

Aurenéa Maria de Oliveira

**"Multiculturalismo, Pluralismo e (In) Tolerância Religiosa: o
relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras
religiões (1990-2004)"**

Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Doutorado em Sociologia
Universidade Federal de Pernambuco

Aurenéa Maria de Oliveira

**"Multiculturalismo, Pluralismo e (In) Tolerância Religiosa: o
relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras
religiões (1990-2004)"**

*Tese apresentada ao Curso de doutorado em
Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor.*

Orientador: Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity

Universidade Federal de Pernambuco
Doutorado em Sociologia
Recife, fevereiro de 2006

Oliveira, Aurenéa Maria de
Multiculturalismo, pluralismo e (In)tolerância
religiosa : o relacionamento dos espíritas
pernambucanos com os adeptos de outras religiões
(1990-2004) / Aurenéa Maria de Oliveira. – Recife : O
Autor, 2006.

353 folhas : il., tab.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2006.

Inclui bibliografia e anexos.

1. Sociologia da religião – Tolerância e
intolerância religiosa. 2. Filosofia kardecista x
religiões afro-brasileiras – Multiculturalismo e
pluralismo religioso. 3. Teorias pós-estruturalistas –
Análise do discurso. I. Título.

304.2
301.201

CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)

UFPE
BC2006-179

Ata da Sessão de Defesa de Tese de AURENÉA MARIA DE OLIVEIRA, do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro e Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

Aos vinte e quatro do mês de fevereiro de dois mil e seis, reuniram-se, na Sala de Seminários do 12º. Andar do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, os membros da comissão designada para o Exame da Tese de Doutorado de **AURENÉA MARIA DE OLIVEIRA**, sob o título **“MULTICULTURALISMO, PLURALISMO E (IN)TOLERÂNCIA RELIGIOSA: o relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras religiões (1990-2004)”**. A comissão foi composta pelos professores: Joanildo Burity (Presidente/Orientador); Emerson Giumbelli - Titular Externo (UFRJ-RJ); Paulo Donizetti Siepierski - Titular Externo (UFRPE); Jonatas Ferreira - Titular Interno (PPGS-UFPE) e Paulo Henrique Martins - Titular Interno (PPGS-UFPE). Dando início aos trabalhos, o Professor Joanildo Burity explicou aos presentes o objetivo da reunião, dando-lhes ciência da regulamentação pertinente. Em seguida, passou a palavra à autora de Tese, para que apresentasse o seu trabalho. Após essa apresentação, cada membro da Comissão fez sua argüição, seguindo-se a defesa da candidata. Ao final da defesa, a Comissão Examinadora retirou-se para, em secreto, deliberar sobre o presente trabalho. Ao retornarem, o Professor Joanildo Burity, presidente da mesa e orientador da candidata, solicitou que fosse feita a leitura da presente Ata, com a decisão da Comissão aprovando a Tese **por unanimidade**. E nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora e pela candidata. Recife, 24 de fevereiro de 2006.

Prof. Joanildo Burity

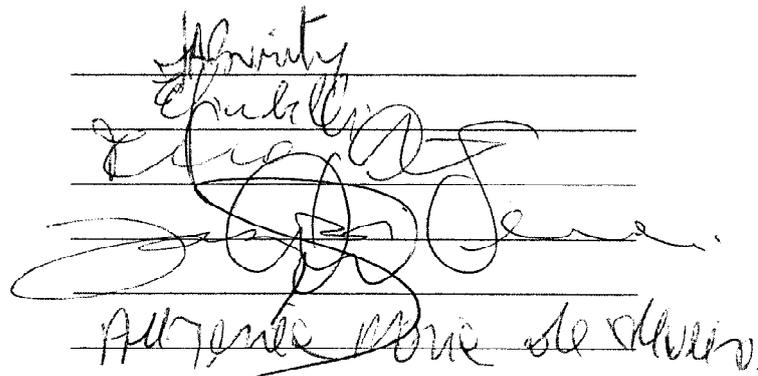
Prof. Emerson Giumbelli

Prof. Paulo Donizetti

Prof. Jonatas Ferreira

Prof. Paulo Henrique Martins

Aurenéa Maria de Oliveira



Confere com o original
Recife, 24 de 02 de 2006
Secretaria do PPGS

 **Zuleika Elias**
Secretaria do Programa de Pós Graduação
em Sociologia - UFPE.
SIAP 6343990

Reconhecido P / Port. nº
2878/05 MEC em 24/08/05,
pub. no D.O.U. em 26/08/05.

Universidade Federal de Pernambuco
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Doutorado em Sociologia

**"Multiculturalismo, Pluralismo e (In) Tolerância Religiosa: o
relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras
religiões (1990-2004)"**

Aurenéa Maria de Oliveira

Banca Examinadora

Joanildo Albuquerque Burity (Presidente/Orientador)

Emerson Giumbelli - Titular Externo (UFRJ-RJ)

Paulo Donizetti Siepierski - Titular Externo (UFRPE)

Jonatas Ferreira - Titular Interno (PPGS-UFPE)

Paulo Henrique Martins - Titular Interno (PPGS-UFPE)

Aprovada em:

Recife, fevereiro de 2006

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a todos aqueles que de alguma forma colaboraram para a confecção deste texto. Então inicialmente agradeço a meus pais (Aurino e Maria Madalena) pela paciência que tiveram comigo nesse período, sobretudo durante a fase em que estive escrevendo. Obrigada pela compreensão ao meu mau humor e perdão pela distância/ausência infelizmente por vezes necessárias na realização deste tipo de trabalho.

Meus agradecimentos especiais também ao professor Paulo Henrique Martins que muito gentilmente orientou-me durante o período em que meu orientador esteve afastado do programa de Sociologia, fazendo seu pós-doutorado; e a professora Silke Weber, que sempre leu com atenção meu trabalho, fazendo sugestões pertinentes. Igualmente meus agradecimentos sinceros a Emerson Giumbelli que na época em que entrei no doutorado leu meu projeto de pesquisa, chamando-me a atenção para alterações importantes e ao professor Roberto Motta pelo mesmo motivo.

Agradeço da mesma forma aos amigos, sempre solidários e companheiros em todos os momentos: Eliane da Costa Lima - obrigada pelo carinho -, Márcia Montenegro Cabral, Vilde Gomes de Menezes, Luiz Edmundo Celso Borba, Antonio Carlos de Melo, Iêdo de Oliveira Paes, Alexandre Bolitro e Washington Guedes de Souza. Valeu pela força gente.

Agradeço a minha irmã, Mauricéia Maria de Oliveira Nascimento, a Henrique Lima Brandão de Souza e a Naara Souza Santos pela valiosa contribuição na transcrição das fitas. Minha gratidão também a Edelson Moraes de Lacerda Filho, pelo contato que me possibilitou com os evangélicos, igualmente a Nancy Farias Martins Leite, pela gentil entrevista e pelo contato que me ajudou a estabelecer com os umbandistas e, a Lindivaldo Oliveira Leite Júnior, da mesma forma, pela entrevista e pelo contato com o pessoal do Candomblé. Meu carinho também a Gisele Maria de Souza pela entrevista e pelo acesso às revistas "*Reformador*" e "*A Verdade*" na FEP e a todos os outros entrevistados a quem sou imensamente grata pela atenção concedida.

Meus agradecimentos a todos aqueles que fizeram parte de minha turma de doutorado, grupo unido, festivo e alegre, e em especial a Luciana Marques, a Antonieta e a Drance pela amizade; a Josadac e a Célia também pela amizade e a Rui Mesquita pelo *abstract* dessa tese. Minha gratidão

ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia que acolheu meu projeto, a Ceres e a Zuleika e, ao CNPq, que me concedeu uma bolsa de pesquisa importantíssima sem a qual esta tese não poderia ter sido feita.

Por fim, meus agradecimentos mais, mais, mais que especiais a meu orientador Joanildo Albuquerque Burity. Obrigada pela atenção ao meu texto, pelas sugestões sempre relevantes e pelos vários livros tão carinhosamente e em confiança emprestados. Professor Joanildo é um desses profissionais raros, que conseguem conjugar muito bem competência intelectual e senso de respeito e humanidade ao próximo; sou-lhe realmente grata por tudo que aprendi desde 1998 quando comecei a ser sua orientada no mestrado, tendo sido uma honra ter trabalhado com ele.

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS.....	09
TABELAS.....	09
RESUMO.....	10
ABSTRACT.....	11
INTRODUÇÃO	12
<i>CAPÍTULO I - PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....</i>	<i>25</i>
1.1 A EMERGÊNCIA DO PLURALISMO/MULTICULTURALISMO NUMA ERA GLOBALIZADA: DEBATES SOBRE O LUGAR DAS DIFERENÇAS.....	25
1.2 O PLURALISMO RELIGIOSO BRASILEIRO: UMA DISCUSSÃO EM TORNO DA RELAÇÃO ENTRE SINCRETISMO E PLURALISMO.....	42
1.3 OS DESAFIOS PROMOVIDOS PELO PLURALISMO NUMA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA MULTICULTURAL: A PROBLEMÁTICA DA CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES E DAS PRÁTICAS DE TOLERÂNCIA/INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.....	50
1.4 A PERTINÊNCIA DA TEORIA DO DISCURSO DE LACLAU PARA A ANÁLISE DAS RELAÇÕES DE TOLERÂNCIA/INTOLERÂNCIA ENTRE ESPÍRITAS KARDECISTAS E ADEPTOS DE OUTRAS RELIGIÕES E AS METODOLOGIAS DE ANÁLISE.....	61
<i>CAPÍTULO II - A CIÊNCIA DOS SÉCULOS XVII-XIX E SUA INFLUÊNCIA PARA O SURGIMENTO DO ESPIRITISMO.....</i>	<i>74</i>
2.1 ALLAN KARDEC: VIDA E OBRA.....	75
2.2 "A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA": SUCINTO ESBOÇO TEÓRICO ACERCA DA MATEMATIZAÇÃO DO MUNDO E DAS CORRENTES DE PENSAMENTO RACIONALISTA, EMPIRISTA, ILUMINISTA, EVOLUCIONISTA E POSITIVISTA.....	83

2.3 CARACTERÍSTICAS DO ESPIRITISMO EM SUA ORIGEM: RELAÇÃO COM OS PRESSUPOSTOS CIENTÍFICOS MODERNOS.....	102
CAPÍTULO III - AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO ESPÍRITA NO BRASIL: OS DISCURSOS DAS REVISTAS "REFORMADOR" E "A VERDADE"	119
3.1 CARACTERÍSTICAS DO ESPIRITISMO BRASILEIRO.....	120
3.2 O DISCURSO ESPÍRITA DAS REVISTAS "REFORMADOR" E "A VERDADE" : A IMBRICAÇÃO ENTRE O SOCIAL E O TEXTUAL NAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DOS DISCURSOS.....	136
3.2.1 A HETEROGENEIDADE CONSTITUTIVA E A HETEROGENEIDADE MOSTRADA NOS DISCURSOS DA REVISTA "REFORMADOR" E "A VERDADE"	140
A) A HETEROGENEIDADE CONSTITUTIVA E O INTERDISCURSO: AS RELAÇÕES DE SENTIDO.....	140
. A HETEROGENEIDADE CONSTITUTIVA A AS CONSTRUÇÕES ANTERIORES PRESENTES NA ENUNCIÇÃO: A IDEOLOGIA ILUMINISTA, POSITIVISTA, RACIONALISTA, EMPIRISTA E EVOLUCIONISTA PRESENTES NOS DISCURSOS DAS REVISTAS "REFORMADOR" E "A VERDADE"	142
. AS IDEOLOGIAS ILUMINISTA, EVOLUCIONISTA E RACIONALISTA: O ARCABOUÇO LEGITIMADOR DA RELIGIÃO ESPÍRITA DO PONTO DE VISTA TEÓRICO.....	144
. AS FORMAÇÕES DISCURSIVAS POSITIVISTAS, EMPIRISTAS E NOVAMENTE RACIONALISTAS: O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO.....	150
. OS RASTROS DA IDEOLOGIA: AS MARCAS DEIXADAS NAS PRÁTICAS DISCURSIVAS.....	160
B) A HETEROGENEIDADE MOSTRADA E O INTRADISCURSO: A TOLERÂNCIA/INTOLERÂNCIA REVELADAS PELOS DISCURSOS	

KARDECISTAS ATRAVÉS DAS RELAÇÕES DE LUGAR E DE FORÇA.....	167
. A PREDISPOSIÇÃO À TOLERÂNCIA/INTOLERÂNCIA RELIGIOSA MOSTRADA NAS RELAÇÕES DE LUGAR E DE FORÇA	169
. AS RELAÇÕES DE LUGAR.....	171
. AS RELAÇÕES DE FORÇA, O EMBATE INSTITUCIONAL: OS PÚBLICOS A QUEM O DISCURSO ESPÍRITA DIRIGE-SE E AS FALAS SOBRE PLURALISMO E TOLERÂNCIA/INTOLERÂNCIA RELIGIOSA	191
<i>CAPÍTULO IV - AS CONDIÇÕES DE RECEPÇÃO DO DISCURSO ESPÍRITA: AS ENTREVISTAS FEITAS COM KARDECISTAS, UMBANDISTAS E CANDOMBLECISTAS PERNAMBUCANOS.....</i>	211
4.1 AS OPERAÇÕES DISCURSIVAS: O LADO DA RECEPÇÃO OU DO RECONHECIMENTO DO DISCURSO.....	213
4.2 A RECEPÇÃO DO DISCURSO ESPÍRITA FEITA POR SUAS LIDERANÇAS.....	220
4.3 A RECEPÇÃO DO DISCURSO ESPÍRITA FEITA POR ADEPTOS COMUNS.....	258
4.4 A RECEPÇÃO DO DISCURSO ESPÍRITA FEITA PELOS ADEPTOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	289
<i>CAPÍTULO V - O CONTRASTE ENTRE O MODELO DE "CIÊNCIA" ESPÍRITA E AS PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS E A CONTRIBUIÇÃO DO PRECONCEITO KARDECISTA À INTOLERÂNCIA NUMA SOCIEDADE PLURAL RELIGIOSAMENTE.....</i>	296
5.1 A CRISE DO PARADIGMA DA CIÊNCIA MODERNA: O DESCOMPASSO ENTRE A "CIÊNCIA" ESPÍRITA E AS TENDÊNCIAS ATUAIS.....	297
5.1.1 A RELAÇÃO ENTRE RAZÃO MODERNA E INTOLERÂNCIA: A CRÍTICA DE ADORNO AO ANTI-SEMITISMO.....	312

5.2 ESPIRITISMO, PLURALISMO E MULTICULTURALISMO: A PROXIMIDADE ENTRE O PRECONCEITO ESPÍRITA E A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.....	319
CONSIDERAÇÕES FINAIS	337
BIBLIOGRAFIA.....	340
ANEXOS.....	351

LISTA DE ABREVIATURAS

AD - Análise de Discurso

FEB - Federação Espírita Brasileira

FEP - Federação Espírita Pernambucana

ADE - Associação de Divulgadores do Espiritismo

TABELAS

CAPÍTULO III

TABELA I - Espíritas/Adeptos das Religiões Afro-Brasileiras

TABELA II - Espíritas/Católicos

TABELA III - Espíritas/Evangélicos/Espiritualistas

RESUMO

Nesta tese o que pretendemos analisar são as relações de tolerância/intolerância religiosa que se dão entre os adeptos do Espiritismo kardecista e os adeptos de outras religiões, isto a partir da admissão da existência de um cenário multicultural que, estimulado por uma era globalizada, promove encontros e misturas de vários tipos de povos que se fazem acompanhar pela emergência de demandas cada vez mais plurais, que reclamam a convivência com o Outro, diferente/semelhante de/a nós.

Desse modo foi que procuramos examinar essas relações buscando especificamente entender na esfera de um pluralismo religioso, como os kardecistas se posicionam dentro desse atual contexto, contexto este que os obriga a lidar com a questão da diversidade e competitividade entre religiões tendo em vista que, a quebra da hegemonia da religião católica que se vem dando no mundo, e também no Brasil, tem se realizado de modo a fazer emergir culturas e subculturas religiosas que lutam entre si pela conquista de adeptos. Neste sentido, é que acreditamos ser relevante compreender como este segmento religioso tem vivenciado/se portado ante esse conflito, isto é, o conflito entre a prática da tolerância e/ou intolerância com membros de outras religiões por um lado, e a busca de expansão do Espiritismo por outro.

ABSTRACT

In this thesis we analyse the relations of religious tolerance/intolerance among believers of Kardecist spiritism and the followers of other religions, this presuming the existence of a multicultural scene that, stimulated by globalised era, make for entanglement and mixture of a wide variety of peoples, which come together with the emerge of demands increasingly plural, that request being together with the Other, different/similar from/to us. Thus we have gone into these relations trying specially to understand, in the sphere of a religious pluralism, how the Kardecists behave in the current context, which oblige them to cope with the diversity matter and competitiveness among faiths, having in mind that decay of Catholic hegemony worldwide, and also in Brazil, has taken place in such a way that makes for the emergence of religious cultures and subcultures that fight among them do attract followers. Hence we believe to be relevant to understand how this religious sector has experienced/behaved before this conflict, that is, the conflict between the practice of tolerance and/or intolerance with members of other faiths on the one hand, and the pursuit of expanding spiritism on the other.

INTRODUÇÃO

"A Intolerância tem sua origem em uma predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder. Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do outro e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda. Mas essa propensão universal assume um aspecto histórico quando o poder de impedir é sustentado pela força pública, a de um Estado, e a desaprovação assume a forma de uma condenação pública, exercida por um Estado sectário, que professa uma visão particular do bem. É aqui que a história do poder e a história das crenças dominantes suscitam múltiplas representações de intolerância; o que exige uma nítida distinção entre algumas situações extremas que, em comum só têm o nome" (RICOEUR, 2000, pg. 20).

Neste trabalho objetiva-se analisar o relacionamento tolerante e/ou intolerante que os espíritas kardecistas travam com os adeptos de outras religiões isso, a partir da visão que esboçam sobre as outras crenças. Neste sentido, é que com o desejo de examinar com mais detalhes essa meta, foram também estabelecidas outras duas finalidades: a de verificar como os espíritas encaram a proliferação religiosa atual; e a outra relacionada a compreender possíveis estratégias que utilizam para conquistar adeptos.

Nossa hipótese foi a de que, a partir da influência da ideologia da ciência moderna, que marca sobremaneira a leitura de mundo espírita, estruturando seu arcabouço teórico-filosófico, os kardecistas apresentam uma perspectiva sobre as outras religiões que, eurocêntrica, tende a diminuir os outros credos, especialmente os de origem afro, considerando-os inferiores por acreditarem que eles se encontram em um estágio ainda primitivo, no qual se faz uso de argumentações assentadas em dogmas, mitos e símbolos para explicar o universo religioso, não fazendo uso de justificativas racionais, assentadas numa metodologia e num conhecimento científico, assim como faz o Espiritismo.

O interesse pessoal por essa problemática surgiu quando no ano de 2001, após concluir meu mestrado em Ciência Política na UFPE, cujo tema não tinha nenhuma relação com esse, resolvi frequentar a Federação Espírita Pernambucana para dar continuidade a um projeto interrompido na

adolescência, este o de estudar organizadamente a doutrina espírita, o que tinha feito - pois que fui espírita dos 12 até os 27 anos -, porém de maneira assistemática.

Assim foi que passei a cursar o ESDE - Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita -, curso de quatro anos oferecido pela Federação Espírita Pernambucana para os que desejam conhecer melhor o kardecismo, passando lá um ano. Desse modo, durante esse período foi que comecei, através de uma participação direta, ainda não sistematizada, a perceber como os espíritas defendem, argumentam sobre suas verdades perante as outras religiões, isto é, legitimando-as através do discurso da ciência moderna. Destarte, é que eles demarcam suas fronteiras identitárias em relação às outras crenças, partindo do pressuposto de que suas verdades são verdades absolutas, são leis naturais, posto que são fundamentadas, respaldadas pelo conhecimento científico.

Essa postura provocou-me, posto que tendo na época, acabado de defender um mestrado, como já coloquei, sabia que muito da perspectiva, da epistemologia da ciência moderna, na qual se estruturava todo o discurso espírita, estava sendo questionada, em seus princípios de certezas e de verdades. Inquietei-me então especificamente em dois pontos: primeiro, como eles podiam fazer uso de uma visão de ciência que estava em crise, para legitimar suas crenças perante as demais religiões? Como podiam afirmar que sua religião era uma ciência, a partir de pressupostos de saber modernos que estavam severamente sendo criticados pela ciência atual?

Segundo, o que considerei ainda mais grave, como podiam fazer uso desse conhecimento científico, contestado em seu arcabouço, para diminuir as outras religiões em suas verdades, num momento em que a própria ciência tem sido questionada e tem se questionado acerca de a que tipo de usos seu conhecimento serviu/tem servido? Diante disso, é que me parecia incongruente que numa época em que a ciência estava/está admitido suas limitações e a parcialidade de suas verdades, o Espiritismo continuasse a se afirmar como religião por meio da manutenção e da afirmação dos cânones do conhecimento científico moderno, estabelecendo por conta disso, como veremos, relações de alteridade difíceis, num período como o atual, em que a hegemonia católica está se desfazendo, favorecendo o surgimento de várias religiões.

Esse meu interesse pessoal também se justificava/justifica-se do ponto de vista sociológico, pois o reconhecimento de um cenário social em mudança, no qual um processo de pluralização cultural intenso se dá, fazendo emergir cada vez mais diferenças, que intensificadas, entre outros fatores, pela globalização, pela emergência de demandas oriundas de novos grupos que estão se formando/se formam, tem remetido o debate para a discussão em torno da atuação de um Estado multicultural que saiba lidar com culturas, com movimentos diferentes, estabelecendo os limites da tolerância, do aceitável. Assim, a admissão desse quadro conduz igualmente a admissão de que processos de intolerância estão em curso, isto como uma das formas de reações a esse pluralismo que tem se apresentado dentro das sociedades.

Assim, o campo religioso, também plural, é um dos mais expostos a essas manifestações de intransigência tendo em vista que especificamente, o pluralismo que tem se evidenciado no âmbito das religiões tem levado também a um processo de pluralização das identidades à medida que faz surgir novas formas delas, formas que interagem de modo mais intenso e dinâmico com outras identidades, lutando pela hegemonia.

Dessa maneira, é que todo esse contexto afeta o modo como as pessoas se identificam religiosamente, reatualizando o debate sobre a tolerância/intolerância nesta esfera. Neste sentido, no caso brasileiro especificamente, a quebra da hegemonia da Igreja Católica¹, juntamente com o crescimento dos evangélicos (Cf. dados do IBGE dos censos de 1980, 1991 e 2000), tem estabelecendo novas regras de convivência posto que a imposição ao Catolicismo, em termos tanto históricos como políticos, não tem se dado mais nos moldes antigos e isto vem revelando um deslocamento na medida em que o afrouxamento do discurso dessa religião, até pouco hegemônico,

¹ Segundo dados divulgados pelo IBGE sobre o Catolicismo no Brasil temos que no censo de 1980, para um total geral de 119.011.052 pessoas, obteve-se 105.861.113, **89%**, afirmando-se como católicas (IBGE, 1980, p. 28 a 32); no de 1991, num total de 146.815.797, obteve-se 121.812.760, **83%**, assumindo-se como sendo desta religião (Ibid., 1991, p. 165 a 168) e no censo de 2000 no qual num total de 168.872.856, teve-se 124.980.132, **74%**, definindo-se como sendo da mesma (Ibid., 2000, p. 62). Assim, embora ainda se observe que o maior contingente da população assume-se como pertencente a essa religião, outrossim, observa-se que os resultados revelam uma queda desse contingente. Essa queda mesmo não sendo significativa em termos gerais, todavia aponta para a diminuição do número de adeptos desta religião, com declínio de quase 10 pontos percentuais dos anos 90 para o de 2000.

tem possibilitado a construção de novas hegemonias, agora não mais a partir de um só lugar, com os conflitos nesse campo se evidenciando.

Diante disso, a importância de se analisar o relacionamento tolerante e/ou intolerante entre adeptos de religiões distintas se faz mister e neste aspecto, certos fatos sociais que têm acontecido só vêm corroborar com essa nossa posição. Citemos, a título de exemplos, o caso das manifestações de intolerância religiosa entre católicos e protestantes que ocorrem na Irlanda do Norte e que em 2001 culminaram com a agressão, por parte dos grupos protestantes, a crianças católicas que iam a escola. O ataque terrorista ao World Trade Center também em 2001, outrossim, nos revelou como a variável religiosa é uma das que estão presentes no desenvolvimento de muitos acontecimentos políticos e sociais, tão presente a ponto de um leitor da revista "Carta Capital" (2001) afirmar sobre o que ocorreu nos Estados Unidos que:

"a religião, criação exclusiva dos homens e sua imaginação doentia e megalomaniaca, é a grande responsável pelos maiores crimes na história da humanidade. Católicos, protestantes, muçulmanos, budistas, hindus e outros: a verdade sobre suas cabeças e a de seus criadores e apologistas é mentira, roubo, assassinatos, guerras e destruição do planeta" (SALAZAR, 2001, p. 63).

No Brasil, especificamente temos registrado ao longo de nossa história significativos casos de intolerância. O estudo realizado por Luiz Eduardo Soares (1993), por exemplo, chama a atenção para a guerra entre os pentecostais contra os afro-brasileiros, na qual no embate entre o "bem" e o "mal", os primeiros rejeitam práticas e crenças da Umbanda, Quimbanda e do Candomblé (SOARES, 1993, pg. 205). Apesar desse autor reconhecer que existe nesse conflito uma certa dimensão democrática - pois que ocorre uma incorporação por parte dos pentecostais de elementos afro em suas práticas, evidenciando uma certa "negociação" entre iguais, ou seja, entre pobres urbanos - no entanto, admite que essa incorporação se faz de modo negativo tendo em vista que, embora eles não duvidem da realidade das entidades africanas, o que gera, de acordo com Emerson Giumbelli (2003), uma certa cumplicidade ontológica (GIUMBELLI, 2003, pg. 186), essa realidade das entidades, contudo, é tida como demoníaca.

A discussão que Giumbelli levanta acerca da repercussão que teve no país o episódio do chute na Santa, ou seja, a agressão à imagem de Nossa Senhora Aparecida - tida pelos católicos como padroeira do Brasil - em 12 de dezembro de 1995 por um pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, é outro fato que põe em causa nossa tolerância religiosa. Tal acontecimento, que foi bastante difundido pela mídia através de discursos que se arregimentaram ao redor da expressão "guerra santa", colocou em xeque a imagem de que não tínhamos conflitos religiosos, estabelecendo o contraste entre a posição daqueles que viram intransigência na atitude de Von Helde, o bispo da IURD, e o daqueles que defendiam a idéia de que um espírito tolerante existia em nossa sociedade, estando presente em nossa cultura (Ibid., pgs. 172 e 173).

Neste aspecto, trilhando um caminho diferente, ou seja, de não-manifestação de atitudes de flagrante intolerância, isto é, de destruição do Outro², porém fazendo uso de arrogante superioridade, encontramos os espíritas kardecistas brasileiros que analisamos que, se posicionando ante as outras religiões como "A Religião", denominam, sobretudo as religiões afro-brasileiras, de folclóricas, dogmáticas, irracionais, demarcando assim rígidas e até agressivas fronteiras de separação (como veremos a posteriori), arvorando-se inclusive, em relação a elas e aos espiritualistas, no direito de reclamar o uso da terminologia espírita só para eles, não aceitando a mais usual e específica de Espiritismo kardecista.

Assim, em época de intolerância - intolerância esta que tem se expressado de modo tão agudo a ponto de fazer a ONU ter elegido o ano de 1995 como o ano da prática da tolerância (CHELIKANI, 1999, p. 7) - isto é, de dificuldade em lidar com a questão das diferenças e do pluralismo, é importante analisar o comportamento que as religiões têm tido em tal contexto. No caso aqui, o comportamento que nos interessa examinar neste cenário é o que vem sendo desenvolvido pela religião Espírita Kardecista nos últimos tempos. Por quê a religião Espírita?

² O Outro é colocado neste trabalho com inicial maiúscula não porque usamos o termo no sentido fenomênico, dele ser outra pessoa, pois Outro aqui significa o que não é o mesmo, a alteridade, todavia, ele é colocado desta forma porque queremos ressaltar seu lugar de relevância na própria constituição/formação identitária do sujeito, fato que foi negado na modernidade, em sua concepção de sujeito, como veremos no primeiro capítulo.

Em primeiro lugar é relevante ressaltar que nos interessa enfocar a religião Espírita porque não existem estudos nas ciências sociais brasileiras que tenham procurado examinar a visão deste grupo a respeito da questão do pluralismo (o mesmo não podemos afirmar de trabalhos sobre outras religiões, como a Católica e a Pentecostal, por exemplo, onde já existem numerosas pesquisas que investigam a visão de segmentos destas crenças sobre este assunto). Em revisão bibliográfica realizada nos primeiros anos dessa pesquisa constatamos, baseados na pesquisa de Glaudston Cordeiro (1998) que por sua vez, apoiou-se nos estudos de Emerson Giumbelli (1997), que existem 5 linhas de estudos sobre o Espiritismo no Brasil: a primeira onde se encontram os trabalhos daqueles que se debruçaram sobre aspectos da cosmologia e da prática espírita; a segunda na qual se inserem os trabalhos que enfocam esta religião a partir de uma investigação em profundidade de uma macro-situação; a terceira onde se encontram os trabalhos que analisam determinado período histórico do Espiritismo no Brasil; a quarta na qual se incluem aqueles trabalhos que abordam o Espiritismo de uma maneira geral e abrangente no país, caracterizando-o como uma religião; e a quinta onde estão incluídos os trabalhos históricos, de cunho proselitista (CORDEIRO, 1998, p. 2); acrescentamos ainda uma sexta orientação, onde estão os estudos daqueles que tratam da relação entre Espiritismo e outras religiões, no caso específico, entre o Espiritismo e as religiões afro-brasileiras, todavia, esses trabalhos limitam-se a examinar as ligações e as similaridades entre o Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé no Brasil, não discutindo a questão do relacionamento entre elas³. Neste aspecto, faz-se importante buscar entender como os espíritas constroem sua relação com adeptos de outras crenças, qual a contribuição que dão para o debate em torno da tolerância/intolerância no contexto atual.

³ Entre os trabalhos da 1ª orientação destacamos as análises feitas por Maria Laura Viveiros (1983 e 1985) sobre a cosmologia e prática espírita, o de Roberto Aguiar (1977) sobre o ideal espírita mediúnico e o de Ângela Maria de Oliveira Lignani (2000) sobre a psicografia espírita, mediúncia de Francisco Xavier. Entre os da 2ª, destacamos os estudos de Marion Aubrée e François Laplantine (1990) sobre as características peculiares do surgimento e desenvolvimento do Espiritismo na França e no Brasil. Na 3ª sublinhamos os textos de Damazio (1994), de Emerson Giumbelli (1997) e do próprio Glaudston Cordeiro (1998) que fazendo uso de metodologias distintas, descortinam as relações entre a sociedade e o Espiritismo em determinado período e região do Brasil. No caso da primeira autora, o estudo aborda a questão da expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro; no do segundo, enfatiza-se a relação entre os discursos de grupos espíritas em certa época e os discursos médicos que se dão no mesmo período e no do terceiro, destaca-se a análise da formação das autoridades pessoais e institucionais no Movimento Espírita Nacional e em particular, no Movimento Espírita Pernambucano. Entre os trabalhos da 4ª orientação sublinha-se os de Roquete Pinto (1982) e José Luiz dos Santos (1993), e nos da 5ª, os de Silva (1995). Nos da 6ª, destaque para os trabalhos de Vagner Gonçalves da Silva (1994) e os de Roger Bastidi (1960 e 1967).

