmico Universal, apresentada por Allan Kardec. Trata-se de um meio sutil e inteligente que preenche todo o espaço e serve de elo entre a matéria e o espírito, entre o visível e o invisível. Kardec (2019, p. 105) afirma que “tudo se encadeia na natureza, desde o átomo primitivo até o arcanjo, que também começou pelo átomo”. Assim, tanto a ciência moderna quanto a epistemologia espírita convergem na percepção de que há uma unidade profunda subjacente à realidade, capaz de explicar fenômenos ainda não acessíveis por métodos convencionais.

Ao longo da história, a Física procurou diferentes formas de explicar como certos fenômenos podem acontecer à distância, sem contato direto entre os corpos. Primeiro veio a ideia do campo gravitacional de Newton, que explicava a atração entre os planetas. Depois, surgiram os campos eletromagnéticos estudados por Faraday e Maxwell, que explicam, por exemplo, o funcionamento dos ímãs e das ondas de rádio. Mais recentemente, surgiram os chamados campos quânticos de Yang–Mills, usados para entender as partículas subatômicas. Apesar de todas essas teorias, nenhuma delas conseguiu explicar completamente um fenômeno muito curioso da Física moderna: a não localidade, ou seja, a capacidade de duas partículas interagirem instantaneamente, mesmo que estejam muito distantes uma da outra.

Para tentar compreender esse fenômeno, alguns cientistas propuseram a ideia de um novo tipo de campo, chamado holocampo. Esse campo seria responsável por conexões instantâneas entre sistemas distantes, e suas ondas seriam chamadas de escalares, diferentes das ondas tradicionais, como as ondas do rádio ou da luz, que são chamadas de transversais. Uma característica importante dessas ondas escalares é que elas poderiam se propagar em altíssimas velocidades, talvez até mais rápido do que a luz, especialmente em ambientes como o chamado vácuo quântico, que é um espaço onde aparentemente não há nada, mas que possui uma densidade de energia invisível muito intensa.

Embora a teoria padrão da mecânica quântica não leve em conta essas ondas escalares, há cientistas que estão explorando caminhos alternativos. É o caso de Giuseppe Del Giudice e Giuliano Preparata, que desenvolveram a Teoria Quântica de Campos em meio coerente. Eles mostraram que em certos ambientes, como a água presente em tecidos vivos, as

moléculas podem vibrar de forma sincronizada, como se dançassem todas no mesmo ritmo. Esses ambientes são chamados de domínios de coerência e ajudam a explicar por que o corpo humano, por exemplo, consegue manter uma organização tão precisa mesmo em temperatura ambiente.

No centro dessa discussão está o conceito de fase conjugada. Isso significa que, quando dois sistemas emitem ondas sincronizadas, essas ondas se conectam e compartilham informação entre si, não por meio de energia trocada, mas por uma sintonia fina, como a de dois instrumentos musicais afinados na mesma nota. Aqui surge uma ponte entre ciência e espiritualidade. O espírito André Luiz, por meio da mediunidade de Chico Xavier, já dizia que "o pensamento é força eletromagnética que se irradia, cria forma e retorna ao centro emissor" (André Luiz, 1984, p. 37). Ou seja, nossa mente emite uma espécie de vibração que pode influenciar outras mentes e ambientes, mesmo à distância.

Se aceitarmos a existência desse holocampo como algo real, precisamos entender suas propriedades. Ele seria universal (presente em todo lugar), capaz de guardar informações como um holograma (em que cada parte contém o todo), funcionaria acima da velocidade da luz e não seguiria os vetores tradicionais da Física. Essa ideia de informação holográfica está presente no pensamento do filósofo Edgar Morin, que afirma: "cada ponto da realidade contém, de modo implicado, a totalidade da informação do sistema" (Morin, 2005, p. 79). Curiosamente, essa ideia também é encontrada no Espiritismo, pois a doutrina espírita afirma a existência de uma espécie de memória espiritual universal que guarda tudo o que pensamos, sentimos e fazemos.

Assim, o que a ciência começa a descobrir com suas pesquisas sobre campos quânticos, coerência e informação holográfica, já vinha sendo intuído por pensadores espiritualistas. A ponte entre o invisível da Física e o invisível da espiritualidade está sendo lentamente construída, com conceitos como o holocampo ajudando a explicar como tudo no universo está, de fato, interligado. A funcionalidade supraluminal do campo escalar pode parecer violar a relatividade, mas, como observa Bohm (1980, p. 200), a ordem implicada onde se dá a não localidade "não está submetida às restrições do espaço-tempo explicado"; ela antecede a geometria relativística. Nesse sentido, o espaço-tempo é produto, não fundamento. A teoria das cordas concorda: "o espaço-tempo como um todo é gerado por campos", e as cordas, filamentos vibrantes, substituem partículas massivas como epifenômenos das limitações perceptivas (Green; Schwarz; Witten, 1987).

Quando a ciência reconhece um campo universal não local, ela converge com a metafísica espírita, que vê em Deus a Inteligência Suprema e no Fluido Cósmico o médium

por excelência da criação. Camille Flammarion proclamava: “A gravitação é pensamento divino em ação” (Flammarion, 1944, p. 238). Hoje, cosmólogos como Paul Davies falam em “ajuste fino” e “ordem matemática surpreendente”, apontando para um substrato inteligente. O Paradigma do Espírito integra essas leituras, afirmando que Espírito e campo são faces de um continuum psico-físico.

Essa convergência não nega a disciplina empírica; ao contrário, amplia-a. Se campos escalares mediam cura à distância, comunicação intuitiva e sincronicidades, então tais fenômenos devem ser investigados com o mesmo escrutínio aplicado ao bóson de Higgs. A ecologia de saberes (Santos, 1996) sugere desenho de pesquisas interdisciplinares: laboratórios de bioeletromagnetismo, centros de estudos de meditação, grupos de transcomunicação. Neles, hipótese espírita e método científico se encontram em diálogo fértil. Tal abertura metodológica exige a superação do “imperialismo cognitivo” que, por séculos, relegou a dimensão espiritual ao campo da crença infundada, ignorando sua fenomenologia persistente. Ao integrar a métrica tecnológica à sensibilidade mediúnica, as ciências antropossociais inauguram uma racionalidade transdisciplinar capaz de ler o invisível através de suas assinaturas biofísicas e psíquicas. Esse movimento não apenas legitima o conhecimento situado das tradições espirituais, mas também desafia a ciência acadêmica a expandir seus horizontes para além do materialismo reducionista. Assim, a investigação dos campos informacionais e da consciência não surge como uma concessão ao misticismo, mas como uma fronteira avançada da física e da psicologia contemporâneas. Em última análise, essa síntese epistemológica prepara o terreno para uma educação integral, onde o jovem é incentivado a explorar o cosmos com o rigor do pesquisador e o deslumbramento do filósofo, unificando os saberes em prol de uma compreensão mais profunda da vida.

Do ponto de vista ético, a universalidade do holocampo impõe responsabilidade radical: cada emoção, cada ideia, vibra no campo, afetando o todo. “Fora da caridade não há salvação” (Kardec, 2018, p. 80) adquire estatuto de lei física, pois a coerência moral do pensamento garante coerência do campo, enquanto a dissonância mental introduz ruído que retorna ao emissor. Nesse cenário, evolução espiritual e estabilização cósmica são processos complementares de coevolução.

Assim, Sagittarius não apenas contempla a matéria escura, mas percebe que, detrás dela, vibra um campo informacional no qual a mente se inscreve. Investigar o cosmos torna-se um ato de autoconhecimento, e educar para essa realidade significa despertar a juventude para a condição de cocriadores do universo. Tal despertar realiza o ideal de Morin (2006) de uma '‘cabeça bem-feita’' e responde ao convite de Laszlo para uma “civilização de terceira

fase", aquela em que "a ciência da totalidade se unirá à sabedoria da transcendência" (Laszlo, 2018, p. 189). Nessa perspectiva, o processo educativo transcende a mera transmissão de dados astronômicos para instaurar uma autêntica "epistemologia da presença", onde o jovem reconhece a indissociabilidade entre o observador e o fenômeno. Essa consciência da interdependência cósmica funciona como um catalisador para uma ética planetária, na qual a responsabilidade individual é ressignificada como um compromisso com o equilíbrio do Todo. Assim, a sala de aula transmuta-se em um espaço de meditação científica, permitindo que a racionalidade técnica dialogue com a intuição espiritual para forjar sujeitos capazes de operar na complexidade do novo milênio. Ao integrar o saber científico à profundidade existencial, Sagittarius exemplifica a transição de um paradigma reducionista para uma visão holística, onde a própria vida é compreendida como o laboratório de uma consciência em expansão.

Sagittarius menciona:

> Embora meus estudos tenham abordado fenômenos físicos associados ao espaço próximo à Terra – o chamado geoespaço –, eu não me aprofundei diretamente nos aspectos tecnológicos envolvidos nesses processos. No entanto, ao refletir sobre temas como matéria escura e energia escura, vejo que eles escancaram, para mim, o quanto ainda somos ignorantes diante do vasto desconhecido que é o universo. Se considerarmos que apenas cerca de 5% de toda a matéria do cosmos se enquadra nos padrões que já conseguimos identificar e estudar, o restante – ainda enigmático – evidencia o quanto ainda falta ser compreendido. E, nesse ponto, costumo fazer uma conexão entre o que a ciência material busca nomear como "energia escura" ou "matéria escura" e aquilo que, no Espiritismo, é compreendido como o Fluido Cósmico Universal – uma substância primordial, mais sutil e elementar, base de toda a criação. É claro que essa relação ainda se encontra no campo da hipótese, da intuição espiritual. Mas penso que, futuramente, quando a ciência estiver mais madura, poderá reconhecer essa possibilidade com mais seriedade. (Sagittarius, narrador)

A física teórica do século XX triunfou tecnicamente ao explicar com precisão, e prever com espantosa exatidão, inúmeros fenômenos naturais, mas fez isso a custo de uma renúncia ontológica deliberada. Desde os dias inaugurais da mecânica quântica, vozes influentes, como a de Eugene Wigner, insistiram que "a tarefa do físico é correlacionar observações, não dissertar sobre observáveis" (Wigner, 1967, p. 63). Nessa linha, Niels Bohr aconselhava a manter a filosofia do lado de fora dos laboratórios, colando na porta o aviso jocoso: "Trabalho em andamento: filósofos mantenham-se afastados." (Heisenberg, 1979, p. 15). O pragmatismo funcionou enquanto as teorias lidavam com elétrons, fótons e núcleos; contudo, o advento de modelos que exigem dez ou onze dimensões e entidades vibratórias sem suporte material colocou a renúncia em xeque.

A teoria das cordas é um exemplo notável das dificuldades enfrentadas pela Física moderna. Segundo essa teoria, o universo teria mais dimensões do que as quatro que conhecemos (três do espaço e uma do tempo). No entanto, essas dimensões extras teriam que ter "encolhido" logo após o surgimento do universo, durante um processo chamado de inflação cósmica. O problema é que os cientistas ainda não conseguiram mostrar, de forma convincente, como essas dimensões poderiam ter se compactado sem comprometer as dimensões que conhecemos (Green; Schwarz; Witten, 1987). Além disso, há algo ainda mais intrigante: as chamadas "cordas", que seriam as unidades fundamentais de tudo o que existe, parecem vibrar no espaço e no tempo, mas sem terem um corpo físico que vibre de fato. O físico Roger Penrose (2004, p. 919) compara isso ao sorriso do Gato de Cheshire, da história de *Alice no País das Maravilhas*: o sorriso está lá, mas o gato desapareceu. Ou seja, a vibração é prevista matematicamente, mas o que realmente vibra não aparece na teoria. E essa confusão não para por aí: na teoria da relatividade especial, por exemplo, ainda não está evidenciado como a luz se propaga, já que o espaço-tempo, sendo apenas uma construção geométrica, não possui "substância" que possa conduzir uma onda. Isso levanta uma importante crise sobre a realidade das entidades com as quais a ciência está lidando.

O renomado físico Stephen Hawking (2010), diante das dificuldades em conciliar as diferentes teorias da Física, adotou uma ideia chamada "realismo dependente de modelo". Segundo essa visão, não existe uma única realidade independente do observador, e nenhuma teoria é totalmente neutra ou definitiva, pois toda explicação depende do modelo usado para descrever o que se observa (Hawking; Mlodinow, 2010, p. 57). Essa posição evidencia um dos maiores desafios da ciência atual: a Física Quântica, que funciona muito bem para explicar o mundo das partículas minúsculas, e a Teoria da Relatividade Geral, que descreve com sucesso o comportamento dos corpos gigantescos como estrelas e galáxias, ainda não conseguem ser unidas em uma teoria única e completa. Um dos maiores obstáculos está na força da gravidade, que ainda não foi bem explicada dentro do universo quântico. Também não sabemos se o universo, em sua estrutura mais profunda, é contínuo como uma linha lisa ou formada por pequenas unidades discretas, como se fosse uma espécie de "grade" ou rede invisível, o que alguns chamam de "reticulado quântico".

Diante desse cenário, volta à tona uma pergunta antiga, mas ainda muito atual: os campos que a Física descreve são reais? Eles nunca podem ser vistos diretamente, só percebemos seus efeitos, como forças e movimentos. Essa condição lembra as leis da natureza, que também não se mostram visivelmente, mas estão por trás de tudo o que acontece. Uma analogia ajuda a entender melhor: pense em um computador. Aquilo que vemos na tela e tocamos,

o hardware, seria como as partículas físicas. Mas o que realmente faz tudo funcionar é o software, os programas invisíveis que processam as informações. Negar a realidade desses campos invisíveis só porque não podemos vê-los seria como negar que há um software funcionando só porque ele não aparece na tela. No fundo, são esses "campos invisíveis" que sustentam o que conseguimos observar.

Ao longo da história, muitos pensadores e cientistas imaginaram que existe algo invisível por trás do mundo visível, uma espécie de plano oculto que sustenta a realidade. Na Grécia Antiga, por exemplo, Platão falava de um "reino das Ideias", onde estariam as formas perfeitas de tudo o que existe. Plotino chamava essa origem de "O Uno", e Pitágoras acreditava em uma ordem invisível e harmônica, o *Kosmos*, que ia além da matéria (Vernant, 2004). No século XVI, o filósofo Giordano Bruno falava de um "espírito" que preenchia o universo infinito. Já no século XIX, o físico Fresnel propôs que a luz precisava de um meio para se propagar, o chamado éter luminoso, uma ideia que foi contestada, mas não totalmente descartada, pelo famoso experimento de Michelson e Morley (Kleppner; Kolen, 2013). O curioso é que, mesmo tendo sido rejeitada, essa noção de um "fundo invisível" voltou de forma diferente no século XX: hoje, a Física moderna entende que todas as partículas são vibrações em um tipo de vácuo quântico, que não é completamente vazio, mas possui energia própria. Assim, aquilo que parecia ter sido deixado para trás retornou como uma nova hipótese científica, com outra roupagem.

A descoberta do bóson de Higgs, anunciada em 2012 pelo experimento CMS no CERN, representou uma confirmação decisiva para uma hipótese fundamental da física contemporânea: a de que as partículas elementares adquirem massa não por uma propriedade intrínseca, mas por meio da interação com um campo invisível que permeia todo o universo, o chamado campo de Higgs (CMS Collaboration, 2012). Essa revelação desloca a compreensão tradicional da matéria, sugerindo que a massa é uma manifestação relacional, emergente da conexão entre partículas e esse campo universal. Em outras palavras, a massa não é uma essência estática, mas um efeito dinâmico que surge quando as partículas "tocam" esse campo.

Na mesma década, outras descobertas igualmente disruptivas ampliaram essa visão de uma realidade física profundamente interconectada e invisível. O Efeito Hall Quântico Fracionário, por exemplo, revelou que elétrons podem se organizar em padrões coletivos altamente correlacionados, formando estados da matéria que desafiam as classificações convencionais. Nesse fenômeno, os elétrons parecem realizar uma espécie de "dança sincronizada", criando excitações fracionárias que não correspondem a partículas individuais, mas a entidades emergentes do sistema coletivo (Ran et al., 2012).

O físico teórico Xiao-Gang Wen propõe uma interpretação ainda mais radical dessa realidade subjacente. Em sua obra, ele descreve o universo como um “líquido formado por redes de cordas”, no qual as partículas seriam redemoinhos temporários em uma teia de conexões quânticas (Wen, 2007). Essa concepção sugere que o que percebemos como matéria sólida e espaço vazio são, na verdade, sustentado por uma estrutura oculta e dinâmica, uma espécie de “pleno cósmico”, um fundo energético invisível do qual o próprio espaço-tempo emergiria como efeito secundário.

Essas descobertas convergem para uma nova ontologia da física, na qual o universo não é composto por blocos discretos de matéria, mas por campos, padrões e relações que se entrelaçam em níveis profundos. A realidade, nesse modelo, deixa de ser uma coleção de objetos isolados e passa a ser uma rede de processos, vibrações e interações que desafiam as fronteiras entre o visível e o invisível, o local e o não local, o material e o energético.

Uma descoberta recente na Física teórica vem causando grande impacto: trata-se do amplituedro, um objeto matemático com forma geométrica que existe fora do espaço e do tempo, mas que ajuda a simplificar cálculos extremamente complexos relacionados ao comportamento das partículas quando elas colidem (Arkani-Hamed; Trnka, 2014, p. 156) (Arkani-Hamed; Trnka, 2014, p. 156). O mais surpreendente é que essa estrutura sugere algo muito ousado: o espaço e o tempo não seriam fundamentais, mas sim resultados de relações mais profundas e invisíveis, descritas por essa geometria avançada. Diante disso, tentar evitar perguntas sobre o que é real, ou sobre a natureza última da realidade (as chamadas questões ontológicas), acaba sendo um obstáculo. Afinal, a própria matemática, que é neutra e exata, está apontando para uma dimensão anterior ao espaço e ao tempo, algo que talvez esteja na base de tudo o que existe.

Essa constatação retira o chão do realismo ingênuo e convoca a ciência a dialogar com categorias que, até então, eram exclusivas da metafísica. Se a estrutura basilar do cosmos é a-temporal e não espacial, o conceito de “matéria” precisa ser radicalmente ressignificado, passando de substância sólida a uma propriedade emergente de uma ordem geométrica subjacente. Para a educação e as ciências antroposociais, tal deslocamento paradigmático é revolucionário: ele sugere que a consciência humana, ao investigar as leis universais, está na verdade acessando um plano de inteligibilidade que precede a própria manifestação física. Nesse sentido, o amplituedro atua como uma evidência matemática da “causa primária” ou da “inteligência suprema” discutida na filosofia espírita, oferecendo uma ponte epistemológica entre o rigor do cálculo e a intuição do espírito. Educar sob esse novo prisma significa preparar o jo-

vem para uma realidade onde o invisível não é sinônimo de inexistente, mas sim de fundamental. A compreensão de que habitamos um universo projetado a partir de dimensões mais profundas convida a uma postura de humildade e deslumbramento, transformando o estudo da física em uma jornada de autoconhecimento e percepção da unidade sagrada que sustenta a multiplicidade do mundo fenomênico. Assim, a matemática deixa de ser apenas uma ferramenta técnica para se tornar uma linguagem sagrada de decifração do Ser.

Confrontada com tal quadro, a física é empurrada para um retorno da metafísica, agora informada por dados experimentais. Admitir que campos, leis e constantes ocupam um plano causal invisível não viola o método científico, apenas reconhece que a ontologia do real excede a visualização. Entre negar ou ampliar a concepção de realidade, cresce o coro em favor da segunda opção.

Nesse ponto, a noção espírita de Fluido Cósmico Universal, "matéria elementar primitiva, veículo do pensamento divino" (Kardec, 2019a, p. 105), ganha inesperada ressonância. Se tudo o que chamamos "matéria" não passa de oscilações de um campo profundo, não se pode descartar a hipótese de que consciência e intencionalidade participem desse campo, como advogam Bohm (1991, 2001) e Laszlo (2008, 2018). Tal convergência entre fronteira científica e filosofia do Espírito sugere que a antiga dicotomia físico-metafísico perdeu sentido. Sagittarius capta com clareza essa encruzilhada e pondera:

> As pesquisas nesse campo são extremamente valiosas, e acredito que um dia chegarão a respostas mais amplas. Contudo, para que essa virada de paradigma realmente aconteça, não basta apenas o avanço técnico e intelectual. É fundamental que ocorra também um amadurecimento moral e espiritual do ser humano. Só assim poderemos nos reconhecer como parte integrada da criação, e não apenas como observadores externos, frios e analíticos. Se permanecermos exclusivamente na busca dos mecanismos, fórmulas e leis – sem a consciência da finalidade, da essência –, dificilmente daremos o salto necessário para uma verdadeira tomada de consciência da realidade espiritual. Por isso, ainda que as investigações continuem sob um viés predominantemente materialista, é essencial que também floresçam aquelas pesquisas que tocam a essência espiritual do ser. Elas servirão de base para que outros pesquisadores, mais adiante, possam fazer novas conexões. (Sagittarius, narrador)

Com isso, ele ecoa a exigência contemporânea de uma ciência ampliada, condição *sine qua non* para compreender o cosmos e, simultaneamente, a nós mesmos. Tal demanda, entretanto, não brota apenas de elaborações teóricas de fronteira; ela é forjada na biografia de quem convive, desde a infância, com manifestações que transcendem o sensorial. A abertura à experiência espiritual, quando vivida tão cedo, imprime marcas profundas na formação da consciência. Não se trata de simples relatos alheios, mas da vivência direta de realidades sutis que, escapando aos sentidos convencionais, alargam a sensibilidade do espírito.

Nesse horizonte se inscreve a trajetória de Sagittarius, cuja história familiar se entrelaça com a prática cotidiana da Doutrina Espírita. Exposto desde pequeno a reuniões mediúnicas, ao Evangelho no Lar e a momentos de introspecção coletiva, ele foi lentamente conduzido a questionar os limites e as potencialidades da ciência diante do invisível, um questionamento que, mais tarde, alimentaria sua busca por esse novo paradigma integrador.