Segundo, o fato de em sua origem, o codificador da doutrina Espírita, Allan Kardec, defender a necessidade de existir um certo tipo de convivência e "tolerância religiosa" entre o Espiritismo e as outras religiões, "tolerância" esta que ele acreditava que gradativamente conduziria a fusão de todas essas crenças no Espiritismo⁴ (DAMAZIO, 1994, p. 44), torna pertinente a discussão do pluralismo religioso entre seus adeptos. Desse modo, a utopia kardequiana, centrada na crença evolucionista de que numa etapa "superior" da humanidade, todas as religiões convergiriam para o Espiritismo, e de que enquanto isso não ocorrer os espíritas devem buscar conviver pacificamente com as outras religiões e seus seguidores (Ibid., p. 49), faz emergir dentro do grupo o embate entre a busca do universalismo religioso espírita, por um lado, e o bom trato com as diferenças religiosas e o pluralismo, por outro. Tal embate faz com que o estudo da tolerância/intolerância entre eles se configure num locus privilegiado para explorar as questões aqui indicadas.

Por fim, o crescimento substancial em termos percentuais e absolutos que vem apresentando esta religião no Brasil⁵, crescimento este que tem se revelado nos dados estatísticos dos últimos censos, nos chama a atenção para a pertinência da centralização desse estudo sobre esta doutrina. Observemos o exemplo de Pernambuco, Estado onde foi realizada esta pesquisa: no censo de 1980 nós tivemos numa população geral pesquisada de 6.142.229 habitantes, 25.791 (o que equivale a **0,4%**) incluídos entre os adeptos do Espiritismo (IBGE, 1980, p. 6 a 8). Já no censo de 1991 nós tivemos num total geral de 7.127.940 pesquisados, 62.744 (**0,9%**) entre os espíritas (Ibid., 1991, p. 51 e 54) e no censo de 2000 tivemos, num total pesquisado de 7.929.154, 79.155 (**1%**) professando-se adeptos dessa religião (Ibid., 2000, p. 216).

⁴ Esta perspectiva de fusão de todos os credos na religião Espírita ocorre porque, em seu princípio (1857) o Espiritismo sofreu, e ainda sofre, como veremos, grande influência das correntes científicas que estavam em ascensão no século XIX, como o Positivismo e o Evolucionismo. Assim, sua leitura religiosa de mundo foi realizada a partir da idéia de estágios (inferiores e superiores) que levariam a uma fase "mais elevada religiosamente" na qual as outras crenças desaguariam no kardecismo.

⁵ Em 1980, o Espiritismo tinha, num total de 119.001.052 pessoas no país, 859.519 entre seus adeptos, o que equivale a **0,7%** da população (IBGE, 1980, p. 28 a 32). Em 1991, esse número aumenta, pois num total de 146.815.797, 1.644.345 afirmam-se espíritas, o que equivale a **1,1%** da população (Ibid., 199, p. 165 a 168). Em 2000, esse número aumenta mais tendo em vista que num total de 168.872.856 pessoas, 2.262.401 assumem-se como sendo dessa religião, o que equivale a **1,3%** da população (Ibid., 2000, p. 62). Assim, em vinte anos, dobra-se, em termos percentuais, e quase se triplica em termos absolutos, o número de kardecistas no Brasil.

Este crescimento apresentado pelo Espiritismo entre essas décadas, embora não significativo do ponto de vista geral, reiteramos, é considerável em termos percentuais e absolutos, principalmente quando o comparamos com a relativa queda que tem se dado com o número de adeptos da religião católica no Brasil (Cf. nota de rodapé nº 1), entre os idos de 80 a 2000, sobretudo entre a década de 90 e a última. Vejamos essa queda no número de católicos no Estado de Pernambuco: no censo de 1980 num total geral de 6.142.229 pernambucanos, tivemos 5.630.329 professando-se dessa religião, o que equivale a **92%** da população (IBGE, 1980, p. 6 a 8); no censo de 1991 tivemos num total de 7.127.940, 6.098.953 (**86%**) afirmando ser católica (Ibid., 1991, p. 51 a 54) e no censo de 2000 tivemos num total de 7.929.154 indivíduos, 5.908.625 (**74,5%**) assumindo-se como adeptos dessa crença (Ibid., 2000, p. 216).

Destarte, a diminuição do número de adeptos do Catolicismo, adicionada a esse crescimento substancial que a doutrina espírita vem apresentando - os espíritas, que vem em terceiro lugar, junto com os sem-religião, em segundo, e com os evangélicos em primeiro, são os segmentos que apresentam maior crescimento nos dados estatísticos apresentados nos últimos anos (Cf. os censos de 1980, 1991 e 2000)-, reforçam a relevância de se estudar as relações de tolerância/intolerância entre os kardecistas e nesse sentido, a subida constante que se verificou ocorrer com esta religião em Pernambuco, entre os censos de 1980, 1991 e 2000 justifica a delimitação, o recorte espacial desta pesquisa a este Estado - isso feito sem pretensões a generalizações para o país como um todo pois para isso necessitaríamos termos avaliado a perspectiva desse grupo em outros Estados.

Assim, foi que selecionamos, a partir dos dados apresentados no censo de 2000, três municípios pernambucanos, justamente os três que apresentaram maior número de seguidores dessa doutrina, com o fim de realizarmos visitas aos seus principais Centros Espíritas, entrevistando seus membros; respectivamente estes municípios foram: Recife, com 36.900 seguidores, Olinda com 10.704 e Paulista com 6.373 (IBGE, 2000). No que concerne ao corte temporal, objetivamos fazer uma abordagem razoavelmente significativa, ou seja, que se estende do começo da década de 90 ao ano de realização das entrevistas; isto que dizer que procuramos compreender as relações que os

espíritas têm travado com os adeptos de outras religiões no período que se estende entre os anos de 1990 a 2004.

Desse modo, delimitados tempo e espaço, realizamos a pesquisa, dividindo-a em três etapas:

1ª) Pesquisa Bibliográfica: que se caracterizou pela procura de teses, dissertações, livros, revistas que abordavam a temática do Espiritismo no sentido de atestar posições desse segmento religioso em termos de relacionamento com outras religiões, de depoimentos sobre outras religiões, de estratégias de cooptação de adeptos etc. .

2ª) Consulta a dados da FEP (Federação Espírita Pernambucana): especificamente às revistas "*Reformador*", difundida pela Federação Espírita Brasileira, e "*A Verdade*" elaborada pela Federação Espírita Pernambucana; isto foi feito com o intuito de melhor nos situarmos a respeito da compreensão do discurso dos espíritas em torno das questões pertinentes a este trabalho.

3ª) Pesquisa de Campo e Análise do Material Coletado: que consistiu na realização de visitas entre os meses de janeiro a junho de 2004 a Centros Espíritas existentes nos municípios selecionados, e a FEP (Federação Espírita Pernambucana) com o fim de fazer observação participante e de realizar entrevistas com aqueles que professavam essa religião. As entrevistas foram divididas em dois grupos, um relacionado às lideranças do movimento religioso e outro de devotos "comuns". Os espíritas foram assim distinguidos, pois tivemos o objetivo de estabelecer uma comparação entre as perspectivas daqueles que assumiam mais diretamente e formalmente o papel de divulgadores da religião e, aqueles que assumiam esse papel de modo mais informal e indireto; tais entrevistas foram distribuídas em cada município de acordo com o maior/menor número de adeptos. Assim, como o número mais significativo foi apresentado no Recife, neste foi realizado o maior número delas - dezenove, com sete no Centro Espírita Djalma Farias (aqui incluindo entrevistas com líderes da Associação de Divulgadores do Espiritismo no Estado que se reúnem nesta casa), sete no Centro Espírita Adolfo Fritz e cinco na FEP; conseqüentemente, como Paulista apresentou o menor número, neste a quantidade de entrevistas foi menor - quatro, com duas realizadas no Centro Espírita André Luiz e as outras duas, no Centro Espírita Amor e Redenção; em Olinda foram realizadas sete entrevistas, duas

no Lar Espírita Ceci Costa: Instituto Allan Kardec e cinco no Centro Espírita Maria Madalena. Ainda, no que se refere à realização das entrevistas faz-se necessário destacar, que tendo como meta escutar o outro lado e a partir disso elaborar uma argumentação mais consistente, também realizamos entrevistas com partidários de outras religiões, especificamente da Umbanda (cinco), do Candomblé (quatro), do Pentecostalismo (três com adeptos da Igreja Batista Reformada) e do Neopentecostalismo (três com adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus). Com os membros das religiões afro, isso foi feito com o intuito de verificarmos suas percepções acerca da relação que os espíritas kardecistas travam com eles; com os adeptos das religiões evangélicas, foram feitas com o objetivo de verificar o lugar no qual eles situam as religiões espiritualistas, entre elas, especialmente o Espiritismo. Com os adeptos da Umbanda e Candomblé elas foram realizadas em Recife, cidade que apresentou o maior número de pessoas professando essas religiões, a saber, 5.493 adeptos (IBGE, 2000); com os Pentecostais e Neopentecostais igualmente, elas foram feitas nos municípios de Olinda e de Jaboatão dos Guararapes que atestam grande presença desses segmentos religiosos.

Tais entrevistas realizadas em profundidade e num total de 45, foram feitas a partir da perspectiva de Paul Thompson, ou seja, não foram concebidas como um simples diálogo, mas sim como uma relação social entre pessoas na qual o entrevistador deve manter-se o mais possível em segundo plano, apenas tomando atitudes de apoio, evitando ao máximo introduzir seus comentários (THOMPSON, 1988, p. 271). Assim sendo, elas se deram de modo a intercruzar uma conversa amigável a um roteiro de perguntas pré-estabelecido que, mais funcionou como um direcionamento que, como algo rígido, pré-fixado e fechado.

Dessa maneira, tentando dar conta do que foi apurado e analisado nessas etapas, dividimos esse texto em cinco partes: a primeira na qual tenta-se situar o leitor acerca dos pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa de que lançamos mão para examinar nossa problemática. Assim, subdividido em quatro partes, tentamos primeiro dar conta do contexto global e das discussões sobre o pluralismo e o multiculturalismo que ocorrem a partir de tal contexto e que são relevantes para discutirmos a posição espírita tolerante ou não em tal cenário de emergência da diferença religiosa; em seguida, passa-se a trabalhar com as especificidades do pluralismo religioso no

Brasil, pluralismo este que tendo sido marcado pelo sincretismo, se caracterizou por sínteses religiosas que submetendo por baixo outras religiões, sobretudo aquelas das populações de baixa renda, dificultou/dificulta a vigência da pluralidade religiosa à medida que obstaculiza a alteridade; depois se procura sublinhar os desafios que o pluralismo engendra para um Estado democrático e multicultural, num período como o atual, onde as manifestações de intolerância, entre elas as de ordem religiosa, têm se agravado e não diminuído; e por fim, tenta-se levar em consideração as teorias e metodologias de análise escolhidas para trabalhar nosso tema, isso no sentido de justificar porque optamos por elas e não por outras.

No segundo capítulo, subdividido em três partes, inicialmente e sucintamente tenta-se travar uma discussão introdutória em torno da vida e da obra de Kardec, fato extremamente trabalhado por outros autores, mas fundamental para se situar acerca da importância que o conhecimento científico moderno teve sobre seu pensamento e conseqüentemente, sobre a elaboração que fez do Espiritismo. Em seguida, passa-se a discorrer, também de modo breve, sobre as principais correntes do pensamento moderno, ou seja, o evolucionismo, o positivismo, o empirismo, o racionalismo e o iluminismo, ainda na perspectiva de entender o deslocamento que Kardec fez dessas correntes para o Espiritismo, para no fim, passar-se a analisar as apropriações que foram feitas por ele do pensamento científico moderno em seu desenvolvimento do kardecismo. Aqui, busca-se contextualizar o leitor em torno das relações entre Espiritismo e ciência moderna, no sentido de ir sinalizando e fundamentando as bases em que ocorrem o preconceito dos espíritas com os adeptos de outras religiões, isto é, bases eurocêntricas, oriundas do saber moderno no qual se lida com as verdades religiosas a partir do que a ciência tem demonstrado e não mais pela revelação divina.

No terceiro capítulo iniciamos o trabalho de análise de nosso material. Para tal, trabalhando com a análise de discurso desenvolvida por Michel Pêcheux, em sua terceira fase, realizamos esse trabalho, primeiro através do exame das *condições de produção* dos discursos espíritas, estas observadas através de textos extraídos da revista "*Reformador*", distribuída pela Federação Espírita Brasileira e, da revista "*A Verdade*", distribuída pela Federação Espírita Pernambucana, em exemplares situados entre os anos de 1990 a 2000. Auxiliando esse trabalho

inicial, foi feito uso de certos recursos lingüísticos, a partir da discussão de Dominique Maingueneau acerca da heterogeneidade mostrada e da heterogeneidade constitutiva nos discursos. Tudo isso é feito com o fim de evidenciar, através das falas, os elementos da ciência moderna que atuantes nos discursos espíritas, legitimam a visão, o preconceito sobre o Outro, adeptos de outras crenças.

No quarto capítulo, esse trabalho de exame do material colhido continua com os discursos oriundos das entrevistas com os kardecistas realizadas no período de janeiro a junho de 2004. Aqui se almeja analisar agora os discursos espíritas a partir das *condições de recepção* de suas falas em relação àquelas tomadas como suas condições de produção. Fazendo uso da teoria do sistema de produção dos discursos desenvolvida por Eliseo Véron e da teoria da codificação/decodificação de mensagens, elaborada por Stuart Hall, tentamos examinar as audiências espíritas - isso fazendo uso dos recursos lingüísticos utilizados no terceiro capítulo que visam evidenciar a heterogeneidade presente nas falas - acerca do posicionamento perante o Outro, das concepções de tolerância, pluralidade, prática do proselitismo..., observando as permanências e os deslocamentos de sentido em comparação às condições de produção. Para isso, como já destacamos, dividimos os entrevistados em dois grupos, o de suas lideranças e o de adeptos comuns, tentando verificar a existência de mudanças em seus discursos. Nesta parte também trazemos o discurso dos evangélicos com o fim de verificar em que lugar posicionam a religião espírita e, outrossim, procuramos observar a recepção do discurso espírita feita por umbandistas e candomblecistas entrevistados no mesmo período, buscando examinar quais as suas percepções acerca do olhar espírita sobre suas religiões.

No quinto e último capítulo, subdividido em duas partes, tenta-se amarrar as discussões anteriores, advindas dos capítulos precedentes, primeiro, discutindo-se em torno da dissimetria entre o discurso de ciência espírita e os discursos científicos contemporâneos, alertando para processos de intolerância que o saber científico moderno ajudou a fomentar; segundo, argumentando-se sobre a colaboração que o preconceito espírita dá à intolerância religiosa numa era plural em termos de religião, sublinhando, a partir do olhar dos teóricos aqui escolhidos para trabalhar, sobre a atuação de um Estado multicultural, frente ao desafio de lidar com a intolerância religiosa. Dessa forma, é que tentamos estabelecer uma diferença entre preconceito e intolerância, dando destaque ao fato de que

quando o preconceito se transforma num estigma, existem grandes chances dele redundar em atitudes intolerantes. Por fim, nas considerações finais, é feito um breve balanço do que foi exposto no trabalho, reiterando porque foi/é importante trabalhar essa temática com os espíritas kardecistas.

CAPÍTULO I

PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Neste capítulo, nosso objetivo é aproximar o(a) leitor(a) dos recortes, ângulos teóricos/metodológicos que utilizamos para a análise do quadro e da problemática social que investigamos. Dessa forma é que o iniciamos dialogando com as correntes que discutem acerca da questão do pluralismo e do multiculturalismo; fazemos isto, como expusemos na introdução, situando esse debate num contexto globalizado onde a preocupação com o lugar das diferenças é fundamental. Num segundo momento, tentamos desenvolver uma discussão breve sobre o pluralismo no Brasil, relacionando-a ao sincretismo que tanto nos marcou.

Em outra parte, adentramos no trabalho em torno da categoria de identidade, explorando sua articulação ao campo do pluralismo/multiculturalismo e à problemática da tolerância/intolerância, sobretudo no âmbito religioso que é o que mais nos interessa. Em seguida, focamos o texto numa justificativa acerca da importância de se estudar nossa problema de pesquisa utilizando a teoria do discurso de Ernesto Laclau, expondo as metodologias de análise que usamos para exame do material coletado.

1.1 A Emergência do Pluralismo/Multiculturalismo numa Era Globalizada: debates sobre o lugar das diferenças

Cristián Parker Gumucio (1997), em trabalho apresentado no congresso sobre "Globalização e Religião", realizado em Porto Alegre em 1996 e que se transformou num livro de mesmo título, destaca que uma das características marcantes do cenário social atual é denominada de globalização. Citando a perspectiva de Luciano Tomassini sobre esse tema coloca que:

"Este é um termo plurívoco e polissêmico para referir-se a um complexo processo pelo qual compreende-se a difusão de um novo paradigma tecnológico, ao mesmo tempo que de mudanças nos processos produtivos, movimentos financeiros, mercados trabalhistas, designs organizacionais e de gestão, educação, sistemas de informação e de comunicação, e formas de vida urbana, familiar, regras de consumo, publicidade e mercado, conhecimentos, valores e preferências cidadãos, e, portanto, formas de vida das sociedades e das pessoas" (GUMUCIO, 1997, p.117).

Mais adiante admite que esse fenômeno começou a ser vivenciado com mais clareza nos países latino-americanos nas últimas décadas, afirmando que ele se relaciona à emergência de uma revolução científico/tecnológica que "... não só tem facilitado a comunicação entre as diferentes sociedades e a internalização dos mercados, mas também tem modificado substancialmente as relações entre estas, estreitando-as e tornando-as interdependentes" (Ibid., p.118 e 119).

Ao referir-se à relação entre as novas formas de tecnologia e o discurso sobre a globalização Chantal Mouffe (2003) critica o fato desta última ser invocada para justificar o *status quo* e reiterar o poderio das grandes corporações, sendo destacada da dimensão política, aparecendo como algo ao qual temos que nos submeter. Assim, chama a atenção para a questão de que a revolução tecnológica exigiu uma profunda transformação nas relações de poder entre grupos sociais, corporações capitalistas e o Estado só que para ela foi este movimento e não a globalização em si, que possibilitou as corporações adquirirem extraterritorialidade, "emancipando-se" da esfera do político, emergindo como locus de supremacia e hegemonia das grandes empresas (MOUFFE, 2003, p. 21 e 22).

Joanildo Burity reconhece, em trabalho apresentado na I Conferência Latino-Americana e Caribenha de Ciências Sociais intitulado "Globalização e Identidade: desafios do multiculturalismo" (1999), que a globalização como um cenário atual tende a promover um duplo descentramento: um que realmente conduz "... à interconexão e interpenetração entre regiões, estados nacionais e comunidades locais que está marcado pela hegemonia do capital e do mercado" (BURITY, 1999, p. 2) e outro no qual "... ela se faz acompanhar por uma potencialização de demanda por singularidade e espaço para a diferença e o localismo" (Id.).

Essa potencialização de demanda por singularidade e espaço para a diferença que a globalização promove em escala ampla é que vem relacioná-la à questão do pluralismo/multiculturalismo. Contudo, como sublinha o mesmo Burity em outro texto "Religião e República: desafios do pluralismo democrático" (2004), essa potencialidade não se dá por conta da globalização, pois não podemos afirmar que ela é a responsável pela emergência de demandas

diferenciadas e pela pluralidade, mas sim, podemos admitir que uma série de processos simultâneos se ligam à sua conjuntura, possibilitando em nível maior a manifestação do pluralismo. Discutindo sobre o pluralismo religioso brasileiro afirma que:

"A comparação com diversos casos internacionais de publicização, pluralização ou politização das religiões se deve não a um processo que se irradia, por força da globalização, do centro para a periferia. Antes, pode-se dizer que a simultaneidade desses processos liga-se à conjuntura da globalização através dos efeitos de deslocamento produzidos por esta em todos os contextos nacionais, quer pela ocidentalização expansiva da cultura e práticas de mercado, quer pela antagonização das culturas não-ocidentais por parte das potências mundiais, quer pela 'ameaça' percebida de 'invasão' do Norte por massas de imigrantes e refugiados do Sul". (BURITY, 2004, pg. 7).

Ole Riis (1999) em artigo onde analisa os modos de pluralismo em condição globalizada destaca que um desses processos que se ligam à conjuntura da globalização e que tem estimulado o pluralismo religioso na Europa Ocidental é o do aumento das imigrações. Assim sendo, para ele pessoas oriundas de países pobres, que vivenciam um processo de globalização econômica com concorrência acirrada, imigraram/imigram para os ditos "países ricos" levando consigo suas experiências culturais, suas convicções religiosas. Desse modo é que chama a atenção para uma significativa entrada de muçulmanos naquela parte do continente europeu, o que tem gerado não só diversidade no âmbito da religião, mas também enormes conflitos (RIIS, 1999, pg. 14).

Sobre este argumento de Riis, Carlos M. A. Vázquez (2003) ao discutir a relação entre globalização e multiculturalismo na Espanha expõe que o papel das imigrações para a Europa Ocidental é indubitavelmente fundamental para a conexão entre realidades, culturas de países diferentes, todavia coloca que é preciso que se desfaça três mal entendidos a esse respeito: o primeiro, é o de que elas (imigrações) são uma característica definitiva e distintiva do atual período histórico; segundo, no caso de serem provenientes de países pobres, que o mundo ocidental é o único destinatário destas e, terceiro, consequência do anterior, que a Europa Ocidental só recebe imigrantes do terceiro mundo (VÁZQUEZ, 2003, pg. 2).

Desse modo, acerca do primeiro ponto diz que os movimentos populacionais foram uma constante na história humana e que na atualidade o que os diferencia dos ocorridos no passado

relaciona-se à intensidade dos fluxos e aos lugares de destino e origem das saídas. Assim para ele antes o fluxo era menor e a Europa Ocidental era o lugar de partida e não de recepção como é agora (Id.). Sobre o segundo aspecto, afirma que os movimentos populacionais também se dão com boa intensidade entre os países do terceiro mundo e, no que concerne ao último coloca que igualmente aos países pobres, na Europa muitos imigrantes vêm do próprio continente e não de fora dele. Tecidas essas observações, parte em seguida para a realização de uma distinção entre globalismo, globalidade e globalização, articulando a terceira ao pluralismo e ao multiculturalismo.

Dessa maneira é que vai definir, a partir de Beck, globalismo como uma concepção na qual o mercado mundial desloca e substitui o poder político. Assim este é percebido como uma ideologia de domínio do mercado mundial e do liberalismo, mais especificamente do neoliberalismo, que não considera outras dimensões da globalização tendo em vista que nega a diferenciação entre o político e o econômico (Ibid., pg. 19). No que concerne à globalidade, ainda usando Beck, conceitua-a como uma sociedade mundial, na qual vivemos em espaços interconectados que inviabilizam a marginalidade, o isolamento de um país em relação aos demais.

Diante disso, é que globalização para Vázquez vai aludir a processos em virtude dos quais os Estados Nacionais soberanos se mesclam entre si, imbricando-se através de atores transnacionais que possuem orientações, identidades e probabilidades de poder diversos (Id.). A globalidade e a globalização são entendidas aqui como pluridimensionais, pois que afetam os planos: social, político, cultural, econômico, ecológico etc., enquanto que o globalismo, implica numa visão unidimensional e linear delas posto que as considera só sob o aspecto econômico, de expansão livre do mercado (Ibid., 20).

A importância que para o autor o pluralismo e o multiculturalismo adquirem nesse contexto, no qual o globalismo tem primado, dando suas cartas por meio da defesa de um Estado mínimo que tem reduzido salários e proteções sociais, estabelecendo uma concorrência desleal entre países pobres e ricos - transformando a globalização num discurso descritivo que tem narrado o

processo histórico de triunfo da ideologia neoliberal - é que eles (pluralismo e multiculturalismo) têm feito vir à cena o debate entre a homogeneidade cultural e a reação local¹ (Ibid., pgs. 6 e 7).

Destarte, segundo o mesmo, a tensão existente entre esses dois pólos, que é um dos efeitos do processo de globalização que vivenciamos na contemporaneidade, tem possibilitado emergir o embate entre o global e o local num contexto de interconexão entre ambos. O pluralismo e o multiculturalismo são relevantes aqui porque nos tem evidenciado o conviver, coexistir com grupos culturais diversos em um mesmo espaço. Para Vázquez isso não é uma condição singular da cultura moderna e sim uma condição normal de toda cultura, mas, dentro da perspectiva histórica atual, isso tem se revelado de modo mais intenso (Ibid., pgs. 10 e 11).

Para James V. Spickard (1999), o avanço da tecnologia, a globalização e a conseqüente convivência entre culturas diversas têm conduzido o debate, na área da religião especialmente, para o campo dos direitos humanos, para a relação entre universalismo e particularismo. Para ele, as características estruturais de nossa modernidade tardia estão colocando em xeque alguns direitos humanos universais, como os direitos inalienáveis à vida e à liberdade de crença, na medida em que o pluralismo, e a fragmentação religiosa a que tem levado tem aumentado a discórdia, os conflitos étnicos, invalidando determinados ideais humanos (SPICKARD, 1999, pg. 2).

No que se refere à América Latina, para o já mencionado Cristián P. Gumucio (1999), a problemática gerada pela diversidade, sobretudo religiosa, advém do fato de que em tais sociedades, a cultura oficial tende a estar muito transpassada por uma vertente homogeneizante, conservadora e monolítica de origem católica, que se caracteriza pela ausência de práticas pluralistas. Nos países latino-americanos para ele então, o reconhecimento da pluralidade religiosa pede grandes desafios e respeito pela multiculturalidade (GUMUCIO, 1999, pg. 9).

Assim sendo, independentemente das nuances, dos destaques dados pelos vários autores em prol de certo(s) aspecto(s), parece ser consenso entre eles, primeiro, a aproximação que o avanço tecnológico e o movimento de globalização evocam entre culturas, povos, nações etc.;

¹ Sobre este interessante debate, que não cabe adentrarmos, e as respectivas posições dos defensores das duas vertentes, conferir a penúltima parte do texto de Vázquez que estamos utilizando.

segundo, que na contemporaneidade esse contato é diferente daquele vivenciado na sociedade industrial, pois é mais intenso e veloz, gerando problemas de relacionamento, de aceitação do(s) Outro(s), diferente(s) de nós. Neste sentido é que dentro deste cenário global às discussões sobre pluralismo e conseqüentemente sobre multiculturalismo se fazem bastante pertinentes. Iniciemos com aquelas sobre pluralismo.

Para Ole Riis (1999) o termo pluralismo tem vários sentidos, estes advindos do discurso de onde se origina. O conceito foi primeiro cunhado por filósofos do Esclarecimento como Kant, significando uma doutrina que abordava a plenitude das possíveis visões de mundo combinarem-se, adotando um ponto de vista universal. Na filosofia contemporânea, afirma que tal conceito recorre aos vários pontos de vista acerca dos quais o mundo pode ser interpretado, implicando numa competição entre várias interpretações. Na ética e na sociologia normativa, a palavra sinaliza para o problema das sociedades modernas não serem mais baseadas num jogo autorizado de normas, de forma que se questiona a que éticas estão sujeitos os indivíduos (RIIS, 1999, pg. 4).

Em seguida, o mesmo autor vai dizer que, da filosofia, o termo deslocou-se para outros discursos no século XX como o de pragmatistas como William James, indo para considerações políticas que se debruçavam sobre as condições da democracia. Na teoria econômica, e na teoria sociológica inspirada por modelos de escolha racional, o pluralismo foi associado à idéia de um sistema de mercado livre que assegurava, através da competição, livre escolha para os clientes. Na sociologia cultural e na etnologia, ele se referia à fragmentação da cultura, num jogo demarcado entre subculturas por limites étnicos, lingüísticos, religiosos etc. .

Na sociologia cognitiva, o mesmo significou o estudo da interpretação humana de vida cotidiana, onde se descreve uma situação social em que são apresentados simultaneamente vários sistemas de significados como interpretações plausíveis do mundo. Na sociologia funcional, o termo recorreu à diferenciação da sociedade que pode ser observada ao nível individual como uma diferenciação de papéis, ao nível organizacional como competição ampliada de organizações formais e ao nível da sociedade como limitação das funções institucionais.

Dentro do discurso da Ciência Social, ele implicou no reconhecimento da multiplicidade da sociedade e numa condição prévia para a escolha individual e para a liberdade; opôs-se então a qualquer forma de monismo, teocracia, Estado Absolutista, monopólio, sociedade total, consciência alienada, monopólio cultural, embora também tenha sido colocado ao lado da idéia de anarquia, anomia, relativismo epistemológico, pós-modernismo incoerente... (Ibid., pgs. 4 e 5).

No campo religioso, o pluralismo, para Riis promoveu duas atitudes: uma de rejeição a ele, através da idéia de heresia, e outro de "aceitação", por meio dos conceitos de incorporação, de sincretismo (Ibid., pg. 5). No nível macro, afirma que o pluralismo religioso insinua que as autoridades da sociedade reconheçam e aceitem a pluralidade dentro do campo da religião. No nível médio, diz que o termo insinua a aceitação de várias organizações religiosas que funcionam como unidades competitivas. Por fim, no nível micro, insinua a liberdade individual para escolher e desenvolver as próprias convicções religiosas privadas. Em todos esses níveis há uma correspondência para o autor entre liberdade e tolerância religiosa (Ibid. , pgs. 5 e 6).

Para David Scholsberg (1998), a discussão acerca do pluralismo é antiga, tendo um ressurgimento contemporaneamente depois de anos de crítica. Colocando, a partir de McClure (1992), que tivemos antes da atual geração, duas gerações de teóricos pluralistas, afirma que os da primeira geração - como Follet, James e Laski, por exemplo - trabalhavam com a idéia de um empirismo radical que admitia que o universo era pluralista, reconhecendo a multiplicidade e variedade da vida política e social, criticando o absolutismo e centralização da esfera estatal. Neste sentido, é que sublinha que a filosofia de William James, baseando-se numa observação empírica, buscou validar a diferença, reconhecendo a impossibilidade de uma unidade coerente do social. Assim é que este vai afirmar que não existe nenhuma matéria geral da qual a experiência é feita e sim existe muitas matérias-primas e naturezas nas coisas experimentadas (SCHOLSBERG, 1998, p. 4 e 5).

Enquanto isso, ainda de acordo com Scholsberg, os teóricos da segunda geração, situados no pós-guerra, tentaram focalizar a discussão sobre o pluralismo em torno de uma noção limitada de egoísmo econômico, que trabalhou com uma concepção mais ontológica das diferenças, assentada na idéia de cidadãos autônomos que circunscreveriam suas diferenças no âmbito privado de

suas relações. Na prática, tal postura gerou como consequência a recusa/ a resistência à tolerância na esfera política.

Já as discussões atuais - na qual inclui os trabalhos de Laclau e Mouffe, Deleuze e Guattari entre outros -, sendo consciente ou inconscientemente influenciadas para ele pelas discussões da primeira geração, expandem-nas, à medida que não só tentam justificar a diferença contra tendências unitárias, mas, tentam reconciliar a aceitação da multiplicidade à necessidade de ação política de grupos menores, ou seja, de minorias (Ibid., p. 8). Desse modo para o autor, o pluralismo contemporâneo representa uma ampliação da participação desses grupos no âmbito das experiências políticas (Id.).

O pluralismo existente na contemporaneidade tem, entre outros elementos, suas explicações assentadas na questão destacada por Chantal Mouffe, de que ao contrário do que se pensava, o fim do comunismo não conduziu a uma passagem, a uma transição suave para uma democracia pluralista; pelo contrário, o término de tal regime implicou no fato de as democracias assistirem atônitas à implosão de diversos tipos de conflitos que colocam em questão a concepção de universalismo, reacendendo o debate em torno deste e do particularismo (MOUFFE, 1993, p. 11).

Para Joanildo Burity (1999) muitos dos conflitos atuais advêm do fato da diversidade cultural apontar em termos políticos para a necessidade de reconhecimento nas esferas públicas dos direitos de determinados grupos excluídos, marginalizados, historicamente (BURITY, 1999, p. 2), grupos que revelam ao político uma pluralidade de demandas que clamam por ser atendidas, em uma democracia que acenou para todos com ideais até então empiricamente inconciliáveis de igualdade e de liberdade.

Todavia, essa pluralidade de demandas atuais, como expõem Laclau, Mouffe e Burity, ao contrário do que muitos defendem, não deve ser entendida meramente como fragmentação, atomização política e social. Assim é que Laclau chama a atenção para o fato de que a relação entre particularismo e universalismo numa democracia pluralista deve se dar aceitando-se "... a natureza plural e fragmentada das sociedades contemporâneas, mas, ao invés de permanecer neste momento particularístico, tenta-se inscrever essa pluralidade em lógicas equivalentes que possibilitem a

construção de novas esferas públicas" (LACLAU, 1997, p. 11). Reconhecendo o caráter limitado e fragmentado dos atores sociais e de suas ações, esse autor, no entanto, intenta "coadunar" politicamente estas últimas (ações) numa espécie de universalismo relativo que articule, através de pontos nodais² e de discursos hegemônicos, demandas plurais de vários segmentos sociais reclamantes.

Diante disso, o pluralismo cultural que emerge, obrigando-nos a nos adaptarmos e convivermos numa sociedade heterogênea, cujos grupos, gostos, tendências são cada vez mais diversos, tem colocado, como afirma Laclau, a questão da relação (de complementaridade? Tensão? Exclusão mútua?) entre particularismo e universalismo num lugar central da agenda política e teórica atual (LACLAU, 1997, p. 1). No campo religioso, este pluralismo vem sendo verificado e admitido por vários autores.

No livro já mencionado "Globalização e Religião" (1997), organizado por Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil, que teve como um de seus fins discutir acerca da situação religiosa nos países do Cone-Sul: Argentina, Uruguai, Chile e Brasil (ORO & STEIL, 1997, p. 13), observa-se essa diversidade. Vários autores estabelecem, entre outros fatores, uma relação entre globalização e novas formas de interconexão e aproximação, destacando a presença de uma pluralidade religiosa em todos esses países (Id.). Na Argentina, por exemplo, F. Mallimaci reconhece: "... a ruptura da hegemonia católica, consolidada entre as décadas de 30 e 80, e a entrada de novos atores e instituições religiosas, sobretudo evangélico-pentecostais, nos espaços públicos e na relação Estado-sociedade" (Ibid., p. 14).

No Uruguai, Néstor da Costa constata que a instalação do pluralismo religioso, a flexibilidade doutrinal e a desinstitucionalização religiosa são fenômenos que, ocorrendo a partir da década de 60, mudaram a localização e a relação entre o espaço público e o privado que antes, entre os

² Por pontos nodais Laclau entende uma fixação relativa do sentido no social; tal fixação é para ele reveladora de dois movimentos: o "... primer movimiento, implica, así, la imposibilidad de fijar el sentido. Pero éste no puede ser el fin de la cuestión. Un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso del psicótico. El segundo movimiento consiste, por consiguiente, en llevar a cabo una fijación que es, en última instancia, imposible. Lo social no es tan sólo el infinito juego de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden. Pero este orden - o estructura - ya no presenta la forma de una esencia subyacente de lo social; es, por el contrario, el intento de actuar sobre lo "social", de *hegemonizarlo*" (LACLAU, 1990, p. 104 e 105).

anos de 1870 a 1930, foram marcados "... pela reclusão do religioso à esfera do íntimo, do privado, passando o Estado a ser o grande provedor de uma religião civil" (Ibid., p. 15).

No Chile, essa questão foi analisada pelo Cristian Parker Gumucio, que revelou que neste país, embora o Catolicismo "... se mantenha como a religião da maioria do povo chileno (76,7%), a cada novo censo vê-se diminuir o número de seus adeptos" (Ibid., p. 16). Este decréscimo numérico dos católicos vem acompanhado de uma significativa adesão a outras religiões, indicadoras de um quadro religioso plural.

Destarte, como vemos, esses autores, longe de concordarem com o fato de que nas sociedades "modernas" o sobrenatural e Deus morreram, admitem, além da existência de uma pluralidade religiosa, algo que Peter Berger já afirmava, citando Louis Pauweis e Jacques Bergier, em seu "Rumor de Anjos", de 1969, isto é, reconhecem que:

"Sejam quais forem as razões, números consideráveis do espécime do 'homem moderno' não perderam a propensão para o admirável, o misterioso, para todas aquelas possibilidades contra as quais legislam os cânones da racionalidade secularizada. Estes rumores subterrâneos de sobrenaturalismo podem, ao que parece, coexistir com toda a sorte de racionalismo superior" (BERGER, 1997, p. 53).

Aliás, Berger em artigo sobre "A Dessecularização do Mundo: uma visão global" (1997) e em recente livro, feito em colaboração com Thomas Luckmann de título "Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido" (2004), volta a destacar que a ênfase excessiva dada à perspectiva de secularização, defendida pela "modernidade", estimulou a convicção do fim paulatino, porém irresistível das religiões. Reafirmando que a "fé" no projeto iluminista conduziu à idéia de que "a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas" (BERGER, 1997, p. 10), coloca, no entanto, que o que vimos atualmente não é isso. Pelo contrário, "com a modernização, que engendra sociedades muito heterogêneas e um salto qualitativo na comunicação intercultural..." (Ibid., p. 11), o que observamos é um crescimento espantoso da religião, crescimento este que se manifesta de modo diversificado, isto é, favorecendo ao pluralismo religioso e não ao estabelecimento e manutenção de monopólios neste campo (Id.).

Assim, embora para ele o pluralismo cultural - concebido como um Estado onde existem pessoas que levam vidas diferentes na mesma sociedade - e conseqüentemente o pluralismo religioso não sejam fenômenos contemporâneos, pois que existiram na Índia antiga, no Império Romano etc., no momento, porém, ao conduzir, de modo intenso, a um aumento qualitativo e quantitativo da pluralização, tem gerado crises de sentido nos indivíduos (BERGER & LUCKMANN, 2004, p. 48 e 49).

Desse modo, no cenário religioso atual assistimos a um emergir de subculturas religiosas que desafiam a hegemonia de determinadas religiões e que revelam ou que no mínimo indicam que a religião de fato em nenhum momento desapareceu.

Esse eclodir de subculturas religiosas, de diversidade étnica e cultural pede, nas sociedades pluralistas, o manejo com as diferenças. Para que isso ocorra, a democracia, tal como defendem Burity, Laclau e Mouffe, deve se fundar no reconhecimento do conflito e da irreducibilidade dessas diferenças, e assim se deve proceder, não porque estas sejam necessárias, neutras ou existentes por si sós, porém porque: "[e]las se definem no interior de um sistema significativo, em que outras diferenças emergem e as qualificam" (BURITY, 1997, p. 55). Assim, são irreducíveis, "... no sentido de que nenhum processo de agregação ou aglutinação das mesmas num campo mais ou menos homogêneo - em geral pela emergência de um perigo maior, que torna seus pontos de discordância menores do que a necessidade de agir articuladamente - poderá perdurar indefinidamente ou resolver de forma integral os problemas ou agravos que as deu à luz" (Id.).

Ao discutir acerca dessas questões, Chantal Mouffe (2003) apresenta seu modelo de pluralismo denominado de "pluralismo agonístico", sublinhando que a dimensão do poder e do antagonismo são inerradicáveis das relações sociais. Aponta para sua concepção radical de democracia, na qual defende um conceito de identidade social que, rompendo com as formas de essencialismo, visa a substituir as relações políticas de antagonismo³ pelas de agonismo⁴, buscando reconhecer as diferenças. Isto implica em que, no campo da política:

³ Que implicam no fato de que dois elementos (A e B, por exemplo) não podem ser concebidos no mesmo sistema sem torná-lo incoerente, pois que esses elementos não podem coexistir ao mesmo tempo em que precisam um do outro para se afirmar como diferentes (MENDONÇA, 2003, p. 5, 6 e 7).

"... o outro não seja visto como um inimigo a ser destruído, mas como um 'adversário', isto é, alguém com cujas idéias iremos lutar, mas cujo direito de defender tais idéias não vamos questionar. Esta categoria de adversário não elimina o antagonismo, embora deva ser distinguida da categoria liberal de competidor com a qual é às vezes identificada. Um adversário é um inimigo legítimo, um inimigo com quem temos em comum uma adesão partilhada aos princípios ético-políticos da democracia". (MOUFFE, 2003, p. 16).

Tal tipo de agonismo segundo a mesma, deve configurar as democracias pluralistas modernas à medida que legitima o conflito ao invés de recusá-lo, rompendo com a representação simbólica da sociedade como um organismo, concebendo-a como a expressão de interesses e valores conflitantes. Para ela a democracia pluralista demandando um certo tipo de consenso o faz, porém dizendo respeito aos seus princípios ético-político constitutivos (ibid., p. 17). Sobre isso coloca que:

"Desde que esses princípios, contudo, possam apenas existir através de muitas interpretações diferentes e conflitantes, tal consenso está prestes a ser um 'consenso conflitual'. Por essa razão, uma democracia pluralista necessita oportunizar o dissenso e instituições através das quais ele possa se manifestar. Sua sobrevivência depende das identidades coletivas formadas em torno de posições claramente diferenciadas, assim como da possibilidade de escolha entre alternativas reais. Daí a importância de encarar a natureza da cidadania numa perspectiva agonística" (Id.).

Essa busca por oportunizar o dissenso no âmbito político tem possibilitado a emergência do multiculturalismo, expressão que, segundo Mikel Azurmendi, é de uso recente, referindo-se à concepção de um Estado-nação democrático no qual o pluralismo deve consistir em promover diferenças étnicas e culturais (AZURMENDI, 2002, p. 1). Ainda de acordo com ele, o primeiro Estado a utilizar esse termo foi o Estado canadense que, pressionado por sua parte francófona, residente em Quebec, decidiu no final dos anos 60 implementar uma nova política social de reconhecimento das três entidades sociais que formavam a sua Federação (a anglófona, a francófona e a aborígene) com o fim de frear os impulsos da população de Quebec de querer formar

⁴ Que significa competição, porém, competição que pede regras as quais os competidores se submetem "... de modo que a disputa não ocorra com o fim de destruir o oponente, mas pela legitimidade de um discurso em detrimento de outro" (Ibid., p. 8).

um Estado à parte, justamente por não ver certos direitos culturais, étnicos validados politicamente (Id.).

Assim sendo, multiculturalismo é um projeto político que, como bem coloca Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes, apesar das controvérsias e contestações "... designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades 'modernas'" (SANTOS, 2003, p. 26), isto tanto ao nível de um Estado Nacional, como, com o fenômeno da globalização, ao nível de um contexto transnacional e global.

Desta forma é que o termo traz à tona, em se tratando de descrições contextuais, três formas de conceber as relações entre grupos e formas culturais diferentes: a) a da "... existência de uma multiplicidade de culturas no mundo"; b) a da "... coexistência de culturas diversas no espaço de um mesmo Estado-nação" e c) a da "... existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como além do Estado-nação" (Ibid., p. 28).

Sobre isso Joanildo Burity (1999) vai afirmar que falar de multiculturalismo é falar do trato, do lugar com a(s)/da(s) diferença(s) em nossas sociedades (BURITY, 1999, p. 1) e Andrea Semprini em seu livro "Multiculturalismo" (1997) ao descrever os principais aspectos do multiculturalismo nos Estados Unidos, igualmente já fazia essa observação, afirmando que um dos pontos chave nessa discussão é relativo à questão das diferenças. Desse modo, é que questiona: como podemos tratar a diferença hoje? Qual o seu lugar dentro de um sistema social? (SEMPRINI, 1997, p. 11).

Ao defender que essa(s) diferença(s) são antes de tudo realidades concretas, Semprini coloca que o multiculturalismo é a "... resultante de um processo de mistura e de encontro de diferenças sem precedência na história da humanidade" (Ibid., p. 42). Dessa forma é que abre espaço em seu estudo para a discussão em torno do lugar das minorias e de seus direitos frente à maioria e ao regime democrático. Sobre isso, Jürgen Habermas (2002) também defende - muito embora o tipo de democracia pluralista que sublinha seja diferente da que optamos que é a de Laclau e Mouffe - que:

"Em geral, a discriminação não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas."

O problema das minorias 'inatas' que pode surgir em todas as sociedades pluralistas, agudiza-se nas sociedades multiculturais. Mas quando estas estão organizadas como Estados democráticos de direito, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão 'com sensibilidade para as diferenças'... " (HABERMAS, 2002, p. 166).

Dentro dessa discussão sobre multiculturalismo, Vázquez (2003), em texto já mencionado, introduz a distinção entre multiculturalismo descritivo e narrativo, expondo que o primeiro simplesmente dá nome a uma realidade, enquanto que o segundo supõe a expressão de um projeto político baseado na valorização positiva da diversidade cultural o que alude ao respeito às identidades não como reforço ao etnocentrismo, porém, pelo contrário, como caminho para a coexistência, a convivência de grupos diferentes, grupos mestiços (VÁZQUEZ, 2003, pg. 11).

Sendo assim, afirma haver duas posições acerca do último tipo de multiculturalismo: uma, que considera extrema e que conduz ao relativismo cultural, denominada de multiculturalismo pós-moderno, que supõe a legitimação das diferenças por si mesmas, considerando que não é possível julgar moralmente as distintas práticas e costumes, pois que se considera que todas as morais e todos os conhecimentos são contextuais e históricos, não existindo, portanto, fundamentos absolutos para ambos, não havendo também nenhuma instância ética superior que possa se arvorar a avaliá-los. Isso implica na não-admissão da existência de éticas e de epistemologias universais. Para o autor, esse tipo, de certa forma, ao defender o desenvolvimento separado, não contaminado das culturas, pode desaguar em novas formas de racismo e nacionalismo excludentes.

O outro tipo de multiculturalismo que expõe, conceituado de moderado, critica essa posição de culturas fechadas em si. Tendo sua origem no idealismo alemão, reitera o conceito de cultura, tendo como destaque a posição de Paul Feyerabend para quem as diferenças entre línguas, formas artísticas e costumes representam acidentes na situação e na história e não uma essência cultural clara, explícita e invariável. Segundo Vázquez, para Feyerabend cada cultura potencialmente é todas elas ao mesmo tempo e se assim é, as diferenças culturais perdem sua infabilidade, se convertendo em manifestações concretas e mutáveis de uma natureza humana comum. Diante disso,

os assassinatos, as torturas, as repressões devem ser tratados como tais, ou seja, como manifestações de opressão que devem ser reprimidas.

Para Vázquez o problema que se extrai desse debate acerca do multiculturalismo normativo diz respeito a como se tratar no terreno da prática, os costumes de povos concretos? Como julgar a legitimidade ou ilegitimidade das ações de povos estrangeiros na cultura de recepção? Que critérios devem ser utilizados para isso? (Id.).

Semprini (1997), em uma leitura crítica, aponta quatro espaços multiculturais, tidos para ele como conservadores, que tentam, entre outras coisas, apontar soluções para questões como essas que Vázquez levanta, pois que cada um apresenta uma perspectiva diferente acerca do problema da coesão social, da relação com a diferença e da coexistência entre culturas (SEMPRINI, 1997, p.134); estes são:

a) O Modelo Político Liberal Clássico - que fazendo a separação entre as esferas pública e privada, igualiza os indivíduos perante a primeira, diferenciando-os no que se refere à segunda. A primeira instância sendo política conforma o indivíduo a um conjunto de direitos e obrigações através dos quais ele adquire o status de cidadão que atua num espaço público neutro e homogêneo, cego às diferenças (Ibid., p. 135). No entanto, as diferenças, não são negadas, mas são confinadas ao espaço privado, concebido como um complemento secundário do espaço público (Id.).

b) O Modelo Liberal Multicultural - proposto por Will Kymlicka, este modelo "... propõe o reconhecimento do papel central das dimensões étnicas e culturais na formação do indivíduo, enquanto ser moral e cidadão. A relação entre esferas públicas e privadas altera-se tendo em vista que no modelo clássico ela passava por cada indivíduo, distinguindo entre cidadania e vida particular e aqui ela se transfere para as fronteiras do grupo" (Ibid., p. 137) com este grupo sendo o elemento mediador, que possibilita não o fim da oposição entre as instâncias públicas e privadas, mas, uma articulação entre elas na qual são dadas e reconhecidas formas de autonomia a alguns deles. A teoria política liberal de Kymlicka, partindo do desenvolvimento de uma lógica sensível às tensões acerca da diversidade cultural, toma como pressuposto o fato de que a maioria dos Estados liberais atualmente são multiculturais, isto é, englobam nações diferentes, se distinguindo dos monoculturais, onde todos

compartilhavam de uma cultura comum (KYMLICKA, 1995, p. 45). Assim, ele difere dois tipos de minorias, definindo-as como formas de pluralismo cultural: *as multinacionais* - que compreendem nações dentro de um Estado, nações que são mais ou menos organizadas institucionalmente, ocupando um determinado território, tendo história e idiomas distintos - e as *poliéticas* - que se restringem a grupos de imigrantes. Para esses dois tipos de minorias sugere a instauração de um Estado multicultural que implemente políticas distintas para elas, no primeiro caso, devendo promover o desenvolvimento de governos autônomos que garantam a estas direitos específicos como o de idioma próprio, representação, prática de religião etc.; e no segundo caso, desenvolvendo políticas que visem maior inserção social dos grupos étnicos no sentido de lhes garantir direitos sociais gerais que lhe são negados.

c) O Modelo Multicultural "Maximalista" - negando a validade da separação entre as esferas privada e pública, este modelo, sustentado por grupos que reclamam a separação ou autonomia completa da esfera política, veta a possibilidade de existência de uma esfera comum, neutra que independa de qualquer conteúdo. Os fatores culturais, identitários e religiosos não sendo relegados, definem neste a individualidade e o pertencimento ao grupo (SEMPRINI, 1997, p. 139).

d) O Modelo do Multiculturalismo Combinado - tendo como horizonte de referência à economia, considera os grupos como alvos que são vistos sob diferentes e mutantes formas de agregação social como a moda, o consumo, o lazer... . A diferença sendo transformada num argumento de venda - que se inscreve na mundialização da economia - possibilita que os grupos étnicos tornem-se "mercados compatíveis com a economia capitalista em seu atual processo de globalização" (Ibid., p. 141).

Stuart Hall discutindo também sobre essa questão faz primeiro uma distinção entre multicultural, termo que trata de problemas de "... governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade 'original' " (HALL, 2003, p. 52), e multiculturalismo, "... estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais" (Id.).

Dessa forma é que descreve seis tipos de multiculturalismo: o conservador, que busca assimilar as diferenças às tradições e costumes da maioria; o liberal, que procura integrar os grupos culturais à sociedade majoritária, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado; o pluralista, que avalia as diferenças grupais em termos culturais, concedendo direitos de grupos distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária; o comercial, que advoga que a diversidade entre comunidades distintas deve ser publicamente reconhecida, pois que isso possibilitaria a resolução dos problemas de diferença cultural; o corporativo (público ou privado), que administra as diferenças culturais das minorias visando os interesses do centro; e o crítico ou revolucionário, com o qual nos identificamos, que visa "... enfocar o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (Ibid., p. 53), objetivando ser "... insurgente, polivocal, heteroglossa e antifundacional" (Id.).

Neste aspecto, o fato de nessa última perspectiva, a concepção de identidade e conseqüentemente, de diferença, não ser pura ou dada a priori, mas relacional, abre margem para a questão do lugar Outro, da presença desse Outro na constituição dos processos identitários. Desse modo, é que concebendo tais identidades, como veremos melhor adiante, como sendo construídas de maneira articulada politicamente, essa discussão, implementada pelo multiculturalismo crítico, conduz a uma concepção de tolerância que não negando o conflito, contudo não recai na guerra, evitando incorrer na violência, na opressão.

Diante disso, é que toda esse debate sobre o multiculturalismo e o pluralismo mostra-se relevante para o estudo de nossa temática isto porque evidencia um contexto que, marcado pela diferença e conseqüentemente pelo conflito, pede melhor trato com o Outro, um trato que tem se situado no primeiro plano da agenda política dos Estados, revelando a necessidade de se lidar com a construção das identidades de modo diferente do vivenciando antes, ou seja, de modo relacional, e de atentar para relações mais agonísticas que antagonísticas, no sentido que Mouffe defende, pois que, a alteridade, pede a legitimidade do adversário, este não percebido mais como um inimigo, mas como alguém que tem o direito a vivenciar sua dessemelhança.

Assim, faz-se importante verificar, nesse contexto atual, de emergência de novas demandas religiosas, como os espíritas têm encarado o pluralismo religioso e se as relações que têm estabelecido com os adeptos de outras religiões tendem mais ao agonismo que ao antagonismo, a tolerância que a intolerância, verificando como compreendem e caracterizam o contato com o Outro, a partir do olhar e do lugar que estabelecem/designam para ele. Antes disso, porém, vejamos as especificidades do pluralismo religioso em nosso país, atentando para a perspectiva sincrética que subordinou ao Catolicismo, outras formas de religião por baixo.

1.2 O Pluralismo Religioso Brasileiro: uma discussão em torno da relação entre sincretismo e pluralismo

No Brasil especificamente, a discussão sobre o pluralismo religioso vem configurada por dois fatos marcantes: primeiro, pela tendência ao monopólio da religião católica, que durante séculos predominou, e que nos últimos tempos vem sendo questionada tendo em vista a emergência de um quadro religioso diversificado⁵ que se manifesta no país, sobretudo ao redor da religião protestante que vem apresentando expressiva variação, com destaque para várias correntes⁶, e/ou igualmente, em torno do crescimento do número de adeptos de outras religiões (Cf. dados do IBGE dos censos de 1980, 1991 e 2000). No que se refere à Igreja Católica, o emergir dessa pluralidade tem sido reconhecida e aceita tanto fora de sua esfera, como dentro de sua própria teologia⁷.

⁵ Este quadro plural pode ser sinalizado a partir da classificação feita pelo IBGE no último censo em torno das religiões existentes no país: Católica Apostólica Romana, Evangélicos, Espíritas, Espiritualistas, Umbanda, Candomblé, Judaica, Budismo, Islamismo, Hinduísmo, Tradições Esotéricas e Tradições Indígenas (IBGE, 2000, p.62).

⁶ Vejamos a classificação realizada em torno desta religião: *Evangélicos* - De Missão, Evangélico Adventista do Sétimo Dia, Igreja Evangélica da Confissão Luterana, Igreja Evangélica Batista, Igreja Presbiteriana, Outras; *De Origem Pentecostal* - Evangélico Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do reino de Deus, Igreja Congregacional, Cristã do Brasil, Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Outras; *Outras Religiões Evangélicas* - Testemunha de Jeová (Id.).

⁷ Em artigo publicado há alguns anos, o cardeal Aloísio Lorscheider coloca que: "Parece hoje pacífico que a teologia néo-escolástica e a visão medieval do cristianismo, que haviam dominado a igreja desde o Concílio de Trento, são inadequadas para satisfazer as exigências do mundo moderno. Emergiram muitas teologias diferentes por toda a parte do mundo... a teologia de hoje é uma teologia **pluralista** ..." (ORO & STEIL, 1999, p. 36). Em reportagem recente da revista Isto É (2003), de título "A Fé que se Move", na qual se afirma que o novo Atlas da Filiação Religiosa no Brasil revela o crescimento dos pentecostais e a queda do catolicismo, com crescente pluralidade de religiões no país, Dom João Oneris Marchiori, bispo de Lagos (SC), declara que, além da globalização, outros fatores têm impulsionado o crescimento da diversidade religiosa no Brasil; entre eles aponta o investimento em propaganda feito pelos pentecostais, o afastamento de cristãos católicos de suas comunidades por conta do êxodo rural e a carência na igreja de sacerdotes (Isto É, 2003: 37 e 38).

Sobre esse pluralismo que emerge no Brasil, marcado pela forte presença do Catolicismo, que, entretanto tem decaído nessas últimas décadas, Pierre Sanchis alerta para o fato que o fim da hegemonia, quase monopólio católico, bem como, a espantosa diversidade religiosa, articulada institucionalmente e subjetivamente, não parece ser tão nova assim no Brasil (SANCHIS, 1997, p. 15). Trabalhando com a idéia de três modernidades, a pré, a própria e a pós, tal autor destaca nosso sincretismo, que segundo ele sempre apontou, através do Catolicismo, para a diversidade e a pluralidade religiosa no Brasil. Assim sendo, no que diz respeito a esta questão, ou seja, à relação entre sincretismo, hegemonia católica e pluralidade em nosso país, vale a pena tecermos algumas considerações. Desse modo, o sincretismo é o segundo fato marcante que vem perpassar o debate acerca desse assunto no Brasil.

De acordo com W. A. V. Hooft (1968) o termo sincretismo tem sido usado em vários sentidos. Afirmando que na prática ele existiu em várias épocas e períodos históricos, elenca alguns de seus principais significados. Desse modo é que inicialmente coloca que:

"Alguns dizem haver sincretismo sempre que uma determinada religião utiliza conceitos que tiveram sua origem na vida de outra religião. Mas, nesse caso teríamos de concluir que qualquer religião que se projetasse fora de seu ambiente original seria sincrética, pois é praticamente impossível comunicar-se com a gente que vive noutra ambiente, sem usar expressões e conceitos que se relacionem, de alguma forma, com o que essa gente vive. Tradução não é sincretismo quando é feita no intuito de transmitir a mensagem original da maneira mais clara possível e sem maiores modificações do conteúdo original, além do inevitável em qualquer processo de tradução" (HOOFT, 1968, pg. 5).

Em seguida, o mesmo autor sublinha que sincretismo para outros significa "... uma religião em particular que vai além da tradução e acrescenta à sua própria vida idéias e práticas que tiveram origem em outro mundo religioso" (Id.). Contudo, observa que esse é também um conceito muito vago do termo, tendo em vista que todas as religiões universais exerceram essa prática. O problema, para ele, se encontra no fato desses elementos se tornarem parte da estrutura original ou no caso deles a modificarem essencialmente (Id.).

Um terceiro e último sentido que destaca e que defende, é o de que a palavra sincretismo deve ser reservada para uma atitude religiosa que - sustentando não haver revelação ímpar

na história, mas sim muitas maneiras diferentes de alcançar o divino - atue no sentido de "... harmonizar, tanto quanto possível, todas as idéias e experiências religiosas para criar uma religião universal para a humanidade" (Id.).

No Brasil, sabemos que o Catolicismo que nos chegou por meio de várias ordens religiosas, tinha essa pretensão, ou seja, de ser uma religião universal, passando por cima das crenças de povos nativos que aqui viviam e de africanos que a posteriori aportaram através do processo de escravidão. A forma de submeter esses povos, religiosamente, o que implicou também em submissão política e econômica, se deu por meio do sincretismo, embora, por outro lado, também tenhamos tido um sincretismo que vindo de baixo, configurou-se numa resposta popular a essa proposta universalista da religião católica, isso como uma estratégia de sobrevivência de outras formas de religiosidade.

Nesse sentido, o campo religioso brasileiro foi tão profundamente marcado por esse processo, que fez com que muitos estudiosos da religião no país defendessem que o sincretismo não só caracterizou o nosso espaço religioso, porém, outrossim, caracterizou o espaço cultural, influenciando nossa construção identitária (ANDRADE, 2002, pg. 17). No entanto, os conceitos, os olhares para esse sincretismo no Brasil diferem de autor para autor, com cada um salientando aspectos específicos deste em detrimento de outros.

Contudo, o que nos interessa aqui não é sublinhar esses pontos, e sim analisar a relação entre sincretismo e pluralismo no país e neste caso, guardadas as devidas diferenças, podemos agrupar as posições a esse respeito em dois grandes blocos: o daqueles que continuam mantendo viva o uso da categoria sincretismo dentro dessa relação, e o daqueles que são contra sua utilização por achá-la inadequada para a explicação da realidade religiosa plural atual. Abordemos algumas percepções advindas do primeiro grupo.

Para Maristela Oliveira Andrade em livro de título "500 Anos de Catolicismos e Sincretismos no Brasil" (2002), o pluralismo religioso tornou-se evidente no país desde o final do século XIX, e emergiu associado ao sincretismo que, segundo ela, foi o campo de estudo que mais interessou aos pesquisadores. Em suas palavras:

"Assim, se o sincretismo suscitou numerosos estudos, especialmente tomando como foco as religiões afro-brasileiras, que durante décadas dominou os estudos da antropologia, referentes ao campo afro-brasileiro, o pluralismo religioso vem se tornando ultimamente um terreno fértil para as novas iniciativas de pesquisa no campo religioso. Com o surgimento de uma nova gama de ofertas religiosas de orientação esotérica, as religiões afro-brasileiras deixam de ser o campo privilegiado dos estudiosos da religião, para mobilizar grande número de pesquisadores das universidades de norte a sul do Brasil sobre o novo fenômeno" (Ibid., pg. 189 e 190).

Embora a autora reconheça que na relação entre sincretismo e pluralismo, houve através do primeiro uma tentativa de diluir a diversidade religiosa em torno e em prol de uma religião universal, chama a atenção, entretanto para o fato de que é bastante freqüente no meio das recentes ofertas religiosas, como por exemplo, a da denominada Nova Era, a presença de vários outros credos e práticas religiosas, o que para ela representa um novo espaço de elaboração sincrética (Ibid., pg. 190 e 191).

Defendendo igualmente esta posição encontramos alguns estudiosos da religião no Brasil como o já mencionado Pierre Sanchis, Patrícia Birman e Regina Reyes Novaes, entre outros. Em artigo intitulado "Religiões, Religião... Alguns Problemas do Sincretismo no Campo Religioso Brasileiro" (2001), Sanchis admite que, de fato, o uso do termo sincretismo caracterizando o brasileiro e o pendor de sua religião, suscita certos problemas como: a) o da incapacidade de generalizar um novo tipo de porosidade considerando-a como sincrética; b) o de que o uso da palavra foi marcado pela "... dominação que historicamente a legitima, pelo uso ideológico que dela fizeram as elites e as ortodoxias e pelo caráter estigmatizante que acabou assumindo" (SANCHES (Org.), 2001, pg. 9); e c) a da crítica que fazem alguns analistas que vêm no termo "... uma dimensão possivelmente universal na história das religiões, mas não pensam encontrá-lo mais no Brasil do que em outras sociedades, igualmente feitas de superposições étnicas e sociais, de dominações religiosas e políticas há muito assentadas..." (Id.).