O entrevistado conta:

> Devido à história da minha família, que sempre foi espírita, cresci em um ambiente profundamente vinculado à Doutrina. Meus pais participavam de reuniões mediúnicas e também realizavam, com certa frequência, o que chamamos de Evangelho no Lar. Em algumas dessas ocasiões, principalmente quando o culto era feito em casa, eventualmente havia a presença de algum sensitivo – um médium –, e, por vezes, surgiam comunicações espirituais espontâneas. Essas manifestações não eram constantes, mas aconteciam com certa naturalidade no ambiente familiar. Eu, ainda criança ou adolescente, acabava presenciando alguns desses momentos. Achava tudo muito interessante, embora na época ainda não compreendesse exatamente o que aquilo significava em profundidade. Inclusive, vivi algumas dessas experiências de forma mais direta. Tive momentos em que percebi manifestações mediúnicas que pareciam direcionadas a mim. Claro, naquela época, tudo era muito novo, e eu ainda estava construindo meu entendimento sobre essas experiências. (Sagittarius , narrador)

A prática mediúnica, como se encontra evidenciada pelas narrativas dos sujeitos desta pesquisa, ultrapassa os limites de um mero mecanismo de intercâmbio entre dimensões. No contexto da juventude espírita, ela representa, sobretudo, uma via de interiorização dos valores morais e espirituais que fundamentam a Doutrina. A vivência mediúnica, quando sustentada por uma educação espiritual coerente e amorosa, propicia o desenvolvimento de uma sensibilidade ética ampliada, que se expressa não apenas na comunicação com os desencarnados, mas na maneira de ser, sentir e agir no mundo. Como ensina Allan Kardec (2016), “a mediunidade é uma faculdade que todos possuem em maior ou menor grau”, e seu exercício consciente deve ser “educado, disciplinado e dirigido para o bem”.

A juventude, por sua própria natureza, é uma fase marcada por intensas transições afetivas, cognitivas e espirituais. É nesse cenário de abertura existencial que a mediunidade pode operar como um catalisador de autoconhecimento e de desenvolvimento de virtudes como empatia, humildade, fraternidade e senso de responsabilidade. De acordo com Guillon (2015), os jovens que vivenciam experiências mediúnicas orientadas por uma pedagogia do amor e da lucidez espiritual tendem a desenvolver maior estabilidade emocional e sentido de propósito, configurando uma espiritualidade vivida, e não apenas teorizada.

Nesse contexto, a prática mediúnica não se reduz à psicofonia, psicografia ou percepções sensoriais incomuns. Ela se manifesta, com frequência, de forma mais sutil, por meio

de expressões artísticas e estados ampliados de sensibilidade. A música, por exemplo, tem se revelado um dos canais privilegiados para a expressão de conteúdos espirituais nos jovens médiuns contemporâneos. Como destaca Lacerda (2018), “a arte espiritualizada é uma via legítima de manifestação mediúnica, pois permite que o sensível se converta em linguagem elevada”. É nesse campo que se insere a experiência de Sagittarius, cujo testemunho inaugura não apenas um relato pessoal, mas um campo fecundo de reflexão pedagógica e epistemológica.

Desde muito jovem, Sagittarius percebeu que suas vivências espirituais se entrelaçavam com sua sensibilidade musical. Especialmente durante apresentações com temática espiritual, realizadas em casas espíritas ou em eventos doutrinários, ele começou a sentir alterações em sua percepção, em seu corpo e em sua emoção. Como ele mesmo narra: “é como se algo me atravessasse”. Tais experiências não se configuram como meras emoções estéticas, mas como manifestações de um estado de sintonia espiritual que extrapola o plano racional e coloca o indivíduo em condição receptiva ao que é transcendente.

Esse tipo de experiência, que Sagittarius descreve como sendo atravessado por algo maior, revela a essência da mediunidade como ponte entre o humano e o divino. A sensação de ser instrumento, recorrente em sua narrativa, ressoa com a noção espírita de que a mediunidade deve estar a serviço do bem comum, e não de interesses egoicos ou espetaculares. Para Herculano Pires (2005), “o médium consciente é aquele que entende sua função como um serviço espiritual, uma tarefa moral e educativa”. É justamente essa compreensão que Sagittarius, mesmo sem nomear, parece vivenciar: a de que a mediunidade pode ser um campo de cultivo da humildade, da entrega e da comunhão com valores mais altos.

No campo da educação espírita, esse tipo de relato deve ser valorizado como uma expressão legítima da pluralidade de manifestações mediúnicas entre os jovens. Além disso, revela a importância de ambientes espirituais acolhedores e orientadores, capazes de escutar, orientar e valorizar tais experiências como momentos pedagógicos privilegiados. A vivência do entrevistado aponta para a necessidade de uma abordagem transdisciplinar na formação de jovens médiuns, uma abordagem que integre arte, espiritualidade, ciência e ética, sem fragmentações reducionistas (Nicolescu, 2021).

Assim, ao narrar sua trajetória de sensibilização espiritual por meio da música, Sagittarius nos oferece mais do que um relato: ele nos apresenta um caminho. Um caminho em que o invisível se torna fonte de sentido, em que a mediunidade se converte em ética viva, e em que a juventude espírita encontra, na beleza e na sensibilidade, o solo fértil para a emergência de uma nova consciência, moral, espiritual e planetária.

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Com o passar do tempo, fui percebendo que algumas sensibilidades continuaram presentes na minha vida, especialmente relacionadas à música, que sempre foi uma das minhas grandes paixões. Em diversas situações – especialmente quando canto em ambientes espirituais, como nas casas espíritas ou em eventos onde sou convidado a fazer apresentações com cunho espiritual – , percebo sensações físicas e emocionais que se diferenciam bastante do meu estado comum. É como se algo me atravessasse. Por exemplo, sinto que a voz se torna mais impostada, o foco aumenta de forma natural e espontânea, e costumo cantar de olhos fechado, profundamente concentrado. Além disso, a emoção que me invade durante essas apresentações é muito intensa. E isso acontece, principalmente, quando interpreto canções com conteúdo espiritual, que tocam temas elevados, de fé, de conexão com o sagrado. Acredito que, de alguma forma, essa vivência musical também se entrelaça com uma sensibilidade espiritual que venho desenvolvendo desde muito jovem, em contato com a Doutrina Espírita. Não sei dar um nome exato para o que acontece nesses momentos, mas o que posso afirmar é que me sinto instrumento – e que, nesses instantes, algo maior se expressa através de mim. (Sagittarius , narrador)

A música figura, historicamente, como um dos veículos mais sensíveis da experiência religiosa, pois alinha vibração sonora e emoção estética em direção ao transcendente. Ela atua como linguagem universal da alma, capaz de expressar o indizível e de conectar o ser humano a dimensões sutis da existência. Segundo Joana de Ângelis (1990, p. 63), “a arte, quando espiritualizada, ressoa nas fibras mais íntimas da alma, despertando-lhe a vocação para o belo e para o bem”, evidenciando que a expressão artística, quando impregnada de sentido espiritual, torna-se instrumento de elevação e transformação interior.

Além do componente afetivo, o fenômeno mediúnico, quando bem orientado e vivido com responsabilidade , opera como catalisador do autoconhecimento, favorecendo o despertar da consciência e o refinamento moral do médium. Allan Kardec assinala que a mediunidade “deve ser colocada a serviço da melhoria íntima do médium e de seu meio” (Kardec, 2016, p. 237), sob pena de estagnar-se em mero espetáculo sensorial, desconectado de sua função educativa e espiritual. Nesse sentido, a manifestação artística inspirada, especialmente quando mediúnica, ao tocar temas de fé, esperança e fraternidade, converte-se em exercício de sintonia moral, induzindo estados de harmonia psíquica que se prolongam para além do momento performativo, influenciando o cotidiano e as escolhas do indivíduo.

É justamente esse processo que se evidencia no relato de Sagittarius, jovem espírita cuja sensibilidade musical se entrelaça à prática mediúnica desde a adolescência. Para ele, a música não é apenas meio de expressão estética, mas canal de exteriorização fluídica e de recepção inspirativa, favorecendo a sintonia com planos superiores de consciência. Ao vivenciar a arte como extensão de sua mediunidade, o jovem transforma o ato musical em experiência espiritual, em campo de aprendizado ético e em ponte entre mundos, o sensível e

o espiritual, o pessoal e o coletivo. Sua trajetória revela como a música mediúnica pode ser não apenas forma de comunicação com o plano espiritual, mas também ferramenta de formação integral do Espírito, despertando vocações, ampliando horizontes e consolidando valores que sustentam uma espiritualidade lúcida e encarnada.

Sob a ótica pedagógica, essa vivência confirma a tese de que experiências estéticas carregadas de sentido espiritual funcionam como práticas de subjetivação moral. Quando o entrevistado descreve a sensação de ser atravessado por "algo que o transcende", dá testemunho de um estado alterado de consciência lúcido e integrador, capaz de imprimir valores éticos de maneira vivencial, não apenas conceitual. O bem-estar que permanece após a última nota ecoa o que Herculano Pires denomina "resíduo psíquico edificante", uma espécie de memória emocional que reforça disposições virtuosas (Pires, 2005, p. 89).

Diante disso, torna-se evidente que a música mediúnica, longe de ser mero acessório litúrgico ou elemento decorativo das práticas espirituais, revela-se como um instrumento pedagógico e transformador no itinerário espiritual do jovem médium. Ela articula emoção, conteúdo doutrinário e abertura ao transcendente, funcionando como linguagem sensível capaz de tocar dimensões profundas do ser. Ao integrar melodia e mensagem espiritual, a música mediúnica favorece a assimilação de valores como humildade, serviço, compaixão e entrega, não apenas por meio da razão, mas através da experiência estética e afetiva.

Nesse contexto, a música torna-se um canal de expressão do Espírito, uma ponte entre o plano sensível e o plano sutil, entre a arte e a ética. É nesse horizonte que se inscreve a narrativa de Sagittarius, cuja trajetória evidencia como a prática musical inspirada pode servir de elo entre a sensibilidade artística e a consolidação de uma ética do Espírito. Para Sagittarius, a música não é apenas forma de louvor ou comunicação espiritual, mas também espaço de elaboração simbólica, de autoconhecimento e de conexão com o outro. Ao cantar, compor ou interpretar mensagens mediúnicas, ele não apenas transmite conteúdos doutrinários, mas também vivencia uma espiritualidade encarnada, que se manifesta no corpo, na voz e na emoção.

A experiência musical mediúnica, portanto, contribui para a formação integral do jovem médium, estimulando o desenvolvimento da sensibilidade, da escuta interior e da consciência moral.

Ela se configura como prática educativa e espiritual, capaz de mobilizar afetos, despertar intuições e fortalecer vínculos comunitários, tornando-se um dos pilares da pedagogia espírita voltada à juventude.

Ao dar sequência ao seu relato, o jovem compartilha:

> Até hoje, sempre que canto – sobretudo em ambientes espirituais, como na casa espírita ou em apresentações artísticas com temática elevada – percebo alterações sutis, quase orgânicas, no meu estado habitual. A voz adquire uma impostação mais plena; concentro-me de tal forma que, instintivamente, fecho os olhos e mergulho na melodia. A emoção irrompe poderosa, como se a própria música viesse carregada de algo que me transcende. Nesses momentos, sinto-me envolvido por uma presença que claramente não sou apenas eu. Permaneço lúcido, consciente de tudo, mas reconheço com nitidez o instante em que essa influência se inicia – e o momento exato em que se retira. Além da transformação vocal, noto uma concentração profunda, acompanhada por uma sensação de bem-estar que se estende para além da última nota. Quando concluo a canção, fica um resquício daquela energia suave e iluminada, como um eco delicado que continua a vibrar dentro de mim. (Sagittarius, narrador)

O saber experiencial, na perspectiva das abordagens fenomenológicas e espirituais, constitui um conhecimento que brota da vivência direta e reflexiva do sujeito sobre si mesmo e sobre as forças que o interpelam. Michel Polanyi define esse tipo de saber como "conhecimento tácito", pois se estrutura antes na percepção íntima do que na formulação conceitual (Polanyi, 1966, p. 15). No âmbito espírita, Kardec acrescenta que a mediunidade consciente é "escola do espírito" quando o médium aprende a discernir, com lucidez, as modulações sutis da influência extrafísica (Kardec, 2016, p. 241). A interiorização desse aprendizado transforma-se, assim, em recurso pedagógico e ético, ampliando o campo da autoconsciência e orientando a conduta moral.

O relato de Sagittarius ilustra essa dinâmica formativa: suas manifestações mediúnicas não se apresentam como fenômenos ostensivos, mas como aproximações delicadas, perceptíveis pela variação de tonalidade da voz, por um clima psíquico específico e pela sensação de companhia espiritual que se estabelece e se desfaz com suavidade. Tal nuance confere profundidade à experiência, pois requerem atenção plena e autopercepção afinada. Segundo Joana de Ângelis, "a mediunidade sutil exige silêncio interior para que o médium reconheça a inspiração sem se confundir com ela" (Ângelis, 1990, p. 77). Esse silêncio é exercício de vigilância ética, pois implica distinguir o próprio pensamento do influxo alheio e responsabilizar-se pelo teor do que se expressa.

Além disso, a brevidade e a leveza descritas por Sagittarius correspondem ao que Herculano Pires chamou de "mediunidade de intuição orientada", modalidade em que a entidade não se apodera dos veículos psicofísicos, mas compartilha ideias e sentimentos, preservando a autonomia do médium (Pires, 2005, p. 92). Essa forma de intercâmbio privilegia a cooperação consciente e evita os riscos de passividade excessiva. O aprendizado resultante não reside apenas no conteúdo transmitido, mas, sobretudo, na habilidade de reconhecer o instante

da sintonia, acolhê-la com respeito e devolvê-la ao campo espiritual sem aspirações de espetáculo. Trata-se de uma pedagogia da inspiração, em que o médium aprende a escutar com discernimento, a traduzir com sensibilidade e a servir com humildade, tornando-se coautor de uma experiência espiritual compartilhada.

Dessa maneira, os "contornos delicados" da experiência de Sagittarius adquirem relevância epistemológica: revelam que o valor formativo da mediunidade não depende da exuberância fenomenológica, mas da qualidade do vínculo estabelecido com a dimensão transcendental e da reflexão crítica subsequente. Na convergência entre vivência e discernimento, consolida-se um saber que une sentimento, razão e consciência espiritual, referente privilegiado para quem busca integrar ciência e espiritualidade na construção de uma ética do ser. Trata-se de uma epistemologia encarnada, em que o conhecimento emerge da experiência vivida e se articula com valores éticos e afetivos.

Sagittarius, ao vivenciar a mediunidade com leveza e profundidade, exemplifica como o exercício espiritual pode ser também um processo de autoconstrução e de abertura ao outro. Sua trajetória aponta para uma juventude que não apenas acessa o plano espiritual, mas o interpreta com responsabilidade e sensibilidade. Nesse sentido, o saber mediúnico deixa de ser apenas revelação e passa a ser também elaboração, diálogo e compromisso com o bem coletivo.

No encadeamento de sua história, o jovem aponta:

> Quanto às manifestações espirituais mais diretas, até o momento, minhas experiências têm ocorrido de forma bastante sutil. Sempre estive consciente, falando com minha própria voz, do modo como costumo me expressar. Mas, em certas ocasiões, percebo como se houvesse uma presença que se afiniza momentaneamente comigo – uma entidade espiritual que se aproxima, estabelece uma sintonia por instantes e, após o momento da expressão, se afasta suavemente. Não se trata, ao que percebo, de um fenômeno ostensivo. Nunca vi nenhum espírito, nem tive, conscientemente, uma experiência de psicofonia clássica. Talvez, em algum momento mais inspirado, a impostação da minha voz tenha se modificado, revelando traços distintos, mas não saberia afirmar com precisão se isso configuraria, de fato, um fenômeno psicofônico. Até agora, esses têm sido os contornos das minhas experiências: delicadas, breves, mas profundamente significativas. (Sagittarius, narrador)

O envolvimento de jovens em atividades de cunho espiritual tem despertado interesse crescente nas Ciências Humanas e Sociais, especialmente no campo da Educação e da Religião. No contexto do Espiritismo, a Juventude Espírita representa um espaço formativo singular, onde o jovem é convidado não apenas a aprender sobre os princípios doutrinários, mas a experienciar vivências que estimulam sua autonomia moral, afetiva e espiritual. Conforme sublinha Allan Kardec (2019), "o Espiritismo caminha com o progresso e jamais será

ultrapassado, porque, se novas descobertas lhe demonstrarem estar em erro acerca de um ponto, ele se modificará nesse ponto; se uma verdade nova se revelar, ele a aceitará" (Kardec, 2019, p. 41). Em determinadas expressões do movimento espírita, observa-se uma abertura epistemológica que permite acolher, ainda que de forma não homogênea, os desafios colocados pelas novas gerações, favorecendo espaços de escuta e possibilidades de protagonismo juvenil.

A retomada das atividades presenciais após o período crítico da pandemia da COVID-19 exigiu resiliência das instituições religiosas, sobretudo no que tange ao engajamento da juventude. Como apontam Silva et al. (2022), a pandemia provocou um afastamento significativo dos espaços coletivos de espiritualidade, o que exigiu, no pós-pandemia, estratégias cuidadosas de reconstrução do vínculo comunitário e afetivo. A narrativa de Sagittarius, nesse contexto, revela um exemplo emblemático de reconstrução: seu retorno à cidade natal em 2022 marcou não apenas uma reaproximação com a prática espírita, mas também a assunção de um compromisso com o futuro do Espiritismo, por meio do trabalho junto à mocidade.

A vivência de Sagittarius, ao assumir a coordenação da juventude espírita local com o amigo e companheiro Cepheus, reflete uma concepção ampliada de educação espiritual. Para Morin (2001), formar-se espiritualmente implica em "aprender a viver", o que envolve afetos, ética, consciência e pertencimento. Nesse sentido, a coordenação da juventude, mais do que uma tarefa institucional, transforma-se em um processo formativo também para o próprio educador, pois o convida ao cultivo da escuta ativa, da empatia, da fé raciocinada e da ação educativa inspirada.

O testemunho do entrevistado acerca do pequeno número inicial de jovens, por vezes apenas três, e a posterior revitalização do grupo até alcançar uma presença média de 15 a 20 participantes semanais, é revelador do poder da persistência, da fraternidade e da espiritualidade vivida. O próprio movimento de transformação do grupo é indicativo de uma espiritualidade dinâmica, em sintonia com o pensamento de Amatuzzi (2006, 2008), que compreende a espiritualidade como "um modo de ser-no-mundo em busca de sentido".

No Espiritismo, essa busca pelo sentido se dá, muitas vezes, em comunhão com o outro, e é nesse encontro intersubjetivo que a juventude encontra espaço para elaborar seus dilemas e fortalecer sua identidade espiritual. A Juventude Espírita, portanto, não se reduz a uma escola doutrinária, mas emerge como um território simbólico e afetivo, no qual o jovem pode experimentar o pertencimento e o compromisso com o bem coletivo. Nessa perspectiva, o coletivo atua como uma "comunidade de aprendizagem e cuidado", onde a alteridade não é

apenas um espelho, mas um convite à superação do solipsismo contemporâneo. Ao compartilhar vulnerabilidades e percepções intuitivas em um ambiente de escuta qualificada, o sujeito opera uma síntese entre sua singularidade psíquica e os valores éticos da tradição espiritual. Esse processo de socialização secundária reconfigura o *habitus* juvenil, fornecendo marcos de referência que auxiliam na navegação pelas incertezas da modernidade líquida. Assim, a vivência grupal transmuta-se em uma "pedagogia da fraternidade", na qual o exercício da caridade e da solidariedade deixa de ser uma abstração teórica para tornar-se uma práxis cotidiana. O pertencimento a esse território afetivo fortalece a resiliência emocional, permitindo que o jovem ressignifique suas crises existenciais como estágios necessários de seu progresso espiritual. Portanto, a Juventude Espírita funciona como um ecossistema de subjetivação, forjando lideranças que compreendem a interdependência como a lei fundamental da vida. Em última análise, a identidade ali construída é intrinsecamente relacional, revelando que o despertar do espírito se realiza plenamente no compromisso com a regeneração do tecido social.

Ao narrar seu envolvimento com essa tarefa, Sagittarius expressa uma gratidão sincera e a percepção de que o trabalho com os jovens não é apenas necessário, mas transformador. Essa reciprocidade de crescimento confirma que, no Espiritismo, ensinar é também um ato de aprender, e que educar é um movimento de autotransformação constante. Em tempos de desafios existenciais e coletivos, como o pós-pandemia, experiências como essa se tornam faróis que iluminam os caminhos de reconstrução e de esperança.

Sagittarius narra seu envolvimento:

> Meu envolvimento com a Juventude Espírita se fortaleceu a partir do retorno à minha cidade natal, logo após a pandemia da COVID-19. No início de 2022, recebi o convite do presidente da casa espírita que hoje frequento, com meu amigo e companheiro de trabalho espírita, Cepheus, para assumirmos, em conjunto, a coordenação do grupo de juventude da instituição. Naquele primeiro ano, ainda enfrentávamos grandes desafios, especialmente quanto à frequência dos jovens, que era bastante reduzida – contávamos, às vezes, com apenas três participantes. No entanto, com a dedicação de outros evangelizadores que se integraram posteriormente à equipe, o trabalho começou a se consolidar e ganhar novo fôlego. Hoje, com gratidão e alegria, vemos o grupo revitalizado, com a presença constante de 15 a 20 jovens. O ambiente tem sido muito frutífero, e posso dizer que estou profundamente envolvido com esse trabalho, que considero não apenas necessário, mas transformador. (Sagittarius, narrador)

Com base na escuta atenta e na observação sensível dos encontros de evangelização realizados em uma Casa Espírita na Bahia, Sagittarius compartilha impressões que revelam a complexidade das trajetórias juvenis no ambiente doutrinário. Ele nota que os jovens chegam impulsionados por diferentes motivos, como curiosidade, conflitos pessoais, busca

por acolhimento ou interesse genuíno pelo pensar espírita, e que, uma vez inseridos nesse espaço, vivenciam processos de abertura, reconhecimento de si e de questões que lhes são afeitas, além de transformação.

É nesse contexto que emerge uma compreensão mais profunda sobre a presença juvenil nas Casas Espíritas, que vai além do simples pertencimento institucional e toca dimensões existenciais e epistemológicas da formação. Sagittarius percebe o jovem que chega à Casa Espírita como um sujeito epistêmico em processo, cujas motivações iniciais são plurais e singulares, mas cuja presença revela uma disposição interior para o conhecimento e a transformação.

Para além da curiosidade inicial ou do acolhimento afetivo que os atrai aos espaços espíritas, esses jovens, ao se vincularem de forma mais profunda à vivência espírita, passam a se constituir como sujeitos ativos na produção de saberes. A experiência não se limita à recepção passiva de conteúdos doutrinários, mas se transforma em um processo dinâmico de reflexão, questionamento e elaboração crítica. Ao interagirem com os princípios ético-filosóficos do Espiritismo e com as práticas vivenciadas nos espaços de evangelização, os jovens desenvolvem-se intelecto-moralmente, ampliando sua consciência espiritual e sua capacidade de leitura do mundo.

Essa formação não ocorre de forma linear ou homogênea, mas é atravessada por afetos, inquietações e descobertas que tornam o percurso singular e profundamente significativo. Os espaços de evangelização, quando concebidos como ambientes de escuta, diálogo e construção coletiva, favorecem o protagonismo juvenil e estimulam a emergência de saberes situados, que articulam doutrina, experiência e contexto. Nesse processo, os jovens não apenas aprendem sobre o Espiritismo, eles o recriam, reinterpretam e o tornam vivo em suas trajetórias. Trata-se de uma pedagogia espírita que reconhece o jovem como sujeito de saber, capaz de contribuir para a renovação dos espaços espirituais e para a construção de uma espiritualidade encarnada, crítica e transformadora.

O conhecimento, nesse contexto, transcende a lógica da instrução e se transforma em vivência significativa, onde razão, afeto e espiritualidade se entrelaçam na formação integral do sujeito. Trata-se de um processo que mobiliza não apenas o intelecto, mas também a sensibilidade e a dimensão moral, favorecendo o despertar da consciência e o engajamento ético. Ao integrar saberes e experiências, essa abordagem educativa promove o protagonismo juvenil e a construção de trajetórias emancipatórias, enraizadas no respeito, na escuta e na busca por sentido.

Essa transição de um modelo informativo para um paradigma formativo exige o que a educação contemporânea denomina “ecologia da aprendizagem”, na qual o sujeito é provocado a habitar suas próprias indagações existenciais. Nesse horizonte, o aprendizado deixa de ser um acúmulo de conteúdos doutrinários para tornar-se uma “epistemologia do ser”, onde a teoria espiritual ganha corpo na práxis do cotidiano. Ao validar a subjetividade como campo de produção de saberes, a instituição permite que o jovem opere uma síntese dialética entre a tradição herdada e sua própria percepção intuitiva do real. Essa dinâmica institui um currículo da integralidade, capaz de harmonizar o rigor da reflexão crítica com a fluidez das emoções, transformando a sala de aula ou o grupo de estudos em um laboratório de subjetivação. A autoridade docente, por sua vez, transmuta-se em mediação compassiva, incentivando uma “autoria espiritual” que prepara o jovem para os desafios da modernidade líquida. Assim, a busca por sentido deixa de ser um evento isolado e passa a ser o eixo estruturante de uma identidade resiliente, comprometida com a ética da alteridade e com a justiça cognitiva. Em última instância, essa educação integral forja cidadãos do espírito que compreendem sua agência social como um desdobramento natural de sua evolução íntima, unificando a excelência intelectual à profundidade da alma.

Ao expandir sua narrativa, Sagittarius traz sua percepção:

> Percebo que os jovens que atualmente frequentam as casas espíritas da cidade onde moro aqui na Bahia, chegam por caminhos bastante diversos. Alguns demonstram, desde o início, um interesse genuíno pelos conceitos doutrinários; outros se aproximam movidos principalmente pela curiosidade , vêm de outras tradições religiosas, ouviram falar do Espiritismo e, impulsionados por essa inquietação, resolvem conhecer de perto. Recentemente, durante os encontros de evangelização, ouvimos relatos bastante significativos. Alguns jovens compartilharam que sua motivação inicial para estar ali nem foi, necessariamente, a doutrina espírita em si, mas o acolhimento que receberam. Foi esse ambiente fraterno, respeitoso e afetivo que os cativou. A partir disso, começaram a escutar os ensinamentos, a entrar em contato mais profundo com os princípios da doutrina, e então passaram a se interessar verdadeiramente, desejando estudar, compreender e se envolver. Há também jovens que chegam trazendo conflitos de diversas ordens , questões familiares, emocionais e também relacionadas à sexualidade. O que temos observado é que, ao serem acolhidos com empatia e escuta atenta, sem julgamentos, eles naturalmente se abrem. E, pouco a pouco, vão percebendo a profundidade e a coerência dos ensinamentos espíritas. A lógica, a racionalidade e o caráter consolador da doutrina acabam respondendo a muitas das indagações que trazem consigo. É por isso que permanecem. Porque encontram ali não apenas um espaço seguro e afetuoso, mas também respostas. E isso só é possível quando o acolhimento se alia ao conteúdo – quando o amor, a escuta e a clareza doutrinária caminham juntos em torno desses corações jovens que buscam, muitas vezes silenciosamente, um sentido mais profundo para suas vivências. (Sagittarius , narrador)

A escuta sensível da presença juvenil nas Casas Espíritas tem permitido a Sagittarius perceber que o interesse dos jovens pelo pensar espírita ultrapassa a simples adesão a um

conjunto de princípios já consolidados. Trata-se, antes, de uma jornada pessoal de descoberta, experimentação e abertura ao espiritual, marcada por movimentos próprios de uma geração que se articula com a pluralidade de saberes e práticas. Essa observação, enraizada em experiências concretas de evangelização, revela um fenômeno contemporâneo: os jovens não chegam aos espaços religiosos como recipientes vazios a serem preenchidos, mas como sujeitos epistêmicos em movimento, portadores de inquietações e referências múltiplas, que desejam compreender a si mesmos e ao mundo a partir de horizontes espirituais amplos. Nesse sentido, o educador espírita é chamado a assumir uma postura dialógica, ética e aberta, reconhecendo que o conhecimento doutrinário só se enraíza verdadeiramente quando respeita os tempos, os sentidos e os caminhos individuais de busca.

A evangelização, então, deixa de ser um processo unidirecional de transmissão de conteúdos doutrinários e passa a configurar-se como um encontro transformador, marcado pela escuta, pelo diálogo e pela construção coletiva de sentido. Nesse novo paradigma, a Doutrina Espírita é apresentada em sua profundidade filosófica, ética e espiritual, mas sem imposições, sem rigidez interpretativa e livre de qualquer dogmatismo. O foco desloca-se da simples instrução para a vivência, reconhecendo que o aprendizado espiritual se dá no entrelaçamento entre saber e experiência, entre teoria e afeto. Ao valorizar a diversidade de trajetórias espirituais e compreender que cada jovem caminha a seu modo em direção à transcendência, abre-se espaço para que a espiritualidade seja vivida de forma consciente, autêntica e situada.

A evangelização torna-se, assim, um território de acolhimento das singularidades, onde o jovem é convidado a refletir sobre sua própria existência à luz dos princípios espíritas, mas também a contribuir com sua visão de mundo, seus afetos e suas inquietações. Essa abordagem favorece o protagonismo juvenil, estimula o pensamento crítico e fortalece os vínculos comunitários, transformando o espaço evangelizador em um verdadeiro laboratório de formação integral do Espírito.

Nesse horizonte ampliado, a evangelização deixa de ser uma prática meramente transmissiva de conteúdos doutrinários e passa a configurar-se como um território de acolhimento das singularidades juvenis. Nela, o jovem não é apenas receptor de ensinamentos, mas sujeito ativo do processo formativo, convidado a refletir sobre sua própria existência à luz dos princípios espíritas, ao mesmo tempo em que é incentivado a contribuir com sua visão de mundo, seus afetos, suas inquietações e experiências. Essa abordagem rompe com modelos verticalizados de ensino e instaura uma pedagogia do diálogo, em que o saber espírita é construído coletivamente, em sintonia com os desafios contemporâneos da juventude.

Ao valorizar a diversidade de trajetórias espirituais e reconhecer que cada jovem caminha de forma singular em direção à transcendência, a evangelização espírita torna-se espaço de escuta, expressão e elaboração simbólica. Favorece-se, assim, o protagonismo juvenil, estimula-se o pensamento crítico e fortalecem-se os vínculos comunitários, transformando o espaço evangelizador em um verdadeiro laboratório de formação integral do Espírito. Nesse ambiente, o jovem aprende não apenas sobre o Espiritismo, mas também sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo, desenvolvendo uma espiritualidade encarnada, ética e comprometida com a transformação pessoal e coletiva.

É nesse cenário que Sagittarius situa sua reflexão seguinte, ao reconhecer a multiplicidade de filosofias e modos de relação com o sagrado vividos pelos jovens e ao propor, a partir do exemplo de Kardec (2019a), uma abordagem cuidadosa e progressiva, capaz de acolher o espírito de busca que caracteriza essa geração. Em meio a um contexto marcado pela fluidez identitária e pela pluralidade de experiências espirituais, o entrevistado compreende que impor verdades absolutas seria não apenas ineficaz, mas desrespeitoso diante da complexidade subjetiva que permeia o universo juvenil. Inspirado pelo método kardecista, que valoriza a razão, a observação e o diálogo, ele defende uma pedagogia espiritual que não se baseia em doutrinação, mas em escuta ativa, estímulo à reflexão e abertura ao questionamento.

Essa postura revela um compromisso ético com a formação de consciências livres e críticas, capazes de construir seus próprios caminhos espirituais com autonomia e responsabilidade. Sagittarius entende que o Espiritismo, longe de ser um sistema fechado, pode se tornar um campo fértil para o diálogo inter-religioso e para a elaboração de sentidos existenciais que ressoem com as inquietações contemporâneas. Ao propor uma espiritualidade que se constrói no tempo, na experiência e na convivência, ele reafirma o papel do educador espírita como facilitador de processos, e não como transmissor de verdades prontas. Nesse horizonte, a juventude é vista não como público a ser convencido, mas como sujeito a ser escutado, acolhido e convidado a pensar, em sintonia com os princípios de liberdade, progresso e fraternidade que fundamentam a proposta espírita.

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> No contato dos jovens com o conhecimento espírita, é comum vê-los experimentar múltiplas filosofias, modos de pensar e maneiras de se relacionar com o sagrado. Hoje, eles estão muito mais abertos a essa pluralidade – e, como evangelizadores, não buscamos, de forma alguma, suprimir esse impulso. Pelo contrário: entendemos que essa busca revela o desejo genuíno de cada um de conectar-se ao seu próprio ser espiritual, e isso precisa ser estimulado. Recordo o ensinamento de Kardec: antes de querermos que o materialista se torne espírita, é preciso que ele se reconheça, pri-

> meiro, espiritualista – isto é, que aceite a existência de algo que antecede e sobrevive à vida corpórea. Só então podemos aprofundar o diálogo. O primeiro passo, portanto, é suscitar a percepção de que há realidade além da matéria. Percebemos que esta geração está especialmente receptiva a essa descoberta; chegou, por assim dizer, o seu tempo de "correr atrás" dessa realidade espiritual. A nossa tarefa é acolhê-los com empatia e apresentar-lhes a Doutrina Espírita em sua essência – sem contaminações ou distorções – para que, compreendendo o seu valor, possam tornar-se novos semeadores desse conhecimento e levá-lo adiante com autenticidade. (Sagittarius , narrador)

A escuta das trajetórias juvenis no contexto espírita elucida que o despertar espiritual entre os jovens não ocorre de maneira linear ou homogênea, mas se configura como um processo profundamente singular, mediado por experiências afetivas, intelectuais e existenciais, daí chamarmos a mediunidade um fenômeno social total. Pelo que estamos observando, o desenvolvimento da consciência espiritual atravessa fases de dúvida, inquietação, procuras e aberturas para aprofundamentos de estudos e ações sociais, até alcançar momentos de maior relacionamento íntimo entre razão e espiritualidade.

Essa dinâmica é especialmente visível no universo juvenil, em que os condicionamentos socioculturais, as heranças familiares e as demandas internas se entrelaçam em busca de um sentido mais profundo para a existência.

Na mesma direção, autores ligados à educação espírita, como José Herculano Pires (1985), destacam que a adesão à Doutrina Espírita por parte dos jovens frequentemente se dá a partir do acolhimento, da escuta ativa e, sobretudo, da apresentação lógica e coerente dos princípios espíritas, os quais dialogam com as questões que emergem da juventude em seu percurso de autoconhecimento.

A experiência não impositiva da evangelização, aliada a um ambiente fraterno e à exposição clara dos fundamentos doutrinários, permite que o jovem deixe de ser apenas herdeiro passivo de uma tradição religiosa e se torne um agente ativo de sua própria caminhada espiritual.

É justamente esse percurso que se revela no testemunho de Leão, jovem universitário que, vindo de uma formação católica tradicional, encontra no Espiritismo não apenas respostas, mas um campo de reflexão, liberdade e engajamento, como se verá a seguir em seu relato pessoal.

O contato inicial com Leão ocorreu durante uma visita à juventude espírita do Grupo Espírita Paulo e Estevão, ocasião em que participávamos de uma festa de confraternização promovida pelos jovens da casa. Em meio às atividades culturais e espirituais, Leão re-

alizava uma apresentação musical tocando violino, momento de rara sensibilidade que evidenciava não apenas seu talento artístico, mas também sua conexão afetiva com o ambiente comunitário.

Após a apresentação, estabelecemos um diálogo com o jovem, cuja escuta atenta e falas serenas revelavam uma trajetória marcada por transições espirituais e por um profundo interesse na construção de sentidos éticos e existenciais. Reconhecendo o valor de sua vivência, convidamos Leão para uma entrevista, posteriormente realizada por meio da plataforma de vídeo-conferencia Zoom Meeting. O convite foi aceito com entusiasmo e generosidade, permitindo que sua história fosse compartilhada como parte do campo empírico desta pesquisa.

A narrativa de Leão, como se verá adiante, oferece elementos significativos para a compreensão das dinâmicas de pertencimento, transformação e protagonismo juvenil no interior das culturas espíritas. Seu testemunho articula dimensões pessoais e coletivas, revelando como o Espiritismo pode se tornar espaço de acolhimento, elaboração espiritual e engajamento ético para jovens em busca de sentido e ação.

Nesse contexto, a adoção da metodologia autobiográfica como recurso investigativo nesta tese de doutorado revela-se não apenas pertinente, mas epistemologicamente fecunda. A escuta da experiência vivida, tal como narrada por Leão, permite acessar camadas subjetivas e simbólicas que dificilmente seriam captadas por abordagens exclusivamente quantitativas ou descritivas. A autobiografia (Sousa, 2008), enquanto prática de rememoração e elaboração de si, possibilita ao sujeito narrador reconstituir sua trajetória, atribuir sentidos às suas escolhas e experiências e, sobretudo, posicionar-se como agente de sua própria formação.

A partir da perspectiva de autores como Passegi (2011) e Delory-Momberger (2008), a narrativa autobiográfica não é apenas um relato do passado, mas um ato de conhecimento e de construção de identidade.

Ao narrar sua trajetória de transição de uma formação católica tradicional para o engajamento no movimento espírita, Leão não apenas compartilha fatos, mas revela os processos de subjetivação, os deslocamentos de sentido e as mediações comunitárias que marcaram sua formação espiritual. Sua fala torna-se, assim, um documento vivo que expressa a articulação entre o individual e o coletivo, entre a experiência e a cultura, entre o vivido e o pensado.

Além disso, a metodologia autobiográfica permite reconhecer o conhecimento tácito presente nas experiências juvenis, valorizando o que os sujeitos sabem, sentem e intuem, mesmo sem sistematização ou articulação verbal. Essa abordagem legitima o saber experiencial como fonte epistemológica, acolhendo modos singulares de percepção oriundos da vivência espiritual, afetiva e comunitária. A narrativa de Leão configura-se como gesto de tradução simbólica, transformando experiências subjetivas em material reflexivo e revelando sentidos que escapam às metodologias tradicionais. Ao narrar sua trajetória, ele constrói pontes entre o vivido e o pensado, contribuindo para uma epistemologia encarnada, sensível e situada, que reconhece corpo, emoção e espiritualidade como dimensões legítimas do conhecer.

Portanto, ao integrar a metodologia autobiográfica ao corpus desta pesquisa, reafirma-se a centralidade do sujeito como produtor ativo de saberes, e não como mero informante. Essa escolha metodológica implica reconhecer as juventudes como interlocutoras legítimas na construção de novos paradigmas espirituais e educativos, capazes de tensionar, ampliar e renovar os referenciais teóricos existentes.

Escutar os jovens em sua pluralidade de vozes e experiências é, assim, um ato político e epistemológico: é abrir espaço para que outras formas de espiritualidade, outras linguagens e outras racionalidades possam emergir e dialogar com o campo científico, enriquecendo-o com perspectivas que nascem da vida vivida e da busca por sentido.

O jovem Leão inicia sua narrativa e compartilha:

> Meu nome é Leão, tenho dezoito anos, sou estudante de Física na Universidade Federal do Ceará, violinista e trabalhador no Grupo Espírita Paulo Estevão (GEPE). Minha família tem raízes no catolicismo. Cresci dentro dessa tradição, frequentando o catecismo, participando das práticas, mas, para ser sincero, sempre de forma muito automática. Eu era, na época, bastante negligente com meu lado espiritual. A fé estava presente, mas não desperta. Tudo começou a mudar por causa de alguns acontecimentos na vida da minha mãe. Movida por esses desafios, ela começou a frequentar o Centro Espírita Casa do Caminho, por volta de 2018. Nós a acompanhamos. Foi lá que tive meu primeiro contato com a juventude espírita. Ainda assim, no início, minha postura era a mesma: presença física, mas interesse disperso. Com o tempo, passamos a frequentar o JEP (Juventude Espírita Paulo Estevão). Foi ali que algo começou, de fato, a mudar dentro de mim. Assisti a algumas palestras que, pela primeira vez, realmente me provocaram. Fui sendo instigado a pensar, a questionar, e, surpreendentemente, à medida que os questionamentos vinham, o Espiritismo respondia. Não com respostas prontas, mas com lógica, coerência e profundidade. Foi esse movimento – de dúvida, reflexão e encontro com respostas – que despertou em mim um interesse genuíno pela Doutrina Espírita. A partir daí, não foi mais uma questão de tradição familiar ou presença obrigatória: tornou-se um caminho que eu escolhi trilhar conscientemente, com razão, sentimento e compromisso. (Leão, narrador)

A seguir, a narrativa de Leão exemplifica como o contato inicial com o Espiritismo, mesmo que indireto e despretensioso, pode despertar um processo profundo de reflexão,

ressignificação das experiências da vida e compreensão consciente das referências espiritistas. Nas palavras de Leão:

> Minha trajetória com o Espiritismo começou de forma indireta. Minha família sempre foi de origem católica – crescemos dentro dessa tradição. Eu mesmo, durante a infância, participei do catecismo, mas, sinceramente, sempre fui muito negligente com meu lado espiritual. Fazia tudo no automático, sem me envolver de fato. Foi por volta de 2018, após alguns acontecimentos marcantes na vida da minha mãe, que começamos a frequentar o centro espírita Casa do Caminho. No início, participei da juventude de forma ainda distante, sem muito envolvimento. Mas, algum tempo depois, passamos a frequentar o Grupo Espírita Paulo e Estevão, e foi ali que minha percepção começou a mudar. Algumas palestras realmente me tocaram – despertaram questionamentos profundos. E, à medida que eu buscava respostas, o Espiritismo as oferecia com clareza. Foi esse diálogo entre dúvida e compreensão que acendeu em mim um interesse verdadeiro e transformador pela doutrina. (Leão, narrador)

O despertar da consciência espiritual de forma mais consciente entre os jovens ocorre, com frequência, mediante o encantamento diante da mediunidade, como instância da psique e, portanto, da mente humana. Daí buscarem fazer leituras de fenômenos que desafiam os limites da percepção ordinária e instigam o pensamento investigativo e reflexivo.

Dessa forma, os pontos abordados pelos sujeitos da pesquisa, como vemos em Leão, conduzem-nos a conclusões-chave, desde a beleza matemática do cosmos até os fenômenos mediúnicos, passando pela admiração filosófica e pela aposta na razão emancipadora e ativa na transformação do mundo, como no aprofundamento de uma consciência cósmica.

A vivência do sagrado, nesse contexto das culturas juvenis, não se impõe por tradição, mas se revela, sobretudo na experiência sensível, afetiva e racional, por meio da qual entram em contato com o extraordinário, abrindo espaço para investigações e aprofundamentos em torno da compreensão espiritual nos contextos da vida. No percurso de formação de muitos jovens espíritas, o impacto inicial causado por simpósios, relatos experienciais, conversações e vivências marcantes opera como um chamado ao estudo e ao envolvimento mais consistente com os fundamentos da doutrina. Esses momentos funcionam como portais de sentido, despertando inquietações existenciais e o desejo de pertencimento a uma comunidade espiritual que acolhe e escuta.

A espiritualidade, nesse processo, deixa de ser apenas uma crença herdada e passa a ser vivida como caminho de autoconhecimento, transformação e serviço. Os jovens, ao se reconhecerem como sujeitos espirituais em formação, tornam-se protagonistas de uma religiosidade encarnada, que dialoga com seus afetos, valores e projetos de vida. Trata-se de uma espiritualidade que se constrói na escuta, na prática e na abertura ao novo.

É nesse movimento, em que o aspecto fenomênico da mediunidade não paralisa,

mas provoca uma racionalidade investigadora e, por isso, com potência emancipadora, que se insere a experiência de Leão. Sua trajetória de encantamento e aprofundamento tem início a partir de uma palestra profundamente instigante sobre fenômenos mediúnicos extraordinários.