No entanto, apesar disso, o pesquisador sai em defesa do não-abandono do termo, afirmando que esses problemas que ele suscita e a densidade polimorfa e multifacetada da religião não o tornam inválido, pois que o sincretismo e o pluralismo se intercambiam e, no caso específico do

Brasil, as várias religiões interpenetram-se, não invalidando sua utilização na explicação do contexto religioso do país. Para ele então:

"Uma pluralidade sistemática marca a sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidades e contaminações mútuas. Nem multiculturalismo de simples justaposição, nem confusão e supressão das diferenças. Basta lembrar, desde o início, os movimentos compósitos das 'santidades' indígenas, que nasceram basicamente no grupo social dos mamelucos, mas logo envolveram lideranças indígenas, colonos lusitanos e 'negros da Guiné'; depois, mais amplamente as tradições africanas, profundamente sincretizadas antes mesmo de chegarem ao Brasil, e introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e, ao menos quanto à vivência 'popular', processadora das diferenças: o catolicismo. Nem África pura, nem reprodução simples do catolicismo europeu, nem continuidade intocada das religiões 'nativas'. Mas tampouco homogeneidade de uma identidade nova porque simplesmente indiferenciada, do ponto de vista religioso ou do ponto de vista cultural" (Ibid., pg. 25).

Patrícia Birman em texto de título "Modos Periféricos de Crença" (1992) sinaliza igualmente para a vitalidade do termo "sincretismo" e para sua relação com o pluralismo, em análise que faz da percepção dos fiéis das religiões afro-brasileiras sobre o campo religioso. Assim, é que afirma que a recorrência que os adeptos dessas religiões fazem dos espaços católicos circunscreve-se na busca de elementos integrantes para seu culto. Neste caso, o sincretismo é aqui concebido como uma visão "... totalizadora que define os modos de ação humanos envolvidos nas segmentações que o campo religioso apresenta aos olhos de todos" (BIRMAN, 1992, pgs. 179 e 180). Desse modo, coloca que para os religiosos afros:

"Disso resulta que as diferenças entre homens e entre igrejas não devem nada além da própria natureza das coisas. Nesse sentido, é possível compreender as segmentações do campo religioso como efeito da conjugação de forças, linhas e substâncias que podem ou não assumir formas humanas, como espíritos, orixás, cujas conformações naturais são diferenciadas e por isso também complementares" (Ibid., pg. 180).

Regina Reyes Novaes, em pesquisa sobre "Juventude e Religião: marcas geracionais e novas modalidades sincréticas" (2001), expõe que, participando de uma coletânea de textos onde o ponto comum era o estudo das "formas contemporâneas do processo sincrético", encontrou vínculos entre pentecostais e carismáticos católicos, igualmente observou a presença de crenças afro-brasileiras entre os primeiros (pentecostais) e elementos da "cultura negra" nos tradicionais cultos aos santos

católicos e entre os "agentes pastorais", outrossim, verificou também a presença de formas de espiritualidade no ideário ecológico, observando assim as formas recentes de articular religião e política no meio de segmentos juvenis (NOVAES, 2001, pg. 181).

Diante disso, foi que achou a idéia de "sincretismo" útil "... para refletir sobre rupturas e permanências entre experiências religiosas de jovens estudantes universitários, relacionando-as tanto com a mudança de paradigmas nas Ciências Sociais quanto com valores e posturas políticas" (Ibid., pg. 182).

Todavia, do lado oposto ao dessa defesa, temos o grupo que assume posição diferente acerca do uso do termo sincretismo, sobretudo no que se refere a sua utilidade como categoria explicativa da realidade religiosa plural brasileira. Assim é que Paula Montero (2003), em artigo onde aborda a questão do sincretismo, pensa o conceito criticamente, verificando que ele não constitui uma ferramenta teórica adequada hoje para pensarmos o mundo da religião, à medida que é frágil para dar conta da tarefa que lhe destinaram, isto é, de ter "... que se tornar princípio explicativo, ao mesmo tempo, da permanência da tradição e da mudança cultural, o que ele, evidentemente não consegue fazer" (MONTERO, 2003, pg. 116).

Além disso, fazendo referência ao trabalho que foi feito por Roger Bastide com a expressão afirma que:

"Do meu ponto de vista, torna-se teoricamente mais produtivo, quando procuramos entender fenômenos que dizem respeito ao que Bastide chamou de 'interpenetração de civilizações', colocar o foco de nossa atenção nos processos e estratégias de significação produzidos por agentes conjuntamente situados. Ao hipostasiar a África como a cultura africana, e a única cultura africana, Bastide acaba incorrendo nos mesmos erros de Herskovitch. Em primeiro lugar, ele apaga as diferenças culturais existentes na própria 'cultura africana' e a caracteriza como um todo homogêneo descrito como o sistema gege/nago. Além do mais, o autor supõe uma identidade teológica entre os diversos cultos africanos que teria sido desorganizada, no Brasil, pelo tráfico negreiro" (Ibid., pg. 116 e 117).

Mais adiante prossegue discutindo sobre a mesma questão:

"... é que a noção de sincretismo, que pretendia ser um instrumento conceitual para compreender a interpenetração dos universos culturais começa rapidamente a se deslocar semanticamente, deixando de ser uma ferramenta conceitual para se tornar um a priori do campo

fenomenal. Os fenômenos em si mesmo são designados como aculturados ou sincréticos" (Ibid., pg. 117).

Desse modo, não tratando a cultura como algo estático, dado a princípio e não internamente diverso, essa autora não dilui as diferenças culturais numa tradição integradora. Assim, defende o abandono do mito do contato que supõe o sincretismo como uma situação favorecedora de trocas simbólicas. Com isso, afirma que não corremos o risco de trabalhar com grandes generalizações, nem caímos "... nas armadilhas ideológicas recentes que começam a fazer do sincretismo um dom que o Brasil atual pode oferecer num mundo globalizado" (Ibid., pg. 119).

No que se refere a essa relação entre sincretismo, diversidade e pluralidade no Brasil vale a pena destacar a posição de Joanildo Burity (1997) sobre este assunto, pois que, criticando a visão "democrática" e "plural" que foi/é muito associada ao primeiro termo (sincretismo), adverte acerca de seu caráter hierárquico, hierarquia esta que subordinou ao Catolicismo e não a ele se interconectou, formas outras de religiosidade, particularmente, formas de religiosidade de matriz africana.

Assim é que sobre a relação entre sincretismo e pluralismo no nosso país, coloca que aquele não conduziu necessariamente a este, ao contrário, afinal o sincretismo inibe o pluralismo à medida que sua crise revela que, de fato, no Brasil seu "... padrão incide sobre a sua (in) capacidade de interpelar os segmentos subalternos da sociedade, os excluídos de diversos matizes, e tem sua mais perceptível expressão nos conflitos do neopentecostalismo com o catolicismo, as igrejas protestantes históricas e pentecostais clássicos e as religiões afro-brasileiras" (BURITY, 1997, p. 109).

Outro ponto que é relevante destacar no pensamento desse mesmo autor é a distinção que faz e que adotamos, acerca da diferença entre pluralismo e pluralidade religiosa. Assim, questiona se a oferta religiosa, que para ele implica na diversidade ou pluralidade, sinaliza para o pluralismo, no sentido de possibilitar uma gestão da diferença religiosa que permita a admissão do direito a existir desta diferença.

Afirmando que isso não acontece no Brasil, pelo menos de maneira ampla, sublinha que o quadro brasileiro "... configura uma vigência parcial de uma situação de pluralismo religioso..."

(BURITY, 2003, p. 22), pois que a mera constatação "... de uma coexistência de diferentes religiões não é suficiente para definir uma situação pluralista. É preciso que as formas de interação e de competição entre as religiões admita o limite entre a convicção e a legitimidade do dissenso (ou direito a existir do outro religioso ou irreligioso)" (Id.). Neste sentido o pluralismo é aqui parcial, posto que os padrões hierarquizados, fruto de uma cultura sincrética, ainda fortemente enraizados em nossa cultura, promovem como efeito fortes exclusões sociais (Ibid., p. 23).

Diante disso, posicionamo-nos acerca deste embate pela não-adoção do termo sincretismo por achá-lo insuficiente para dar conta da emergência das diferentes formas de religiosidades que se esboçam no país. Embora reconheçamos o intercâmbio, a interpenetração entre as várias as religiões - veremos adiante, no terceiro capítulo, que na transposição do Espiritismo para o Brasil houve uma aproximação entre esta religião e o Catolicismo, sobretudo através da mediação de Francisco Xavier, o que para alguns poderia/pode sinalizar na direção de um sincretismo -, no entanto, não nos filiamos à idéia de integração/complementaridade entre elas que este termo sugere, integração/ complementaridade estas que promovem para nós como efeito, a anulação das diferenças e a hierarquia entre religiões e que implica em dificuldades em se lidar na prática com o pluralismo no âmbito religioso e conseqüentemente com a alteridade na esfera dos relacionamentos.

Neste aspecto é que o termo sincretismo para nós relaciona-se muito mais a idéia de uma busca de um universalismo religioso, tendente a recair na problemática da intolerância, da imposição de uma religião em detrimento de outras, que na esfera da busca de uma pluralidade religiosa que como sublinha Burity e já destacamos, possibilite a abertura de espaços que garantam a gestão da diferença religiosa. Essa postura de negação desse termo é relevante para nós, especialmente quando analisamos a busca de universalismo espírita defendida pelos kardecistas posto que, tal universalismo - como veremos no terceiro e, sobretudo no quarto capítulo - se assenta numa visão de síntese que tende a subordinar por baixo as outras religiões ao Espiritismo, desrespeitando, a partir de uma lógica evolucionista, o seu direito de não ser igual, de possuir diferenças.

A propósito, esse debate em torno da anulação das diferenças, de como politicamente se criar espaços para se garantir o direito ao pluralismo religioso, remete a questão para o campo da

tolerância e da intolerância para com o Outro, diferente de nós; o multiculturalismo contemporâneo ao evidenciar a pluralidade, coloca a discussão inevitavelmente sobre este ponto.

1.3 Os Desafios Promovidos pelo Pluralismo numa Sociedade Democrática

Multicultural: a problemática da construção das identidades e das práticas de tolerância/ intolerância religiosa

Paula Montero, afirma em texto de título "Cultura e Democracia no Processo da Globalização" que a problemática maior promovida pela globalização se dá em torno dos dilemas que são colocados para a democracia quando, em um contexto global, as especificidades culturais de diferentes grupos se tornam instrumento do debate político (MONTERO, 1996, pg. 89). Desse modo, a forma como vai ocorrer ou não a incorporação, a aceitação das características culturais de certos grupos à/pela sociedade civil relaciona-se para ela a processos de representação social que entrecruzam cultura, identidade, Estado e democracia (Id.).

Assim, segundo a mesma, "... na medida em que a organização sócio-política do Estado nacional se desestabiliza, as bases étnicas das nações se tornam cada vez mais evidentes; é no interior desse processo que os movimentos de realocização das identidades ganha alento" (Ibid., pg. 91) e esse movimento tem evidenciado na contemporaneidade uma dispersão de posições de sujeitos que coloca o problema das identidades coletivas em termos novos que desestabilizam a visão de sujeito conceituada na modernidade.

A concepção de sujeito elaborada por correntes, entre outras, positivistas, iluministas, evolucionistas..., na modernidade apoiava-se na idéia de que o ser humano era dono de si mesmo. A visão antropocêntrica que dessas propostas emergiam, colocando o indivíduo como centro do universo, estabelecia uma oposição com a percepção do "período anterior" na qual este era visto como uma pessoa subordinada, submissa a uma vontade "superior", conceituada na maioria das vezes como Deus.

Assim, para a epistemologia moderna a categoria do sujeito era fundamental, tendo em vista que ela o apresentava como um Ser cognoscente, autoconsciente e racional, ou seja, o exibia como um Ser que era a sede originária do saber; alguém que centrado, dava sentido ao mundo e ao que lhe cercava, transformando a natureza. Nessa perspectiva, a identidade do sujeito, essencialista em sua base, posto que era determinada a priori por uma racionalidade fundante, edificante do mundo, percebia-se e se mostrava unificada por meio de uma razão que acreditava possibilitar à pessoa humana o poder de compreender seu comportamento, controlando-o; as tensões, os conflitos eram assim "solucionados", "explicados" por essa lógica. Como passaremos a analisar adiante, essa racionalidade fundante perpassa toda a concepção de sujeito no Espiritismo, incitando seus adeptos a lidarem com as questões religiosas não mais em termos de revelações e sim em termos de racionalização, sobretudo da fé que nesta religião é explicada através da lógica científica e não mais a partir de milagres.

Contudo, com o passar do tempo muito dessa espécie de "fé" que as correntes da modernidade depositaram nessa reconciliação plena entre o ser humano, a razão e a realidade, começou a se mostrar insuficiente do ponto de vista das explicações acerca de nossos problemas (TÉLLEZ, 1997, p. 60). Assim, o conhecimento produzido pelos indivíduos, concebido por esta lógica como possuidor de validade universal, pois que era tido como tendo sido elaborado com objetividade e racionalidade, não conseguiu responder, explicar, muito menos solucionar a tudo. Dessa forma, fissuras passaram a se abrir, permitindo que novas perspectivas sobre o sujeito, estas apoiadas em seu descentramento, em sua desconstrução, despontassem. Já em fins do século XIX, esse processo começa a ocorrer, com todo um questionamento acerca da unicidade e centralidade do Ser emergindo. As mazelas e os desequilíbrios que foram surgindo colocaram em dúvida muitas das proposições do projeto progressista iluminista (um dos grandes responsáveis pela elaboração e defesa da percepção do sujeito como Ser centrado), chamando a atenção para o "equilíbrio" transitório, passageiro da pessoa humana.

Neste sentido, é que se destacam as idéias elaboradas por pensadores como Nietzsche e Freud; ressaltamos aqui as idéias desse último pelo trabalho que desenvolveu a respeito das relações

entre inconsciente e desejo, trabalho este que ajudou a abalar e a desconstruir a crença na onipotência da consciência e da razão. Assim, a Psicanálise, Ciência Moderna que surge a partir de seu pensamento, foi uma das colaboradoras do desfazer dessa lógica do sujeito moderno (Ibid., p. 67).

A posteriori, as análises feitas por outro psicanalista, defensor de muitas das idéias de Freud, chamado Jacques Lacan, deram continuidade a este trabalho. Assim, explicando que o Ser "como um todo é o efeito clivado, faltoso e desejante do inconsciente" (ZIZEK, 1996, p. 216) Slavoj Zizek, a partir de Lacan, define o indivíduo como "um sujeito volátil e turbulento" (Id.) que, contraditório, fragmentado e descentrado, possui uma identidade plural e fugaz, que lhe conduz a estabelecer relações e associações transitórias e conflituosas.

Neste aspecto, de uma identidade plural e conflituosa, é que Joanildo Burity (1997) coloca que toda identidade surge num espaço ocupado por outras pretensões de identidades que se querem afirmar traçando "uma fronteira que separa o que sou/somos do que não somos" (BURITY, 1997, p. 21). Assim, os antagonismos, que podem ocasionar conflitos, estão presentes na constituição de toda identidade coletiva (Id.). Como o campo das identidades é diverso, plural, esse conflito pode se dar por meio de relações de tolerância/intolerância que o indivíduo estabelece com outros grupos, ou seja, com grupos que tenham concepções diferentes das do seu, e/ao mesmo tempo também, ele pode acontecer quando ele se identifica com dois ou mais grupos que possuem filosofias divergentes entre si.

Esse conflito, vivenciado atualmente de forma mais intensa pelo indivíduo no terreno das identidades, é efeito do multiculturalismo posto que como coloca Andrea Semprini: "... o debate multicultural levanta problemáticas teóricas complexas e contraditórias, relativas ao papel da linguagem, à construção do sujeito, à teoria da identidade, à concepção da realidade e do conhecimento" (SEMPRINI, 1997, p. 8).

Destarte, o multiculturalismo surge "... como um importante indicador da crise do projeto da modernidade" (Ibid., p. 8 e 9), principalmente em sua concepção centrada e unificante de sujeito. Ao colocar para a modernidade a questão da diferença, ele colabora para desmontar a

concepção "moderna" de sujeito unificado pela razão, salientando especificidades do ser humano e do contexto que ele constrói.

Dessa forma, a idéia de um sujeito tido como um "... indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo "centro" consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo - contínuo ou "idêntico" a ele - ao longo da existência do indivíduo" (HALL, 2001, p. 10 e 11) é aqui abandonada tendo em vista que opostamente, reiteramos, percebemos este Ser como um sujeito fragmentado que "... à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam" (Ibid., p. 13), multiplicam-se também desconcertantemente e de maneira cambiante suas possíveis identidades.

Nesta perspectiva, o sujeito é visto como não possuidor de uma identidade fixa, essencial, permanente, melhor colocando, nesta tendência é preferível não se trabalhar com a noção de identidade e sim se adotar a concepção de atos de identificação, isto é, processos psicológicos através dos quais os indivíduos assimilam aspectos, propriedades atributos do(s) outro(s); tais atos constituem a própria personalidade dos sujeitos à medida que os aproximam e os diferenciam por meio de uma série de identificações (LAPLANCHE & PONTAIS, 1992, p. 295).

Contudo, que relação possuem esses processos de identificação com a questão da diferença, da democracia multicultural e da tolerância/intolerância? Uma relação muito próxima, pois que as "identidades" para se constituírem como tais necessitam relacionar-se com outras e é exatamente nesse ato relacional que elas se afirmam através de semelhanças e de diferenças, diferenças que apontam para a presença de um Outro "... que desempenhará o papel de elemento externo constitutivo..." (MOUFFE, 1993, p. 13), formador delas. Assim, torna-se possível compreender a forma como surgem os antagonismos sociais, as intolerâncias e como se dá a impossibilidade de redução total das diferenças (a redução das diferenças, quando ocorre, além de não ser total, se dá de modo contingente e provisório) como coloca Chantal Mouffe:

"No domínio das identificações colectivas, onde o que está em causa é a criação de um 'nós' pela delimitação de um 'eles', existe sempre a possibilidade de está relação nós/eles se transformar numa relação do

tipo amigo/inimigo; por outras palavras, pode sempre tornar-se política, no sentido que Schmitt dá ao termo. Isto pode acontecer quando o outro, que até aí só era considerado sob o prisma da diferença, começa a ser compreendido como negando a nossa própria identidade, como pondo em causa a nossa própria existência" (Id.).

Segundo Néstor García Canclini (1995), o novo cenário social multicultural, ao possibilitar, através da desagregação das formas de comunicação e da emergência de novas conexões eletrônicas, a expressão da diversificação de gostos e de cidadania (CANCLINI, 1995, p. 188) de fato coloca a discussão sobre a identidade em outros termos, pedindo numa democracia, um trato mais especial com a diferença. Assim, o desenvolvimento e a difusão de novos meios de comunicação tem, entre outros fatores, estabelecido novas formas de relacionamento, o que tem permitido que as concepções ontológico-fundamentalistas das identidades, baseadas numa cultura nacional homogênea, estejam sendo revistas enquanto que, uma concepção construcionista acerca das mesmas esteja emergindo.

Desse modo, esse autor atenta para os impactos causados por essas novas formas de relacionamentos sobre as identidades dos sujeitos, ou seja, alerta para a reelaboração que estes sujeitos têm feito de si numa época em que vivemos o "... domínio dos bens e mensagens provenientes de uma cultura e uma economia globalizadas sobre aquelas geradas na cidade e na nação a que se pertence" (Ibid., p. 28). Estes impactos têm promovido uma espécie de dissolução das "monoidentidades", formadas através de políticas culturais "... concebidas até pouco tempo como conservação e administração de patrimônios históricos, acumulados em territórios nitidamente definidos: os da nação, da etnia, da região ou da cidade" (Ibid., p. 102).

As diferenças culturais então, que antes eram assumidas como modos particulares dentro de um Ser Nacional comum, agora se manifestam de forma a extrapolar o espaço, as fronteiras desse Ser Nacional comum (Ibid., p. 103). Dessa maneira, "[a] identidade surge, na atual concepção das ciências sociais, não como uma essência intemporal que se manifesta, mas como uma construção imaginária que se narra" (Ibid., p. 124). Os problemas advindos dessa nova forma de construção delas levam indubitavelmente à discussão para o campo da tolerância e da intolerância para com o(s)

Outro(s), para com grupos sociais que despontam, solicitando aceitação social e, outrossim, conduzem o problema também para o Estado democrático, multicultural, que tem que lidar com o pluralismo.

De acordo com Robert Paul Wolf (1970), em texto clássico, nas democracias pluralistas, surgidas na América moderna como a canadense e a norte americana, por exemplo, a virtude é a tolerância. Apesar de sua crítica ao ideal de tolerância desenvolvido nos EUA, no que se refere a sua presença no campo político afirma que ela é a "... condição da sociedade que permite à democracia formular bem e concretizar o ideal de pluralismo" (WOLF, MOORE JR. & MARCUSE, 1970, p. 12).

Assim, associando o pluralismo à tolerância destaca três diferentes tipos de justificação para esta junção: a primeira, mais antiga, do período pré-industrial, advinda dos conflitos religiosos entre católicos e protestantes, não-conformistas e anglicanos defendia que "... a tolerância de práticas religiosas divergentes constitui um mal necessário, imposto a uma sociedade que não pode suprimir a dissidência ou julga excessivamente altos os custos sociais da repressão" (Ibid., p. 22 e 23); a segunda justificação apresenta-se como "... meio moralmente neutro de perseguir fins políticos que não se podem alcançar através da democracia representativa tradicional. Segundo essa versão, o ideal da democracia é o Estado de cidadãos, no qual o homem faz suas leis e a elas se submete" (Ibid., p. 23).

A partir dessa última justificativa, é justa a ordem política em que o povo, na extensão do indivíduo e de sua organização em grupos, desempenha um papel significativo e não apenas simbólico no processo de tomada de decisões políticas; tais decisões, porém, são tomadas por instâncias democráticas que visam encontrar meios para que os governantes se submetam às vontades dos governados, fazendo emergir o pluralismo e a tolerância - esta última expressada, sobretudo através da esfera política que ao defender a diversidade, absorve as pressões da sociedade estabelecendo o equilíbrio entre os grupos, pois que vai acomodando suas demandas no Estado pluralista - como soluções (Ibid., p. 23 e 24). Assim a pressão entre grupos é vista como algo extremamente salutar ao ambiente democrático.

A terceira justificativa, advinda da associação entre pluralismo e tolerância, sustenta que a sociedade pluralista sendo natural e boa possibilita ao indivíduo construir lealdades múltiplas de

grupos intra-sociais "... nos quais os homens mantêm os contatos diretos que lhes sustentam a personalidade e lhes reforçam as atitudes-valores" (Ibid., p. 26). De acordo com Wolff, a cada defesa do pluralismo, temos uma defesa da tolerância, com ela sendo na primeira defesa um mal necessário, exigida, no entanto pela voz da razão, para freiar as paixões da fé intolerante; na segunda, expressando a capacidade de aceitar reivindicações concorrentes como legítimas, reconhecendo o direito à promoção de direitos opostos; e na terceira, como sendo algo salutar para o desenvolvimento sadio do indivíduo à medida que a multiplicidade de grupos lhe beneficia afetiva e emocionalmente (Ibid., p. 28 e 29).

Do ponto de vista empírico, a relação entre pluralismo e tolerância tem sido marcada por novas formas de ativismos e contendas que se manifestam através de uma pluralidade de vozes que se querem e lutam com grupos tradicionais para se fazer ouvir. Sobre isso, Joanildo Burity (1997) coloca que entender o pluralismo como uma mera coexistência de diversos é algo distinto de concebê-lo como uma coexistência de diferenças, isto porque pluralidade para ele não implica necessariamente em tolerância, ao contrário, pois que o ambiente plural pode produzir muita intolerância, à medida que favorece manifestações de desrespeito a opiniões, gostos, valores opostos, tendo em vista que, as pessoas, os grupos sentem-se ameaçados pelo(s) Outro(s), pelo(s) diferente(s) (BURITY, 1997, p. 14).

Neste aspecto, é que esse autor defende uma concepção de tolerância que não negando o potencial conflitivo existente nas relações - potencial este que emerge da dificuldade em demarcar espaços, quando me identifico através da negação do(s) Outro(s) - aponta, no entanto para uma compreensão de que a tolerância é sim possível quando não nos fechamos em nossas verdades, fechando-nos conseqüentemente para o(s) Outro(s); contendo essas verdades, podemos assim abrir mão do direito de fazer guerra ao não-semelhante em nome delas (Ibid., p. 38). É assim que a tolerância, não implicando em neutralidade absoluta em relação ao modo de ser desse dessemelhante, o que garante em sua prática, espaço para o conflito e a divergência, entretanto, implica, em não se horrorizar e, sobretudo em não negar - o que se configura em desrespeito, naquilo que não merece respeito - a existência desse(s) Outro(s), diferente(s) de nós (Ibid., p. 97).

Paul Ricouer (1995), discutindo acerca da tolerância, da intolerância e do intolerável, afirma que o sentido número um da palavra tolerância foi o de não interceptação, interrupção, interdição de algo. Tal atitude redundava no estabelecimento de uma liberdade que resultaria desse ato de abstenção; todavia, coloca que, a posteriori, essa palavra adquiriu outro sentido que visou atingir o comportamento individual: o de que tolerar significa desenvolver uma atitude que consiste em admitir no Outro maneiras de pensar e de agir diferentes das nossas (RICOUER, 1995, p. 175). Como se passou de uma atitude tolerante de abstenção para outra de trato com as diferenças é o que ele tenta explicar. Assim, no plano institucional, defende que o Estado de Direito teve grande relevância nesta passagem, à medida que procurou trabalhar com uma teoria da justiça que objetivou, através de processos, limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos na partilha desigual de benefícios e encargos (Ibid., p. 178). No plano cultural ele afirma que o sentido número dois da palavra tolerância implicou numa relação polêmica, que exigiu/exige sacrifícios dos campos em oposição, pois que cada um tem dificuldade em consentir (Ibid., p. 183).

Desse modo, sublinha o fato de que ser tolerante não implica em ser indiferente à perspectiva distinta do(s) Outro(s), mas defende que a tolerância tem a ver com uma atitude de respeito à liberdade desse(s) Outro(s) de poder pensar e agir de modo diferente. No sentido cultural, o tipo ideal dessa tolerância manifesta-se para ele por meio do que chama de conflito consensual - que é o mesmo que consenso conflitual em Chantal Mouffe que já sublinhamos - , porque o respeito entre os seres humanos é mais marcado pela manifestação de atitudes discordantes que por atitudes de cordialidade e de concordância. Diante disso, é que realiza uma distinção entre dois tipos de intoleráveis: o primeiro deles não é mais que reflexo "... da expressão de intolerância, isto é, da violência em nossas convicções..." (Ibid., p. 185), violência que percebe a nossa verdade como universal, não respeitando outras formas; e o segundo, que denomina de abjeto, é o intolerável em si, pois que define por consenso o que "... não merece absolutamente o nosso respeito porque exprime o irrespeitável" (Id.), ou seja, a opressão, a violência.

Burity (1997), citando Paul Ricouer, afirma que, na dimensão cultural, a prática da tolerância expressa uma relação polêmica, em virtude dela oscilar entre a hostilidade e o

reconhecimento mútuo (BURITY, 1997, p. 98). Assim sendo, a grande aporia da prática da tolerância para ele está no fato de que se tem que "... respeitar o outro ao mesmo tempo em que se tem que lutar para criar espaços de pluralidade, de afirmação da legitimidade das diferenças" (Id.).

No campo religioso, o debate acerca da tolerância/intolerância é antigo. Desde Thomas Hobbes - que limitava as liberdades dos súditos ao espaço onde o soberano não alcança, incluindo neste a religião (SILVA, 2004, pgs. 2 e 3) - a John Locke - que defende que a autoridade política não pode atribuir a si o direito de definir a crença dos indivíduos embora, o combate à intolerância deva ser feito quando um indivíduo, uma coletividade ou uma religião não possa ser tolerada, ou seja, quando colocam em risco a democracia (LOCKE, 1973, pgs. 5 e 6) - que essa discussão ocorre.

Na atualidade, dificuldades de convívio entre as várias religiões têm se evidenciando, à medida que o pluralismo nesse campo tem conduzido muito mais à intolerância com/entre os vários grupos religiosos que à tolerância. Neste aspecto, faz-se relevante citar o trabalho realizado por Emerson Giumbelli (2000) que objetivou, em âmbito estatal, estabelecer um paralelo em torno da liberdade religiosa, e conseqüente tolerância/intolerância, existentes no Brasil ao redor da Igreja Universal do Reino de Deus e na França, em torno das seitas. Sobre o caso francês ele nos coloca a par dos resultados de um relatório que foi realizado em 1999 pelos Estados Unidos a respeito da liberdade religiosa:

"O relatório de 1999 consubstancia o trabalho do embaixador no sentido de avaliar 'a natureza e a extensão das violações da liberdade religiosa' em vários países (Department of State 1999). Seguindo uma linha clássica, o texto vincula o princípio da 'liberdade religiosa' à noção de direitos humanos, lembrando o cinquentenário da Declaração Universal de 1948. O mais interessante aparece através do destaque dado a alguns países que estariam infringindo princípio tão chave para a 'dignidade humana' e a 'democracia'. A maioria dos casos não causa surpresa, pois refere-se a governos cujo vínculo com determinados credos oficiais (inclusive os ateus) ou com políticas discriminatórias de minorias religiosas é do conhecimento geral. Contudo, uma categoria específica cobre os 'países que estigmatizam religiões ao associá-las a seitas ou cultos perigosos' e compreende apenas cinco nações européias - Bélgica, Alemanha, Suécia, Suíça e França. Alguém poderia prever que a nação que legara ao mundo a primeira Declaração Universal de Direitos apareceria 200 anos depois em uma lista de infratores da 'liberdade religiosa'?" (GIUMBELLI, 2000, p. 5).

No Brasil, essa problemática religiosa tem sido nos últimos tempos retomada levando em consideração a questão "... do crescimento de formas de religiosidade que não respeitam o padrão sincrético brasileiro e da questão da tolerância" (BURITY, 1997, p. 95). Destarte, o pluralismo religioso atual, impõe, como afirma Burity, que devemos buscar "... refletir sobre as nuances e impasses da tolerância religiosa..." (Ibid., p. 96). Estabelecendo uma relação entre cultura e diferença, esse autor acena para uma análise sobre o discurso da tolerância, discurso este que "dá entrada à experiência moderna da pluralidade de formas de vida..." (Id.).

Desse modo, não tratando esse tema de maneira simplista, prossegue, sublinhando a necessidade, na tolerância, de se reconhecer o direito de existir do adversário (Ibid., p. 99). Essa admissão e reconhecimento da necessidade de existir do adversário implicam em aceitar o fato, que já foi colocado, de que as diferenças são concretas, ou seja, são reais e irreduzíveis. Se assim se admite, admite-se também o fato de que as justificativas em torno de concepções homogeneizantes que, por exemplo, propõem a crença numa só fé, num só Deus, podem conduzir a um estado tal de intolerância religiosa, capaz de promover posturas sectárias que, como afirma Burity, citando mais uma vez Ricoeur, nos levam ao desrespeito à liberdade de adesão que o(s) Outro(s) possui(em) de ter uma crença adversa a nossa (Ibid., p. 101).