Ao expandir sua narrativa, o jovem observa:

> Sem dúvida, uma das palestras que mais me instigou foi a do Dr. Paulo César Frutuoso, um renomado neurocirurgião carioca e trabalhador Espírita das sessões de materializações de Espíritos. Ele apresentava casos extraordinários, mostrando imagens e relatos de cirurgias espirituais, fenômenos de materialização e desmaterialização – coisas que me deixavam profundamente impressionado. Eu pensava: "Como isso é possível?". Aqueles fenômenos mais incomuns despertavam uma curiosidade intensa em mim. A partir daí, comecei a fazer perguntas, inicialmente mais simples, como: "Como o Espiritismo explica isso?". E, à medida que questionava, ia recebendo respostas que faziam sentido. Esse processo de perguntar e encontrar respostas foi me envolvendo cada vez mais. Até hoje continuo assim: questionando, estudando, mergulhando. E posso dizer com toda sinceridade – me apaixonei pela doutrina. Sou, de fato, apaixonado pelo Espiritismo. (Leão, narrador)

A trajetória de Leão revela como o Espiritismo, ao se apresentar como um corpo de conhecimentos de caráter transdisciplinar, com faces filosóficas, científicas e religiosas de efeito ético-moral, pode assumir um papel profundamente estruturante na leitura de mundo de sujeitos em processo de formação. No relato do jovem, o contato com fenômenos extraordinários despertou inicialmente uma curiosidade sensível e emocional, mas foi o movimento subsequente, o de interrogar, refletir e buscar sentido, que consolidou sua participação na casa e no movimento espírita. À medida que suas perguntas encontravam respostas coerentes, ancoradas na lógica e na racionalidade que caracterizam o pensamento de Kardec, o pensar espiritista passou a representar um referencial epistemológico de estudo da espiritualidade e, também, existencial. O Espiritismo, nesse contexto, não oferece respostas prontas e dogmáticas, mas convida ao estudo, à análise crítica e à vivência interior, características que, como aponta Allan Kardec (2019a), são fundamentais para o desenvolvimento da racionalidade que sustenta a compreensão espírita e o livre exame.

Vimos com Leão que o seu processo de aproximação ao Espiritismo foi se aprofundando até se transformar em uma paixão existencial e cognitiva, assumida com consciência e entusiasmo. Inicialmente motivado por curiosidade e inquietações pessoais, Leão encontrou no Espiritismo não apenas respostas para suas vivências espirituais, mas também um campo fértil para o desenvolvimento de sua identidade e de seu compromisso ético com o mundo. Essa adesão, longe de ser meramente intelectual ou ritualística, desdobrou-se em uma vivência integral, na qual o conhecimento doutrinário se entrelaça com a prática cotidiana e com o desejo de transformação social.

À medida que sua compreensão se ampliava, Leão passou a perceber o Espiritismo como uma filosofia de vida que convoca à ação concreta, à solidariedade e à responsabilidade coletiva. Seu envolvimento em atividades sociais, especialmente junto a grupos de juventude espírita, revela um protagonismo que vai além da participação passiva: ele se engaja como agente de mudança, articulando teoria e prática em projetos que visam o bem comum. Essa dimensão teórico-prática exige dele não apenas conhecimento doutrinário, mas também sensibilidade, escuta e capacidade de diálogo com realidades diversas. O Espiritismo, nesse contexto, torna-se para Leão uma plataforma de atuação cidadã e espiritual, onde o autoconhecimento se converte em serviço e a fé se traduz em ação transformadora.

O Espiritismo passa, então, a operar na vida das juventudes como uma lente interpretativa da realidade, oferecendo chaves explicativas que articulam razão e espiritualidade, ciência e ética, lógica e sensibilidade. Ao integrar esses campos, a doutrina espírita favorece uma leitura ampliada da existência, capaz de acolher as inquietações juvenis diante do sofrimento, da morte, da injustiça e do propósito da vida. Essa abordagem permite que os jovens construam sentidos mais profundos para suas experiências, conectando vivência pessoal e compromisso coletivo. Além disso, ao propor uma espiritualidade ativa e reflexiva, o Espiritismo estimula o protagonismo juvenil em ações de transformação social e moral. Trata-se de uma pedagogia do espírito que valoriza o diálogo, a escuta e o exercício da consciência como caminhos para o autoconhecimento e a evolução.

A paixão pelo saber se alinha a um desejo de compreender os mecanismos mais profundos da existência, como o funcionamento do universo, a liberdade, a natureza da consciência, a interação entre matéria e espírito, o tempo, dentre outras categorias de reflexão. Tal impulso reflexivo e investigativo, como também fora relatado por Centaurus, levou-o a buscar uma formação acadêmica em Física, reconhecendo na ciência um caminho complementar à busca espiritual. Para ele, não havia contradição entre o estudo da natureza e a investigação da alma; ao contrário, essas dimensões se entrelaçavam em um mesmo movimento de ampliação da consciência.

Assim, é possível dizer que o engajamento no Espiritismo opera não apenas respondendo a inquietações existenciais, mas também ativando impulsos epistemológicos: conhecer, compreender, integrar saberes, mergulhar no real em sua totalidade complexa. Como afirma Denis (2009), o Espiritismo conduz a uma “visão sintética da vida”, onde o amor à verdade se traduz em esforço constante por esclarecimento, estudo e transformação pessoal. Em Leão, essa paixão pelo Espiritismo não se limitou à adesão doutrinária; ela se converteu em projeto de vida, orientando escolhas, estudos e compromissos existenciais.

Avançando em sua narrativa, o jovem menciona:

> Sou estudante de Física na Universidade Federal do Ceará e, ao mesmo tempo, um apaixonado pela Doutrina Espírita. Desde que entrei na graduação, percebi que muitas das reflexões que surgem nas aulas, sobre campos, partículas, ondas, energia, espaço-tempo, dialogam, de maneira surpreendente, com conceitos espirituais que estudo no Espiritismo. Não que eu tente forçar uma equivalência direta, mas gosto de observar como certos princípios da Física podem servir como analogias para compreender leis espirituais – como a imortalidade da alma, os fluidos sutis e os planos de existência. Para mim, estudar Física não se resume a equações: é também uma forma de me maravilhar com a ordem e a beleza da Criação. E o Espiritismo amplia ainda mais esse olhar, mostrando que por trás da matéria existe consciência, finalidade e evolução. Gosto de pensar que, quando estudo o universo físico, estou, de certa forma, decifrando os sinais de uma inteligência maior, ou seja, Deus, que nos envolve e conduz. (Leão, narrador)

A reflexão de Leão acerca da relação entre os princípios da Física e os fundamentos espirituais revela uma compreensão sofisticada da presença de uma ordem inteligente na natureza. Seu encantamento com a estrutura do universo e com as leis que o regem ecoa o pensamento espírita sobre Deus, tal como exposto por Allan Kardec (2019a) no capítulo II de *A Gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo*. Para a Doutrina Espírita, "Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas" (Kardec, 2019, p. 51). Essa definição inicial, que também aparece como a primeira questão de *O Livro dos Espíritos*, estabelece uma base racional e filosófica para a compreensão da divindade como fundamento ontológico da realidade, não como uma entidade antropomórfica separada do mundo, mas como princípio organizador imanente e transcendente.

Ao afirmar que, ao estudar o universo físico, está "decifrando os sinais de uma inteligência maior", Leão se aproxima intuitivamente da noção kardecista de que as leis naturais são a expressão da vontade divina. Segundo Kardec, "Deus revela-se pelas suas obras; e é pela observação dessas obras que o homem adquire conhecimento dele" (Kardec, 2019a, p. 52). Essa perspectiva epistemológica, que valoriza a investigação racional do mundo como via de acesso ao divino, está também presente em pensadores como São Tomás de Aquino. Para este autor, é possível chegar ao conhecimento de Deus por meio das causas segundas, ou seja, pelos efeitos observáveis da criação: "É manifesto que há uma causa primeira, e esta todos chamam Deus" (Tomás de Aquino, 2004, p. 74). Assim, tanto o pensamento escolástico quanto o Espiritismo reconhecem que a estrutura ordenada do cosmos aponta para uma inteligência diretora.

Contudo, há distinções relevantes. Enquanto Tomás de Aquino afirma que Deus é um ser pessoal, criador *ex nihilo*, e que mantém a criação através de sua vontade ativa, o Espiritismo entende que Deus criou as leis universais e as faz operar sem intervenção contínua e

arbitrária. Kardec afirma: “A ação direta de Deus se revela nas leis eternas que regem o universo; uma vez estabelecidas, essas leis funcionam por si mesmas” (Kardec, 2019a, p. 56). Isso afasta a Doutrina Espírita do teísmo clássico e a aproxima de uma visão deísta ou panteísta moderada, como a de Baruch Spinoza. Para este filósofo, Deus é a substância única da qual tudo provém, e as leis da natureza são modos de sua manifestação: “Tudo o que é, é em Deus, e nada pode ser nem ser concebido sem Deus” (Spinoza, 2009, p. 46). Embora o Espiritismo mantenha a distinção entre Criador e criação, ambos compartilham a ideia de uma divindade imanente, que se revela através da ordem e da racionalidade do mundo.

A percepção de Leão, portanto, encontra respaldo tanto na visão espírita quanto em correntes filosófico-teológicas que reconhecem no mundo visível os vestígios do invisível. A ordem, a beleza e a inteligibilidade do universo são compreendidas como sinais da presença de uma causa suprema que organiza, sustenta e conduz o processo evolutivo. Quando ele afirma que “o Espiritismo amplia esse olhar, mostrando que por trás da matéria existe consciência, finalidade e evolução”, expressa uma síntese entre ciência e espiritualidade que está no cerne da proposta espírita: compreender a natureza como cenário de um processo contínuo de aperfeiçoamento das almas, regido por leis divinas imutáveis e justas.

Nesse sentido, o Espiritismo afasta-se tanto do materialismo mecanicista, que reduz o universo ao acaso e à causalidade cega, quanto de uma visão mística que nega o valor da razão. Ao contrário, o Espiritismo propõe que o estudo das leis naturais, físicas, morais e espirituais, deve ser feito com base na observação, na lógica e na coerência, em conformidade com o princípio da fé raciocinada. Como afirma Kardec: “A fé verdadeira é aquela que pode encarar a razão face a face em todas as épocas da Humanidade” (Kardec, 2019a, p. 55). Essa máxima encontra expressão na trajetória de Leão, cuja paixão pela Física se entrelaça com o desejo de compreender, por meio da razão e da investigação científica, os fundamentos do ser e do cosmos.

Por outro lado, a relação com Deus também é afetiva, como ensinava Santo Agostinho. Em suas *Confissões*, ele expressa a busca interior por Deus como um movimento da alma que se volta para sua origem: “Fizeste-nos para Ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti” (Agostinho, 1979, p. 21). Essa dimensão interior também se faz presente na vivência de Leão, ainda que em linguagem contemporânea: seu maravilhamento diante da ordem do universo, seu sentimento de pertencimento ao todo e sua intuição de que há “algo mais” que conduz e sustenta tudo apontam para uma espiritualidade que une razão e coração, investigação e devoção.

Assim, a narrativa de Leão não é apenas o testemunho de um jovem apaixonado

pela Doutrina Espírita, mas também a expressão de uma busca filosófica e espiritual profunda, que articula ciência e fé, física e metafísica, leis naturais e leis morais. Sua trajetória ecoa a proposta kardecista de uma espiritualidade racional, livre de dogmas e sustentada pela observação da ordem universal como reflexo da Inteligência Suprema. Ao estudar a Física e ao aprofundar-se na Doutrina Espírita, Leão realiza uma leitura transdisciplinar da realidade, reconhecendo em cada descoberta científica uma nova janela para compreender Deus e a criação.

A afinidade entre ciência e espiritualidade, tão presente na trajetória reflexiva de Leão, manifesta-se de modo ainda mais intenso quando ele compartilha sua alegria em unir duas paixões que moldam seu modo de ser e de compreender o mundo: a Física e o Espiritismo. O encontro entre esses dois campos, que historicamente foram considerados antagônicos, se revela, em sua vivência, como um diálogo fecundo e necessário, não apenas no plano do conhecimento, mas também no plano existencial. Para Leão, como se constata, pensar cientificamente não exclui a espiritualidade; ao contrário, amplia a capacidade de interpretar fenômenos sutis com racionalidade e abertura.

A integração entre razão e espiritualidade, conforme aprofundada por Allan Kardec em *A Gênese* (2019a), sustenta uma concepção ampliada de realidade, na qual os chamados "fenômenos espíritas" não representam rupturas das leis naturais, mas sim expressões de dimensões ainda pouco compreendidas pela ciência convencional. Kardec (2019a) propõe uma racionalidade espiritual que não se opõe ao método científico, mas o complementa, abrindo espaço para uma investigação que reconhece o Espírito como parte constitutiva da natureza. Essa mesma sintonia entre ciência e espiritualidade atravessa a trajetória de Sagittarius, que, assim como Leão, constrói seu percurso formativo no campo da Física profundamente entrelaçado com as vivências espíritas. Ambos revelam, em suas narrativas, que a investigação científica e a busca espiritual não são caminhos excludentes, mas vias convergentes de uma mesma caminhada rumo ao conhecimento, à inserção social ativa e à construção de sentidos que envolvem o sujeito em sua totalidade experiencial.

Destaca-se, nesse contexto, a percepção juvenil de que, mesmo diante da ausência momentânea de diálogos consolidados entre saberes científicos e Espiritismo, há uma ordem fenomênica (como a da mediunidade) e uma ordem de racionalidade espiritual que merecem ser exploradas com seriedade e abertura epistemológica. Os jovens parecem advogar que o Espiritismo, ao antecipar estudos e propor interpretações sobre fenômenos que a ciência ainda não alcançou, oferece ao pesquisador uma ampliação de horizontes e de sentido, permitindo que o conhecimento humano se expanda para além dos limites do visível e do mensurável.

Trata-se de uma postura que não apenas reivindica o valor da espiritualidade como campo legítimo de saber, mas também propõe uma ciência mais plural, capaz de dialogar com os mistérios da existência sem reduzi-los à abstração ou ao dogma.

Ao dar sequência ao seu relato, Leão compartilha:

> Fico imensamente feliz quando posso falar sobre Espiritismo e Física, porque são duas paixões profundas que carrego comigo. Unir esses dois campos, que à primeira vista parecem tão distintos, é para mim uma alegria imensa – como se dois mundos se encontrassem dentro de mim. Acredito sinceramente que muitos fenômenos espíritas – como materializações, desmaterializações, comunicações mediúnicas – não escapam às leis naturais; apenas ainda não dispomos das ferramentas científicas adequadas para compreendê-los plenamente. Entretanto percebo que a ciência se aproxima gradativamente no âmbito da demonstração da necessidade da existência destes fenômenos. Como já li certa vez no pensamento do físico Centaurus Stenger, que era ateu, a ciência pode não afirmar a existência de Deus, mas tampouco pode provar sua inexistência. Isso me faz lembrar de como, no passado, se acreditava que as estrelas eram rachaduras no céu – até que a ciência avançou e trouxe novas interpretações. Assim também vejo o Espiritismo: ele antecipa verdades que um dia, acredito, a ciência será capaz de descrever com precisão. Até lá, seguimos estudando, questionando e ampliando o olhar. (Leão, narrador)

A reflexão de Leão sobre a possibilidade de diálogo entre a Física e o Espiritismo revela não apenas a convivência entre duas áreas tradicionalmente consideradas distintas, mas uma integração vital que instiga ampliações no modo de ser e de compreender as realidades. Para ele, essas duas paixões não se anulam, ao contrário, se completam e se fertilizam mutuamente. Tal perspectiva encontra sólido respaldo na argumentação de Allan Kardec, especialmente no capítulo II de A Gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo, onde o codificador defende que os chamados fenômenos extraordinários, tidos muitas vezes como milagres, não representam a suspensão das leis naturais, mas sim a atuação de leis ainda desconhecidas da ciência (Kardec, 2019a). Nessa linha de raciocínio, o Espiritismo não nega o método científico; ao contrário, convida-o a expandir seus horizontes. É exatamente nesse ponto que se insere a percepção de Leão: a de que muitos dos fenômenos estudados pela Doutrina Espírita – como as materializações e comunicações mediúnicas – aguardam apenas as ferramentas teóricas e experimentais adequadas para que sejam plenamente compreendidos pela ciência tradicional.

O Espiritismo ensina com lucidez que os milagres, no sentido teológico, são incompatíveis com a ideia que fazemos de Deus, porque implicam a derrogação das leis imutáveis que regem o universo. Esse argumento sustenta a ideia de que tudo o que existe e se manifesta obedece a princípios racionais, mesmo que ainda não estejam completamente elucidados. Para Leão, isso não apenas preserva o valor da razão como também amplia o campo de

investigação científica, reconhecendo que o desconhecimento atual não invalida a realidade de um fenômeno. Essa abertura epistemológica o aproxima de linhas mais contemporâneas da lógica e da metafísica, como a proposta por Kurt Gödel. O renomado lógico e matemático austríaco formulou uma demonstração ontológica da existência de Deus com base na lógica modal, um sistema lógico que, ao contrário da lógica clássica aristotélica – centrada em proposições binárias (verdadeiro ou falso) e no princípio da não contradição –, permite tratar de proposições como possivelmente verdadeiro, necessariamente verdadeiro ou contingente. A lógica modal introduz os operadores de possibilidade (◊) e necessidade (□), possibilitando formalizar raciocínios que envolvem a existência de entidades metafísicas ou princípios ontológicos.

Com base nesse arcabouço, Gödel demonstrou que, se é logicamente possível que um ser necessário (Deus) exista, então ele necessariamente existe. Sua argumentação parte da definição de Deus como um ser que possui todas as propriedades positivas. Assumindo que essas propriedades são logicamente consistentes e que a existência de Deus é logicamente possível (◊∃x G(x)), conclui-se, pelas regras da lógica modal, que Deus deve existir necessariamente (□∃x G(x)). Em termos simplificados, os passos centrais da prova de Gödel são os seguintes:

– Deus é definido como um ser que possui todas as propriedades positivas:

$$G(x) \Leftrightarrow \forall\varphi\,[P(\varphi) \rightarrow \varphi(x)]$$

– A existência de Deus é logicamente possível:

$$\Diamond\exists x\, G(x)$$

– Na lógica modal, se é possível que algo necessário exista, então esse algo de fato existe necessariamente:

$$\Diamond\Box\exists x\, G(x) \rightarrow \Box\exists x\, G(x)$$

– Logo, se é possível que Deus exista, então Ele existe necessariamente (Sobel, 2004, p. 166).

Trata-se de uma contribuição única no campo científico-filosófico, pois, ainda que muitos cientistas modernos reconheçam a plausibilidade ou mesmo a necessidade da existência de uma Inteligência ordenadora, como Albert Einstein, Max Planck ou Charles Townes, Gödel foi além da crença pessoal: ele submeteu a questão à formalização lógica. Essa iniciativa posiciona a teologia racional como um campo legítimo de investigação ontológica dentro

dos domínios da lógica matemática. Tal como Leão intui, os fenômenos espirituais descritos pelo Espiritismo não escapam à racionalidade; apenas carecem, por ora, de uma gramática teórica e instrumental que os torne mensuráveis no escopo da ciência vigente.

Ao reconhecer que a ciência ainda não dispõe das ferramentas necessárias para explicar certos fenômenos espirituais, Leão mostra-se alinhado com o princípio da razão emancipadora de que fala Kardec (2019), segundo a qual não há antagonismo entre espiritualidade e ciência.

A física moderna, por sua vez, especialmente com os avanços da mecânica quântica e da teoria das supercordas, tem progressivamente abandonado o paradigma determinista e mecanicista, abrindo espaço para noções como não localidade, multidimensionalidade e interconectividade, conceitos que dialogam com as noções espíritas de fluido universal, perispírito e planos de existência. Como afirmou Leão, "a ausência de explicação não é ausência de existência", reafirmando a ideia de que o real não se limita ao visível ou ao mensurável em um dado momento histórico. Essa postura reflexiva, aberta e investigativa, representa um ethos cognitivo, ou seja, um conjunto de disposições epistêmicas, afetivas e morais que orientam o modo como o sujeito se posiciona diante do conhecimento, da dúvida e do mistério , que une a curiosidade científica ao desejo espiritual de compreender a totalidade da existência.

Ao trazer o exemplo de antigas crenças sobre as estrelas, que outrora foram consideradas "rachaduras no céu", Leão sinaliza que a história da ciência é também uma história de superações, em que antigos paradigmas são substituídos por visões mais amplas e coerentes. Essa metáfora dialoga com a proposta espírita de que muitos fenômenos, hoje considerados extraordinários ou até mesmo ridicularizados, poderão ser incorporados ao corpo da ciência futura. Kardec, visionariamente, já afirmava que "o Espiritismo caminha com o progresso, e nunca será ultrapassado porque, se novas descobertas lhe demonstrarem estar em erro sobre um ponto qualquer, ele se modificará nesse ponto" (Kardec, 2019a, p. 72). Tal postura revela a natureza aberta, progressiva e não dogmática da Doutrina Espírita, característica que se torna essencial para sua interlocução com os saberes científicos contemporâneos. Ao propor uma espiritualidade racional, fundada na observação dos fenômenos e na busca constante por compreensão, o Espiritismo se afasta de posturas dogmáticas e se aproxima de uma epistemologia dinâmica, capaz de dialogar com diferentes campos do conhecimento. Nesse horizonte, a experiência de Leão transcende a figura de um estudante apaixonado por Física e Espiritismo: ele se configura como um agente de articulação entre mundos e saberes que, embora distintos em linguagem e método, convergem em direção a uma compreensão mais ampla, integrada e plural da realidade.

Leão encarna, em sua trajetória, uma ponte epistemológica viva – um sujeito que transita entre os laboratórios da ciência e os espaços de vivência espiritual, sem abrir mão da criticidade nem da sensibilidade. Sua postura revela que é possível construir uma racionalidade espiritual que não nega o rigor científico, mas o amplia, incorporando dimensões subjetivas, éticas e transcendentais. Ao integrar Física e Espiritismo em sua formação, Leão aponta para uma juventude que não se contenta com fronteiras rígidas entre razão e fé, mas busca caminhos de síntese, onde o conhecimento se torna também experiência, e a investigação se abre ao mistério. Trata-se de uma contribuição valiosa para a construção de uma ciência mais humana, mais aberta ao invisível e mais comprometida com a totalidade do ser. Essa postura ressoa o imperativo da transdisciplinaridade, exigindo uma reforma do pensamento que supere a fragmentação herdada do paradigma cartesiano. Ao habitar essa zona de fronteira, o jovem cientista-espírita não apenas acumula informações de campos distintos, mas opera uma síntese ontológica que transforma o próprio ato de pesquisar em uma forma de oração e serviço. Assim, sua trajetória desvela que o verdadeiro progresso do conhecimento requer a coragem de integrar a objetividade da métrica à profundidade da intuição, forjando uma inteligibilidade que acolhe a complexidade da vida em todas as suas dimensões.

Prosseguindo com sua exposição, o jovem afirma:

> À medida que me aprofundo nos estudos da Física, vou percebendo cada vez mais que tudo no universo obedece a uma ordem, uma harmonia que não pode ser fruto do acaso. Quando estudamos as dimensões, as forças fundamentais, as estruturas corpusculares e ondulatórias, os campos que permeiam o espaço... tudo parece orquestrado com uma precisão que impressiona. A complexidade e a elegância das leis naturais sugerem algo maior por trás do visível. Chega um ponto em que a razão sozinha não basta para abarcar a totalidade do que se revela. É aí que compreendo, com ainda mais convicção, o que o Espiritismo ensina: que há uma Causa Primária, uma Inteligência Suprema regendo tudo – aquilo que Kardec chamou de Deus. Não um deus criado à imagem do homem, mas um princípio superior, transcendente, que está além da nossa compreensão racional, embora se manifeste nas leis da natureza e na beleza da vida. A Física, para mim, não nega Deus, ela aponta para Ele. (Leão, narrador)

Leão concebe a realidade como expressão de uma inteligência universal, cuja presença se manifesta tanto nas leis da Física quanto nos fenômenos espirituais descritos pela Doutrina Espírita. A reflexão de Leão, ao reconhecer a harmonia e a ordem imanentes às leis naturais, revela uma vivência epistemológica que se situa justamente nas zonas fronteiriças entre campos de saber historicamente compartimentados: a Física e a Espiritualidade. Sua leitura da realidade não recai em dicotomias ou hierarquizações entre razão e espiritualidade, mas em uma articulação profunda entre racionalidade científica e vivência espiritual, compon-

do um ethos cognitivo integrador, isto é, um modo de conhecer marcado pela abertura à ordem do Espírito. É precisamente nesse entrecruzamento que se delineia a base para o que propomos como um paradigma do Espírito: um modelo epistêmico que reconhece a imanência do divino na ordem natural, a transcendência no cotidiano, a interpenetração entre os planos da matéria e da consciência, a pluralidade de níveis da realidade e a disposição à escuta do invisível. O que pode nos levar, sem panteísmo, perto de Spinoza (2009, p. 119), quando afirma que "Deus é a causa imanente de todas as coisas e não a causa transitiva".

Esse modo de pensar encontra ressonância nos princípios da ciência moderna de corte transdisciplinar, tal como formulados por Basarab Nicolescu (2002), para quem a realidade é composta de múltiplos níveis ontológicos interligados, exigindo um tipo de racionalidade que ultrapasse as divisões clássicas entre objeto e sujeito, ciência e espiritualidade, mente e matéria. Ao afirmar que "a transdisciplinaridade é guiada pela procura da Unidade do conhecimento" (Nicolescu, 2002, p. 47), o autor propõe um modelo que se alinha profundamente ao percurso narrado por Leão, para quem a Física e o Espiritismo não apenas dialogam, mas se complementam como vias distintas de decifração da mesma questão. A análise que Leão faz das forças fundamentais, dos campos quânticos e da estrutura harmônica do universo não é apenas técnica, mas ontológica, pois aponta para uma matriz de inteligibilidade que se abre ao espiritual. Essa abertura à totalidade é constitutiva do paradigma do Espírito, que reconhece que a complexidade da existência não pode ser abarcada por lógicas disciplinares isoladas.

Tal perspectiva também está presente na obra de André Luiz, psicografada por Chico Xavier, particularmente em *Evolução em Dois Mundos*, quando descreve a existência como regida por leis que operam tanto no plano físico quanto no espiritual. "Tudo no universo obedece ao impulso da evolução, desde a célula microscópica até o pensamento sublime" (André Luiz, 2018, p. 39), escreve o autor espiritual, mostrando que a evolução é um processo que transcende a biologia e alcança o campo da consciência em sua largueza e infinitude cósmica. Essa abordagem coloca o Espiritismo em um lugar singular dentro do debate epistemológico contemporâneo: como um saber que, embora nascido no século XIX, antecipa preocupações e metodologias das ciências da complexidade, das epistemologias da consciência e da filosofia da mente. A experiência de Leão, nesse sentido, não é apenas individual; ela representa um sintoma epistêmico dos tempos atuais, uma busca por integração, sentido e superação dos dualismos que marcaram a modernidade.

Além disso, ao afirmar que "a Física não nega Deus, ela aponta para Ele", Leão explicita a emergência de uma espiritualidade racional, onde a admiração pela ordem cósmica

não resulta em fideísmo, mas em uma investigação aprofundada das causas e finalidades da existência. Essa espiritualidade encontra suporte na própria história da ciência: Einstein, por exemplo, declarava que "a mais bela e profunda emoção que podemos experimentar é o sentimento do misterioso. Ele está na raiz de toda ciência verdadeira" (Pais, 1986, p. 11). A reverência de Leão ao mistério não é abdicação da razão, mas uma razão ampliada, capaz de acolher a dimensão simbólica, ética e metafísica da existência. Este é um traço essencial do paradigma do Espírito: o reconhecimento de que conhecer é também transformar-se, e que o saber verdadeiro não separa, mas une os domínios do sensível e do suprassensível.

Ao articular saberes espirituais e científicos, e ao reconhecer a centralidade da consciência e a causalidade espiritual, observamos elementos do paradigma do Espírito, que oferece uma leitura ampliada da realidade, mais sensível, mais relacional e mais comprometida com a evolução autônoma e coletiva. Trata-se de uma racionalidade emergente, vivida e elaborada pelas juventudes espíritas, que aponta para horizontes promissores de renovação do pensamento, da espiritualidade e das práticas científicas. Considera-se, pelo que vimos, não apenas uma trajetória pessoal que evidencia a dimensão espiritual operando em diálogo com a perspectiva espírita, centrada em um Deus e em um Cristo planetário apresentados com profundidade pelo pensar do Espiritismo, mas também a evidência de novas sensibilidades, que valorizam o cunho experiencial sem descuidar do campo dos saberes.

Essa postura dialoga com a proposta de Kurt Gödel, que formulou uma demonstração ontológica da existência de Deus com base na lógica modal. Essa lógica, diferente da lógica aristotélica clássica centrada na dicotomia verdadeiro/falso, permite tratar da possibilidade e da necessidade de proposições (através dos operadores ◊ e □), oferecendo uma linguagem formal adequada à abordagem de entidades metafísicas. Gödel demonstrou que, se a existência de um ser necessário é possível, então sua existência é logicamente necessária: "se é possível que Deus exista, então Ele necessariamente existe" (Sobel, 2004, p. 166). Esse arcabouço lógico, que compõe um elemento de um paradigma do Espírito, amplia as fronteiras do discurso científico-filosófico ao incluir a ontologia divina como hipótese coerente dentro dos sistemas racionais, contribuindo decisivamente para a elaboração de um paradigma que inclui o Espírito como instância legítima da realidade.

Ao reconhecer a realidade espiritual como fundamento último da realidade, o paradigma do Espírito desloca o foco da explicação científica tradicional para uma abordagem que valoriza a intencionalidade, a interdependência e a evolução consciente dos seres e do cosmo. A espiritualidade deixa de ser um campo separado da ciência e passa a ser vista como

dimensão legítima do conhecimento. Essa mudança de perspectiva permite compreender fenômenos como a existência de Deus e temas correlatos como expressões de uma realidade mais ampla e interconectada. Assim, é possível afirmar que a experiência de produção de sentidos e pertencimentos identitários, vivenciada por culturas juvenis espíritas, como estamos observando, se entrelaça com trajetórias de conhecimento cosmológicas e pode configurar eixos relevantes na elaboração de um paradigma espiritual em construção.

Observa-se, aqui, que o rompimento com padrões de reflexão espirituais restritivos ao âmbito da matéria e com mentalidades arcaicas acontece quando as juventudes adentram o pensar espírita e se apaixonam pelo desvelamento do mundo. Abrindo possibilidades de reflexão autônoma e estudos aprofundados grupais, nos grupos espiritistas vimos que os sujeitos juvenis não se alienam das necessárias superações cognitivas e psicossociais de seu universo reflexivo.

Dessa forma, os pontos abordados por Leão, desde a beleza matemática do cosmos até os fenômenos mediúnicos, passando pela admiração filosófica e pela fé raciocinada, revelam não apenas uma trajetória pessoal, mas a emergência de uma nova sensibilidade epistemológica. Ele habita as zonas liminares entre ciência e espiritualidade, entre o visível e o invisível, entre a lógica matemática e a revelação espírita. Sua fala encarna a proposta de uma ciência que não mais fragmenta, mas integra; que não mais reduz, mas amplia; e que se alicerça em uma ética do cuidado, na razão lúcida e na espiritualidade experiencial. Em sua trajetória formativa, vê-se não apenas um estudante de Física e um jovem espírita, mas um operador epistêmico de uma nova visão de mundo, um semeador do paradigma do Espírito.

5 Considerações finais

Objetivava, nesta pesquisa, compreender o campo experiencial das culturas juvenis presentes em centros espíritas dos estados da Bahia e do Ceará, almejando contribuir com elementos para a construção do Paradigma do Espírito. Nesse sentido, a presente tese evidenciou a emergência de uma espiritualidade experiencial e relacional entre os jovens espíritas, marcada pela busca de uma vivência direta com o divino e com o mundo mediúnico. Essa espiritualidade não se limita à repetição de preceitos, mas se constrói na vivência sentida, na experiência pessoal e grupal, como também na construção de saberes que alcançam dialogar na fronteira das ciências. Viu-se que os jovens não apenas desejam compreender racionalmente os fundamentos do Espiritismo, mas também vivenciá-los de forma íntima, afetiva e transformadora.

Nesse contexto, observa-se uma valorização crescente da experiência espiritual como caminho legítimo de conhecimento. A mediunidade, por exemplo, deixa de ser apenas um fenômeno observado e passa a ser integrada como parte da trajetória existencial e relacional desses sujeitos. A vivência mediúnica é interpretada como comunicação com o plano espiritual, espaço de construção de vínculos com o sagrado e conhecimento de suas leis. Essa dimensão relacional e epistêmica da espiritualidade revela uma juventude que deseja sentir Deus e compreendê-lo.

A racionalidade espírita, longe de ser descartada, é ressignificada como ferramenta de aprofundamento da experiência. Os jovens articulam razão e emoção, teoria e prática, numa espiritualidade que se constrói no cotidiano, nas relações interpessoais e nas vivências comunitárias, estas últimas relacionadas, sobretudo, à ação social espírita. Essa espiritualidade relacional não se opõe à tradição do conhecimento e estudo espiritista, que instiga que o conhecimento espiritual seja vivido e não apenas apreendido e refletido cognitivamente. Vimos que se trata de uma espiritualidade que se alimenta da escuta, da empatia e da abertura ao outro (humano e espiritual). Portanto, os jovens espíritas estão protagonizando uma renovação silenciosa, porém profunda, na forma de viver e compreender o Espiritismo na vida. Ao valorarem a experiência direta com Deus e com o mundo espiritual, articulada à compreensão racional, constroem uma espiritualidade que é, ao mesmo tempo, pessoal e coletiva, sensível e reflexiva. Pode-se concluir que essa espiritualidade experiencial e relacional apontou para novos caminhos de pertencimento, formação e atuação dentro do “viver o Espiritismo” ou “ser

espírita", desafiando as múltiplas formas de se situar na transmodernidade.

A investigação, realizada ao longo desta tese, também revelou que os jovens espíritas, ao narrarem suas trajetórias de busca por sentido, encontros marcantes, experiências de adoecimento e superação, bem como descobertas espirituais e reflexões sobre saberes, não apenas compartilham histórias pessoais, mas participam ativamente da construção de um campo epistêmico em transformação. Suas vivências não se limitam ao plano individual, mas reverberam em práticas, discursos e modos de conhecer que desafiam e ampliam os paradigmas tradicionais da espiritualidade e da educação, sobretudo porque atuam assumindo suas múltiplas dimensões aprendentes.

As trajetórias juvenis, marcadas por uma espiritualidade experiencial, relacional e reflexiva, verificou-se que se constroem na intersecção entre o vivido, o pensado e a ação nos contextos grupais da vida. Ao articularem suas experiências com o mundo espiritual, com os saberes doutrinários e com os desafios da vida contemporânea, os jovens produzem sentidos que não apenas os transformam, mas também reconfiguram os modos como o Espiritismo é compreendido, praticado e transmitido. Trata-se de uma epistemologia encarnada, que emerge da vida e retorna a ela em forma de conhecimento.

O campo empírico evidenciou que essas narrativas juvenis operam como dispositivos epistemológicos, capazes de tensionar e renovar os saberes instituídos, no que concerne à tradição do espiritual posto socialmente pelas religiões dominantes. Ao refletirem sobre suas experiências de sofrimento, os jovens elaboram compreensões que dialogam com seu mundo de vida, colocando-se como seres imortais. Essa produção de saberes não se dá apenas nos espaços formais de ensino espiritista, mas nas práticas cotidianas com seus grupos de jovens, nas redes de apoio sociais e nas interações familiares e comunitárias.

A contribuição epistêmica dos jovens espíritas também se manifesta na forma como eles integram diferentes fontes de conhecimento (espiritista, científico, filosófico, afetivo e relacional) em uma abordagem plural e aberta. Essa postura revela uma espiritualidade que não teme o diálogo, mas o busca como forma de aprofundamento e expansão. Ao fazerem isso, os jovens não apenas aprendem, mas ensinam; não apenas recebem, mas criam; não apenas seguem, mas lideram processos de renovação espiritual.

Além disso, essas trajetórias juvenis apontam para uma espiritualidade que reconhece o valor da vulnerabilidade e da reconstrução. Os momentos de adoecimento e crise não são ocultados ou negados, mas ressignificados como etapas formativas, que contribuem para o amadurecimento espiritual e para a produção de saberes sensíveis e éticos.

Ficou evidenciado que os jovens espíritas, ao articularem suas vivências e refle-

xões, estão contribuindo para a emergência de um novo campo epistêmico, mais relacional, experiencial, plural e sensível. Suas trajetórias não apenas narram o percurso de indivíduos em busca de sentido, mas constroem com seus pares uma espiritualidade que dialoga com os desafios do presente e aponta caminhos para o futuro. Essa contribuição juvenil é vital para a renovação do pensamento espírita e para a construção de uma espiritualidade social mais inclusiva, crítica e transformadora.

A análise empreendida ao longo do percurso desta pesquisa revelou também que a leitura de si, quando mediada pela reflexão espírita, constitui um potente instrumento de subjetivação e protagonismo. Os jovens espíritas, ao se debruçarem sobre suas trajetórias, dores, descobertas e inquietações, constroem uma narrativa existencial que não se limita à introspecção, mas se abre aos outros e à ação transformadora. Essa leitura de si não se mostrou, na pesquisa, evasiva nem alienante. Ao contrário, ela indicou que o sujeito pode enfrentar suas questões com profundidade, reconhecendo a complexidade de sua experiência, sem renunciar à responsabilidade por sua própria evolução.

As narrativas dos entrevistados demonstraram que essa leitura de si e dos contextos onde o sujeito se situa não configura a espiritualidade como fuga da realidade, mas como ferramenta de elaboração de sentidos e enfrentamento também de questões práticas. Constatou-se que os jovens, nos aprendizados entre pares, não negam os desafios concretos que atravessam suas vidas (adoecimentos, conflitos, perdas, dilemas éticos, questões de estudo e trabalho), mas os interpretam à luz de uma espiritualidade que entrelaça os campos visíveis e invisíveis. A reflexão espírita, dessa forma, oferece um arcabouço simbólico e ético que permite (re) significar situações concretas e transformá-las em impulso evolutivo.

Como elementos para o paradigma espiritista, lê-se, então, no que pudemos capturar dos sujeitos da pesquisa, que os jovens articulam zonas liminares entre ciência e espiritualidade, entre o visível e o invisível, entre a lógica da Física e a revelação espírita, o caráter vivencial da procura de sentido da existência e o valor da episteme espírita. Destacaram-se nas falas dos jovens que, quando buscam a referência espírita, enunciam uma forma de “estar no mundo fazendo ciência”, articulando-a com “um modo de viver uma espiritualidade encarnada no mundo”.

Essa postura revela uma espiritualidade que não se limita à crença, mas se traduz em prática reflexiva e ética. Observou-se, ainda, que ao se reconhecerem como Espíritos em processo de construção, os jovens assumem o protagonismo de suas trajetórias de vida, compreendendo que o destino não é dado, mas construído. Essa consciência promove uma autonomia espiritual que não se confunde com isolamento, mas torna-se também leitura do mundo e

das relações que o constituem.

A trajetória investigativa desta tese também revelou que os ensinamentos espíritas desempenham um papel fundamental junto aos jovens, como fonte de saber, impulso para conhecer e resiliência diante do sofrimento vivido. Ao se depararem com experiências de dor, perda, angústia ou adoecimento, os jovens espíritas recorrem aos princípios crísticos na visão espírita e se nutrem de seu suporte interpretativo. A compreensão da vida como processo evolutivo, da reencarnação como oportunidade de aprendizado e da justiça divina como expressão do amor universal, junto à ação no mundo, oferece aos sujeitos uma estrutura simbólica capaz de alimentar a esperança e promover o enfrentamento consciente das adversidades.

Fica evidenciado que a experiência espiritual, nesse contexto, emerge como uma formação humana que não descuida do estudo sólido espiritista. Nesse processo, a comunidade espírita assume papel central como rede de apoio afetivo e espiritual. Os centros espíritas, grupos de jovens, encontros de estudo e atividades mediúnicas funcionam como espaços de cultivo de solidariedades e pertencimento social. Os jovens encontram nesses ambientes não apenas novos e profundos saberes espirituais, mas vínculos que sustentam sua caminhada evolutiva. A convivência com outros indica que o compartilhamento de valores e experiências semelhantes fortalece identidades na cultura espiritual e oferece suporte emocional compartilhado diante dos desafios da vida.

A rede comunitária também potencializa a formação ética e relacional dos jovens, embora não os isente da vivência de conflitos em todos os níveis da existência. Ao participarem de atividades coletivas, ações solidárias e de cuidado espiritual consigo e com o outro, os sujeitos desenvolvem práticas de cooperação que podem ser entendidas como um novo sentido do político. A espiritualidade, nesse contexto, não se restringe ao plano individual, mas se expande como força social que promove vínculos e inspira transformações concretas nos contextos societários.

Lemos da pesquisa, pela voz dos jovens, que a comunidade espírita torna-se, assim, espaço formativo onde os conflitos sociais podem ser refletidos e o esperançar utópico cultivado. Conclui-se, portanto, que os ensinamentos espíritas, vivenciados em profundidade e assim compartilhados, constituem uma fonte poderosa de formação, resiliência e leitura de si e do(s) mundo(s). A espiritualidade experiencial, a memória incorporada aos princípios espíritas e relida com o suporte afetivo dos grupos de pares revelam uma juventude que constrói o Espiritismo como caminho de evolução pessoal e coletivo. Essa espiritualidade ativa e relacional, que vimos na pesquisa, aponta para uma tarefa do movimento espírita: lutar socialmente

pela multidimensionalidade dos sujeitos humanos, quando estiver em causa a formação integral do ser.

A pesquisa também revelou que, longe de configurar alienação das responsabilidades sociais, essa espiritualidade se mostra como força mobilizadora, que articula o sentir e o agir, o íntimo e o coletivo. Os jovens espíritas não apenas creem, eles vivem, interpretam e transformam suas realidades a partir de uma consciência espiritual que se constrói progressivamente.

Essa espiritualidade juvenil se alinha a uma junção entre a visão espiritual "interna" (aquela que emerge da alma, da escuta íntima e da reflexão sobre si) e a dimensão relacional, que se manifesta nas práticas comunitárias, nos vínculos afetivos e nas ações sociais. Os jovens não dissociam o mundo espiritual do mundo concreto; ao contrário, veem ambos como vivência que reconhece a transcendência como parte constitutiva da existência. Dessa forma, trata-se de uma espiritualidade que não se fecha em si mesma, mas se abre ao mundo e ao tempo histórico.

A pesquisa demonstrou que a espiritualidade ativa de que se fala é também epistemológica. Ao não cair na irracionalidade, essa espiritualidade juvenil preserva o rigor reflexivo e ético, sem abrir mão da sensibilidade e da intuição. Esse posicionamento revela uma espiritualidade crítica, que busca compreender o sentido profundo da existência e da ação no mundo, tornando-se também projeto de vida.

Essa espiritualidade ativa também se traduz em compromisso com as tarefas sociais. Os jovens não se isolam em práticas contemplativas, mas se engajam em ações concretas de solidariedade. A casa espírita, os grupos de jovens e as redes de convivência tornam-se espaços formativos, onde a espiritualidade se encontra com a cidadania e com a ética. Dessa forma, pode-se concluir que as experiências juvenis no campo espírita estão gestando uma espiritualidade ao mesmo tempo ativa, sensível, crítica e que nutre a curiosidade epistemológica. Ao integrar a dimensão interna da alma com a força transcendente da experiência espiritual, os jovens constroem uma nova forma de viver o Espiritismo, mais aberta, mais dialógica e mais comprometida com a formação integral do ser e com a transformação do mundo.

A investigação realizada abordou as culturas juvenis espíritas a partir de suas experiências, narrativas e significados atribuídos à espiritualidade, desvelando uma concepção ampliada da existência. Os jovens espíritas evidenciaram uma sensibilidade singular para captar a interconexão entre todas as formas de vida, articulando essa percepção à noção de uma supraconsciência que transcende os limites do plano material.

Ao longo da pesquisa ficou evidente que as culturas juvenis espíritas estudadas

não concebem o ser humano como entidade isolada, mas como parte de uma rede viva e dinâmica cósmica e infinita. Essa cosmovisão relacional é sustentada por experiências mediúnicas que reforçam a ideia de que tudo está conectado por uma inteligência superior e que, nessa supraconsciência, a visão espírita também abriga leis espirituais do cosmo.