O próprio Ricoeur, comentando acerca das justificações teológicas da tolerância na contemporaneidade afirma que, neste campo, o grande desafio imposto pela pluralidade de crenças encontra-se no fato de como viver a pluralidade das confissões na própria convicção da fé? Discutindo acerca das religiões cristãs, afirma que "... o mesmo espírito de reconhecimento mútuo na diversidade deve estender-se às religiões não-cristãs, sem que os cristãos sejam constrangidos a se fundir num sincretismo vago" (RICOUER, 1995, p. 188). Neste aspecto, defende que o intolerável nesta esfera é o intolerante que não admite que "... toda comunidade de fé é uma comunidade de escuta e de interpretação, dotada de uma compreensão finita, todavia aberta para um horizonte ilimitado..." (Ibid., p. 188).

Assim, o campo religioso marcado, por uma diversidade de falas, é fruto de metamorfoses e recriações que se dão no campo da religião e que têm implicado na inserção e/ou

exclusão de novas identidades que reivindicam vez e voz dentro dos grupos religiosos tradicionais. A não aceitação dessas combinações provoca o surgimento de novas formas de religiosidade que vão de encontro às tradicionais. Por tudo isso é que se faz importante buscar discutir a questão da tolerância/intolerância, levando-a para a esfera de um Estado democrático multicultural que ateste "... o potencial de conflitividade que se abriga nas estratégias de delimitar o espaço próprio de existência ou reconhecimento social de cada um" (BURITY, 1997, p. 109), mas que implemente, no entanto, regras de convívio que limitem, do ponto de vista de manifestação das diferenças, na luta pela hegemonia - seja ela religiosa, étnica ... - atitudes, comportamentos intoleráveis, que impliquem em opressão, em violência, tanto física quanto simbólica, contra o Outro.

Diante disso, Burity defende que "... não é possível esperar que a tolerância venha a significar ausência de atritos ou cordialidade ou altruísmo" (BURITY, 2003, p. 23). Tolerar para ele significa "... um misto de busca ativa do entendimento com a mobilização de recursos para pressionar, denunciar e contra-argumentar com expressões identitárias ou ações de instituições sociais e políticas em antagonismo com esta ou aquela identidade" (Id.).

Assim, no âmbito desta pesquisa, se fez importante analisar a partir dessas perspectivas, que compreensão de tolerância perpassa o discurso espírita? É uma tolerância que de fato respeita a alteridade, que entende o atrito como algo necessário, pois que esse é assentado na legitimidade da não semelhança do Outro, ou é uma "tolerância" que evitando o conflito, se pauta por atitudes de cordialidade que expressa a indiferença e uma postura de justaposição junto aos adeptos de outras religiões, recaindo numa atitude que reitera o preconceito? Tal percepção tende a respeitar culturalmente a forma de religiosidade do Outro ou, pelo contrário, dissimula aceitá-la por acreditar que num estágio mais avançado todas as religiões convergirão para o Espiritismo? Isso será analisado adiante. Por enquanto, vamos expor acerca da teoria e das metodologias que utilizamos para examinar nossa problemática, justificando porque optamos por essas e não por outras.

1.4 A Pertinência da Teoria do Discurso de Laclau Para a Análise das Relações de Tolerância/Intolerância Religiosa Entre Espíritas Kardecistas e Adeptos de Outras Religiões e as Metodologias de Análise

O contexto atual de intenso processo de misturas e contatos múltiplos entre grupos, nações, tem gerado implicações não só sociais, mas, epistemológicas também, pois, numa era globalizada, a relativa estabilidade das formações sociais vem sendo abalada, com a identidade como vimos, e a conseqüente unidade do grupo, tendendo a não ser trabalhadas mais como algo dado, pré-construído e sim como algo relacional.

Do ponto de vista acadêmico, isso tem promovido mudanças no trabalho desenvolvido por cientistas sociais, mudanças relacionadas à concepção da realidade que agora, sendo concebida como uma construção simbólica, como tal, sublinha que as interpretações são subjetivas - pois que são momentos do processo de produção de sentido que fazem parte de maneira constitutiva da realidade humana significativa, geradora de conflitos de interpretações -, os valores são relativos, ou seja, relacionalmente definidos, e o conhecimento, um fato político (SEMPRINI, 1999, p. 83 e 84). O estudo do campo religioso, não estando de fora dessas novas abordagens, tem sido marcado, como já mencionamos, por formas de ativismos e contendas que se manifestam através de uma pluralidade de vozes que se querem e lutam com grupos tradicionais para se fazer ouvir. Neste sentido, é que a teoria do discurso de Ernesto Laclau é enfatizada como pertinente para esse tipo de análise.

De acordo com o próprio Laclau, três foram os elementos possíveis que possibilitaram na atualidade o surgimento de uma teoria do discurso. Estes se relacionam, primeiro, ao fato de Roland Barthes ter percebido em seus trabalhos que nenhuma diferenciação entre sentidos denotativos e conotativos pode ser estabelecida, posto que os sentidos dados numa estrutura são objetos de disputa, podendo se tornar flutuantes em momentos de crise social onde se luta por uma fixação parcial deste sentido. Assim, os significantes contidos num texto não podem ser associados de modo permanente a significados particulares e fixos. Em segundo lugar, reiterando esse fato, temos a perspectiva de Jacques Lacan de que o significado é permanentemente deslocado do significante,

conduzindo tal movimento à impossibilidade de fixação de sentido através de uma correlação estrita, rígida entre estes dois termos.

Por fim, o movimento desconstrucionista promovido por Jacques Derrida demonstra que todos os arranjos estruturais apresentam uma indecidibilidade radical, ou seja, se fundam sobre decisões tomadas a partir de situações em que mais de uma escolha era/é possível e, no entanto, se excluíram possibilidades reais, sem que a situação preservasse necessariamente o curso tomado. Isso é que impossibilita as estruturas de se fecharem, na medida em que o que lhes dá o efeito de fechamento é um exterior que representa o que elas deixaram de fora e que pode sempre voltar sob a forma de um antagonismo ou deslocamento. Assim, não existe apenas uma via de decisão, mas várias. Isto implica, com relação especialmente à lingüística, no fato de que nenhuma estrutura de significação pode se fechar (LACLAU, 1993, p. 7).

Destarte, foi a partir dessas tendências, isto é, "... da impossibilidade de uma totalidade fechada que desfaz a conexão entre significado e significante" (Ibid., p. 10), que se deram as condições de possibilidade de emergência de uma teoria do discurso. As perspectivas anteriores, advindas do estruturalismo de Saussure, não davam conta de tal exigência, pois fazendo uma distinção entre fala e língua, defendiam que a primeira, por ser dinâmica e por não comportar uma relação sincrônica entre o significante e o significado, não podia ser operacionalizada. Dessa forma, afirmavam que só a língua é que se prestava a isso tendo em vista que fazendo parte de uma estrutura fechada, ela possibilitava uma relação estrita entre esses dois termos.

Laclau, discordando dessas tendências, afirma que há uma proliferação de significantes na sociedade cuja competição pelos significados se dá no processo das relações sociais. Assim, não aceita que a relação entre significante e significado coincida estritamente, pelo contrário, o vínculo entre o significado e o significante sendo contingente, só é preenchido por um e/ou vários significados de modo incerto no processo social. Naturalmente que existem os pontos nodais, todavia estes pontos nodais, que implicam em fixação, não significam imutabilidade de fixação de sentido e sim implicam em estabilizar, hegemonizar o sentido numa direção.

Desse modo, conceituando discurso "... como uma totalidade significativa que transcende a distinção entre o lingüístico e o extralingüístico" (Id.), defende que existe uma realidade extralingüística, todavia esta é inseparável do discurso, pois que é ele quem a constitui simbolicamente, conferindo-lhe significado através das/nas relações sociais. Assim, nada está fora do discurso - o que não significa afirmar que tudo é discurso - e isto ocorre porque a relação entre o mundo social e aquele (discurso) não se desfaz à medida que o que nesse mundo se tem, por mais material que seja, se constitui mesmo como material através do(s) significado(s) advindos do(s) discurso(s). Entretanto, neste ponto faz-se relevante procurar entender como foi que esse autor chegou a essa conclusão; para tal, é importante sublinhar sua perspectiva sobre a sociedade e a importância que a discursividade adquire dentro dela.

Para Laclau, o social é infinito e aponta sempre para a impossibilidade da sociedade. Isto ocorre, porque todo sistema social é formado por uma infinidade de sentidos que inviabilizam a possibilidade de se obter um todo unitário acerca da sociedade, que se funde sobre processos sociais de antemão determinados. Destarte, reconhecendo o caráter relacional existente no social, renuncia a uma fixação essencial de sentido(s), vislumbrando no social um jogo infinito de diferenças que fixam sentido(s), sim, porém como vimos, de modo provisório, relativo e contingente. Essa fixação de sentido, que ocorre de modo relacional por meio de práticas sociais, estabiliza os discursos, dando-lhes uma direção (LACLAU, 1990, p. 104).

A concepção de espaço social como espaço discursivo que se depreende dessa visão se apóia, então, no fato de que toda configuração social é significativa; o discurso compreende o lingüístico e o extralingüístico, porque ele não é apenas uma combinação arbitrária entre língua e fala, e sim, ele é um conjunto sistemático de relações sociais estabelecidas com/entre seres humanos e objetos. Dessa forma, o discurso constituindo a posição social do sujeito como agente social, é que através dos significados sociais fixados nas relações sociais, estabelece, por exemplo, se um objeto esférico é uma figura geométrica, uma moeda, ou uma bola de futebol (Ibid., p. 114 e 115).

Diante disso, o significado do social, vislumbrado numa fala, numa ação, num sentido fixado a um objeto, depende das configurações discursivas que se estabelecem através de práticas

sociais. Assim, a relevância desta teoria para se analisar os fenômenos sociais encontra-se exatamente nesse fato, isto é, de que os embates discursivos constituem, constroem o social e, por meio deles, podemos nos acercar e analisar o que ocorre em sociedade. Essa perspectiva, lançando um novo olhar para a cultura, para os fenômenos culturais, sublinha a articulação que se dá entre práticas e sentidos, articulação que, de modo permanente, tece o real. Desse modo, como afirma Joanildo Burity, citando Gemignani, Alvarez, Dagnino e Escobar, a cultura aqui:

"... deixa de ser vista como o conjunto das expressões espirituais de cada sociedade (nacional), materializadas nas artes, literatura, monumentos e no 'caráter nacional' e passa a ser definida como um processo constante de produção de sentido inseparavelmente ligado a práticas individuais e coletivas, por meio das quais a realidade social se constitui e que inclui, mas não se limita àquelas (BURITY, 1997, p. 32 e 33).

Assim, tendo como meta principal de pesquisa a análise do nível de tolerância/intolerância existente nas relações entre espíritas kardecistas e adeptos de outras religiões, é que acreditamos que a teoria do discurso de Laclau, entre outras, nos oferece três pertinentes vantagens na exploração desta problemática: a primeira se dá porque reconhece o caráter relacional do social, renunciando a fixações definitivas de sentido e a identidades essencialistas. Isto conduz à admissão de um campo social perpassado pela pluralidade e pelo conflito que podem configurar relações de tolerância/intolerância religiosa, sexual, cultural, política etc., que se dão na luta pela conquista da hegemonia dos significados, de situações ou processos.

A segunda vantagem, diz respeito ao fato da teoria conceber o discurso como constituinte do social à medida que este não é feito de ações e práticas pré-existentes ao sentido. Assim, a disputa pelos sentidos é parte integrante das demandas e interesses expressos pelos atores sociais e estes interesses se revelam através de posições de sujeitos exprimidas por meio de falas. Assim, a constituição do social realizada pelo discurso se dá por meio do posicionamento dos sujeitos ante escolhas, na luta para se estabelecer pontos nodais, necessários à convivência humana. Dessa maneira, dentro dessa linha interpretativa, o social é um sistema de diferenças que tal como o discurso, não só expõe significados lingüísticos, mas também dimensiona, por meio desses mesmos significados lingüísticos, o extralingüístico, isto é, as posturas e os lugares dos agentes sociais,

dirimindo a oposição entre práticas e representações, no caso específico de nossa análise sobre a problemática espírita, dirimindo a oposição entre percepção dos espíritas acerca de outros grupos religiosos (representação) e relacionamento deles com esses grupos (atitude concreta).

A terceira e última vantagem, interligada às anteriores, encontra-se no fato de que a teoria do discurso oferece uma grade de compreensão do social que se dá através do processo de construção das identidades. Assim sendo, é na constituição mesma destas identidades, constituição que envolve concorrência, disputas, que ela revela como as diferenças se compõem e se organizam. Assim, as negociações das identidades, das diferenças, de como os sujeitos estabelecem ou não relações de alteridade, é por esta teoria evidenciada à medida que compreende a construção identitária do Eu a partir do Outro.

Para finalizar, um pequeno esclarecimento. Muito embora a teoria do discurso de Laclau se assente em torno do conceito de hegemonia política⁸ e não nos propúnhamos a uma discussão política propriamente dita, ela poderá neste trabalho ser utilizada à medida que analisamos a relação tolerante e/ou intolerante dos grupos espíritas com os adeptos de outras religiões. Assim, de modo indireto desenvolveremos uma discussão política, tendo em vista que as disputas e hegemonias contingentes que se formaram, se formam em torno do sentido de tolerância/intolerância entre os kardecistas, contribuem para relacionar a dimensão religiosa à política, o que implica na não-separação delas.

Adicionado a isto, sabemos que na contemporaneidade problemas de intolerância religiosa têm cada vez mais se apresentado como estopins que contribuem para o surgimento de contendas políticas, que apontam para demandas insatisfeitas que podem se articular ou não a projeto(s) hegemônico(s), basta pensarmos na Bósnia, nos recentes ataques terroristas nos Estados Unidos, na Espanha e na Inglaterra, ou nos conflitos no Iraque. Além disso, para o próprio Laclau, a hegemonia política é uma lógica social, não sendo algo restrito a um lugar específico, denominado de "política".

⁸ A hegemonia em Laclau "... é uma teoria das decisões tomadas num terreno indecível" (LACLAU, 1993, p. 10), ou seja, tomada na luta por uma fixação parcial e contingente de um significante a um significado, onde ocorrem disputas que se dão sempre num terreno político no qual, indivíduos e/ou grupos lutam pela realização de suas demandas.

Dessa forma, o uso dessa teoria é valioso no exame das relações que se dão entre os adeptos do Espiritismo kardecista e os de outras religiões, pois que nos permite localizar significados que apontam para atitudes agressivas, indiferentes, respeitosas ou de admissão da diferença, da parte daqueles para com estes.

Agora, no que se refere à metodologia utilizada no exame do material coletado, optamos por uma abordagem qualitativa da análise de discurso realizada em duas fases: a primeira, a das *condições de produção* do discurso espírita e a outra a das *condições de sua recepção* ou reconhecimento feita pelos espíritas e também, pelos adeptos das religiões afro. Assim, na ânsia por selecionar métodos que nos possibilitassem colocar as construções sociais no centro de nosso debate, estas construções relacionadas especificamente à questão da constituição da identidade coletiva kardecista, no âmbito de seu relacionamento tolerante/intolerante com os adeptos de outras crenças, optamos por utilizar, no exame das *condições de produção dos discursos espíritas*, a metodologia da análise de discurso desenvolvida por Michel Pêcheux, em sua terceira fase.

Segundo o próprio Pêcheux, a AD se subdivide em três épocas: a primeira é aquela onde se dá a exploração metodológica da noção de maquinaria discursivo-estrutural; a segunda na qual se procede a justaposição dos processos discursivos à tematização de seu entrelaçamento desigual e a terceira na qual temos a emergência de novos procedimentos de análise de discurso através da desconstrução das maquinarias discursivas (PÊCHEUX, 1990, p. 311 a 319).

A primeira fase é marcada pela idéia de "... um processo de produção concebido como uma máquina autodeterminada e fechada sobre si mesma..." (Ibid., p. 311); dentro desta máquina, encontraríamos uma língua natural que constitui a base invariante sob a qual se desdobram os processos discursivos (Id.). A segunda fase caracteriza-se pela idéia de que as relações que se dão entre as máquinas discursivas estruturais são desiguais, ou seja, "[n]a perspectiva da AD-2, estas relações são relações de força desiguais entre processos discursivos, estruturando o conjunto por 'dispositivos' com influência desigual uns sobre os outros ..." (Ibid., p. 314).

Assim é que a noção de formação discursiva, tomada de empréstimo por Pêcheux a Foucault, faz explodir a concepção de máquina estrutural fechada à medida que defende que o

dispositivo das formações discursivas se encontram em relação paradoxal com seu exterior, tendo em vista que "uma formação não é um espaço estrutural fechado, pois é constitutivamente 'invadido' por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras formações discursivas) ..." (Id.).

Na terceira fase, temos uma mudança ainda mais radical, pois a crise da noção de maquinaria estrutural é dimensionada até as últimas conseqüências o que leva o procedimento da AD, assentado em etapas e em ordens fixas a se despedaçar definitivamente. Admite-se então nessa fase a desestabilização das garantias sócio-históricas que, antes tidas como mais ou menos estáveis, asseguravam a priori uma certa pertinência teórica/interpretativa e de procedimentos ante a construção empírica do corpus; assim sendo, essa desestabilização promove a consciência de que se tem uma reconfiguração constante do corpus a ser feita, o que conduz a uma atenção maior ao processo e junto a ele, a produção de uma sucessão de interpretações do campo analisado (Ibid., p. 316 e 317).

Diante disso, como coloca Silva (2005), o processo de constituição dessas três fases na AD:

"... não se caracteriza por superações. Temos sim reformulações que constituem a construção de uma teoria em função de uma prática que se historiciza pelas suas particularidades; temos, sim, um amálgama em que o dispositivo de análise ao produzir um efeito de retorno sobre a teoria se constitui num lugar onde essa teoria se faz outra. Portanto, não temos uma análise de discurso mais moderna ou mais antiga, temos uma teoria sendo construída e, como tal, se caracteriza pela provisoriedade" (SILVA, 2005, pg. 299).

Destarte, o desenvolvimento atual de pesquisas em análise de discurso têm levado em conta essas reflexões, destacando o processo de heterogeneidade discursiva na construção dos objetos discursivos. Isso implica em que "[o]s movimentos de fronteira de constituinte, os deslocamentos léxico-sintáticos da aceitabilidade das construções, os equívocos gramaticais" (Ibid., p. 319) têm sido cada vez mais reconhecidos na análise do corpus. Este desdobramento apresentado pela AD-3, em nossa opinião, a aproxima da teoria do discurso desenvolvida por Laclau posto que:

"Isto obriga a pesquisa lingüística a se construir procedimentos (modos de interrogação de dados e formas de raciocínio) capazes de abordar explicitamente o fato lingüístico do equívoco como fato estrutural implicado pela ordem do simbólico. Isto é, a necessidade de trabalhar no ponto em que cessa a consistência da representação lógica inscrita no espaço dos 'mundos normais' ..." (PÊCHEUX, 1997, p. 51).

Assim, o objeto da lingüística surge atravessado por uma divisão discursiva que trata da manipulação de significados estabilizados, normatizados e o que trata das transformações do sentido que escampam a priori a um trabalho do sentido sobre o sentido, pois escapam às normas estabelecidas, "... lançando-nos no relançar indefinido das interpretações" (Id.). Esse trabalho revela que:

*"A incompletude caracteriza e distingue todo o dispositivo teórico do discurso e abre espaço para a entrada em cena da noção de **falta**, que é motor do sujeito e é lugar do impossível na língua, lugar onde as palavras 'faltam' e, ao faltarem, abrem brecha para produzir equívocos. O fato lingüístico do equívoco não é algo causal, fortuito, acidental, mas é constitutivo da língua, é inerente ao sistema. Isto significa que a língua é um sistema passível de falhas e por essas falhas, por essas brechas, os sentidos se permitem deslizar, ficar à deriva" (FERREIRA, 2005, pg. 18, grifo do autor).*

Desse modo, a partir dessa possibilidade de abertura interpretativa e de mobilidade e flutuação de/do sentido efetuado pela AD-3, tentamos observar as condições de produção dos discursos dos espíritas destacando as:

a) relações de lugar – desenvolvidas a partir de formações imaginárias, isto é, imagens que fazemos de nosso próprio lugar e do lugar do Outro no discurso (PÊCHEUX, 1990, p. 82), estas formações são construções cambiantes que nos ajudaram a compreender a posição que os espíritas estabelecem para si e para os Outros, adeptos de outras religiões, em seus discursos.

b) relações de força – baseadas no contexto, no ambiente político-institucional, referem-se aos conflitos entre grupos que lutam pela hegemonia. Assim, a análise dessas relações colaborou no entendimento das estratégias de competitividade e de busca de hegemonia que foram/são elaboradas pelos grupos espíritas em relação a outros grupos religiosos, no intuito de conversão de novos adeptos. Analisando o processo de deslocamento/manutenção de sentido na relação significante/significado, tentou-se aqui compreender as justificativas utilizadas pelos espíritas para auto-afirmar sua religião perante as demais, bem como se buscou examinar a percepção negativa ou positiva que implementam em seus discursos acerca do quadro religioso plural e as implicações que

essa percepção engendra na esfera do relacionamento tolerante/intolerante com os adeptos de outras crenças.

c) relações de sentido – no que se refere a essas relações especificamente, que lidam com a memória tanto antiga como mais recente do discurso, com as outras vozes presentes na fala, o que buscamos foi procurar quais as principais formações discursivas que se encontravam atuantes nos discursos espíritas; desse modo, fazendo uso da noção de interdiscurso⁹, observamos as influências que as formações discursivas positivista, evolucionista, racionalista e iluminista exerceram sobre o discurso kardequiano e conseqüentemente sobre o discurso dos espíritas, influenciando a percepção e relacionamento destes com os partidários de outras religiões.

Como o discurso não é um conjunto de textos, mas uma prática, ou seja, "... um conjunto de práticas que constitui a sociedade na história" (ORLANDI, 1999, p. 71), achamos relevante sublinhar a historicidade do texto. Esta não implica em ser a história refletida no texto, porém em ser o acontecimento do texto como discurso, o trabalho de sentido realizado nele pelos sujeitos em suas relações concretas, exteriores a ele (Id.). Assim, a historicidade do discurso se mostra através da materialidade da língua; no entanto, como captá-la? Por meio dos conceitos de prática discursiva, dêixis discursiva e de comunidade discursiva trabalhados na análise de discurso, entre outros, por Dominique Maingueneau, em sua discussão sobre a heterogeneidade constituída e a heterogeneidade mostrada (estas últimas devidamente conceituadas e trabalhadas no terceiro capítulo) que se evidenciam presentes nos discursos e que indicam nos traços da língua, a presença do Outro nas falas.

Maingueneau (1989), discutindo acerca da prática discursiva, afirma que esta integra os dois elementos, o da formação discursiva (idéias) e o da comunidade discursiva (lugares); por comunidade discursiva entende o grupo ou a organização de grupos no interior da qual são produzidos, gerados os textos que dependem as formações discursivas (MAINGUENEAU, 1989, p.56). A prática discursiva define assim, para ele, a reversibilidade essencial entre as duas faces, a do

⁹ Que são formações discursivas inconscientes e/ou conscientes, advindas de vários lugares e que influenciam o discurso dos sujeitos, isto é, são um conjunto de formulações feitas, esquecidas e/ou circulantes num dado momento e em relação com um dado discurso (ORLANDI, 1999, p. 36).

social e a textual do discurso. Isso é observado quando na cena enunciativa operacionalizamos o conceito de dêixis discursiva, que aponta as coordenadas espaço-temporais, articulando o EU, o TU - lugares institucionais, exteriores ao texto, no entanto necessários para gerar as condições que tornam os discursos possíveis - que são ocupados por sujeitos da enunciação com o AQUI, AGORA, universo de sentido presente nas formações discursivas (Ibid., p. 41).

Além do trabalho com as condições de produção do discurso, já colocamos que se faz necessário também trabalharmos com suas *condições de recepção, de reconhecimento*, isto é, com a produção de efeitos que o discurso sofre no decorrer do tempo, e que é verificada por meio da forma como ele é recebido pelos sujeitos. Assim, foi relevante verificar as manutenções/rupturas que se deram na recepção do discurso das condições de produção espírita, isso tanto entre os próprios espíritas, mas também com umbandistas e candomblecistas com quem veremos, aqueles têm certa predisposição a relações de intolerância.

Assim sendo, foi importante observar no que se refere às formações discursivas evolucionistas, positivistas, iluministas e racionalistas a continuidade de significados com as condições de produção - que trabalham com as condições que "determinam" o engendramento do discurso - que os discursos atuais dos espíritas têm mantido, bem como as rupturas que essas falas têm estabelecido no nível das condições de recepção, compreendidas como "condenadas" a modificarem-se indefinidamente.

Para verificarmos isso utilizamos a teoria do sistema de produção dos discursos, elaborada por Eliseo Verón (1980), que tenta dar conta do conjunto de variações dos efeitos de sentido no nível da recepção/reconhecimento de um discurso (VERÓN, 1980, p. 108), articulando a variação desses efeitos de sentido à conjuntura social. Verón, concebendo o conhecimento como "... um sistema de efeitos de sentido discursivos" (Ibid., p. 103) defende que o sistema produtivo dos discursos sociais é um fragmento de um campo maior, o campo da produção de sentido. Este campo para o mesmo é afetado em todas as áreas, inclusive na da Ciência, pela ideologia, pois que:

"O Ideológico não é apenas o nome de um tipo de discurso (mesmo no nível descritivo) mas, é o nome de uma dimensão presente em todos os discursos produzidos no interior de uma formação social, na medida em

que o fato de serem produzidos nessa formação social deixou "traços" nos discursos (e mesmo, como já disse, de uma dimensão presente em toda matéria significativa, cujo investimento de sentido é socialmente determinado)"(Ibid., p. 105).

Desse modo, para ele a noção de discurso refere-se a um dado enfoque teórico, de um dado conjunto significativo e este conjunto significativo, é inseparável de um "... conjunto de hipóteses respeitantes a elementos extratextuais" (Id.), ou seja, para ele as hipóteses são trazidas de fora dos textos analisados pelo analista; é esse algo fora, extralingüístico que precisa ser levantado como tal. Assim, segundo o mesmo, não podemos definir o nível de pertinência de uma leitura do processo de produção de um discurso sem relacioná-la, às condições de produção - posto que os conceitos relativos a essa produção "... são indispensáveis ao estabelecimento do nível de pertinência em que vamos nos colocar" (Ibid., p. 106) tendo em vista que elas lidam "... com a constituição de modelos das regras de engendramento do discurso..." (Ibid., p. 107) -; e às condições de recepção, que se propõem a reconstituir o processo de produção discursivo nos níveis de sua circulação e de seu consumo.

Ainda complementando a análise das condições de recepção do discurso espírita, não no sentido de fechamento, talvez mais no de abertura, utilizamos também, a teoria da codificação/decodificação de Stuart Hall que, buscando articular momentos diferentes, "... mas interligados - produção, circulação, distribuição, consumo, reprodução" (HALL, 2003, pg. 387), objetiva destacar especificidades nas quais o produto aparece, estabelecendo distinção entre a produção discursiva e outros tipos de produção em nossa sociedade e nos sistemas de comunicação modernos (Id.). No que se refere às práticas discursivas e a suas audiências explica:

"O objeto de tais práticas é composto por significados e mensagens sob a forma de signos-veículo de um tipo específico, organizados, como qualquer forma de comunicação ou linguagem, pela operação de códigos dentro da corrente sintagmática de um discurso. Os aparatos, relações e práticas de produção, aparecem, assim, num certo momento (o momento da 'produção/circulação'), sob a forma de veículos simbólicos constituídos dentro das regras de 'linguagem'. É nessa forma discursiva que a circulação do 'produto' se realiza. O processo, desta maneira, requer, do lado da produção, seus instrumentos materiais - seus 'meios' - bem como seus próprios conjuntos de relações sociais (de produção) - a organização e combinação de práticas dentro dos

aparatos de comunicação. Mas é sob a forma discursiva que a circulação do produto se realiza, bem como a distribuição para diferentes audiências. Uma vez concluído, o discurso deve então ser traduzido - transformado de novo - em práticas sociais, para que o circuito ao mesmo tempo se complete e produza efeitos" (Ibid., pgs. 387 e 388).

Assim, fazendo a distinção entre o momento da produção/codificação e o momento da decodificação/recepção/consumo, Hall vai afirmar que estes são momentos diferentes, pois que são formados por relações sociais diferenciadas que, no entanto, se articulam na hora em que a mensagem é traduzida, à medida que tem que haver um grau de reciprocidade, uma troca comunicativa entre produção e consumo, embora para ele mal-entendidos sempre existam nessas trocas comunicativas (Ibid., pg. 399).

Desse modo é na esfera da tradução da mensagem, recepção, que essa articulação entre esses dois momentos distintos se dá, e pode ocorrer por meio de três posições hipotéticas a partir das quais a decodificação de um discurso pode ser feita; estas são: **a posição hegemônica-dominante** que, se apropria dos significados vinculados no discurso de maneira integral, decodificando a mensagem "... nos termos do código referencial no qual ela foi codificada", mantendo a paráfrase, isto é, os significados presentes nas condições de produção (Ibid., pg. 400), operando assim dentro da hegemonia. **A posição do código negociado** que interage com os sentidos produzidos nos discursos hegemônicos, impondo, porém regras específicas, ou seja, novas significações, o que pede elementos de adaptação e oposição à mensagem dominante. E por fim, **a posição do código de oposição** que, decodificando a mensagem hegemônica de maneira contrária, destotaliza-a, deslegitimando-a por meio de uma tradução que se faz dentro de um referencial alternativo (Ibid., pgs. 401 e 402), que revela não só a polissemia ao nível dos sentidos na recepção, mas a ruptura com a ideologia atuante nas condições de produção da mensagem.

Dessa forma, é que no nível da recepção buscamos verificar, a partir dessas três posições, até que ponto os discursos das condições de produção espírita são reiterados ou alterados pelos espíritas entrevistados, isto é, queremos verificar, dentro dos aspectos que analisamos referentes à tolerância/intolerância em relação aos adeptos de outras crenças, se nas condições de recepção os

kardecistas se posicionaram através dos códigos hegemônicos, negociados ou de oposição. Com relação aos umbandistas e candomblecistas buscamos também, através dessas posições, verificar se reconhecem o discurso das condições de produção espírita, legitimando-o acerca da posição em que ele coloca as religiões afro ou, se eles rompem com essa fala, deslegitimando-a.

Desse modo, por meio dessas formas de tradução - indicadoras de efeitos de sentido - reveladas a partir dessas três posições de decodificação da mensagem, foi que nos interessou analisar nas condições de recepção, o discurso espírita, pois estas formas, junto com a teoria do sistema de produção dos discursos de Véron, auxiliaram na constatação de mudanças e manutenções significativas nas filiações ideológicas das falas dos kardecistas, mostrando-nos conseqüentemente alterações ou não no trato da prática discursiva deles para com o Outro, no intervalo entre as condições de produção e as de reconhecimento desse discurso religioso.