A supraconsciência, nesse contexto, não é apenas uma abstração teológica, mas uma presença. Pudemos analisar como os jovens espíritas relatam vivências que os colocam em contato com dimensões sutis da realidade, fortalecendo a mediunidade como partilha de uma consciência universal cósmica. Em práticas como o passe, o exercício e desenvolvimento da mediunidade, a prece, as ações sociais de promoção humana e o estudo coletivo, viu-se que estas funcionam como canais de conexão com a inteligência maior, Deus e o plano espiritual. A supraconsciência é, portanto, vivida dessa forma como fonte de re-ligação, orientação e pertencimento ao pensar espírita. Configurando-se junto a uma postura ativa e reflexiva, esse trabalho da supraconsciência contribui para a vitalidade do Espiritismo, tornando-o mais significativo para as gerações vindouras.

Importa anotar aqui que a análise empreendida ao longo desta tese aponta para uma convergência significativa de evidências oriundas de múltiplos domínios do conhecimento (física, filosofia, ciências antropossociais, dentre outros campos do saber), que desafiam os limites do paradigma materialista tradicional. Esses campos, embora distintos em suas abordagens, convergem ao reconhecer que a consciência não pode ser reduzida à atividade cerebral ou aos processos fisiológicos, mas que o princípio espiritual deve ser compreendido em sua complexidade, profundidade e autonomia em relação à matéria.

O estudo revelou também a urgência de uma revisão dos estudos que, quando reducionistas (exclusivamente materialistas), sustentam grande parte da ciência moderna. O paradigma materialista, ao privilegiar o tangível e o mensurável, negligenciou por décadas os fenômenos subjetivos, espirituais e transdimensionais que compõem a experiência humana. A emergência de dados empíricos consistentes sobre vivências espirituais, estados ampliados de consciência e interações mediúnicas exige uma ampliação dos horizontes científicos, capaz de incluir o chamado invisível como parte legítima da realidade.

Conclui-se, portanto, que a convergência de evidências provenientes de diferentes domínios aponta para uma inflexão paradigmática que pode transformar profundamente os modos de conhecer, educar e conviver dentro de parâmetros da ética crística. Ao ampliar o escopo da ciência para incluir a consciência em sua totalidade, abre-se caminho para uma epistemologia mais plural, que reconhece o ser humano como multidimensional e a realidade como complexa e interconectada. Essa proposta não apenas renova o pensamento científico,

mas também oferece fundamentos para uma espiritualidade ativa, uma ética relacional e uma educação integral. Essa espiritualidade, de natureza relacional e experiencial, teórico-prática e ética, inaugura novas possibilidades de compreensão do ser e de sua convivência social, convocando expressões emergentes que aqui situamos no âmbito dos novos paradigmas (Fried, 1996).

Pode-se afirmar, portanto, com base nessa investigação, que as culturas juvenis espíritas estão engendrando uma espiritualidade que reconhece a interdependência entre todos os seres e a presença de uma supraconsciência que inclui o espiritual como princípio organizador da existência. Ao longo desta tese, tornou-se evidente que a juventude espírita vem ressignificando profundamente o conceito de reencarnação, sob o prisma da visada espiritista. Distante da concepção tradicional de punição ou expiação corretiva, a reencarnação é vivenciada como um processo educativo contínuo, no qual o Espírito se desenvolve por meio de experiências em planos vibratórios diversos e sucessivos reencarnes.

As zonas de fronteira (entre o visível e o invisível, o científico e o espiritual, o individual e o coletivo) tornam-se, nesse contexto, espaços férteis de formação humana e social. É nelas que pensar o Espírito fala mais alto como presença viva que orienta, inspira e convoca à responsabilidade. Nas zonas liminares apontadas anteriormente, os jovens se reconhecem como coautores de sua própria transcendência, assumindo o protagonismo de suas trajetórias espirituais e existenciais. No entanto, alguns jovens ressaltam a necessidade de metodologias de estudo nos grupos juvenis mais acordadas com novas tecnologias educacionais, resguardando seus potenciais críticos e criativos.

As experiências vivenciadas pelos jovens revelam nesta pesquisa, portanto, que o pensar espírita aponta para uma Pedagogia do Espírito, de dimensão cósmica, marcada por novas sensibilidades e postura reflexiva diante da existência. Nessa visada, o Espírito aprende com a própria vida, em suas múltiplas dimensões, que incorporam uma perspectiva cósmica.

Essa proposta conclusiva traduz uma passagem significativa: do ensino ético-moral tradicional no religioso centrado em normas dogmáticas para uma educação que considera o ser em sua totalidade e trajetória cósmica, com responsabilidade em sua evolução junto ao Uno. A educação, nesse sentido, passa a ser compreendida como um processo que acolhe a perspectiva cosmogônica (isto é, admite o saber dinâmico de um universo em constante criação e transformação, direcionado por Deus, Inteligência Suprema que o rege).

Os jovens não apenas aprendem sobre o mundo espiritual; eles aprendem com ele. É parte dessa proposta de uma educação que se direcione para uma pedagogia do Espírito a valorização da reencarnação como processo educativo, que amplia o horizonte do espiritual e

do próprio educar. A convivência com a mediunidade, a escuta dos desencarnados, a reflexão sobre reencarnações e a consciência da continuidade da existência tornam-se elementos formativos. Essa educação espiritual não se opõe à razão, mas a complementa, integrando saberes intuitivos, afetivos e éticos em uma proposta formativa mais abrangente. A visão evolutiva da reencarnação pode fortalecer a responsabilidade pessoal e social dos sujeitos e, desse modo, o protagonismo juvenil. Vimos que, nas culturas juvenis, os jovens não se veem como meros receptores de uma tradição espiritual, mas como agentes ativos de sua própria construção. A educação do Espírito, assim compreendida, torna-se também um projeto coletivo de geração de novo devir planetário.

É possível dizer que a juventude espírita está se encaminhando para elaborar uma nova pedagogia do Espírito, na qual a reencarnação é um dos eixos estruturantes da existência, que por sua vez transcende os limites do tempo e do espaço. Trata-se de uma leitura espiritualizada que amplia a percepção da temporalidade, articulando passado, presente e porvir. Ao integrar a cosmovisão espírita em seus mundos vivenciais, os jovens espíritas contribuem para uma renovação profunda do pensamento educacional e espiritual, apontando caminhos para uma formação integral do ser, em sintonia com os princípios da evolução e da interdependência universal.

Ao assumir a coautoria de sua própria evolução, os jovens também elaboram como ressoam em si mesmos as bases da doutrina dos Espíritos. Eles não apenas estudam os princípios que Kardec expõe e a experiência brasileira desdobra como também a mundial, mas os vivem e reinterpretam suas experiências à luz do que vão aprendendo nesse diálogo. E, a partir disso, os jovens espíritas apontam o valor do devir da espiritualidade para o encontro de gerações. A tese também evidenciou que a mediunidade, no contexto das culturas juvenis espíritas, ultrapassa o campo do fenômeno extraordinário para se constituir prática cotidiana.

No material empírico analisado, os relatos juvenis revelam que a mediunidade é compreendida como um canal de diálogo com o mundo espiritual, mas também como uma lente para interpretar criticamente o mundo vivido. Ao se abrirem à escuta de outras consciências e à percepção de realidades sutis, os jovens desenvolvem novas sensibilidades que os capacitam a perceber nuances éticas, emocionais e espirituais nas situações que vivenciam. Assim, a educação da dimensão mediúnica, quando orientada por princípios espíritas, torna-se um instrumento de leitura crítica e humanizadora da vida. Pode-se concluir que a mediunidade, no contexto juvenil, deve ser reconhecida como dimensão do ser e, nessa medida, alicerça uma prática formativa. Mais do que um fenômeno espiritual, a mediunidade se configura

como uma experiência educativa contínua e progressiva, que entrelaça o cotidiano e o transcendente, o pessoal e o coletivo. Afirma-se, portanto, como um itinerário legítimo de formação, capaz de gerar consciência ampliada e engajamento ético com a vida.

Ao reconhecer o sujeito dessas experiências educativas como um ser multidimensional, essa formação acontece nas zonas liminares entre o visível e o invisível, entre o íntimo e o coletivo, entre o sofrimento e a potência de superação, revelando uma espiritualidade que educa o ser sem mutilá-lo.

A trajetória investigativa desta tese também permitiu reconhecer que o paradigma do Espírito oferece uma chave interpretativa inovadora para compreender a realidade em sua totalidade. Ao articular uma visão coevolutiva entre seres e universo, esse paradigma propõe uma leitura complexa e multidimensional da existência e do cosmo, que transcende os limites da descrição física e incorpora a primazia da consciência como fundamento ontológico. Trata-se de uma abordagem que não apenas amplia os horizontes da espiritualidade, mas também desafia os modelos reducionistas da ciência na transmodernidade.

Conclui-se, portanto, que a emergência de uma consciência de coautoria espiritual e moral na leitura de si e de seus mundos, realizada entre os jovens espíritas, representa um indicador importante na construção da espiritualidade na transmodernidade. Ao se perceberem como autores de seu destino espiritual, alinhados ao princípio da autoconstrução evolutiva, os jovens inauguram uma nova forma de viver o Espiritismo, mais ética, mais relacional e mais comprometida com a transformação de si e dos contextos em que estão inseridos. Essa espiritualidade ativa e consciente aponta para caminhos promissores que requererão alguns dos elementos paradigmáticos aqui apontados.

A casa ou o centro espírita, ao propor concretamente uma epistemologia (uma forma de conhecer o mundo com a espiritualidade que a matriz espírita trabalha) e uma prática de convívio com a outra mediada pela reflexão espírita, une dimensões apartadas na transmodernidade.

Além disso, a pesquisa manifestou o valor de uma espiritualidade juvenil que se constitui na relação com o Outro e com o coletivo, o que marca a importância da Educação na formação de que se fala. Pudemos observar que as juventudes espíritas não são apenas herdeiras de uma tradição, mas criadoras de novas formas de espiritualidade, articulando razão e sensibilidade, pensamento e vida, complexidade dos saberes científicos e das solidariedades humanas e cósmicas. Desse modo, o exercício de uma formação juvenil mediada pela reflexão espírita leva o protagonismo do sujeito a posicionar-se ativamente diante de suas questões existenciais, que passa a enfrentar sem isentá-las de uma leitura das realidades subjetivas.

Na trajetória de jovens médiuns, como se pôde analisar, a experiência mediúnica não se apresenta como dom extraordinário, mas como um campo formativo que atravessa o autoconhecimento e a leitura sensível e transformadora do mundo, bem como estimula e sustenta sua inserção reflexiva e ativa nele. Dessa forma, a mediunidade é vista como fato social total. Constitui, portanto, espectro de uma leitura das realidades e de si, já que é um modo ampliado de compreensão de temporalidades que envolvem o passado, o presente e o porvir.

Nas trajetórias formativas juvenis, viu-se os sujeitos atuarem como operadores de novas epistemologias, novas visões de mundo e leituras inéditas de si, que não se fecham em uma subjetividade individualista, mas tendem a fluir para o campo das transformações pessoais e coletivas. Trabalhando alicerces vivenciais assentados em uma ética cósmica, que atravessa o mundo da vida e o cuida, temos nas juventudes espíritas que, quando a razão lúcida acolhe uma espiritualidade experiencial e ativa, os sujeitos se fazem semeadores do paradigma do Espírito.

No material empírico analisado, os relatos juvenis revelam que a mediunidade é compreendida como um canal de diálogo com o mundo espiritual, mas também como uma lente para interpretar criticamente o mundo vivido. Ao se abrirem à escuta de outras consciências e à percepção de realidades sutis, os jovens desenvolvem novas sensibilidades que os capacitam a perceber nuances éticas, emocionais e espirituais nas situações que vivenciam. Assim, a educação da dimensão mediúnica, quando orientada por princípios espíritas, torna-se um instrumento de leitura crítica e humanizadora da vida. Pode-se concluir que a mediunidade, no contexto juvenil, deve ser reconhecida como dimensão do ser e, nessa medida, alicerça uma prática formativa. Mais do que um fenômeno espiritual, a mediunidade se configura como uma experiência educativa contínua e progressiva, que entrelaça o cotidiano e o transcendente, o pessoal e o coletivo. Afirma-se, portanto, como um itinerário legítimo de formação, capaz de gerar consciência ampliada e engajamento ético com a vida.

Ao reconhecer o sujeito dessas experiências educativas como um ser multidimensional, essa formação acontece nas zonas liminares entre o visível e o invisível, entre o íntimo e o coletivo, entre o sofrimento e a potência de superação, revelando uma espiritualidade que educa o ser sem mutilá-lo.

A trajetória investigativa desta tese também permitiu reconhecer que o paradigma do Espírito oferece uma chave interpretativa inovadora para compreender a realidade em sua totalidade. Ao articular uma visão coevolutiva entre seres e universo, esse paradigma propõe uma leitura complexa e multidimensional da existência e do cosmo, que transcende os limites da descrição física e incorpora a primazia da consciência como fundamento ontológico. Trata-

se de uma abordagem que não apenas amplia os horizontes da espiritualidade, mas também desafia os modelos reducionistas da ciência na transmodernidade.

Conclui-se, portanto, que a emergência de uma consciência de coautoria espiritual e moral na leitura de si e de seus mundos, realizada entre os jovens espíritas, representa um indicador importante na construção da espiritualidade na transmodernidade. Ao se perceberem como autores de seu destino espiritual, alinhados ao princípio da autoconstrução evolutiva, os jovens inauguram uma nova forma de viver o Espiritismo, mais ética, mais relacional e mais comprometida com a transformação de si e dos contextos em que estão inseridos. Essa espiritualidade ativa e consciente aponta para caminhos promissores que irão requerer alguns dos elementos paradigmáticos aqui apontados.

A casa ou o centro espírita, ao propor concretamente uma epistemologia (uma forma de conhecer o mundo com a espiritualidade que a matriz espírita trabalha) e uma prática de convívio com o outro, mediada pela reflexão espírita, que apresenta uma abordagem integral da vida, do ser e do universo.

Além disso, a pesquisa manifestou o valor de uma espiritualidade juvenil que se constitui na relação com o Outro e com o coletivo, o que marca a importância da Educação na formação de que se fala. Pudemos observar que as juventudes espíritas não são apenas herdeiras de uma tradição, mas criadoras de novas formas de espiritualidade, articulando razão e sensibilidade, pensamento e vida, complexidade dos saberes científicos e das solidariedades humanas e cósmicas. Desse modo, o exercício de uma formação juvenil mediada pela reflexão espírita leva o protagonismo do sujeito a posicionar-se ativamente diante de suas questões existenciais, que passa a enfrentar sem isentá-las de uma leitura das realidades subjetivas.

Na trajetória de jovens médiuns, como se pôde analisar, a experiência mediúnica não se apresenta como dom extraordinário, mas como um campo formativo que atravessa o autoconhecimento e a leitura sensível e transformadora do mundo, bem como estimula e sustenta sua inserção reflexiva e ativa nele. Dessa forma, a mediunidade é vista como fato social total. Constitui, portanto, espectro de uma leitura das realidades e de si, já que é um modo ampliado de compreensão de temporalidades que envolvem o passado, o presente e o porvir.

Nas trajetórias formativas juvenis, observou-se os sujeitos atuarem como operadores de novas epistemologias, novas visões de mundo e leituras inéditas de si, que não se fecham em uma subjetividade individualista, mas tendem a fluir para o campo das transformações pessoais e coletivas. Trabalhando alicerces vivenciais assentados em uma ética cósmica, que atravessa o mundo da vida e o cuida, temos nas juventudes espíritas que, quando a razão

lúcida acolhe uma espiritualidade experiencial e ativa, os sujeitos se fazem semeadores do paradigma do Espírito.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena W**. Cenas juvenis:** punks e darks no cenário urbano. São Paulo: Scritta, 1994.

ABRAMO, Helena W**. Retratos da juventude brasileira**. São Paulo: Perseu Abramo, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** Trad. de J. Oliveira Santo e A.Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

AKSAKOF, Alexandre. **Animismo e Espiritismo**. Brasília, DF: FEB, 1990.

ALBERTI, V. **Manual de história oral.** 2. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, A. A. S. de; FARIAS, L. Importância da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas no contexto de desenvolvimento e consolidação do Espiritismo na França. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 22, n. 67, e226706, p. 1-22, jan./abr. 2024. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/download/31965/22527. Acesso em: 3 out. 2025.

ALMEIDA, Maria da Conceição; MORAES, Maria Cândida. **Os Sete Saberes Necessários à Educação do Presente:** Por uma educação transformadora (org.). Rio de Janeiro: Wak, 2012.

AMARAL, Maria Júlia Kovács do. **Espiritualidade, saúde mental e ciência:** interfaces possíveis. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

AMATUZZI, M. M. A subjetividade e sua pesquisa. **Memorandum,** ano 9, n. 10, p. 93–97, abr. 2006. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/amatuzzi03.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2025.

AMATUZZI, M. M. Experiência religiosa, psicoterapia e orientação espiritual. *In*: BRUSCAGIN, C. *et al*. (org.). **Religiosidade e psicoterapia**. São Paulo: Roca, 2008. p. 9-12.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Ação e reação**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 2. ed. especial. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Entre a terra e o céu**: a vida no mundo espiritual. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 25. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Evolução em dois mundos**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira. 27. ed. Brasília, DF: Federação Espírita Brasileira, 2018.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Libertação**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 38. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2021.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Mecanismos da mediunidade**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 8. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1984.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Missionários da luz**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 14. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1981.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **No mundo maior**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 13. ed. Brasília, DF: FEB, 1986.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Nos domínios da mediunidade**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 10. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1979.

ANDRÉ LUIZ (Espírito). **Nosso lar**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. 42. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1994.

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **Adolescência e vida**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. 15. ed. Salvador: LEAL, 2017.

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **Educação do Espírito**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. 6. ed. Salvador: LEAL, 1990.

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **Leis morais**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. 8. ed. Salvador: LEAL, 2016.

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **Amor, imbatível amor**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Salvador: LEAL, 1998. (Série Psicológica).

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **Autodescobrimento**: uma busca interior. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Salvador: LEAL, 1995. (Série Psicológica).

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **Desperte e seja feliz**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Salvador: LEAL, 1996. (Série Psicológica).

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **Mediunidade**: desafios e bênçãos. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Salvador: LEAL, 2005.

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **O homem integral**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Salvador: LEAL, 1990. (Série Psicológica).

ÂNGELIS, Joanna de (Espírito). **O ser consciente**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. 13. ed. Salvador: LEAL, 2006.

ARAUJO, A. C. D. de. **O espiritismo, "esta loucura do século XIX"**: ciência, filosofia e religião nos escritos de Allan Kardec. 2014. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/711. Acesso em: 4 out. 2025.

ARDOINO, Jacques. **Educazione e relazioni**. Curadoria de G. Russillo. San Cesario di Lecce: Palomar, 1996.

ARFUCH, L. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ARKANI-HAMED, N.; TRNKA, J. The amplituhedron. **Journal of High Energy Physics**, v. 2014, n. 10, art. 030, out. 2014.

ASIHVIF. Carta da ASIHVIF. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 177-179, 2016. Disponível em: https://www.revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/view/2530. Acesso em: 16 jun. 2023.

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. Petrópolis: Vozes, 2003.

AZIBEIRO, N. E. Educação intercultural e complexidade: desafios emergentes a partir das relações em comunidades populares. *In*: FLEURI, R. M. (org.). **Educação intercultural**: mediações necessárias. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

BARRÊTO FILHO, Antonio; MACÊDO, Cláudio de Oliveira. **Fragmentos históricos do espiritismo em Vitória da Conquista**. Vitória da Conquista: UEVC, 2022.

BARRETO, M. O.; FREIRE, J. L. O. A formação integral do ser humano à luz das ideias de Ken Wilber e a prática educativa. **Revista do Programa da PUC-Rio**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 38, 2021.

BARSANULFO, Eurípedes (Espírito). **Fundamentos educacionais para a escola do espírito**. Psicografado por Alzira Bessa França Amui. Sacramento: Esperança e Caridade, 2011.

BARSANULFO, Eurípedes (Espírito). **O que é evangelização de espíritos**. Psicografado por Alzira Bessa França Amui. Sacramento: EME, 2005.

BARSANULFO, Eurípedes (Espírito). **Princípios que fundamentam a educação espírito**. Psicografado por Alzira Bessa França Amui. Sacramento: Esperança e Caridade, 2007.

BASTOS, Carlos Seth. Espíritos sob investigação – resgatando parte da história. São Paulo. SP: CCDPE-ECM, 2022.

BEAUREGARD, M.; O'LEARY, D. **The spiritual brain**: a neuroscientist's case for the existence of the soul. Nova York: HarperOne, 2009.

BEHE, M. **A caixa preta de Darwin**: o desafio da bioquímica à teoria da evolução. Tradução de Marcos Eberlin. São Paulo: Mackenzie, 2019.

BEHRENS, M. A. O paradigma da complexidade na formação e no desenvolvimento profissional de professores universitários. **Revista Eletrônica de Educação**, Porto Alegre, v. 30, n. 3, p. 1-14, set./dez. 2007.

BEHRENS, Marilda Aparecida. **O paradigma emergente e a prática pedagógica**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

BITBOL, Michel. **La conscience a-t-elle une origine?** Paris: Éditions Flammarion, 2014.

BITBOL, Michel. **Physique et philosophie de l'esprit**. Paris: Flammarion, 2000.

BOHM, D. A ordem implícita e a ordem superímplicita. *In*: WEBER, R. (org.). **Diálogos com cientistas e sábios**: a busca da unidade. São Paulo: Cultrix, 1991.

BOHM, D. **A totalidade e a ordem implicada**: uma nova percepção da realidade. 12. ed. Tradução de Mauro de Campos Silva. São Paulo: Cultrix, 2001.

BOHM, D. **Wholeness and the implicate order**. London: Routledge, 1980.

BOZZANO, E. **Animismo e espiritismo**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2007.

BOZZANO, E. **Pensamento e vontade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2000.

BOZZANO, Ernesto. **Cérebro e pensamento**: em busca do sentido da vida. São Paulo: Eldorado: EME, 2004.

BRAGA, L. **Entre a fé e a ciência**: uma análise sobre a Teoria do Design Inteligente. 2016. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/305055. Acesso em: 14 dez. 2024.

BRAGA, O. R. **Autobiografização e formação de juventudes**: uma reflexão sobre a produção da vida na periferia. 2013. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

BUNGE, M. **Ontología I**: el moblaje del mundo. Barcelona: Editorial Gedisa, 2011. (Tratado de filosofía, v. 3).