Dessa forma, através do uso dessas teorias/metodologias tentamos dar conta do sistema de relações existentes entre as condições de produção e as condições de recepção socialmente geradas pelo discurso dos espíritas no que diz respeito às formações discursivas que influenciam ou nas quais se situam seus discursos, sempre reiterando que optamos por fazer uso desses métodos e teorias por acreditarmos que eles dão conta da perspectiva de construção social das identidades à medida que revelam, como veremos no terceiro e quarto capítulos, a presença do Outro, da temporalidade e da história nos discursos. Contudo, passemos primeiro agora a examinar as relações entre o discurso da ciência moderna e o espírita, desenvolvido por Allan Kardec, para em seguida, adentrarmos na análise dessas condições de produção e recepção do discurso espírita no Brasil.

CAPÍTULO II

A CIÊNCIA DOS SÉCULOS XVII-XIX E SUA INFLUÊNCIA PARA O SURGIMENTO DO ESPIRITISMO E ORGANIZAÇÃO TEÓRICA DE SEU CORPO DOUTRINÁRIO

O Espiritismo surge na França em meados do século XIX. Seu sistematizador, o professor Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), ou Allan Kardec como ficou mais conhecido, foi um homem de ciência em seu tempo, que se tornou conceituado mestre em Letras e em Ciências em Paris, sendo conhecedor de alguns idiomas como o italiano e o alemão, entre outros; além de que, fora membro de várias sociedades científicas e escritor de livros didáticos¹.

Por conta disso, o método indutivo-racional (que faz uso de testes experimentais, observação sistemática e raciocínio lógico na análise dos fenômenos) que é utilizado por ele na apreensão das manifestações espirituais, bem como a leitura interpretativa evolucionista de mundo que a doutrina que codificou faz, tem intrínseca relação com a ciência que emerge entre os séculos XVII a XIX, séculos que ficaram comumente conhecidos como aqueles nos quais eclodiu e se consolidou um grande movimento denominado de "Revolução Científica".

Assim sendo, é objetivo nosso neste capítulo observamos essa influência da ciência moderna na formação do Espiritismo isto com o fim: primeiro, de vermos os nexos existentes entre esta religião e o conhecimento científico; segundo, de a partir da verificação desses nexos, irmos situando o leitor acerca do tipo de preconceito que vai ser estabelecido pelos espíritas com os adeptos de outras religiões, sobretudo com os adeptos das religiões afro-brasileiras, posto que este preconceito é assentado sobremaneira nos conceitos oriundos do saber moderno, em sua busca lógica e objetiva de verdades, verdades por sua vez, concebidas como absolutas, à medida que apoiadas nos critérios da razão.

Dessa forma, é que a epistemologia da ciência moderna em sua dificuldade de lidar com o diferente, em sua ênfase no idêntico, no igual, juntamente com a excessiva valorização que deu/dá

¹ Entre estes, destaque para: "Curso Teórico e Prático de Aritmética", "Gramática Francesa Clássica" e "Catecismo Gramatical da Língua Francesa" (ESDE - Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita -, Programa I, 1996, pg. 18).

ao que advém da razão e do saber científico, em detrimento dos demais saberes, vai estruturar, alicerçar o corpo teórico espírita distinguindo-o das outras crenças, como igualmente, vai conduzir seus adeptos a levar essa dessemelhança às últimas conseqüências tendo em vista que a afirmação dessa doutrina como ciência foi/é feita no sentido de diminuir os outros credos, tratados como inferiores, primitivos, ilógicos

Desse modo, é essa relação forte que veremos, existe entre o kardecismo e a ciência da modernidade - tanto que o Espiritismo autodefine-se não só como religião, mas também como filosofia e ciência - que vai caracterizar/marcar/influenciar o relacionamento dos espíritas com os membros de outras crenças, pois vai fundamentar para aqueles a concepção de que as verdades religiosas devem se apoiar nas verdades científicas. Destarte, é que vão defender o fato de que as verdades oriundas das religiões passem a ser demonstradas segundo métodos e princípios acadêmicos (o que acreditam, faz a doutrina kardecista), deixando de ser reveladas. Devido a isso, é que os espíritas vão insistir na idéia de que o conhecimento advindo dos outros credos é dogmático, irracional, sendo conseqüentemente não verdadeiro, portanto, não passível de credibilidade.

Diante disso, é que buscando atingir as metas que foram estabelecidas, dividimos este capítulo em três momentos: o primeiro no qual fazemos um breve resumo, sem grandes detalhamentos, sobre a vida e a obra de Kardec; o segundo, onde é feito um também sucinto passeio em torno de algumas correntes que emergiram na modernidade e que organizaram, do ponto de vista teórico, a doutrina kardecista, para por fim, realizar-se uma abordagem ao redor das principais características do Espiritismo, surgidas em sua origem na França, relacionando-as à ciência dos séculos XVII a XIX.

2.1 Allan Kardec: vida e obra

Segundo Guimarães "[d]urante todo o século XVIII, a França se ergueu como o farol intelectual da civilização ocidental. Para lá iam artistas, professores, filósofos e cientistas. Apesar do esbanjamento e da corrupção da Corte, Paris foi, desde muito tempo, a capital européia mais atrativa para os intelectuais do continente" (GUIMARÃES, 1998, pg. 1). Prosseguindo, coloca que, junto com

a Alemanha, sua maior rival no que se refere aos rumos do intelecto humano, foi com o Iluminismo (que veremos com mais detalhes adiante) que esta cidade passou a ser conhecida como "*a Cidade Luz*", pois, depois de tanto tempo vivenciando o poder do clero e da aristocracia, o ser humano fora estimulado a ser independente, agindo e pensando por si. O lema do Iluminismo de que "[t]odos os homens são iguais" teve sem dúvida maior repercussão em solo francês que em qualquer outro (Id.).

Ao falar sobre a Revolução Francesa, aquele autor coloca que: "[e]mbora tenha sido, na verdade, um retumbante movimento burguês, com seus lamentáveis e inevitáveis excessos, a *Revolução Francesa* teve o mérito de desmistificar a pseudo-superioridade das classes privilegiadas (a corrupta aristocracia e o hipócrita clero católico), levantando a bandeira contagiante da 'Liberdade, Igualdade e Fraternidade', e da 'Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão' " (Ibid., pg. 1 e 2). Contudo, na França essa ideologia teve sua contracorrente, oriunda da emergência da política do terror e conseqüente ascensão de Napoleão ao poder (Id.). Foi nesse ambiente que Hippolite Léon Denizard Rivail nasceu na cidade de Lyon em 1804, filho de Jeanne Duhamel e de Jean Baptiste-Antoine Rivail, um juiz protestante.

Ainda de acordo com Guimarães, o pai o iniciou com todo cuidado nas primeiras letras e o incentivou à leitura dos clássicos, já em tenra idade. Rivail se mostrou interessado em ciências e em línguas e após completar os primeiros estudos em Lyon foi para a Suíça, para completar seus estudos secundários na cidade de Yverdun, na escola do professor Pestalozzi, educador famoso na época que ficou conhecido por ter democratizado a educação em seu tempo, defendendo ser um direito absoluto o de toda criança ter plenamente desenvolvidos seus poderes.

No período, a importância do trabalho desenvolvido por Pestalozzi era enorme, tendo em vista que "[s]eu entusiasmo obrigou governantes a se interessarem pela educação das crianças das classes desfavorecidas. Podemos dizer que ele psicologizou a educação, pois quando ainda não havia a estruturação de uma ciência psicológica e embora seus conhecimentos da natureza da mente humana fossem vagos, viu claramente que uma teoria e prática corretas de educação deviam ser baseadas em tal tipo de conhecimento" (Centro Educacional, <http://www.centroeducacional.com.br/pestal.html>, acessado em 20/12/04, pg. 1). Além do mais, discípulo de Rousseau, acreditava que a educação

básica era a mais importante e que o ambiente familiar igualmente era o mais adequado para se formar às gerações. Protestante crítico, esse educador não aceitava os dogmas cristãos, como os da santíssima trindade, dirigindo sérios ataques a eles em suas aulas (DAMAZIO, 1994, pg. 42 e 43).

Assim, foi que na Suíça, Rivail sofreu a influência do pensamento desse educador a quem chamou a atenção, sendo convocado a ser seu auxiliar "... nos trabalhos acadêmicos que exercia, tendo algumas vezes substituído Pestalozzi na direção da escola, enquanto este empreendia alguma viagem de divulgação de sua metodologia de ensino ou era convidado para criar, em outras localidades, uma instituição nos moldes de Yverdon" (GUIMARÃES, 1998, pg. 3 e 4). Denizard também exercia o papel de professor, ensinando aos seus colegas as lições que aprendera. A identificação dele com o professor suíço, não parou por ai; destarte, é que o cristianismo tendente ao não dogmatismo deste, juntamente com a crença na bondade humana vai ser levado posteriormente por Kardec para a leitura de mundo espírita que faz (DAMAZIO, 1994, pg. 44).

Rivail se bacharelou em Letras e Ciências, aprendendo também a falar alguns idiomas. Tempos depois fundou em Paris "... uma escola nos moldes da de Yverdon, que foi chamada de Liceu Polimático. Ele estava empenhado no aperfeiçoamento pedagógico da educação francesa, e, por isso, escreveu vários livros sobre o assunto, tendo sido premiado, em 1831, por seu trabalho, pela Academia Real de Arras. Por esta mesma época casa-se com a professora Amélie Gabrielle Boudet" (GUIMARÃES,1998,pg.5).

Com a falência do Liceu, após alguns anos passou a escrever livros didáticos para sobreviver, trabalhando como contador de três firmas comerciais. Recuperado dos problemas financeiros, começa a organizar cursos de Física, Química, Astronomia e Anatomia Comparada, estes populares entre os jovens da época (Ibid., pg.7). Desse modo, foi que resolveu se dedicar ao ensino novamente(Id.).

Enquanto isso, um conjunto de fenômenos responsáveis pelo nascimento do moderno Espiritismo ("este termo, *Espiritismo*, foi cunhado em 1857, por Rivail, para distinguir este movimento de outras escolas espiritualistas" (Ibid., pg. 8)) começam a aparecer nos Estados Unidos,

mais precisamente em Hydesville, Estado de New York, em 1848, na casa da família Fox, de religião metodista, chamando a atenção da Europa:

"As fortes pancadas que começaram a ser violentamente ouvidas no quarto das irmãs Katherine e Margaretta e que se fizeram freqüentes por várias semanas levaram a primeira, então com nove anos, a desafiar 'o batedor' a reproduzir as pancadas que ela mesma daria. A prontidão das respostas acabaria por marcar o início desse tipo de comunicação entre vivos e mortos" (Id.).

Tal fenômeno começou a se reproduzir em Paris recebendo o nome de *"mesas falantes"* ou *"mesas girantes"*. Assim, se faziam perguntas ao redor dessas mesas ou de outro móvel com o fim de se obter respostas às perguntas formuladas através de pancadas (Ibid., pg. 11). Até esse momento estes fatos eram vistos como diversão; "[e]m 1854, Denizard ouviu falar pela primeira vez sobre tais 'fenômenos', mas sua primeira atitude é a de ceticismo: 'eu creerei quando vir, e quando conseguirem provar-me que uma mesa dispõe de cérebro e nervos, e que pode se tornar sonâmbula; até que isso se dê, dêem-me a permissão de não enxergar nisso mais que um conto para provocar o sono' " (Ibid., pg. 12).

Por insistência de amigos ele presenciava algumas dessas manifestações físicas. Depois da estranheza e da descrença inicial, passa a cogitar seriamente acerca da validade de tais fenômenos. Em suas palavras:

'De repente encontrava-me no meio de um fato esdrúxulo, contrário, à primeira vista, às leis da natureza, ocorrendo em presença de pessoas honradas e dignas de fé. Mas a idéia de uma mesa falante ainda não cabia em minha mente. E ainda: pela primeira vez pude testemunhar o fenômeno das mesas que giravam e pulavam em tais condições que dificilmente poderia se acreditar serem frutos de embuste ou fraude (...). Minhas idéias longe estavam de terem sofrido uma modificação, mas em tudo aquilo que se sucedia devia haver uma explicação' (Id.).

Depois de 1855, quando presenciou pela primeira vez tais fatos, resolveu observá-los, pesquisando-os através dos métodos de investigação científicos famosos a sua época. Procura então descobrir as causas desses fenômenos. Nas palavras de Henri Sausse, citadas por Guimarães:

'Sua razão repele as revelações, somente aceita observações objetivas e controláveis. (...) Vários amigos que acompanhavam há cinco anos o estudo dos fenômenos, (...) colocam à sua disposição mais de cinquenta cadernos, contendo as comunicações feitas pelos Espíritos (...). O estudo desses cadernos constituiu, para Rivail, o trabalho mais profundo e mais decisivo. Foi por esse estudo que ele se (...) convenceu da existência do mundo invisível e dos Espíritos' (Ibid., pg. 14).

A seguir o próprio Guimarães coloca:

"Ele utilizava o material dos cadernos, com as respostas dadas pelos supostos espíritos, para refazer as mesmas perguntas para outros médiuns, de preferência desconhecidos dos primeiros. Com base nas novas respostas, Rivail comparava o conteúdo de ambas e ficava perplexo com as similaridades, freqüências entre elas. Ele reformulava as perguntas e pedia a ajuda de amigos para fazê-las a outros médiuns, em outras localidades. Ele recebia as respostas e compilava-as organizadamente por tópicos e assuntos" (Id.).

Ainda segundo o mesmo autor, a pergunta que Denizard fazia após essas investigações era a de "[c]omo poderia pessoas que nunca se viram dar as mesmas respostas para as mesmas perguntas, às quais possuíam, freqüentemente, um grande peso filosófico e uma amplitude de conhecimentos que escapavam à formação ou aos conhecimentos normais dos médiuns?" (Ibid., pg. 16). A resposta que lhe ocorreu:

"... seria a de que agentes inteligentes as dariam por intermédio de certas pessoas com uma sensibilidade psíquica especial: os médiuns. Além do mais, Rivail notou que poderia existir uma extraordinária discrepância entre o desenvolvimento moral e intelectual de um médium e as comunicações obtidas em estado de transe, que na época se chamavam estado sonambúlico, ou, algumas vezes, de mesmerização, nome devido ao pioneiro da hipnose, Mesmer. Sendo assim, a faculdade de comunicar-se com os agentes inteligentes invisíveis é independente do grau de desenvolvimento espiritual do médium, havendo médiuns moralmente medíocres, e até mesmo, perversos, e outros médiuns de grande desenvolvimento moral, que podem, uns e outros, receberem mensagens de cunho elevado ou banal" (Id.).

Diante disso, Guimarães coloca que ele chega as seguintes conclusões:

'Primeiro, se são agentes inteligentes não físicos que dão as respostas, nem por isso eles parecem ser muito diferentes dos homens vivos, pois suas respostas são parecidas às respostas que qualquer homem daria, inclusive dentro do nível de instrução a que tenham chegado, pois há

respostas muito bem elaboradas junto com muitas outras muito fúteis. E, segundo, algumas vezes as respostas são dadas de forma não-consciente, pelo próprio médium. Então, seria o agente inteligente do próprio médium que daria certas respostas, em certas ocasiões. Estas respostas não são destituídas de valor. Elas podem apresentar um extraordinário grau de maturidade, mesmo que sejam estranhas ao pensamento normal do médium quando em estado de vigília ou de consciência desperta normal' (Ibid., pg 20).

Através desse estudo das respostas dadas pelos espíritos, por meio de diversos médiuns e em diversas localidades de diversos países, Rivail reuniu assim material para compor um livro. O primeiro de uma série, *O Livro dos Espíritos* (no formato de perguntas e respostas) foi lançado em Paris, em 18 de abril de 1857. Neste buscava-se discutir o "núcleo e arcabouço geral da doutrina..." (CASTRO 1985, pg. 10) dos espíritos. Assina esse texto com o pseudônimo de Allan Kardec por acreditar que este nome o ajudaria a diferenciar sua temática das obras anteriores que havia escrito, voltadas à educação e à pedagogia. Além disso, afirmava ter sido informado por um espírito que numa antiga encarnação druida, havia tido esse nome.

Em "*O Livro dos Espíritos*", "Kardec tece comentários sobre a ancestralidade das idéias básicas do espiritismo (c.f. capítulo V da obra citada) e como os fenômenos ditos espíritas são universais"(GUIMARÃES,1998,pg.23).Em 1864 escreve "*O Evangelho Segundo o Espiritismo*", obra de cunho filosófico que tem o objetivo de esclarecer a posição da doutrina frente à mensagem do Cristo, trazendo um estudo histórico que culmina em um resumo do posicionamento de Sócrates e Platão como precursores de alguns ideais cristãos e de tópicos da filosofia espírita (Id.); aqui explicita-se o "... conteúdo moral da doutrina" (CASTRO, 1985, pg. 10).

Ao elaborar um discurso racional, que negligencia o místico, Kardec assinala que os fenômenos espíritas, sobretudo "... o da comunicação entre vivos e 'mortos', são mencionados e reconhecidos como existentes em todas as épocas da humanidade, qualquer que seja a cultura considerada" (GUIMARÃES, 1998, pg. 23). Um dos registros citados por ele "... dentro de nossa tradição judaico-cristã, é a referência bíblica que está em 1 Samuel 28,7-19, onde Saul visita a pitonisa (médium) de En-Dor, que lhe possibilitou a comunicação com o espírito do profeta Samuel" (Id.).

O mesmo se dá para ele com a idéia da reencarnação que é concebida como antiga e tão universal quanto a própria humanidade (conferir o capítulo V de "*O Livro dos Espíritos*"), e é citada "... como a base de diversas tradições filosóficas e religiosas do Oriente, como o Budismo e o Hinduísmo, por exemplo, e a das religiões pré-cristãs da Europa, como a dos Druidas, ou, posteriormente, baseados no cristianismo, o posicionamento de alguns pais da Igreja antes do concílio de Constantinopla, em 533, quando a doutrina da reencarnação foi abolida..." (Ibid., pg. 25).

Em 1858, Rivail publica o primeiro número da Revista Espírita, ampliando a divulgação da Doutrina Espírita na Europa e na América. Segundo Henri Sausse, citado por Guimarães, 'em menos de um ano (...) a Revista Espírita (...) estava espalhada por todos os continentes do Globo. (...) De tal maneira aumentou o número de assinantes, que Kardec, a pedido destes, reimprimiu duas vezes as coleções de 1858, 1859 e 1860 (Id.)'. Por essa época ele fez amigos e admiradores entre os cientistas; dentre eles destaque para o astrônomo francês Camille Flammarion, o filósofo H. Bergson, o psicólogo e filósofo William James, o físico William Crookes, o biólogo Alfred Russel Wallace, o físico Oliver Lodge e o escritor Arthur Conan Doyle.

Em 1º de abril de 1858, inaugurou a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos, que tinha como meta "(...) o estudo de todos os fenômenos relativos às manifestações espíritas e suas aplicações às ciências morais, físicas, históricas e psicológicas. (...)" (Ibid., pg. 29). De acordo com seus próprios relatos, não era da vontade de Kardec fundar uma religião posto que acreditava que '[a] ciência espírita compreende duas partes: uma experimental, relativa às manifestações em geral; a outra, filosófica, relativa às manifestações inteligentes e suas conseqüências' (Id.). Talvez por isso na França, como sabemos, a parte da Doutrina Espírita que vingou foi a científica, oposto do que se deu no Brasil, onde é quase "consenso" entre vários autores - não sem controvérsias, como veremos adiante - que a parte religiosa foi a que prevaleceu.

No início da década de 60 do século XIX começam a ocorrer manifestações de intolerância com a doutrina difundida por Kardec que culminam em outubro de 1861 com o "Auto-de-Fé", promovido pela Igreja Católica na cidade de Barcelona, Espanha no qual se queimou:

"... em praça pública cerca de trezentas publicações espíritas. Estas obras, encomendadas a Allan Kardec pelo bibliotecário e livreiro Maurício Lachâtre, foram enviadas de forma comum, nas condições alfandegárias normais, tendo as taxas de importação sido pagas pelo destinatário às autoridades espanholas; porém a entrega das encomendas não foi realizada. Elas foram confiscadas pelo Bispo de Barcelona, com a seguinte justificativa: 'A Igreja Católica é universal, e estes livros são contrários à fé católica, não podendo o governo (...) permitir que eles passem a perverter a moral e a religião de outros países' " (Ibid., pg. 30 e 31).

Essa atitude da religião católica teve grande repercussão na Espanha. Sobre isso Kardec comentou na Revue Spirite de 1864, (p. 199), que 'Quem primeiro proclamou que o Espiritismo era uma religião nova, com seu culto e seus sacerdotes, senão o clero? Onde se viu, até o presente, o culto e os sacerdotes do Espiritismo? Se algum dia ele se tornar uma religião, o clero é quem o terá provocado' (Id.).

Antes de morrer Rivail escreveu ainda alguns livros; entre eles destacaram-se: "*O Livro dos Médiuns*", de 1861, "... que pesquisa o processo das relações mediúnicas, estabelecendo as leis e as condições do intercâmbio espiritual" (CASTRO, 1985, pg. 10); "*O Evangelho Segundo o Espiritismo*" de 1864, que já mencionamos; "*O Céu e o Inferno, ou a Justiça Divina Segundo o Espiritismo*", em 1865, que "... discute as penas e gozos terrenos e futuros" (Id.); e "*A Gênese*", em 1868, que "... trata dos problemas genésicos e da evolução física na terra" (Id.). Manteve-se outrossim à frente da Société Parisienne D'Études Spiritistes, escrevendo artigos para a Revista Espírita. Faleceu em 31 de março de 1869, aos 65 anos, vítima da ruptura de um aneurisma. Após sua morte, sua mulher prosseguiu seu trabalho de divulgação da doutrina destinando uma quantia anual a ser aplicada numa "Caixa Geral do Espiritismo" que tinha por fim manter as atividades da revista e de novas publicações (DAMAZIO, 1997, pg. 48).

2.2 "A Revolução Científica": sucinto esboço teórico acerca da matematização da representação do mundo e das correntes de pensamento racionalista, empirista, iluminista, evolucionista e positivista

As mudanças, já tão propaladas e estudadas por diversos cientistas, que se operaram entre os séculos XVII a XIX, na cultura científica, propulsionadoras do que se convencionou chamar de "revolução Científica" - termo que, aliás, vem recebendo críticas desde os anos 30-40 do século passado por pensadores como Alexandre Koyré, por exemplo,² - foram responsáveis por uma série de transformações no âmbito da ciência, transformações essas que giraram em torno da "passagem" de uma filosofia natural aristotélica para uma filosofia natural matematizada, com emergência de correntes de pensamento que tentaram explicar o funcionamento do mundo natural, como o materialismo³ e o mecanicismo⁴, igualmente de correntes que se preocuparam em compreender e teorizar o conhecimento, tais como o racionalismo e o empirismo.

Esse movimento que se instalou no ambiente intelectual europeu daquela época gerou um novo paradigma⁵ ilustrado pela "... substituição da autoridade da tradição pela da experimentação e demonstração, que será uma das bases para formulações posteriores acerca do progresso, ou seja, das idéias segundo as quais a sociedade se move inexoravelmente para uma situação "superior" àquela na qual outrora estivera" (GOMES, 2000, pg. 1).

² Entre as principais críticas temos: primeiro, a referente ao "... nome "revolução", no sentido de ruptura completa com o passado, de inovação plena e de descontinuidade" (SILVA & SERÔDIO, 2000, pg. 55); segundo, pelo uso do adjetivo "científico", por conta dele ser utilizado de acordo com a ciência tal como hoje conhecemos" (Id.), como se antes não tivesse havido ciência, realizada em outros moldes e de outra forma; e terceiro, pela "... existência de uma "revolução científica" enquanto acontecimento claramente delimitado e caracterizado pela presença de um corpo coerente de conceitos, descontextualizados de suas práticas..." (Id.).

³ Doutrina segundo a qual "... a matéria e suas leis são tudo o que existe ou a explicação de tudo no encontro de fundamentos da filosofia científica..." (RIBEIRO JR., 1994, pg. 12); a matéria sendo a priori, dela o resto deriva.

⁴ Crença na filosofia mecânica, isto é, na teoria das máquinas, de que o mundo funcionava como uma máquina através de processos de colisão e de outros problemas associados com corpos em movimento (Cf. HENRY, 1998, pg. 138).

⁵ Termo utilizado por Thomas S. Kuhn e que de maneira simplificada significa "... às idéias de uma tradição científica..." (KNELLER, 1980, pg. 64), ou seja, uma matriz disciplinar, que esboça "... uma visão de mundo expressa numa teoria. A teoria propõe explicar o paradigma como um todo, determina que problemas são investigados, que dados são considerados pertinentes, que técnicas de investigação são usadas e que tipos de soluções se admitem" (Id.). De acordo com Kuhn, a partir do momento em que um paradigma não consegue mais resolver problemas que ele mesmo suscita, isso gera uma crise na ciência até então tida como normal, o que produz fases revolucionárias onde um outro paradigma - testado e verificado eficiente na solução dos problemas - surge e se consolida (Ibid., pg. 64 e 65).

Desse modo, essa "revolução" que promoveu o que denominamos de ciência moderna e que de modo algum se constituiu de forma unitária e monolítica - pelo contrário, segundo Gomes no mínimo podemos defini-la a partir de dois eixos principais: "... o das grandes correntes intelectuais (do âmbito das mentalidades) e o da inventividade individual ou coletiva (coletiva em um âmbito menor do que o das mentalidades)" (Id.) -, gerou, ao nível macro, mudanças de opinião, fazendo com que o aristotelismo escolástico perdesse espaço no que se refere às explicações sobre a natureza, e ao nível micro, promoveu alterações na forma e escala da observação dos fenômenos naturais (Ibid., pgs. 1 e 2).

Diante disso foi que de maneira geral, simplificada e não sem oposições, podemos afirmar que a tradição grega que é retomada na Idade Média valoriza o conhecimento teórico em detrimento das atividades práticas. Em tal cenário, a ciência - que até então não possuía esse nome, pois que as pesquisas que se realizavam em torno dos fenômenos, sobretudo os naturais, eram reunidas em um conjunto do conhecimento que recebia a conceituação de filosofia natural⁶ - encontrava-se mais voltada para a discussão racional, que era utilizada principalmente pela Igreja Católica, através da escolástica, nos desdobramentos que Santo Tomás de Aquino fez do pensamento de Aristóteles para justificar a fé, e menos voltada para a técnica e para a indagação empírica (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 134 e 135).

Dessa maneira foi que a ciência medieval não teve como uma de suas mais fortes características o experimento, muito menos fez uso da matemática em sua perspectiva quantitativa, para apreender e compreender os fenômenos. Nessa época, predominou - salientamos, não sem oposições e perseguições aos que divergiam - a visão qualitativa, advinda da filosofia natural aristotélica, que objetivava classificar e não medir/quantificar os fatos científicos e, esta filosofia, embora estimulasse a observação da natureza, esta era feita a partir da busca de "verdades evidentes"

⁶ Por filosofia natural entende-se "... a tentativa de compreender e explicar os modos de funcionamento do mundo natural" (HENRY, 1998, pg. 141).

ou "manifestas"⁷, que identificavam qualidades sensivelmente conhecidas como o seco, o molhado, o frio... e que não podiam, pelos menos à primeira vista, ser contestadas, justamente porque eram inegáveis (GOMES, 2000, pg. 5).

No entanto, a partir do século XVI e início do XVII essa visão começa a se reconfigurar com um olhar mais detalhado, esmiuçado, acerca dos fatos naturais começando a se esboçar e se espalhar. Assim foi que os matemáticos dessa época, no desejo de elevar a matemática ao status de filosofia natural⁸, passaram a estabelecer novos princípios para a noção de experiência e observação⁹. Segundo Gomes "[a] noção sensível desta última, base da filosofia natural da escolástica, deveria ser substituída por uma outra, baseada em um 'conhecimento demonstrado por experimentos especificamente concebidos para este propósito', ou seja, o de relacionar demonstrações matemáticas com a realidade das coisas" (Id.).

Apesar do empecilho da artificialidade, pois que a matemática era e é uma ciência abstrata, essa conjunção entre o experimentalismo e o processo de matematização cresceu e o uso de instrumentos científicos como o astrolábio, o quadrante etc., fizeram com que essa relação entre o mundo físico e o matemático se estreitasse mais e mais.

De acordo com Whitehead "[a] originalidade da matemática consiste em que, na ciência matemática, são apresentadas algumas conexões entre as coisas que, separadas da ação do raciocínio, não são claras" (WHITEHEAD, 1951, pg. 31). Para esse autor, o tipo de experimentalismo proposto pelos matemáticos dessa fase acha-se distanciado "... de quaisquer noções que possam decorrer

⁷ Que de acordo com citação de Henry são "... qualidades que se afirma surgirem dos quatro elementos ou de suas combinações: principalmente calor, frio, seca e umidade ou, de forma secundária, maciez, dureza, doçura, acidez e outras qualidades que podem ser diretamente discernidas pelos sentidos" (Ibid., 140).

⁸ No século XVI havia uma hierarquia estrita de disciplinas e subdisciplinas, dentro desta escala as chamadas ciências matemáticas mistas - "... astronomia, óptica, música, estática e outras tentativas de explicar fenômenos físicos em termos de matemática abstrata foram denominadas ciências 'mistas' pelos aristotélicos porque tentavam misturar explicações características de uma ciência (digamos a geometria) com outra (filosofia natural). Como tais, eram freqüentemente consideradas menos certas que a ciência pura da filosofia natural" (HENRY, 1998, pg. 132) - se situando abaixo da física.

⁹ A luta dos matemáticos nesse período para elevar o status da matemática era marcada especialmente pelo conflito existente entre as correntes instrumentalista - que se fundamentava na concepção de que teorias científicas e matemáticas "... não representavam a realidade, sendo meros instrumentos que nos permitem fazer predições sobre eventos e processos naturais" (Ibid., pg. 137) - e a realista, a qual pertenciam muitos matemáticos que reivindicavam a mudança de status, pois que acreditavam na "crença de que as ciências nos revelam o modo como as coisas realmente são" (Ibid., pg. 141).

imediatamente dos sentidos; a não ser que, na verdade, seja uma percepção estimulada e erguida por noções matemáticas anteriores" (Id.).

Desse modo, embora a matemática fosse concebida como "... um pensamento que se move em esfera de completa abstração em qualquer circunstância de que se trate" (Ibid., pg. 33), todavia, ela podia ser muito útil num esforço de hipóteses para identificar condições observadas com condições puramente abstratas como, por exemplo, se dá através da abstração numérica e sua relação a dados observáveis como objetos, pessoas, fatos ... (Ibid., pg. 32 e 33); assim, era dessa forma que pensavam muitos matemáticos realistas entre os séculos XVI e XVII.

Destarte, a passagem de um paradigma apoiado na busca das qualidades manifestas para outro que objetivava apreender as qualidades ocultas - isto é, "... propriedades ocultas das substâncias que não podem ser discernidas pelos sentidos de forma direta" (HENRY, 1998, pg. 140) -, que não se revelam ao nível das evidências, mas indiretamente, mediante seus efeitos, paulatinamente foi desautorizando o silogismo¹⁰ aristotélico medieval, fazendo conseqüentemente a autoridade baseada na tradição perder credibilidade.

Diante disso, podemos colocar que a ascensão da matemática foi acompanhada da ascensão dos matemáticos. Com isso:

"... a abordagem matemática à compreensão da natureza tornou-se mais persuasiva à medida que o matemático tornou-se mais digno de crédito. O matemático começou a adquirir o crédito cognitivo previamente reservado ao filósofo natural. Um dos modos como os matemáticos adquiriram esse crédito foi a afirmação da certeza do conhecimento matemático" (Ibid., pg. 35).