BUNGE, Mario. **Ontología II**: un mundo de sistemas. Barcelona: Editorial Gedisa, 2012.

CANDAU, V. M. Educação intercultural: entre afirmações e desafios. *In*: MOREIRA, A. F.;

CANDAU, V. M. (org.). **Currículos, disciplinas escolares e culturas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CANDAU, Vera Maria. **Educação intercultural**: mediações e tensões. Petrópolis: Vozes, 2008.

CAPELLINI, V. L. M. F. **Possibilidades da colaboração entre professores do ensino comum e especial para o processo de inclusão escolar**. 2004. 302 f. Tese (Doutorado em Educação Especial) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução de José Fernandes Dias. São Paulo: Cultrix, 2012.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2002.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1999.

CAPRA, Fritjof; LUISI, Pier Luigi. **A visão sistêmica da vida**: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas. São Paulo: Cultrix, 2020.

CARRANO, P. C. R. **Os sem lugar**: uma análise de trajetórias de jovens que vivem nas ruas de Porto Alegre. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

CARRANO, P. C. R. Reflexividade em jovens estudantes sobre o cotidiano na pandemia de Covid-19. **Antropolítica**: revista contemporânea de antropologia, Niterói, v. 56, n. 2, e60097, 2024.

CARVALHO, S. M.; DAMASCENO, R. A. **Juventude e espiritualidade**: práticas formativas em centros espíritas do Brasil. Curitiba: Appris, 2021.

CATANI, D. B.; BUENO, B. A. B. de O.; SOUSA, C. P. de. O amor dos começos: por uma história das relações com a escola. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 111, p. 151-171, dez. 2000.

CHALMERS, D. J. **The conscious mind**: in search of a fundamental theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHARON, Jean E. **O espírito, este desconhecido**. Tradução de Christina Larroudé de Paula Leite. São Paulo: Melhoramentos, 1980.

CHIBENI, Silvio Seno. A excelência metodológica do Espiritismo. **Reformador**, Rio de Janeiro, p. 328-333, nov. 1988; p. 373-378, dez. 1988.

CHIBENI, Silvio Seno. Allan Kardec, a pesquisa espírita e sua interface com o público. **Horizonte** – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 22, n. 67, e226703, jan./abr. 2024. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2024v22n67e226703. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/download/31774/22578/130270. Acesso em: 19 fev. 2026.

CHIBENI, Silvio Seno. **As relações da ciência espírita com as ciências acadêmicas**. Campinas: [s. n.], 1999.

CHIBENI, Silvio Seno. O paradigma espírita. **Reformador**, Rio de Janeiro, p. 176-180, jun. 1994.

CHIBENI, Silvio Seno. **O que é ciência**. Campinas: Unicamp, 2004. (Texto didático).

CHIZZOTTI, Antônio. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios. **Revista Portuguesa de Educação**, Braga, v. 16, n. 2, p. 221-236, 2003.

COSTA, C. L. F. **A noção de ciência e educação no espiritismo**. 2009. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009. Disponível em: https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/1241. Acesso em: 19 out. 2025.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **A educação e o futuro da humanidade**. Campinas: Papirus, 2011.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Transdisciplinaridade**. São Paulo: Palas Athena, 1997.

DAYRELL, J. (org.). **Por uma pedagogia das juventudes**: experiências educativas do Observatório da Juventude da UFMG. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2016.

DAYRELL, J. Juventude, grupos culturais e sociabilidade: comunicação, solidariedade e democracia. **Jóvenes**: revista de estudios sobre juventud, México, DF, v. 9, n. 22, p. 314-331, jan./jul. 2005.

DAYRELL, Juarez. O rap e o funk na socialização da juventude. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 117-136, jan./jun. 2002.

DELANNE, Gabriel. **A alma é imortal**. Brasília, DF: FEB, 1990.

DELANNE, Gabriel. **Evolução anímica**: ensaios de psicologia fisiológica segundo o espiritismo. 1. ed. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

DELANNE, Gabriel. **O espiritismo perante a ciência**. 4. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.

DELANNE, Gabriel. **Pesquisas sobre mediunidade**. Limeira: Editora do Conhecimento, 2010.

DELORY-MOMBERGER, Christine. **Biografia e educação**: figuras do indivíduo-projeto. Tradução de Maria da Conceição Passeggi, João Gomes Neto e Luis Passeggi. Natal: EDUFRN, 2008.

DELORY-MOMBERGER, Christine. **De la recherche biographique en éducation**: fondements, méthodes, pratiques. Paris: Téraèdre, 2014. (Série Autobiographie et Éducation).

DELORY-MOMBERGER, Christine. **Formação e experiência**: a abordagem biográfica em ciências humanas. Natal: EDUFRN, 2012.

DELORY-MOMBERGER, Christine. Formação e socialização: os ateliês biográficos de projeto. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 359-371, maio/ago. 2006.

DEMO, P. **Pesquisa e construção de conhecimento**: metodologia científica no caminho de Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

DENIS, Léon. **No invisível**: espiritismo e mediunidade. Tradução de Guillon Ribeiro. 18. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2013.

DENIS, Léon. **O grande enigma**. Tradução de Guillon Ribeiro. 12. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.

DENIS, Léon. **O problema do ser, do destino e da dor**. 19. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.

DEWEY, John. **Experiência e educação**. Tradução de Renata Gaspar. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VASCONCELLOS, M. J. E. de. **Pensamento sistêmico**: o novo paradigma da ciência. Campinas: Papirus, 2003.

DI BIASE, F. Em busca da consciência que está por vir. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE CONSCIÊNCIA, 2., 2007, Salvador. **Anais** […]. Salvador: Fundação Ocidemnte, 2007.

DI BIASE, Francisco; AMOROSO, Richard (org.). **A revolução da consciência**: novas descobertas sobre a mente. Petrópolis: Vozes, 2004.

DOMINICÉ, P. A biografia educativa: instrumento de investigação para a educação de adultos. *In*: NÓVOA, A.; FINGER, M. (org.). **O método (auto)biográfico e a formação**. Lisboa: MS: DRHS: CFAP, 1988. p. 101-115.

DOSSE, François. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. São Paulo: Unesp, 2009.

DOSSE, François. **O império do sentido**: a humanização das ciências humanas. São Paulo: Unesp, 2011.

DUBAR, Claude. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação. Campinas: Papirus, 2006.

DUBAR, Claude. **A socialização**: construção das identidades sociais e profissionais. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.

EMMANUEL (Espírito). **O consolador**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 2000.

EMMANUEL (Espírito). **Pensamento e vida**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1972.

EMMANUEL (Espírito). **Vinha de luz**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1979.

ERBERELI, L. G. R. **Fluidoterapia como racionalidade em saúde**: um estudo sobre a produção de saber da casa espírita no contexto do cuidado para com o sujeito em situação de rua. 2013. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Faculdade de Medicina, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

ERBERELI, L. G. R. **Práticas integrativas de cuidado numa abordagem de educação do espírito junto ao sujeito em situação de rua**. 2020. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

FACH, W. Phenomenology of anomalous experiences: a primer for the experiential analysis of psi. **Journal of Consciousness Studies**, Thorverton, v. 18, n. 2, p. 48-81, 2011.

FEIXA PAMPOLS, Carles. **De jóvenes, bandas y tribus**: antropología de la juventud. Barcelona: Ariel, 1999.

FEIXA PAMPOLS, Carles; OLIART, Pablo. **Juvenopedia**: mapeo de las juventudes latinoamericanas. Barcelona: Ned Ediciones, 2016.

FEPARANA. Bezerra de Menezes – o Kardec brasileiro. **Reformador**, Rio de Janeiro, n. 1769, p. [páginas consultadas], jan. 1976. Edição especial.

FERRARO, Benedito. **Cristologia**: iniciação à teologia. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1993.

FLAMMARION, Camille. **A morte e o seu mistério**: fenômenos espíritas. São Paulo: Pensamento, 2001.

FLAMMARION, Camille. **Deus na natureza**. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1944.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREIRE FILHO, Sésio Santiago. **O trabalho voluntário como mediação na educação espírita**: um estudo no Polo de Divulgação Espírita Bezerra de Menezes. 2016. [Indicar se é Monografia, Dissertação ou Trabalho de Conclusão] – [Indicar Instituição], [Indicar Cidade], 2016.

FREIRE JR., Olival; PESSOA JR., Osvaldo; BROMBERG, Joan Lisa. **Teoria quântica**: estudos históricos e implicações culturais. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. 23. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina**: reflexões sobre a minha vida e minha práxis. São Paulo: Unesp, 2003.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a Pedagogia do oprimido. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 19. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

FREIRE-MAIA, Newton. **A ciência por dentro**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FREIRE-MAIA, Newton. **Verdades da ciência e outras verdades**: a visão de um cientista. São Paulo: Unesp: Sociedade Brasileira de Genética, 2008.

FREITAS, D.; GALVÃO, C. O uso de narrativas autobiográficas no desenvolvimento profissional de professores. **Ciência Cognitiva**, Rio de Janeiro, v. 12, nov. 2007. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?. Acesso em: 16 maio 2023.

FRIED, Pierre (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 59-74.

FURLANETTO, E. C.; NUNES, C. N.; GONÇALVES, I. N. de C. Pesquisa (auto)biográfica: uma análise sobre experiências formativas. **Formação Docente**: revista brasileira de pesquisa sobre formação de professores, Belo Horizonte, v. 15, n. 33, p. 75-88, 2023. Disponível em: https://revformacaodocente.com.br/index.php/rbpfp/article/view/698. Acesso em: 13 abr. 2025.

GARBIN, Elisabete Maria. **Cenas juvenis em Porto Alegre**: "lugarizações", nomadismos e estilos como marcas identitárias. Canoas: Editora Ulbra, 2006.

GARBIN, Elisabete Maria. **Culturas juvenis contemporâneas**: cenários de múltiplos (des)ordenamentos. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Projeto de pesquisa.

GATTAZ, Wagner Ferreira *et al*. **Bases genéticas da mediunidade**: um estudo com médiuns experientes no Brasil. São Paulo: USP; Juiz de Fora: UFJF, 2025.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIBBONS, Michael *et al*. **La nueva producción del conocimiento**: la dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas. Barcelona: Ediciones Siruela, 1997.

GOMES, Adriana. **A judicialização do espiritismo**: o "crime indígena" de João Baptista Pereira e a jurisprudência de Francisco José Viveiros de Castro (1880–1900). 2017. 430 f. Tese (Doutorado em História Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

GOMES, Adriana. **O passado presente**: as religiões mediúnicas em discussão na justiça brasileira. [S. l.: s. n.], 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/94675209. Acesso em: 29 ago. 2025.

GOSWAMI, Amit. **A física da alma**: a explicação científica para a reencarnação, a imortalidade e as experiências de quase-morte. São Paulo: Aleph, 2015.

GREEN, M.; SCHWARZ, J.; WITTEN, E. **Superstring theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (Cambridge Monographs on Mathematical Physics).

GREENE, Brian. **O universo elegante**: supercordas, dimensões ocultas e a busca da teoria final. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GROF, Stanislav. **A mente holotrópica**: os níveis da consciência humana. São Paulo: Cultrix, 2008.

GROF, Stanislav. **Psychology of the future**: lessons from modern consciousness research. Albany: SUNY Press, 2000.

GRZIBOWSKI, Silvestre. **Transcendência e ética**: um estudo a partir de Emmanuel Levinas. São Leopoldo: Oikos, 2010.

GUILLON, Rogério M. **Juventude e espiritualidade**: práticas pedagógicas em contextos religiosos. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.

HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. **The grand design**. New York: Bantam Books, 2010.

HAYLES, N. Katherine. **Chaos and order**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

HEISENBERG, Werner. **Across the frontiers**. New York: Harper & Row, 1979.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IBIAPINA, Ivana Maria Lopes de Melo. **Pesquisa colaborativa**: investigação, formação e produção de conhecimentos. Brasília, DF: Líber Livro, 2008.

INCONTRI, Dora. **A educação segundo o espiritismo**. Bragança Paulista: Comenius, 2003.

INCONTRI, Dora. **A pedagogia espírita**: um projeto brasileiro e suas raízes histórico-filosóficas. 2001. 312 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

INCONTRI, Dora. **Educação e espiritualidade**: interfaces e perspectivas. Bragança Paulista: Comenius, 2010.

INCONTRI, Dora. **Kardec para o século XXI**. Bragança Paulista: Comenius, 2024.

INCONTRI, Dora. **Pestalozzi, educação e ética**. São Paulo: Scipione, 1996.

INCONTRI, Dora; GRZYBOWSKI, P. (org.). **Kardec educador**: textos pedagógicos de Hippolyte Léon Denizard Rivail. Bragança Paulista: Comenius, 2005.

INCONTRI, Dora; PINTO, Sérgio Maurício (org.). **Espiritismo, sociedade e política**: projetos de transformação. Bragança Paulista: Comenius, 2021.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JAPIASSU, Hilton. Prefácio da primeira edição. *In*: FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 31-41.

JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. **Educação**, Porto Alegre, v. 30, n. 3, p. 413-438, set./dez. 2007. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/2741. Acesso em: 10 nov. 2022.

JOSSO, Marie-Christine. As figuras de ligação nos relatos de formação: ligações formadoras, deformadoras e transformadoras. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 373-383, maio/ago. 2006.

JOSSO, Marie-Christine. **Caminhar para si**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiência de vida e formação**. Lisboa: Educa, 2002.

KAKU, Michio. **A física do impossível**: uma exploração científica dos mundos paralelos, campos de força, teletransporte e viagem no tempo. São Paulo: HarperCollins Brasil, 2009.

KAKU, Michio. **Hiperespaço**: uma odisseia científica através de universos paralelos, dobras no tempo e da décima dimensão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KAKU, Michio. **O futuro da mente**. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

KARDEC, Allan. **A gênese**: os milagres e as predições segundo o espiritismo. 49. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2019.

KARDEC, Allan. **O céu e o inferno**: ou a justiça divina segundo o espiritismo. 56. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2015.

KARDEC, Allan. **O espiritismo na sua expressão mais simples e outros opúsculos de Kardec**. Rio de Janeiro: FEB, 2010.

KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o espiritismo**. 125. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2018.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. 100. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2019.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. 95. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2016.

KARDEC, Allan. **O que é o espiritismo**. 48. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2017.

KARDEC, Allan. **Obras póstumas**. 48. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2014.

KARDEC, Allan. **Revista espírita**: jornal de estudos psicológicos. Rio de Janeiro: FEB, 2020. 12 v. (Anos 1858 a 1869).

KLEIN, Luciano. **Bezerra de Menezes**: o homem, seu tempo e sua missão. Fortaleza: FEEC: MEBEM, 2021.

KLEIN, Luciano. **Memórias do espiritismo no Ceará**. Fortaleza: DPL Editora: Centro de Documentação Espírita, 2000.

KLEPPNER, Daniel; KOLENKOW, Robert J. **An introduction to mechanics**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KOLB, David A. **Experiential learning**: experience as the source of learning and development. New Jersey: Prentice-Hall, 1984.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de B. V. Boeira e N. Boeira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LACERDA, Marília. **Mediunidade e expressão artística**: música, sensibilidade e transcendência. Rio de Janeiro: Ed. Cecília Meireles, 2018.

LADRIÈRE, J. **A articulação do sentido**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: EPU: Edusp, 1977.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./abr. 2002.

LASZLO, Ervin. **A ciência e o campo akáshico**: uma teoria integral de tudo. São Paulo: Cultrix, 2008.

LASZLO, Ervin. **Plenitude do cosmos**: a revolução akáshica na ciência e na consciência humana. São Paulo: Cultrix, 2018.

LE GOFF, J. **História e memória**. 4. ed. Campinas: Unicamp, 1996.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Documento, 1999.

GIBBONS, Michael *et al*. **The new production of knowledge**: the dynamics of science and research in contemporary societies. London: Sage, 1994.

LINHARES, Â. M. B.; AMORIM, M. R. da S.; FREIRE FILHO, S. S. A autoimplicação na pesquisa: uma reflexão necessária na formação do sujeito pesquisador. *In*: BARBOSA, E. dos S. *et al*. (org.). **Saberes e fazeres na prática educacional**. Curitiba: CRV, 2025.

LINHARES, Â. M. B.; AMORIM, M. R. S. Conflitos de narrativas e culturas juvenis na Comunidade do Gesso: percursos do Coletivo Camaradas. *In*: SILVA FILHO, A. L. *et al*. (org.). **Filosofia e educação**: concepções, teorias e saberes. Curitiba: CRV, 2022.

LINHARES, Â. M. B.; AMORIM, M. R. S. Produção artística como intervenção na cidade: a experiência do Poste Poesia junto à Escola Pelúsio Correia de Macedo no Cariri Cearense. *In*: RIBEIRO, L. T. F. *et al*. (org.). **Educação brasileira**: dilemas históricos e contemporâneos. São Paulo: Alexa, 2023.

LINHARES, Â. M. B. **A educabilidade das histórias de alma – experiências medianímicas, na perspectiva espírita**: o elogio a Kardec. 2017. Tese (Memorial para Concurso de Professor Titular) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

LINHARES, Â. M. B.; FREIRE FILHO, S. S.; CABRAL, S. N. O paradigma espírita: reflexões introdutórias. *In*: MATOS, S. L. M. (org.). **Cultura de paz, educação e espiritualidade**. Fortaleza: Edições UFC, 2015. v. 2.

LINHARES, Â. M. B. Para uma nova concepção de sujeito nas práticas educativas: situando elementos do paradigma do espírito. *In*: COSTA, S. S. G. (org.). **Movimentos sociais, educação popular e escola**: a favor da diversidade. Fortaleza: Edições UFC, 2006.

LINHARES, Â. M. B. **O pensamento criador ou narratividade enquanto ato criador**: processos criativos na crítica da cultura. 2001. 315 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2001.

LOBO, Ney. **Educação espírita**: caminhos e perspectivas. São Paulo: USE: SP, 2010.

LOBO, Ney. **Filosofia espírita da educação e suas consequências pedagógicas e administrativas**. 3. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2002.

LOMBROSO, Cesare. **Hipnotismo e mediunidade**. 23. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2000.

LOURAU, René. **René Lourau na UERJ**: análise institucional e práticas de pesquisa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1993.

LUNA, S. V. **Planejamento de pesquisa**: uma introdução. São Paulo: EDUC, 2000.

MACÊDO, D. de J. S. **Educação em comunidades quilombolas do território de identidade do Velho Chico/BA**: indagações acerca do diálogo entre as escolas e as comunidades locais. 2015. 217 f. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2015.

MACHADO, L. O. Limites, fronteiras, redes. *In*: STROHAECKER, T. M. *et al*. (org.). **Fronteiras e espaço global**. Porto Alegre: AGB, 1998. p. 41-49.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 71-114, mar. 2008.

MANSÃO DO CAMINHO. **Histórico da Juventude Espírita Nina Arueira (JENA)**. Salvador: Fundação Lar Harmonia, 2023. Disponível em: https://www.mansaodocaminho.com.br. Acesso em: 31 jul. 2025.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARIOTTI, H. **Autoconhecimento e mediunidade na adolescência**. São Paulo: Pensamento, 1982.

MARIOTTI, Humberto de Oliveira. **As paixões do ego**: complexidade, política e solidariedade. São Paulo: Palas Athena, 2000.

MARIOTTI, Humberto de Oliveira. **Parapsicología a la luz de la filosofía espírita**. Buenos Aires: [s. n.], 1978.

MARIOTTI, Humberto de Oliveira; RAMOS, Clóvis (org.). **Os ideais espíritas na sociedade moderna**. São Bernardo do Campo: Correio Fraterno, 1984.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **De los medios a las mediaciones**: comunicación, cultura y hegemonía. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Hucitec, 2000.

MARTINS, S. A. As contribuições teórico-metodológicas de E. P. Thompson: experiência e cultura. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 113-126, 2006.

MASSI, Cosme. **A ordem didática de O Livro dos Espíritos**. 1. ed. Curitiba: Nobilta, 2014.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. 5. ed. São Paulo: Palas Athena, 2022.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELUCCI, Alberto (org.). **Por uma sociologia reflexiva**: pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis: Vozes, 2005.

MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente**: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes, 2001.

MIGNOLO, W. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. *In*: SCHIWY, F.; MALDONADO-TORRES, N.; MIGNOLO, W. D. (org.). **Des-colonialidad del ser y del saber**. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 21-22.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidades, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2002.

MIRANDA, Hermínio. **Diálogo com as sombras**. Brasília, DF: FEB, 2007.

MIRANDA, Hermínio. **Diversidade dos carismas**: teoria e prática da mediunidade. Niterói: Lachâtre, 1995. v. 2.

MIRANDA, Manoel Philomeno de (Espírito). **Mediunidade**: desafios e bênçãos. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Salvador: LEAL, 2012.

MIRANDA, Manoel Philomeno de (Espírito). **Nos bastidores da obsessão**. Psicografado por Divaldo Pereira Franco. Rio de Janeiro: FEB, 1970.

MORAES, Maria Cândida. **O paradigma educacional emergente**. 16. ed. Campinas: Papirus, 1997.

MORAES, Maria Cândida; SUANNO, João Henrique. **O pensar complexo na educação**: sustentabilidade, transdisciplinaridade e criatividade. Rio de Janeiro: Wak, 2014.

MOREIRA-ALMEIDA, A. Allan Kardec and the development of a research program in psychic experiences. *In*: THE PARAPSYCHOLOGICAL ASSOCIATION & THE SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH CONVENTION, 2008, Winchester. **Proceedings** [...]. Winchester: [s. n.], 2008. p. 136-151. Disponível em: http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MOREIRA-ALMEIDA_Alexander_tit_Allan_Kardec_and_the_development_of_a_research_program_in_psychic_experiences.htm. Acesso em: 10 jun. 2024.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander *et al*. Neuroimaging during trance state: a contribution to the study of dissociation. **Journal of Nervous and Mental Disease**, Philadelphia, v. 200, n. 12, p. 967-973, 2012.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 177-181, 2009.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. **Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas**. 2005. 165 f. Tese (Doutorado em Psiquiatria) – Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MORIN, Edgar. Complexidade humana. *In*: FRIED, Pierre (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. Rio de Janeiro: Forense, 1999. 2 v.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. **O método**: 1. A natureza da natureza. Tradução de Ilana Heineberg. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2006.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. **A inteligência da complexidade**. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2000.