Esse movimento, que teve a adesão de cientistas da envergadura de Copérnico, Kepler e Galileu, entre outros, possibilitou o desenvolvimento da filosofia mecanicista (cf. nota de rodapé 4), que era uma corrente de pensamento que tentava relacionar (e explicar) o funcionamento do mundo ao das máquinas; e do materialismo (cf. nota de rodapé 3), que era uma teoria que aceitava a matéria

¹⁰ Raciocínio formado por três termos: duas premissas e uma conclusão que já está implícita nas premissas anteriores; também chamado de dedutivo, este raciocínio vai ser contestado pelos empiristas por ser incapaz de produzir conhecimento novo (HENRY, 1998, pg. 141).

como a essência das coisas, se opondo ao idealismo que considerava a idéia como o princípio do Ser e do conhecer (Ibid., pg. 32 a 35).

Ao lado dessas correntes, podemos também afirmar que a matematização da representação do mundo, igualmente, estimulou o desenvolvimento das teorias do conhecimento empirista e racionalista. Assim, no que se refere ao Empirismo, à medida que as ciências matemáticas se dedicaram ao conhecimento prático, útil, levaram conseqüentemente seus praticantes a ter uma orientação empirista "... testando a aplicação de suas técnicas ao mundo real" (Ibid., pg. 37). Com relação ao Racionalismo o mesmo se pode colocar, pois a matematização do mundo natural exigiu abstração e raciocínio lógico, hipotético-dedutivo. Sobre essa última conexão Rubem Alves afirma:

"De fato, não foi pela observação que a visão matemática da natureza surgiu. Ao contrário, foi da interioridade da razão que surgiu a suspeita de que, talvez, a matemática fosse a chave para decifrar o enigma e fazer a natureza falar. A natureza sentida e observada pelo corpo tem que ser colocada em segundo plano, como texto enigmático. O que este texto enigmático realmente diz deverá ser encontrado numa linguagem que só a razão conhece. E sob a imensa variedade da natureza, tal como percebida pelo corpo, a matemática nos revela uma paisagem lunar em que cores, sons, gostos, sensações táteis se vão, permitindo, entretanto, o aparecimento das leis eternas, objetivo da busca científica" (ALVES, 1981, pg. 81).

No que concerne ao Racionalismo, que existiu em diferentes formas e variantes, de maneira geral, pode-se afirmar que é uma teoria que tenta explicar a origem do conhecimento a partir da razão humana. Defendendo que esta é pura, ou seja, não influenciada pelos sentidos empíricos, assevera que ela é a maior ou a única fonte do conhecimento (FILÓSOFOS, www.filosofos.com.br/tema-racionalismoempirismo.htm-9k, acessado em 22/12/04, pg. 2). Partindo do raciocínio, definido como uma operação mental discursiva e lógica, tal corrente de pensamento usa "... uma ou mais proposições para extrair conclusões se uma ou outra proposição é verdadeira, falsa ou provável..." (WIKIPEDIA, <http://pt.wikipedia.org/wiki/Racionalismo>, acessado em 22/12/04, pg. 1).

Assim:

"... um conhecimento só merece na realidade este nome quando é logicamente necessário e universalmente válido. Quando a nossa razão julga que uma coisa tem que ser assim e que não pode ser de outro modo, que tem de ser assim, portanto, sempre e em todas as partes,

então, e só então, nos encontramos ante um verdadeiro conhecimento, na opinião do racionalismo" (HESSEN, 1968, pg. 60 e 61).

De acordo com René Descartes, um dos maiores expoentes dessa corrente:

'O racionalismo pode consistir em considerar a razão como essência do real, tanto natural quanto histórico; sustenta a primazia da razão, da capacidade de pensar, de raciocinar, em relação ao sentimento e à vontade, pressupondo uma hierarquia de valores entre as faculdades psíquicas, ou a posição segundo a qual somente a análise lógica ou a razão pode propiciar desta forma o desenvolvimento da análise científica, do método matemático, que passa a ser considerado como instrumento puramente teórico e dedutivo, que prescinde de dados empíricos, aplicados às ciências físicas que levaram a uma crescente fé na capacidade do intelecto humano para isolar a essência no real e ao surgimento de uma série de sistemas metafísicos fundados na convicção de que a razão constitui o instrumento fundamental para a compreensão do mundo, cuja ordem interna, aliás, teria um caráter racional' (Apud., WIKIPEDIA, <http://pt.wikipedia.org/wiki/Racionalismo>, acessado em 22/12/04, pg. 1, grifos originais).

Ao buscar uma verdade primeira que não podia ser colocada em dúvida, Descartes, lançou mão de seu famoso “cogito” de onde iniciou uma cadeia de dúvidas, parando-a ante seu próprio ser, de que não podia duvidar a existência (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 166 e 167). Com isso ele acentuou "... o caráter absoluto e universal da razão que, pode chegar a descobrir todas as verdades possíveis" (Ibid., p. 168). Assim, expunha que não se devia partir diretamente dos fenômenos da natureza tendo em vista que nossa meta era extrair conhecimento deles. Por conta disso era que para ele:

"Nossos sentidos, nossa imaginação e tantas outras coisas podiam nos enganar, pois a razão era o ponto de partida (daí a afirmação de Descartes: penso, logo existo). E a certeza última a partir da qual, de forma clara e distinta (ou seja, principalmente por meio da matemática), poderíamos nos aproximar dos fenômenos naturais e observá-los. O que quer dizer que Descartes propunha um método dedutivo (do raciocínio para a observação) e não indutivo (da observação para o raciocínio) ..." (GOLDFARB, 1994, pg. 50).

Importante para o desenvolvimento dessa teoria do conhecimento foi o trabalho elaborado em torno dos conceitos de causa e efeito - teoria da causalidade -, no qual se aceitava a relação causal como uma conexão necessária entre fatos. Que significava isso? Significava que para muitos racionalistas, inclusive Descartes, para se conhecer as matérias de fato em sua verdade

primeira, fazia-se necessário conhecê-las em suas causas e seus efeitos; diante disso, "[s]aber o que é a água é saber, entre outras coisas, que ela pode ser usada para apagar o fogo, para matar a sede, para regar as plantas, para dissolver o sujo, para matar um animal... Estes são efeitos da água" (ALVES, 1981, pg. 120).

Assim, "... todo conhecimento, toda ciência, toda tecnologia se baseia no conhecimento de relações entre causas e efeitos" (Id.); sabendo sobre as causas e os efeitos podemos combinar as coisas visando obter efeitos desejados (Id.). Ao afirmar uma relação causal entre fatos afirma-se a existência de uma relação necessária entre eles, relação necessária que justifica a existência do próprio fato. Descartes, ao aceitar a lei da causa e efeito, supunha que ela era originada na própria razão, ou seja, na experiência das idéias inatas que transformava a causalidade em algo inerente ao mundo, determinante de uma certa ordem (Cf. HUME, 1999, pg. 10).

Esse esquema traçado pelos racionalistas e que repercutiu, sobretudo na Europa continental, teve sua contraposição desenvolvida pelos adeptos do Empirismo.

A teoria do conhecimento que tentava explicar de que modo conhecíamos e quais os critérios que validavam esse conhecimento, como vimos, encontrou no Racionalismo uma de suas expressões; outra de suas expressões veio da corrente empirista dos séculos XVII e XVIII. Como o próprio nome sugere, Empirismo vem de experiência, ensaio, tentativa, o que implica que enquanto para os racionalistas, grosso modo, a razão era a fonte do conhecimento, para os empiristas, de maneira simplificada e geral, em última instância, aquele vem dos nossos sentidos (visão, audição, tato etc.).

Assim sendo, "... o empirismo em sua forma radical afirma que tudo o que está em nossa razão, entrou nela por meio dos sentidos, ou seja, das percepções dos nossos cinco sentidos"¹¹ (FILÓSOFOS, www.filosofos.com.br/tema-racionalismoempirismo.htm-9k , acessado em 22/12/04, pg. 2). Isto implica em que:

¹¹ Tal posição gerou muitas críticas dos racionalistas (entre eles Frege em seu "Os Fundamentos da aritmética") que sublinhavam que "... as verdades da matemática e lógica: estas verdades parecem a priori, ou seja, parece que são verdades independente de qualquer experiência empírica que fazemos" (FILÓSOFOS, www.filosofos.com.br/tema-racionalismoempirismo.htm-9k , acessado em 22/12/04, pg. 3).

"Na opinião do empirismo, não há qualquer patrimônio a priori da razão. A consciência cognoscente não tira os seus conteúdos da razão; tira-os exclusivamente da experiência. O espírito humano está por natureza vazio; é uma tábula rasa, uma folha em branco onde a experiência escreve. Todos os nossos conceitos, incluindo os mais gerais e abstratos, procedem da experiência. Enquanto que o racionalismo se deixa levar por uma idéia determinada, por uma idéia de conhecimento, o empirismo parte dos fatos concretos" (HESSEN, 1968, pgs. 68 e 69).

Contudo, faz-se necessário nesse momento colocar que o Empirismo que se vincula à teoria do conhecimento difere em certos aspectos do Empirismo que emergiu do movimento da matematização da natureza, pois como vimos:

"Para os filósofos naturais, já não são os livros antigos que interessa estudar mas sim o Livro da Natureza; as proposições sobre a natureza devem basear-se na recolha dos fatos, demonstráveis para os sentidos, e não no silogismo ou no argumento da autoridade medieval" (SILVA & SERÔDIO, 2000, pg. 56).

Foi essa lógica de pensamento que possibilitou o processo de observação da natureza, em seus fenômenos não evidentes, matematizando-os através do uso abstrato do cálculo e da quantificação; como coloca Alves, expondo sobre Kepler e a escola pitagórica¹² : "[o] que caracterizava os pitagóricos era sua firme certeza de que, para se compreender a natureza era necessário contemplá-la na busca de relações numéricas. Este era o sentido da mensagem a ser decifrada: números, teoremas" (ALVES, 1981, pg. 73).

Essa tendência, que teve como um de seus protagonistas Descartes, de certa maneira mantém alguns pontos de contato com a tradição aristotélica, tendo em vista que defende a experiência ainda, só que como uma observação do que acontece no mundo natural (SILVA & SERÔDIO, 2000, pg. 56). De acordo com Galileu: "... é necessário descrever a natureza nos seus mínimos detalhes, com absoluta fidelidade aos dados, respeitando as diferenças, fazendo justiça às nuances" (ALVES, 1981, pg. 83).

¹² Que vem de Pitágoras, grande matemático da Grécia Antiga, elaborador de teoremas famosos como o do quadrado da hipotenusa (ALVES, 1981, pg. 73).

Todavia, a forma como empiristas tipo Bayle e Francis Bacon¹³ entre outros, vão encarar a experiência é diferente dessa na medida que, para o segundo, por exemplo:

"... a condição essencial para a formação de uma filosofia natural nova seria a criação de uma história natural, entendida esta como um novo processo de registro de fatos subordinado a regras específicas da catalogação, compilação e colação. Agora não basta considerar as experiências que a natureza põe à nossa disposição mas também aquelas experiências criadas com o propósito de produzir fenômenos e resultados que dificilmente seriam observáveis na natureza" (SILVA & SERÓDIO, 2000, pg. 57).

Desse modo, é que surge o ensaio, a tentativa, o erro e a manipulação e controle do experimento no sentido de fazê-lo provocar a natureza para que ela responda aos questionamentos do cientista. Como afirma Alves "[a] isto denominamos experimentação. Na experimentação o pesquisador, ao invés de focar esperando que as coisas aconteçam, faz com que elas aconteçam quantas vezes quiser, quando quiser e sob as condições que desejar" (ALVES, 1981, pg. 87).

O sublinhar do experimento pelos empiristas pediu a predominância, no que se refere às ciências da natureza, do uso do método indutivo¹⁴ ao invés do dedutivo. Tal método indutivo

¹³ Francis Bacon foi um empirista que seguiu a tradição inglesa vinda de Roger Bacon e que desenvolveu estudo sobre o método indutivo que para ele gerava a descoberta; assim foi feroz crítico do raciocínio silogista - considerado pelo mesmo estéril por não produzir conhecimento novo -, salientando a necessidade e o caráter preciso da experimentação (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 169).

¹⁴ Em poucas palavras: "[a] indução tem, como seu programa construir o discurso da ciência a partir dos fatos observados. É uma forma de argumentar, de passar de certas proposições a outras" (ALVES, 1981, pg. 114), posto que ela parte do particular, do singular para o geral. Assim sendo, é um tipo de raciocínio ampliativo à medida que nas premissas não se encontra a conclusão como no raciocínio dedutivo; isso permite que a indução efetue a passagem do visível para o invisível (Id.).

¹⁵ Hobbes foi um empirista inglês e nele encontramos os temas fundamentais da escola empirista. Sobre ele pode-se afirmar que "[a] origem de todo conhecimento é a sensação, princípio original do conhecimento dos próprios princípios: a imaginação é um agrupamento inédito de fragmentos de sensação e a memória nada mais é do que o reflexo de antigas sensações. Todavia, Hobbes crê na possibilidade de uma lógica pura, de um raciocínio demonstrativo muito rigoroso. Ao lado de uma indução empírica aproximativa, que da experiência passada conclui, sem prova decisiva, o que se passará amanhã (e que não tem outro fundamento além da associação de idéias, *the trayan of imagination*), Hobbes admite a existência de uma lógica pura, perfeitamente racional. Mas a essa lógica só concernem símbolos, palavras (Hobbes é nominalista). Se definirmos rigorosamente as palavras e as regras do emprego dos signos, podemos chegar a conclusões rigorosas, isto é, idênticas aos princípios de que partimos. Mas trata-se de um jogo do pensamento, estranho às realidades concretas" (MUNDO DOS FILÓSOFOS HOBBS, www.mundodosfilosofos.com.br/hobbes.htm-22k, acessado em 22/12/04, pg. 1).

¹⁶ "Locke não parte, realisticamente, do ser, e sim, fenomenisticamente, do pensamento. No nosso pensamento acham-se apenas *idéias* (no sentido genérico das *representações*): qual é a sua origem e o seu valor? Locke exclui absolutamente as idéias e os princípios que deles se formam, derivam da experiência; antes da experiência o espírito é como uma folha em branco, uma *tábula rasa*. No entanto, a experiência é dúplice: externa e interna. A primeira realiza-se através da *sensação*, e nos proporciona a representação dos objetos (chamados) externos: cores, sons, odores, sabores, extensão, forma, movimento, etc. A segunda realiza-se através da *reflexão*, que nos proporciona a representação das próprias operações

trabalhado por Bacon, Hobbes¹⁵, Locke¹⁶ e outros empiristas, foi examinado por David Hume em seu problema lógico¹⁷ posto que este - considerado um empirista ceticista tendo em vista que acreditava que o sujeito não podia apreender o objeto porque "... o conhecimento, no sentido de uma apreensão real do objeto é impossível para ele. Portanto, não devemos formular qualquer juízo, mas sim abster-nos de julgar" (HASSEN, 1968, pg. 40) - desconfiava que tal método oferecesse um caminho seguro para se chegar à verdade, pois ressaltava que na passagem dos fatos aos enunciados de leis e teorias há indícios que são trapaceados por nós sem querer. Hume investigou essa questão afirmando que o que podemos investigar dividi-se em duas classes: a das relações de idéias (geometria, álgebra, aritmética...) e a das matérias de fato (que é o que ocorre no mundo natural e é verificado pelos sentidos) (ALVES, 1987, pg. 119).

Apesar de acreditar que não havia uma justificativa lógica para a indução, Hume a defendia primeiro porque, para ele, mesmo sem essa justificativa ela em geral dava certo; segundo porque as matérias de fato só eram conhecidas pela experiência, o que pedia a indução como método. Crítico do princípio da causalidade dos racionalistas vai afirmar que o que se verifica nos fenômenos sensíveis é a inexistência de qualquer impressão correspondente à idéia de causalidade. Assim, para tal problema:

"... a resposta encontra-se numa habitual associação entre o posterior e o anterior. O fato de um fenômeno ser sempre seguido por outro, no tempo, faz com que os dois sejam relacionados como se houvesse conexão causal entre eles. Causa e efeito, enquanto impressões sensíveis, não seriam mais que o anterior e o posterior de uma sucessão temporal, transformados em elos de uma vinculação necessária. Isso ocorre subjetivamente e seu fundamento encontra-se no sentimento de

exercidas pelo espírito sobre os objetos da sensação, como: conhecer, crer, lembrar, duvidar, querer, etc. Nas idéias proporcionadas pela sensibilidade externa, Locke distingue as qualidades *primárias*, absolutamente *objetivas*, e as qualidades *secundárias*, *subjetivas* (objetivas apenas em sua causa)" (MUNDO DOS FILÓSOFOS LOCKE, www.mundodosfilosofos.com.br/locke.htm-30k, acessado em 22/12/04., pg 1).

17 De acordo com Maia, para Popper: "[o] problema lógico da indução foi analisado por David Hume (1711-1776) que apresentou dois princípios fundamentais: 'nada há em qualquer objeto, considerado si mesmo, que nos possa oferecer uma razão para tirar uma conclusão além dele'; 'mesmo após a observação da freqüente ou constante conjunção de objetos, não temos razão para extrair qualquer inferência concernente a qualquer objeto além daqueles com os quais temos tido experiência' " (MAIA, 1997, pg. 50).

crença, algo muito diferente dos processos intelectuais de inferência lógica" (HUME, 1999, pg. 10).

Desse modo, para ele o princípio da causalidade era passível de crítica por tomar como expressão da realidade conceitos vazios que não eram referentes a impressões sensíveis; como tal tais conceitos podiam ser válidos apenas para a matemática, "... cujas idéias não precisam ser supostas como expressões de coisas concretamente existentes" (Ibid., pg. 10 e 11). Contudo, vale salientar que esse posicionamento de Hume não o faz destruir o trabalho dos cientistas da época; suas críticas sendo endereçadas às grandes concepções metafísicas tradicionais iam de encontro à idéia de uma certa ordem no mundo advindo do criador e não à ciência em si (Ibid., pg. 10).

Essa discussão em torno da idéia de causalidade é de fundamental importância para o desenvolvimento das correntes de pensamento iluminista, evolucionista e, sobretudo positivista.

O Iluminismo foi uma corrente de pensamento predominante no século XVIII que defendeu o domínio da razão sobre a fé, estabelecendo o progresso como destino da humanidade. Representou a visão de mundo da burguesia intelectual da época e teve suas primeiras manifestações na Inglaterra e na Holanda, alcançando, no entanto, como já mencionamos especial repercussão na França, onde se opôs às injustiças sociais, à intolerância religiosa e aos privilégios do absolutismo em decadência. Influenciou a Revolução Francesa, fornecendo-lhe seu lema liberdade, igualdade e fraternidade

(ECICLOPÉDIA

BRASILEIRA,

geocities.yahoo.com/vinicrashbr/historia/geral/iluminismo.htm-6k, acessado em 22/12/04, pg. 1).

Tal movimento que teve sua origem no Renascimento - que foi "... o primeiro grande momento de construção de uma cultura burguesa, na qual a razão e a ciência são as bases para o entendimento do mundo" (Id.) - acreditava que Deus estava na natureza e no ser humano e que este podia descobri-lo por meio da razão, dispensando a Igreja. Afirmava também que as leis naturais, assentadas no princípio da causalidade, regulavam as relações sociais, considerando, especialmente o Iluminismo de Rousseau, os sujeitos naturalmente bons e iguais entre si, pois quem os corrompe é a sociedade, cabendo, portanto, "... transformá-la, garantindo a todos liberdade de expressão e culto, igualdade perante a lei e defesa contra o arbítrio" (Id.).

Quanto à forma de governo para a realização da sociedade justa, uns apoiavam a Monarquia Constitucional, já outros queriam a República (Id.), lutando contra o absolutismo monárquico e à teoria do direito divino dos reis. Assim, é que são os ideólogos do Iluminismo responsáveis politicamente pelo desenvolvimento das teorias contratualistas nas quais se defende que a sociedade deve resultar do pacto entre os indivíduos. Na economia, preconizam "... as leis naturais de distribuição de riquezas caracterizadas pela expressão " *'Laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même*" (Deixai fazer, deixai passar, o mundo caminha por si mesmo)..." (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 176) o que implicava serem contra o mercantilismo e sua política de controle da economia.

De maneira bastante resumida podemos colocar que as principais características do Iluminismo foram:

"Valorização da razão, considerada o mais importante instrumento para se alcançar qualquer tipo de conhecimento; valorização do questionamento, da investigação e da experiência como forma de conhecimento tanto da natureza quanto da sociedade, política ou economia; crença nas leis naturais, normas da natureza que regem todas as transformações que ocorrem no comportamento humano, nas sociedades e na natureza; crença nos direitos naturais, que todos os indivíduos possuem em relação à vida, à liberdade, à posse de bens materiais; crítica ao absolutismo, ao mercantilismo e aos privilégios da nobreza e do clero; defesa da liberdade política e econômica e da igualdade de todos perante a lei; crítica à Igreja Católica, embora não se excluísse a crença em Deus" (SABER HISTÓRIA, www.saber/historia.hpg.ig.com.br/nova_pagina_31htm-24k, acessado em 22/12/04, pg. 1).

Assim, como podemos observar, o Iluminismo preconizava um otimismo e uma fé no poder da razão de reorganizar o mundo, pois que sofreu a influência tanto do Racionalismo como do Empirismo, correntes que lhe forneceram o gosto pelo raciocínio e a busca de evidência, através do uso do método experimental, que fecundou vários campos de pesquisa, fazendo emergir várias ciências (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 175 e 176).

Dessa forma, é que um novo mundo vai "... sendo construído pela intervenção e controle da natureza. E a palavra sinônimo desse processo era a ciência" (GOLDFARB, 1994, pg. 60), trabalhada a partir da representação de uma etapa mais evoluída para a humanidade, por isso mesmo

mais iluminada porque verdadeira - no sentido de descoberta de leis universais -, esquecendo-se de ressaltar o lado histórico e ideológico da mesma (ciência). Discutindo acerca da enciclopédia francesa que fora um dos grandes projetos iluministas, Goldfarb comenta:

*"... já no título tinha os nomes **ciências, técnicas e ofícios**, discutia e divulgava aos quatro cantos essas questões. Tendo também no título a expressão **dicionário raciocinado** quando alguma migalha histórica escapava, ela era rapidamente devorada por um malabarismo filosófico. Nesse período, também as obras de grandes filósofos naturais (sobretudo as de Newton) eram escritas em várias línguas. Não há porque justificá-las; o público pede por elas. Os comentários dificilmente têm sabor de crônica histórica. São a discussão pura e simples do processo do conhecimento, e não a história deste processo" (Ibid., pg. 60 e 61, grifos da autora).*

Essa foi a era de fé na razão, da crença no progresso advindo por meio desta; como coloca Whitehead: "[a] Idade Média deixava-se empolgar pela ânsia de racionalizar o infinito. Os homens do século XVIII racionalizaram a vida social da comunidade e basearam as suas teorias sociológicas em um apelo aos fatos da natureza. O primeiro período foi a era da fé baseada na razão. No outro período deixavam-se as coisas como estavam: foi a era da razão baseada na fé" (WHITEHEAD, 1951, pg. 70). Mais adiante, comentando ainda sobre as idéias dos filósofos iluministas coloca:

"... tudo quanto não coubesse em seu esquema era omitido, ridicularizado e descrito. A sua aversão à arquitetura gótica simboliza a falta de simpatia pelas perspectivas obscuras. É a era da razão, a razão sadia, varonil, firme mas de um só olho, deficiente na sua visão da profundidade" (WHITEHEAD, 1951, pg. 72).

A idéia de progresso que é inerente ao discurso iluminista, progresso numa história que era feita pelo ser humano usando a razão - tendo em vista que os filósofos iluministas que defendiam a religião, defendiam uma religião natural que se opunha aos dogmas e fanatismos, não exigindo rituais nem culto, mas apenas "... o Primeiro Motor, o Criador do universo, o Supremo relojoeiro" (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 176) - e que de acordo com Kant, representava iluminação não só do ponto de vista científico-tecnológico, mas também do ponto de vista moral humano (DAMAZIO, 1994, pg. 20), vai reiterar e alicerçar o desenvolvimento da filosofia positivista e da teoria da evolução está última, oriunda da biologia.

A biologia¹⁸, definida como sendo a ciência dos seres vivos, de acordo com seus cientistas, possuiria uma unidade que "... é garantida pela teoria da evolução¹⁹, segundo a qual todos os seres vivos - dos mais elementares aos mais complexos - encontram-se unidos por laços de parentesco" (MAIA, 1997, pg. 93). Por conta disso, tal teoria é considerada a mais abrangente e por isso mesmo a mais importante daquela ciência. É ela que fornece um sentido e justificativa à hierarquia dos seres vivos (Id.). Em linhas gerais ela pode ser formulada com base nos seguintes aspectos:

"1. A longo prazo, todos os seres vivos derivam, por transformações sucessivas, de seres vivos antecessores que deles eram diferentes.

2. Trata-se de um processo dotado da mais ampla continuidade e, por isto, todos os seres vivos guardam, entre si, certo grau de relacionamento evolutivo.

3. Esse processo teve início com o surgimento da vida a partir da matéria não viva.

4. A evolução é tanto um fenômeno do passado como do presente; tudo leva a crer que será também um fenômeno do futuro.

5. As causas desse processo são, hoje, as mesmas que atuaram no passado mais longínquo.

6. A mutação e a seleção natural representam os fatores mais importantes de toda a evolução.

7. O processo evolutivo se deve às mesmas causas em todos os seus níveis - da mais elementar das freqüências gênicas (microevolução). Isto significa que as mesmas causas provocam as diferenciações a nível de raça, espécie, gênero, etc., como de reino, filo, classe, ordem, etc.

8. A evolução é em geral, lenta gradual e contínua.

9. A evolução não realiza um projeto; é ateleológica. Nada estava previsto em seu curso. As direções da evolução são mero resultado da interação entre o acaso (mutação) e a necessidade (seleção natural)". (Ibid., pgs. 93 e 94).

¹⁸ Palavra criada por Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, conhecido como cavaleiro de Lamarck, em 1802 (MAIA, 1997, pg. 93).

¹⁹ O Evolucionismo se contrapunha ao Fixismo, teoria que nega a realidade da evolução e que "... representou um paradigma (científico) de grande sucesso pelo fato de harmonizar a origem e a história dos seres vivos com a interpretação fundamentalista (literalista) da Bíblia e por explicar a estabilidade, a curto prazo, das espécies" (MAIA, 1997, pg. 94).

O primeiro a elaborar uma hipótese sistemática sobre a evolução foi Lamarck²⁰. Depois sua teoria foi superada pela de Darwin, que em seu livro "A Origem das Espécies", asseverou que a relação causal entre a variação e a seleção natural era determinante no processo de mutação e conseqüentemente de evolução dos seres vivos²¹. Iguamente a de Lamarck "[a] teoria de Darwin refere-se não só aos animais, mas também ao homem. Na obra seguinte, tenta mostrar que a raça humana descende originalmente de algum ancestral simiesco há muito extinto, provavelmente antepassado também dos antropóides existentes"²² (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 159).

A teoria da evolução historicamente foi associada não só à idéia de que o ser humano evolui do ponto de vista das espécies, mas que também evolui do ponto de vista social, de formas mais elementares de organizações sociais a formas mais complexas:

"A TEORIA de que os organismos biológicos evoluíram das formas simples para as mais complexas e a idéia de que o homem progrediu de rudes origens até a sociedade civilizada, parece ter sido historicamente associada uma à outra. Ambas as concepções constituíram aspectos particulares de Filosofias evolucionistas, mais gerais, que imaginaram o homem e as outras criaturas vivas como se tendo originado das mesmas formas orgânicas simples, ou que consideraram o progresso humano como uma continuação da evolução biológica, do mesmo modo que nas teorias de Anaximandro e Demócrito, entre os gregos pré-socráticos, ou nas dos discípulos de Epicuro, em antiguidade menos remota" (MASON, __, pg. 252).

²⁰ "A Idéia de evolução começou a se consolidar no final do século XVIII e durante o século XIX. Assim, foi que Laplace enunciou sua teoria da evolução do sistema solar em 1796, e o médico Pierre Cabanis (1757-1808) desenvolveu uma teoria psicológica, a partir de 1796, que considerava as faculdades mentais de um homem como o produto de sua história evolutiva. Em 1809, Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) tornou público um sistema do que ele denominava *Filosofia Zoológica*, que foi a primeira das modernas - e importantes - teorias da evolução orgânica. Lamarck pertencia inteiramente à tradição francesa do século XVIII, e realmente tem sido chamado 'o último dos filósofos'. Julgava serem os animais verdadeiras máquinas, que haviam evoluído para formas superiores, de acordo com a 'lei do progresso' " (MASON, __, pg. 262 e 263). Dividindo as duas classes de invertebrados em duas, a dos insetos e a dos vermes, subdividiu-as depois em dez grupos diferentes percebendo que eles apresentavam gradações de estrutura e organização. Assim foi que, em 1802, dispôs estas gradações numa ordem linear, indicando posteriormente, "... os estágios por que os animais tinham passado, desde os simples organismos monocelulares até o homem..." (Ibid., pg. 276).

²¹ Enquanto que para Lamarck a doutrina da hereditariedade dos caracteres adquiridos nas mutações produzidas pelo meio ambiente na estrutura e função dos órgãos, que se transmitiam pela descendência, era secundária, admitindo ele que esses caracteres adquiridos representavam "... anomalias eventuais na série geral dos animais, determinadas pela influência do ambiente" (MASON, __, pg. 276), Darwin sublinha estes caracteres, destacando sua importância vital no processo evolutivo.

²² A teoria de Darwin era monogenista, ou seja, defendia a tese da existência de uma origem comum a todas as raças; tal tese se contrapunha a visão científica predominante entre os anos de 1850 a 1870 da poligenia que reunia uma série de pensadores evolucionistas fiéis à versão bíblica, pois que acreditavam que a humanidade tinha se originado de uma fonte comum "[p]orém as diferenças físicas existentes entre as raças humanas, adaptadas a climas e meio ambientes diversos, eram tidas como indício de criação independente" (STOLL, 2003, pg. 44), o que sugere que elas se aliavam entre si, produzindo novos tipos (Id.).

Esse Evolucionismo Social esteve presente no pensamento de historiadores e sociólogos do século XIX, encontrando entre estes últimos, especialmente no pensamento de Auguste Comte, ressonância tão grande que influenciou e gerou o desenvolvimento de sua filosofia positivista.

O Positivismo - compreendido como "... a orientação filosófica (em teoria do conhecimento), que reduz a possibilidade deste ao terreno do positivo, isto é, do fornecido pela experiência e que, portanto, nega que possa haver conhecimento fundamentado, justificado, além dos limites dos puros dados da experiência; com cuja atitude rechaça toda metafísica, assim como toda indagação sobre princípios do dever ser, ou seja, toda teoria de normas ideais" (SICHES, 1965, pg. 50) - foi uma corrente de pensamento fundada por Isidore-Auguste-Marie-Xavier Comte (1798-1857) em meados do século XIX; entre as principais obras deste acerca deste tema destacam-se: *Filosofia Positivista* em seis volumes (1830-1842); *Discurso Preliminar sobre o Espírito Positivo* (1844) e *Sistema de Política Positiva ou Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade*, em quatro volumes (1851-1854) (RIBEIRO JR., 1994, pg. 8 e 9).