MORIN, Estelle M. Os sentidos do trabalho. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 8-19, 2001.

MOSÉ, Viviane. **A escola e os desafios contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2015.

NAGEL, Thomas. **Mind and cosmos**: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NETTO, J. P. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 1992.

NEVES, J. G. Cultura escrita e narrativa autobiográfica: implicações na formação. *In*: CAMARGO, M. R. (org.). **Leitura e escrita como espaços autobiográficos de formação**. São Paulo: Unesp: Cultura Acadêmica, 2010. Disponível em: http://books.scielo.org/id/zz66x/pdf/camargo-9788579831263-09.pdf. Acesso em: 31 maio 2024.

NICOLESCU, B. **Manifesto of transdisciplinarity**. New York: State University of New York Press, 2002.

NICOLESCU, Basarab. **Nós, entre as ciências, entre os saberes**. Tradução de Izabel Branco Ribeiro e Lúcia Pereira de Souza. Petrópolis: Vozes, 2021.

NICOLESCU, Basarab; FREITAS, Lourdes Ribeiro de; MORIN, Edgar. **Carta da transdisciplinaridade**. Arrábida: CIRET: UNESCO: Centro de Estudos Transdisciplinares da Universidade Fernando Pessoa, 1994.

NOBRE, Marlene Rossi Severino. **Obsessão e suas máscaras**: um estudo da obra de André Luiz. 9. ed. São Paulo: FE, 2002.

NOPES, A. **Eurocentrismo e o projeto de modernização do Brasil**: uma análise sociológica a partir da fala dos engenheiros professores da UFSC (1960–1980). 2013. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

NOVAES, R. C. R. Juventude e religiosidades: sinais dos tempos no Brasil contemporâneo. **Teopráxis**, Passo Fundo, v. 36, n. 126, p. 17-48, 2022. Disponível em: https://itepa.com.br/ojs/index.php/teopraxis/article/view/98. Acesso em: 13 abr. 2025.

NÓVOA, A.; FINGER, M. **A escuta da experiência**: perspectivas da pesquisa autobiográfica na formação. São Paulo: Cortez, 2020.

OLIVEIRA, E. S. **A construção da experiência espiritual e sua problematização como lugar de superação dos limites do paradigma biomédico**: uma contribuição para a reflexão sobre espiritualidade na educação médica. 2008. 290 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. Culturas juvenis na metrópole: cultura audiovisual, formas de expressão e consumo simbólico. *In*: SARMENTO, M.; GOUVEA, R. (org.). **Desigualdade social e diversidade cultural na infância e na juventude**. São Paulo: Cortez, 2006.

PAIS, Abraham. **Sutil é o Senhor**: a ciência e a vida de Albert Einstein. Tradução de José Carlos Bruni. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude: alguns contributos. **Análise Social**, Lisboa, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

PAIS, José Machado. **Ganchos, tachos e biscates**: jovens, trabalho e futuro. Porto: Âmbar, 2005.

PAIS, José Machado. **Vida cotidiana**: enigmas e revelações. São Paulo: Cortez, 2003.

PASSEGGI, Maria da Conceição *et al*. (org.). **Pesquisa auto(biográfica) em educação**: infâncias e adolescências em espaços escolares e não escolares. Natal: EDUFRN, 2018.

PASSEGGI, M. da C.; SOUZA, E. C. de; VICENTINI, P. P. Entre a vida e a formação: pesquisa (auto)biográfica, docência e profissionalização. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 369-386, abr. 2011.

PASSEGGI, Maria da Conceição. A experiência em formação. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 147-156, maio/ago. 2011.

PEIXINHO, André. **Epistemologia espiritualista**: interfaces entre ciência, espiritualidade e saúde integral. Salvador: Fundação Lar Harmonia, 2021.

PENROSE, Roger. **The road to reality**. London: Jonathan Cape, 2004.

PERALVA, Martins. **Estudando a mediunidade**: segundo a obra "Nos domínios da mediunidade". 19. ed. Rio de Janeiro: FEB, 1997.

PETRAGLIA, I. C. **Edgar Morin**: a educação e a complexidade do ser e do saber. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

PETRELLA, Riccardo. **In nome dell'umanità**: un patto sociale mondiale per tutti gli abitanti della Terra. Verona: Massari, 2019.

PINEAU, Gaston. **Temporalidades na formação**: rumo a novos sincronizadores. São Paulo: Triom, 2004.

PINEAU, Gaston; LE GRAND, Jean-Louis. **As histórias de vida**. Natal: EDUFRN, 2012.

PIRES, Eric Vinícius Ávila. **Investigação de memórias alegadas de vidas passadas**: estudo metodológico e resultados preliminares. 2023. 145 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/16655. Acesso em: 29 out. 2024.

PIRES, J. H. **Ciência espírita e suas implicações terapêuticas**. São Paulo: Paidéia, 2005.

PIRES, J. H. **Pedagogia espírita**. São Paulo: Edicel, 1985.

PIRES, José Herculano. **O espírito e o tempo**: ensaio para uma revolução espírita. 20. ed. São Paulo: Paidéia, 2005.

POLANYI, Michael. **The tacit dimension**. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

PRIBRAM, Karl H. **Brain and perception**: holonomy and structure in figural processing. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1991.

PRIGOGINE, Ilya. Ciência numa era de transição. *In*: CARVALHO, Edgard; ALMEIDA, Maria Cândida (org.). **Ilya Prigogine**: ciência, razão e paixão. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Livraria da Física, 2009. p. 45-62.

PRIGOGINE, Ilya. O reencantamento do mundo. *In*: MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya *et al*. **A sociedade em busca de valores**: para fugir à alternativa entre o ceticismo e o dogmatismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 23-45.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas**: tempo, caos e leis da natureza. São Paulo: Unesp, 1996.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança**: metamorfose da ciência. Brasília, DF: Editora UnB, 1991.

PUIG, Josep Maria. **Práticas morais**: uma abordagem sociocultural da educação moral. São Paulo: Moderna, 2004.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, Marília, v. 17, n. 37, p. 4-28, 2002.

REY, F. L. G. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: os processos de construção da informação. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

REY, F. L. G. **Pesquisa qualitativa em psicologia**: caminhos e desafios. Tradução de Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

REY, F. L. G. **Sujeito e subjetividade**: uma aproximação histórico-cultural. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

RIOS, A. F. Juventudes, espiritualidade e reconhecimento: uma análise antropológica de experiências juvenis em tradições religiosas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 1, p. 9-33, 2023.

RODRIGUES, Francisco Jahannes dos Santos. **Aprendizagens experienciais juvenis do movimento espírita cearense**. 2019. 280 f. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

SALES, Tiago Medeiros. **A produção de saber na interface entre os transtornos psiquiátricos e a espiritualidade**: a perspectiva espírita em pauta. 2017. 120 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Faculdade de Medicina, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

SALES, Tiago Medeiros; MOTA, Rosa Maria Salani; MACENA, Raimunda Hermelinda Maia. Kardec's spiritism, mental health and the production of scientific knowledge. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 1-18, 2023. Disponível em: https://sevenpublicacoes.com.br/editora/article/view/1599. Acesso em: 19 out. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 79, p. 7-46, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SANTOS, J. **Experiências mediúnicas e consciência não-local**: estudo fenomenológico com médiuns em contexto religioso. 2021. 215 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

SCHNITMAN, Dora Fried *et al*. **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. São Paulo: Summus, 1996.

SCHRÖDINGER, E. **O que é a vida?** Espírito e matéria. Tradução de M. L. Pinheiro. Lisboa: Fragmentos, 1989.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. Práticas e representações sociais entre jovens: um estudo sobre a importância das matrizes de cultura, família e religião, em Santarém, Pará. **Cadernos CERU**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 1-33, 2006.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. Teorias da socialização: um estudo sobre as relações entre indivíduo e sociedade. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 4, p. 711-724, dez. 2011.

SHELDRAKE, Rupert. **Uma nova ciência da vida**: a hipótese da ressonância mórfica. Rio de Janeiro: Cultrix, 2013. (Série Ciência e Espiritualidade).

SILVA, C. R. da. **Práticas educativas no movimento espírita**: um estudo sobre a Casa da Vovozinha. 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006. Disponível em: https://espiritualidades.com.br/artigos/S_autores/SILVA_Creusa_Ribeiro_da_tit_Praticas_educativas_Movimento_Espirita_Casa_da_Vovozinha.htm. Acesso em: 13 abr. 2025.

SILVA FILHO, J. A. da *et al*. Religiosity and spirituality in mental health: nurses training, knowledge and practices. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, DF, v. 75, n. supl. 3, e20210431, 2022.

SILVA, L. H. da. **Estados ampliados de consciência e práticas mediúnicas**: uma abordagem transdisciplinar. 2019. 240 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves *et al*. **Práticas sociais, o que são**. São Carlos: UFSCar, 2004. Mimeografado.

SILVA, Tiago Medeiros; LINHARES, Ângela Maria Bessa. **Psiquiatria, espiritismo e ciência**: o paradigma espiritual como caminho científico. Ponta Grossa: Atena, 2022.

SMITH, Wolfgang. **O enigma quântico**: desvendando a chave oculta. Tradução de Raphael de Paola. Campinas: Vide Editorial, 2011.

SOBEL, Jordan Howard. **Logic and theism**: arguments for and against beliefs in God. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SOUZA, Elizeu Clementino de. (Auto)biografia: formação, territórios e saberes. *In*: PASSEGGI, Maria da Conceição; SOUZA, Elizeu Clementino de (org.). **(Auto)biografia**: formação, territórios e saberes. Natal: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2008. p. 17-22.

SOUZA, Elizeu Clementino de. **Autobiografias, histórias de vida e formação**: pesquisa e ensino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

SOUZA, Elizeu Clementino de. Pesquisa narrativa e escrita (auto)biográfica: interfaces metodológicas e formativas. *In*: SOUZA, Elizeu Clementino de; ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (org.). **Tempos, narrativas e ficções**: a invenção de si. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. p. 21-26.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SPOSITO, Marília P. **O estado da arte sobre juventude na pós-graduação brasileira**: educação, ciências sociais e serviço social (1999-2006). Belo Horizonte: Argumentum, 2009.

STAPP, Henri; STAUNE, Jean; WEIL, Alessia. **Le monde quantique et la conscience**: sommes-nous des robots ou les acteurs de notre propre vie? Paris: Dervy, 2016.

STEINHARDT, Paul J.; TUROK, Neil. A cyclic model of the universe. **Science**, Washington, DC, v. 296, n. 5572, p. 1436-1439, 24 maio 2002.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, Isabelle; PRIGOGINE, Ilya. **A nova aliança**: ordem a partir do caos. São Paulo: Editora 34, 2001.

TART, Charles T. **Altered states of consciousness**. New York: Harper & Row, 1969.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma de teologia**: primeira parte, questões 84-89. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

TURNER, Victor. Symbols in African ritual. **Science**, Washington, DC, v. 179, n. 4078, p. 1100-1105, 16 mar. 1973.

VAN LOMMEL, Pim. **Consciousness beyond life**: the science of the near-death experience. New York: HarperOne, 2010.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. **The embodied mind:** cognitive science and human experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel, 2004.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. **A formação social da mente**: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WALLACE, B. Alan. **Dimensões escondidas**: a unificação de física e consciência. São Paulo: Peirópolis, 2009.

WALSH, Catherine. **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz: III-CAB, 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 47, p. 61-74, 2006.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. **Signo y Pensamiento**, Bogotá, v. 14, n. 46, p. 39-50, 2005.

WEIL, Pierre; TOMPAKOW, Roland. **O corpo fala**: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal. 65. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

WHEWELL, William. **The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history**. London: John W. Parker, 1840.

WIGNER, Eugene. **Symmetries and reflections**. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

WILBER, Ken. **Espiritualidade integral**: uma nova função para a religião neste início de milênio. Tradução de Cássia Nasser. São Paulo: Aleph, 2006.

WILBER, Ken. **Uma teoria de tudo**: uma visão integral para os negócios, a política, a ciência e a espiritualidade. São Paulo: Cultrix, 2000.

WOLF, Fred Alan. **A Cabala e a nova alquimia**: transformando matéria em sentimento. São Paulo: Aleph, 2009.

WOLF, Fred Alan. **Espaço-tempo e além**: loops temporais, distorções espaciais e como eles moldam o universo. São Paulo: Cultrix, 2013.

WOLF, Fred Alan; TOBEN, Bob. **Espaço-tempo e além**: os fenômenos da física quântica através da arte de Bob Toben. São Paulo: Cultrix, 1988.

WOLF, R. A. **Da "imprensa especial" à imprensa espírita**: um estudo da Revista Espírita (1858–1868). 2017. 147 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/handle/1/12535. Acesso em: 3 out. 2025.

XIMENES, M. do C. L. **Sofrimento e saber espírita**: subsídios para um observatório de direitos humanos em diálogo com o pensamento de León Denis. 2024. 158 f. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2024.

YIN, Robert K. **Estudo de caso:** planejamento e métodos. 2. Ed. São Paulo: Bookman, 2001.

YUS, Rafael. **Educação integral:** uma educação holística para o século XXI. Porto Alegre: Artemed, 2002.

ZEILINGER, Anton. **A face oculta da natureza:** a física quântica e a realidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO

Você está sendo convidado por Sésio Santiago Freire Filho como participante da pesquisa intitulada “Contribuições para o Paradigma do Espírito na fronteira entre Ciências: Um estudo no contexto das experiências das culturas juvenis Espíritas”. Você não deve participar contra a sua vontade. Leia atentamente as informações abaixo e faça qualquer pergunta que desejar, para que todos os procedimentos desta pesquisa sejam esclarecidos.

Nesse estudo pretendemos levantar contribuições para o Paradigma do Espírito, no contexto das experiências juvenis espíritas, reflexão está se situando nas discussões que se dão na fronteira entre ciências. Compreende-se que as experiências espirituais, contextualizadas nas culturas de seus sujeitos, trazem produções reflexivas e diálogos cujos elementos contribuem com o paradigma emergente, o do Espírito, que se tem defrontado com questões situadas nas fronteiras entre ciências. Partimos da existência de que existem contribuições significativas nessa produção reflexiva espírita, capazes de serem pertinentes à constituição de um conjunto de elementos do paradigma emergente espiritista.

Para este estudo adotaremos o(s) seguinte(s) procedimento(s), que serão divididos em dois momentos desta pesquisa, que ocorrerá no mês de Agostos: em um primeiro momento, realizaremos observação participante, entrevistas narrativas (autobiográficas) com cinco jovens, com idade igual ou superior a 18 anos, vinculados a culturas juvenis de centros Espiritas do estado do Ceará, utilizando como instrumento de coleta de dados, gravador e o diário de campo. Em um segundo momento, que ocorrera no mês de setembro, realizaremos observação participante, entrevistas narrativas (autobiográficas) com cinco jovens, com idade igual ou superior a 18 anos, vinculados a culturas juvenis de centros Espiritas do estado da Bahia, utilizando como instrumento de coleta de dados, gravador, gravação online pelo aplicativo Zoom Meeting e o diário de campo. Sua participação nesta pesquisa será através da concessão de uma entrevista que será gravada e transcrita pelo software transkriptor.

Para participar deste estudo, você deverá autorizar e assinar um termo de consentimento. Você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Você será esclarecido (a) em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou se recusar. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendido (a) pelo pesquisador que tratará a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Você não será identificado em nenhuma publicação.

O presente trabalho apresenta risco mínimo à população estudada, consistindo em desconforto decorrente do tempo necessário para a realização de entrevistas abertas. O mesmo envolve

metodologias apropriadas para o tipo de pesquisa, não causadores de danos à saúde, com evidências abrangentes da literatura científica. Além disto, o voluntário tem ampla autonomia para recusar a participação por decisão voluntária. A qualquer momento o participante poderá recusar a continuar participando da pesquisa e que também poderá retirar o seu consentimento, sem que isso lhe traga qualquer prejuízo. Garantimos que as informações conseguidas através da sua participação não permitirão a identificação da sua pessoa, exceto aos responsáveis pela pesquisa, e que a divulgação das mencionadas informações só será feita entre os profissionais estudiosos do assunto.

Endereço d(os, as) responsável (is) pela pesquisa:

Nome: Sésio Santiago Freire Filho

Instituição: Programa de Pós-graduação em Educação

Endereço: Rua Waldery Uchoa, 1 – Benfica – CEP 60020-110 – Fortaleza – CE

Telefones para contato: (88) 99359325

ATENÇÃO: Se você tiver alguma consideração ou dúvida, sobre a sua participação na pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFC/PROPESQ – Rua Coronel Nunes de Melo, 1000 – Rodolfo Teófilo, fone: 3366-8344/46. (Horário: 08:00-12:00 horas de segunda a sexta-feira).

O CEP/UFC/PROPESQ é a instância da Universidade Federal do Ceará responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos.

O abaixo assinado_____ ,__anos, RG:_____, declara que é de livre e espontânea vontade que está como participante de uma pesquisa. Eu declaro que li cuidadosamente este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e que, após sua leitura, tive a oportunidade de fazer perguntas sobre o seu conteúdo, como também sobre a pesquisa, e recebi explicações que responderam por completo minhas dúvidas. E declaro, ainda, estar recebendo uma via assinada deste termo.

Fortaleza,__/__/___

Nome do participante da pesquisa	Data	Assinatura
Nome do pesquisador	Data	Assinatura
Nome da testemunha (se o voluntário não souber ler)	Data	Assinatura
Nome do profissional que aplicou o TCLE	Data	Assinatura

ANEXO A – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: CONTRIBUIÇÕES PARA O PARADIGMA DO ESPÍRITO NA FRONTEIRA ENTRE CIÊNCIAS: Um estudo no contexto das experiências das culturas juvenis Espíritas.

Pesquisador: Sésio Santiago Freire Filho

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 89883525.3.0000.5045

Instituição Proponente: Faculdade de Educação

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.694.039

Apresentação do Projeto:

A presente pesquisa tem como objetivo levantar contribuições para o Paradigma do Espírito, no contexto das experiências juvenis espíritas , reflexão esta se situando nas discussões que se dão na fronteira entre ciências. O estudo se fará no âmbito experiencial das culturas juvenis vinculadas a Centros Espíritas do Estado da Bahia e do Estado do Ceará em seus diversos campus.

A partir da produção de saber levantada e do cruzamento com a base teórica que é referência nesta pesquisa será possível propor alguns elementos paradigmáticos que possam contribuir nas reflexões sobre a construção do paradigma do Espírito, situadas na fronteira entre ciências e procedendo a um diálogo com elas.

Metodologia Proposta:

Elejo escutar na pesquisa, mediante o método (auto) biográfico, o que dizem os jovens das culturas juvenis e seus acervos experienciais, nesse lugar buscando elementos da perspectiva espírita que dialogam no campo das referências emergentes em ciências, de modo a tecer um campo dialógico com elementos indicativos de pertinência na consecução do Paradigma do Espírito.

Quanto aos procedimentos da investigação ou técnicas de pesquisa, tem se que nesta

pesquisa objetivam capturar a narratividade e o entendimento do que dizem os atores sociais no decorrer do estudo. Para isso, utilizarei além de entrevistas narrativas, os ciclos reflexivos, para concretizar a abordagem da Pesquisa (Auto)biográfica.

Tamanho da Amostra nº 10 – dez jovens, com idade igual ou superior a 18 anos, vinculados a culturas juvenis presentes em centros espíritas localizados nos estados do Ceará e da Bahia.

Cronograma:

Término em Novembro 2025.

Objetivo da Pesquisa:

Geral:

Buscar e reflexionar sobre o campo experiencial das culturas juvenis vinculadas a centros espíritas do estado do Ceará e do estado da Bahia, objetivando contribuir com elementos para o Paradigma do Espírito, dialogando com algumas discussões que se situam na fronteira entre ciências.

Específicos:

Investigar e analisar o que dizem os jovens Espíritas vinculados a centros Espíritas do Estado do Ceará e do Estado da Bahia, sobre suas experiências espirituais, conectando as com reflexões espíritas, deste modo contribuindo com elementos para um paradigma do Espírito.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Informado no documento
PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2571741.pdf" de 23/06/2025

Riscos:

Baixo risco (possível desconforto emocional ao relatar experiências espirituais).

Benefícios:

Reflexão crítica dos participantes sobre suas trajetórias; contribuição acadêmica e social ao diálogo ciência espiritualidade.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Projeto de qualificação apresentado ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, Linha Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola. Eixo Educação Ambiental, Juventude, Arte e Espiritualidade, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação.

Orientadora:

Ângela Maria Bessa Linhares

Recomendações:

O projeto de pesquisa está devidamente instruído para que o mesmo seja executado.

Recomendações: O projeto de pesquisa está devidamente instruído para que o mesmo seja executado. Portanto o parecer é favorável à sua APROVAÇÃO.

Ausência	TERMO_DE_CONSENTIMENTO_LIVRE_E_ESCLARECIDO_TCLE_MODIFICADO_SESIO_OFICIAL.pdf	30/06/2025 17:10:56	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Outros	lattes_orientadora.pdf	23/06/2025 17:46:47	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Outros	AUTORIZAODACHEFIAONDESERREALIZADAAPESQUISA.pdf	23/06/2025 17:40:47	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Solicitação Assinada pelo Pesquisador Responsável	Carta_solicit_aprecia_CEP.pdf	11/06/2025 11:12:14	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Outros	DeclaraLocaldePesquisa.pdf	11/06/2025 11:10:23	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Outros	Curriculo_Pesquisador.pdf	11/06/2025 11:04:32	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Orçamento	Orcamento.pdf	11/06/2025 11:02:32	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Outros	Termo_de_Comprom_dos_dados.pd	11/06/2025 10:59:50	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Dispensa_TCLE.pdf	11/06/2025 10:52:07	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Cronograma	Cronograma.pdf	11/06/2025 10:48:29	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_Pesquisa.pdf	11/06/2025 10:47:26	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracao_dos_Pesquisadores.pdf	11/06/2025 10:45:06	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto.pdf	11/06/2025 10:43:28	Sésio Santiago Freire Filho	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

FORTALEZA, 07 de Julho de 2025.

Assinado por:

Maria Helane Costa Gurgel
(Coordenador (a))