Tal corrente ou filosofia possui várias faces. No que se refere ao aspecto científico, seu objetivo foi o "... de descobrir e demonstrar as leis do progresso"²³ (Ibid., pg. 9). Essa busca pelas leis do progresso, que visava acabar com as investigações sobre o incognoscível, pois que se voltava para o mundo real, promoveu o desenvolvimento no aspecto político de "... um programa universal, que regulamentasse e regenerasse a vida humana, tanto privada como pública " (Id.), afastando-a o máximo das questões metafísicas.

No que se refere à face filosófica, Comte influenciado pela visão de ciência de sua época, elaborou para a filosofia um novo papel e um novo objeto tendo em vista que a ela cabia "... uma ampla crítica do conhecimento, diversa das concepções dominantes, até ele, quer fosse o ontologismo de Aristóteles, ou dos pensadores medievais, ou o racionalismo dos modernos..." (Id.).

²³ Neste sentido é que Comte elaborou sua Lei dos 3 Estados tentando justificar o desenvolvimento do progresso do espírito humano através de sua explicação da História: "... o estado teológico-fictício, que tem diferentes fases (fetichismo, politeísmo e monoteísmo) e em que o espírito humano explica os fenômenos por meio de vontades transcendentais ou agentes sobrenaturais; o estado metafísico abstrato, onde os fenômenos são explicados por meio de forças ou entidades ocultas e abstratas, como o princípio vital etc.; e o estado positivo-científico, no qual se explicam os fenômenos, subordinando-os às leis experimentalmente demonstradas" (RIBEIRO JR., 1994, pg. 18 e 19). A passagem de um estado a outro implicava em progresso que se dava através do movimento da dinâmica social que gerava a evolução e que se associava ao movimento da estática social que gerava a ordem e representava uma "... base perene frente ao elemento cambiante da sociedade" (Ibid., pg. 23).

Essa sua posição gerou críticas por parte de certos pensadores de seu tempo e atuais.

Entre os últimos, por exemplo, Giddens, vai afirmar que o Positivismo vai substituir a ciência pela filosofia, reduzindo-a a uma síntese emergente do conhecimento (GIDDENS, 1998, pg. 181).

Habermas, corroborando com essa visão, afirma que:

"O positivismo assinala o fim da teoria do conhecimento. Em seu lugar instala-se uma teoria das ciências. (...) Conhecimento define-se implicitamente pelas realizações da ciência. A questão transcendental sobre as condições de um conhecimento possível só pode, em consequência, ser ainda colocada na forma de uma investigação metodológica acerca das regras de montagem e de controle, correspondentes às teorias científicas" (HABERMAS, 1982, pg. 89).

Sendo assim, Comte limitava o conhecimento aos fenômenos e suas relações, não a sua essência, isto é, as suas causas íntimas, quer fossem eficientes quer finais. Estas permaneciam impenetráveis, desconhecidas, pois era impossível para ele alcançar as noções absolutas (RIBEIRO JR., 1994, pg. 9 e 10). Por conta disso é que sua obra é tida como:

"... uma síntese geral dos conhecimentos de seu tempo, cujo programa fundamental era unificar as duas culturas - a humanística e a científica - num novo humanismo, fundado na ciência; uma ciência capaz de redescobrir e reavaliar a exigência humana, conferindo-lhe um significado de valor universal" (Ibid., pg. 10).

Desse modo, herdeiro do Cientificismo²⁴, do Empirismo, do Racionalismo, do Materialismo e do Liberalismo Europeu²⁵, o Positivismo, dominou o pensamento do século XIX tanto enquanto método, embasado em uma certeza rigorosa acerca dos fatos da experiência como fundamento da construção teórica (Ibid., pg. 13), quanto como doutrina, onde se apresentou:

"... como revelação da própria ciência, ou seja, não apenas regra por meio da qual a ciência chega a descobrir e prever (isto é, saber para prever e agir), mas conteúdo natural de ordem geral que ela mostra junto com os fatos particulares, como caráter universal da realidade, como significado geral da mecânica e da dinâmica do universo" (Id.).

²⁴ Teoria "... que reconhece uma só natureza material que engloba e explica o mundo dos valores e o mundo dos fatos" (RIBEIRO JR., 1994, pg. 11) através da ciência.

²⁵ Este último, ligado ao direito natural e à concepção de que a natureza humana é a base da própria lei natural, o que implica (a) no fato de que "... o desenvolvimento moral, cultural, econômico e político da sociedade só seria alcançado pelo livre desenvolvimento do espírito e das faculdades do indivíduo" (Ibid., pg. 11); (b) na concepção de que o sujeito preexiste à própria sociedade. Como tal, o Estado liberal defende uma igualdade jurídica, perante a lei e a esfera pública e uma desigualdade natural, advinda de um individualismo que se justifica através das diferenças, buscas e conquistas existentes entre os seres humanos, com a liberdade de ir e vir e de dispor da propriedade na esfera privada (GRUPPI, 1986, pg. 12 a 19).

Destarte, buscava-se não o porquê das coisas, não lhes indagando, como já expomos, sobre sua essência. Desprezava-se o inacessível que determinava as causas, preferindo encontrar as leis, as relações constantes existentes entre os fenômenos, substituindo o método a priori pelo a posteriori, observando o mecanismo do mundo ao invés de inventá-lo (Ibid., pg. 13 e 14).

As concepções metafísicas, consideradas estéreis, são afastadas em prol da descoberta de leis que regem os fatos sociais. Com relação a essas leis Ribeiro Jr. coloca:

"As leis naturais, assim descobertas, constituem a formulação geral de um fato particular, rigorosamente observado; e daí resulta que a ciência, segundo Comte, não é mais do que a sistematização do bom senso, que acaba por nos convencer de que somos simples espectadores dos fenômenos exteriores, independentes de nós, e que não podemos modificar a ação destes sobre nós, senão submetendo-nos às leis que os regem" (Ibid., pg. 14).

Desse modo, é que o Positivismo é uma filosofia determinista - reiteramos, mas não no estudo das causas finais que considera anticientífico - que, adepta do experimentalismo sistemático e do racionalismo científico, articula as correntes de pensamento racionalista e empirista, tentando eliminar suas tensões, à medida que considera que o espírito humano é capaz de atingir verdades positivas ou da ordem experimental por meio do uso da razão, da experiência e da observação.

Por verdade positiva compreende-se tudo o que pode ser submetido à experiência. Desse modo, aquilo que não possa a ela ser submetido não interessa ao Positivismo. Diante disso conclui-se:

"... que o método positivo não assinala à ciência mais do que o estudo dos fatos e suas relações, fatos esses somente percebidos pelos sentidos exteriores. Por isso, pode-se dizer que o positivismo é um dogmatismo físico e um ceticismo metafísico. É um dogmatismo físico, pois que afirma a objetividade do mundo físico; e é um ceticismo metafísico, porque não quer pronunciar-se acerca da existência da natureza dos objetos metafísicos" (Ibid., pg. 16).

Ciência positiva então designa o real frente ao não-real, o útil frente ao inútil, o preciso ante o impreciso, o relativo frente ao absoluto, o simpático frente à intolerância, o certo defrente do incerto... (Ibid., pg. 17). Seu método de trabalho é:

"... o histórico genético indutivo, ou seja, observação dos fatos, adivinhando-lhes por indução as leis da existência e da sucessão, e

deduzindo dessas leis, por via da consequência e correlação, fatos novos que escaparam da observação direta, mas que a experiência verificou" (Id.).

De acordo com Comte, esse método objetivo é conciliado a um subjetivo, onde se tenta uma combinação lógica das imagens, sentimentos e sinais (Ibid., pg. 18). Acerca do método objetivo expõe:

"É nas leis dos fenômenos que consiste realmente a ciência, à qual os fatos propriamente ditos, por mais exatos e numerosos que sejam, só fornecem os materiais indispensáveis. Ora, considerando o destino constante dessas leis, podemos dizer, sem nenhum exagero, que a verdadeira ciência, muito longe de ser formada por simples observações, tende sempre a dispensar, tanto quanto possível, a exploração direta, substituindo-a pela previsão racional, que constitui, a todos os respeito, o principal caráter do espírito positivo, como o conjunto dos estudos astronômicos no-lo mostrará claramente semelhante previsão, consequência necessária das relações constantes descobertas entre os fenômenos, jamais permitirá confundir a ciência real com a vã erudição que acumula maquinalmente fatos sem aspirar a deduzi-los uns dos outros. Este grande atributo de todas as nossas sãs especulações importa tanto à sua utilidade efetiva como à sua própria dignidade; porque a exploração direta dos fenômenos ocorridos não seria suficiente para permitir-nos modificar-lhes a realização, se não nos conduzisse a convenientemente prevê-la. Assim, o genuíno espírito positivo consiste em ver para prever, em estudar o que é, a fim de concluir o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais"(COMTE,www.odialetico.hpg.ig.com.br/filosofia/livros/ESPIRITO%20POSITIVO.HTM-101k , acessado em 10/01/05, pgs. 3 e 4)

O Evolucionismo que vem da biologia e que está presente na própria forma como os positivistas vão encarar a sociedade (Evolucionismo Social), ou seja, como um produto orgânico que sofre mudanças no decorrer de sua história por conta de leis que são naturais e que refletem o progresso fazendo com que passemos de uma etapa mais inferior para outra superior, faz com que:

"Na cartilha positivista, e nas várias versões trabalhadas a partir dela, rezava que uma boa reflexão histórica devia evidenciar as etapas do conhecimento humano de forma coerente. Ou seja: criando uma espécie de modelo dessa transformação e aprimoramento. E mais, isso deveria ser feito com o maior número de dados empíricos possível: documentos, originais etc" (GOLDFARB, 1994, pg. 64).

Assim sendo, "[o] positivismo retoma, portanto, a linha desenvolvida pelo empirismo do século XVII. Segue a esteira daqueles que aproveitaram a crítica feita por Kant à metafísica"

(ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 181) em sua *Crítica da Razão Pura*²⁶, crítica que vai afirmar que a metafísica vai ultrapassar os limites da experiência científica, finalizando a ruptura entre metafísica e ciência (DAMAZIO, 1994, pg. 21), além de levarem "... às últimas conseqüências o papel reservado a razão de descobrir as relações constantes e necessárias entre os fenômenos, ou seja, as leis invariáveis que os regem" (Ibid., pg. 181 e 182).

Diante disso, o desdobramento desse tipo de ciência que de maneira sucinta vimos, vai ser de fundamental importância para a constituição da doutrina espírita, posto que servirá de alicerce e base para a elaboração de sua concepção religiosa e filosófica de mundo bem como, para justificá-la como sendo uma ciência.

2.3 Características do Espiritismo em sua Origem: relação com os pressupostos científicos modernos

A influência do discurso científico moderno sobre o discurso da doutrina espírita é notória, pois os cânones que balizam esta se relacionam de modo direto com os pressupostos daquela. Assim, as duas características básicas do kardecismo, ou seja, a comunicação espiritual e o princípio da reencarnação, foram sustentadas por Kardec, e hoje ainda o são pelos espíritas, por meio da evidência empírica advinda dos sentidos, ganhando por conta disso para eles "... estatuto de prova científica" (CASTRO, 1985, pg. 85). Desse modo, é que o Espiritismo não se apresenta apenas como uma religião mostrando-se também como filosofia e ciência. No que se refere a esta última, o próprio Kardec colocava que deduzia as conseqüências dos efeitos, remontando às causas pela dedução, fazendo uso do encadeamento lógico. Assim, é que utilizava na análise dos fenômenos espirituais o método experimental científico de sua época; em suas palavras: "[a]gi com os espíritos como teria

²⁶ De maneira breve, nesta obra Kant realiza uma crítica à metafísica e aos racionalistas em sua concepção de razão pura; colocando a razão num tribunal, observa o que de fato por ela pode ser conhecido. Porém, também condena a posição dos empiristas de acreditarem que tudo que conhecemos vem dos sentidos. Tentando superar essa dicotomia afirma-se que para ele "... para conhecermos as coisas, precisamos ter delas uma experiência sensível, mas essa experiência não será nada se não for organizada por formas da nossa sensibilidade, as quais são *a priori*, ou seja, anteriores a qualquer experiência (e condição à própria experiência). Assim, para conhecer as coisas temos de organizá-las a partir da forma *a priori* do tempo e do espaço. Para Kant, o tempo e o espaço não existem como realidade externa, mas são formas que o sujeito põe nas coisas" (ARANHA & MARTINS, 1986, pg. 173).

feito com os homens: eles foram para mim, desde o menor até o mais elevado, meios de colher informações e não reveladores predestinados' (Apud. CASTRO, 1985, pg. 11).

Assim sendo, ao mesmo tempo em que essa religião se inscreve numa filiação cristã, que critica a Igreja Católica em sua cosmologia, rituais e dogmas - tendo em vista que Kardec concebia que a Igreja deturpava os ensinamentos de Cristo²⁷ (GIUMBELLI, 1997, pg 71e 72) -, mas também reivindica um cristianismo superior, posto que reconhece em Jesus Cristo um espírito iluminado que vem revelar ao mundo modos de proceder que conduzem à perfeição e que não foram bem compreendidos pelos católicos. Ela igualmente, se inscreve na tradição científica moderna, ou seja, na tradição iluminista, evolucionista, racionalista, empirista e positivista (embora não aceitasse este último na parte referente ao desprezo das causas últimas), só rejeitando dentro dessa ciência o materialismo científico por ser ateu. Dessa forma, como afirma Giumbelli:

"Para os espíritas de que estamos falando, não havia solução de continuidade entre a natureza (objeto da ciência) e Deus (a quem as religiões deveriam ligar os homens). Portanto, ao mesmo tempo em que reivindicava uma realidade objetiva e experimental como fundamento, o 'espiritismo' construía uma crítica ao 'materialismo' - necessariamente ateu - e ao positivismo - por desprezar a investigação de 'causas últimas' " (Ibid.,, pg. 73).

Os espíritos sendo concebidos como criaturas dotadas de razão, autonomia e discernimento, de acordo com Kardec não só nos revelavam, através da evidência empírica e do uso de observações sistemáticas, o que ocorria após a morte, nos comunicando acerca das leis gerais que regulam o mundo espiritual, como também prestavam contribuição valiosa sobre como deveríamos proceder. Isto é o que, segundo Giumbelli, vai caracterizar o lado filosófico desta religião, lhe assegurando os princípios e ensinamentos morais (Ibid.,, pg. 71).

Destarte, o Espiritismo se apropriando dos domínios da ciência e da religião a partir de uma interpretação própria, faz isso se aproximando das correntes dominantes em sua época nessas duas esferas, ao mesmo tempo que o faz também se diferenciando delas:

²⁷ Giumbelli chama a atenção nessa crítica que o Espiritismo faz ao Catolicismo para sua proximidade com os reformadores protestantes tendo em vista que ambos - espíritas e protestantes - criticavam a Igreja no sentido de que o que Cristo ensinou não era o que ela estava praticando e defendendo em seus ensinamentos; igualmente sublinham seu excesso de formalismo e de cultos externos. No entanto, o mesmo autor registra as diferenças de posições entre protestantes e espíritas no que se refere à idéia de espíritos portadores de revelações por parte daqueles e a questão da predestinação por parte destes (GIUMBELLI, 1997, pg. 72).

"À guisa de conclusão, dois pontos devem ser destacados: 'Religião' e 'Ciência' são, em primeiro lugar, os domínios próprios a grupos e concepções dos quais os espíritas pretendem se diferenciar. Apontando para as limitações inerentes a cada um desses domínios, eles anunciam as virtudes da doutrina que professam. Mas, ao mesmo tempo, essas categorias eram consideradas a partir de uma ressignificação cujo efeito consistia em torná-las úteis e até necessárias para definir a doutrina espírita. Daí a imagem de uma 'síntese', não raramente designada por termos como 'ciência religiosa' ou 'religião científica'. A noção de 'filosofia' - tanto no sentido de conjunto de princípios morais como no de 'síntese' em torno da qual podem se alimentar todas as ciências - também era às vezes utilizada para fugir à alternativa ciência/religião" (Ibid., pg. 73).

A consequência inerente a essa 'síntese', que não anula as tradições nas quais a doutrina se alimenta, é a da polivalência discursiva, posto que 'síntese' tanto podia legitimar as regras do proceder científico, como podia ser fiel ao evangelho (Ibid., pg. 74). Como bem coloca o mesmo autor: "[a] princípio, toda acusação poderia ser respondida recorrendo-se às verdades da natureza ou à sabedoria da revelação" (Id.). Neste aspecto vale destacar, no que concerne à ciência, a apropriação que os espíritas fizeram do discurso científico, que é o que nos interessa neste trabalho.

De acordo com Jacinto Roque, adepto e estudioso do kardecismo e também autor do livro "O que é Espiritismo" (1982), entre outras, as principais características da doutrina espírita são:

- * a concepção de que Deus é eterno, imaterial, imutável, único, onipotente, justo, bom e causa primária de todas as coisas;
- * como tal, ele criou o Universo com essa criação contendo todos os mundos materiais e imateriais;
- * neste Universo, os seres materiais são dotados de corpos físicos, formando o mundo visível, e os seres imateriais não possuem corpos, formando o mundo invisível;
- * entre esses dois mundos, o mundo espiritual é o normal, ou seja, primeiro, eterno, que antecede ao material e sobrevive a ele;
- * como consequência dessa subordinação, concebe-se que o mundo material poderia não ter existido e até pode deixar de existir sem que com isso se altere o mundo espiritual;
- * na transição desses mundos, o espírito para evoluir reencarna, se revestindo, de modo temporário, de um corpo físico perecível que se destrói após sua morte, pois, que entre os vários seres corpóreos, a

espécie humana é a escolhida para encarnação de espíritos que chegaram a certo grau de desenvolvimento de suas faculdades concebidas como inatas como a razão e os sentimentos.

* são estas faculdades inatas que nos conduzem a aprendizagem através das encarnações, indicando nosso progresso espiritual, tornando-nos seres superiores moral e intelectualmente sobre as demais espécies;

* no que se refere à constituição do ser humano, este sendo formado de três partes: corpo (parte material), alma (parte imaterial) e perispírito (laço que prende a alma e o corpo, princípio intermediário), defende-se que é pelo corpo que ele participa da natureza animal e pela alma que participa da natureza espiritual de onde se origina e retornará após a morte posto que finda a vida, o corpo espiritual sobrevive;

* nós, seres humanos, somos espíritos, concebidos como seres individuais que evoluem individualmente, pois que pertencem a diferentes classes ou estágios de evolução e não são, exatamente por isso, iguais em poder, inteligência, sabedoria e moralidade. Assim, as várias reencarnações e as aprendizagens que nelas obtemos nos distinguem uns dos outros;

* são as manifestações de pureza de sentimentos, amor e prática do bem ao próximo que nos diferenciam, tornando-nos espíritos superiores afastados dos inferiores, estes últimos concebidos como eivados de paixões, ódio, orgulho, ciúme, vaidade, egoísmo e leviandade;

* assim sendo, é que os espíritos são classificados em categorias (das mais inferiores para as mais superiores) nas quais progredirão e evoluirão, não permanecendo indefinidamente nas categorias inferiores, pois que cedo ou tarde, defende-se, que dependendo do grau de sua consciência, alcançarão a pureza de sua expressão, de seus sentimentos e de sua capacidade intelectual;

* a evolução dos espíritos se dá através da Lei da Reencarnação com a vida material sendo uma prova que lhes cabe cumprir até que atinjam a perfeição;

* no que concerne ao funcionamento dos mundos, afirma-se que o mundo dos espíritos movimenta-se de modo semelhante ao mundo terreno, com a vida na terra sendo uma imitação do que ocorre na espiritualidade;

* no âmbito das reencarnações dos espíritos, defende-se que ela não se verifica somente no planeta terra, mas também em outros mundos; assim, é que passamos por muitas encarnações, tendo muitas existências tanto na terra como em outros mundos;

* essas encarnações/reencarnação do espírito, contudo, são sempre progressivas e nunca regressiva, sendo inconcebível o retrocesso;

* para progredir o espírito precisa depurar a influência da natureza animal existente em seu corpo físico, afastando-se dos impulsos e instintos e se aproximando dos espíritos superiores, beneficiando-se de sua companhia; caso não realizem isso, compartilharão da companhia dos espíritos impuros, pois que os espíritos, considerados seres inteligentes e atuantes que se encontram por toda parte, nos influenciam através da lei da afinidade espiritual. Assim são potências da natureza que exercem ação sobre o mundo moral e físico promovendo fenômenos que são explicados racionalmente por eles mesmos a nós;

* com relação aos os espíritos superiores, acredita-se que eles se manifestam em reuniões sérias nas quais predominam o desejo sincero de instrução e melhoria nossa; já os espíritos inferiores se agrupam em reuniões frívolas, superficiais, onde a curiosidade, as futilidades e os maus instintos predominam; deles profere-se, esperamos sempre mentiras e informações levianas que nos induzem ao erro;

* assim, é que identificamos os bons espíritos, distinguindo-os dos maus, pelo uso de uma linguagem digna, nobre, passada com moralidade - essa evangélica e cristã, estimuladora da prática da caridade e do fazer ao outro o que desejamos que façam a nós -; essa linguagem dos espíritos superiores, é, diferentemente, da linguagem dos espíritos inferiores, desprovida de paixões, vaidades, trivialidades, grosserias e incoseqüências;

* como tudo no universo para os espíritas é regido pela Lei da Reencarnação, na qual defende-se, não existem faltas irremissíveis, há, contudo, que se pagar os débitos adquiridos nas várias encarnações por meio da lei de causa e efeito, ou seja, a cada ação corresponde uma reação negativa ou positiva dependendo do tipo de ação praticada (JACINTO, 1982, pgs. 38 a 47).

Ainda sobre essas características acrescentamos que:

* visando comportar o grau de evolução dos espíritos, acredita-se que existe uma hierarquia de mundos habitados; assim temos: os "... mundos primitivos, destinados às primeiras encarnações da alma humana; mundos de expiações e provas, onde domina o mal; mundos de regeneração, nos quais as almas que ainda têm o que expiar haurem novas forças, repousando das fadigas da luta; mundos ditosos, onde o bem sobrepuja o mal; mundos celestes ou divinos, habitações de espíritos depurados, onde exclusivamente reina o bem. Dentro dessa hierarquia a terra pertence à categoria dos mundos de expiação e provas, razão porque se crer, que aqui vive o ser humano a braços com tantas misérias" (ESDE - Estudo Sistemizado da Doutrina Espírita - Programa II, roteiro 17, 1996);

* "Nos mundos primitivos, destinados às primeiras encarnações da alma humana, a vida, toda material, se limita à luta pela subsistência, o senso moral é quase nulo e, por isso mesmo, as paixões reinam soberanamente. Nos mundos intermediários, seus habitantes caracterizam-se por uma mescla de virtudes e de defeitos, e daí a alternância de momentos alegres e felizes com horas de amargura e de sofrimento. Já nos mundos superiores, o bem sobrepuja o mal, e, nos mundos celestes ou divinos, morada de Espíritos depurados, a felicidade é completa, de vez que todos hão alcançado o cume da sabedoria e da bondade" (Id.);

* assim, numa ordem hierárquica de classificação dos espíritos nestes mundos temos os espíritos de **3ª ordem** imperfeitos e que fazem predominar os interesses da matéria sobre o espiritual; dentro desta ordem temos: os ímpuros, inclinados a todos os vícios; os levianos inconstantes e ignorantes; os pseudo-sábios, que pensam saber mais do que sabem; os neutros, apegados às coisas materiais e tendentes ao mal e ao bem; e os batedores e perturbadores que produzem efeitos físicos (CASTRO, 1985, pg. 26 e 27);

* os da **2ª ordem** são considerados espíritos bons, pois que entre eles predomina a visão espiritual sobre a material. Subdividem-se em: benévolos, dotados de saber limitado e de bondade com o progresso moral se verificando mais que o intelectual; os sábios que avançam mais no sentido intelectual que moral; os prudentes que julgam com perfeição as coisas e os seres humanos; e os superiores que são dotados de sabedoria, ciência e bondade, encarnados na terra para desenvolver uma missão de progresso (Ibid., pg. 27);

* os da **1ª ordem** são os espíritos puros que não sofrem influência alguma da matéria, possuem superioridade intelectual e moral absoluta, não estando mais sujeitos à encarnação (Ibid., pg. 28);

. temos ainda nessa doutrina a idéia de que a fé é raciocinada, não baseada em milagres, como tal não se faz uso no Espiritismo de dogmas, sacerdotes e hierarquias (Ibid. pg. 29).

Diante disso é que para os espíritas nós nascemos simples, ignorantes, materiais e inferiores com o fim de trilhar uma escala que linearmente e irrevogavelmente nos conduzirá ao grau superior. Essa escala para eles equivale a uma lei geral, contudo a possibilidade da queda nesse processo existe e é considerada comum. Sobre isso é pertinente observar o que afirma Castro:

"Apesar da possibilidade existente na doutrina de uma resistência à tentação, de uma não-queda de um Espírito em particular, a noção de Escala Espírita, e a maneira pela qual os espíritas referem-se aos Espíritos Inferiores com que se comunicam mediunicamente, 'todos já passamos por isso' ou 'nós já fomos como eles', permite uma leitura no sentido da inevitabilidade da queda" (Ibid., pg. 28).

Os adeptos dessa doutrina, não a considerando apenas como uma religião, mas também como uma filosofia e uma ciência, fazem a defesa de sua parte científica, justificando-a através da concepção de que o Espiritismo como uma ciência prática, estuda as relações que se dão entre os espíritos, tentando encontrar as leis positivas que explicam o funcionamento do mundo espiritual. Assim sendo, acreditam que o kardecismo trata da natureza, origem e destino dos seres espirituais, bem como de suas relações com o mundo material (ESDE, Programa I, 1996, pg. 44). Com isso crêem demonstrar experimentalmente a existência da alma e sua imortalidade por meio do intercâmbio mediúnico (Ibid., pg. 45).

No que concerne ao aspecto filosófico, defendem-no com base na concepção de que nessa religião se estuda os "... problemas da origem e da destinação do homem, bem como o da existência de uma inteligência suprema, causa primeira de todas as coisas" (Id.). O aspecto religioso emerge quando se "... estabelece um laço moral entre os homens, conduzindo-os a uma ascensão espiritual em direção ao Criador, através da vivência das máximas morais do Cristo" (Id.). Entretanto, no que diz respeito a este último ponto, os espíritas fazem questão de salientar que "[o] Espiritismo não se constitui em uma religião a mais, visto que não tem cultos instituídos, nem igrejas, nem

imagens, nem rituais, nem dogmas, mitos ou credences, nem tão pouco hierarquia sacerdotal" (Ibid., pg. 44). Assim, afirmam então que ele constitui-se como uma religião moderna e secular.

Sobre essa tensão entre religião e ciência, Sandra Jacqueline Stoll, igualmente a Giumbelli, sublinha o fato de o Espiritismo confrontar-se em seu nascimento com a tradição bíblica de um lado e com a discussão das idéias difundidas por correntes do pensamento científico da época de outro (STOLL, 2003, pg. 32). O uso das idéias científicas para a autora não só serve como citação, mas como "... estratégia argumentativa, evidência que à época as relações entre religião e ciência (o mais adequado seria usar os dois termos no plural) se haviam complexificado, não se podendo reduzi-las à simples oposição e/ou exclusão. Houve influências e cooptações mútuas" (Ibid., pg. 33 e 34).

Assim, por conta dessas influências mútuas algumas religiões surgidas na Europa naquele período passaram a reivindicar o status de ciência, entre elas a teosofia²⁸ e o Espiritismo. Os expedientes utilizados para legitimar essa reivindicação no caso específico dessas duas religiões encontraram centralidade na teoria da evolução, questão em pauta na produção acadêmica da época (Ibid., pg. 34). Segundo Stoll, o tema da evolução no campo religioso:

"... não era novo, uma vez que se trata de tese corrente nas filosofias orientais nas quais essas doutrinas se inspiram. Mas o tratamento que lhe foi dado assumiu novas feições: apresentado como argumento e não como dogma, o tema da evolução emerge nas obras dos propagadores dessas doutrinas como uma hipótese a ser comprovada. Evidências empíricas e fontes documentais, como já foi mencionado, constituem os principais instrumentos manipulados, a exemplo do que se observa na produção científica" (Ibid., pg. 34 e 35).

Ainda de acordo com Stoll, os mitos da Antigüidade, as idéias bíblicas e as teorias científicas são interlocutores privilegiados do Espiritismo. O imaginário da evolução sendo reinterpretado à luz dessa doutrina religiosa insere-a no contexto da modernidade. Dessa maneira, a forma como Kardec vai analisar os fenômenos das mesas girantes (que, segundo o mesmo, até antes de suas observações foram tratados de maneira frívola), ou seja, através do uso da indução, da razão e do método experimental, permite-lhes resignificar o discurso da ciência imbricando-o ao religioso.

²⁸ Doutrina religiosa defendida por Helena Blavatsky que, igualmente ao Espiritismo, remetia alguns de seus princípios às filosofias do Oriente, em especial o hinduísmo e o budismo. Mas a forma de atualizar os preceitos dessas correntes mais remotas é diferente, posto que Kardec faz recorrência ao depoimento dos espíritos e Blavatsky o faz recorrendo à tradição, isto é, a documentos antigos, guardados nos mosteiros (STOLL, 2003, pg. 33).

(Ibid., pgs. 35 a 36). Desse modo foi que Kardec transformou as sessões a que assistia em atividades de pesquisa:

"... as sessões na casa da sr^a Baudin nunca tinham tido um fim determinado. Procurei nelas resolver problemas que me interessavam sobre filosofia, psicologia e a natureza do mundo invisível. Em cada sessão apresentava uma série de perguntas preparadas antecipadamente" (KARDEC, [1890], 1995, pg. 202).

Utilizando o recurso da comparação das informações advindas do questionamento²⁹ que fazia aos espíritos através de vários médiuns, Kardec expunha quanto ao seu método de investigação e de experimentação:

"... observar, comparar, julgar; essa foi a regra invariável que me impus. (...) Apliquei (...) o método experimental, não aceitando teorias preconcebidas. Observava atentamente, comparava e deduzia as conseqüências; dos efeitos, procurava elevar-me às causas, pela dedução e encadeamento dos fatos. (...) Foi assim que procedi, (como) em meus trabalhos anteriores" (Ibid., pgs. 204 e 205).

Destarte, a forma como as teorias do conhecimento empirista, racionalista e a filosofia positivista são utilizadas como métodos de investigação e experimentação por ele o faz afirmar que as informações que colhe são sistematizadas, conformando-se em um sistema articulado de pensamento. Além disso, a influência racionalista pode ser encontrada na concepção de fé raciocinada, isto é, explicada por meio da razão esboçada por Kardec em obras como *"O Livro dos Espíritos"* e *"A Gênese"*. Para ele os milagres não existindo, são esclarecidos cientificamente através dos conceitos de magnetismo e fluido.

Tal magnetismo animal ou Mesmerismo, era uma doutrina famosa no século XVIII, que advinha de Franz Anton Mesmer, doutor em medicina da faculdade de Viena, que chegou a Paris em 1778, defendendo a:

"... existência de um fluído invisível que envolvia todo o universo e penetrava em todos os corpos. A partir daí, ele desenvolveu uma concepção própria de saúde e de doença: a saúde era o estado em que a substância, denominada magnética, fluía normalmente pelo organismo; a doença, uma decorrência de algum obstáculo ao fluir constante da

²⁹ Questionamento que era feito de maneira formal e objetiva, fazendo uso da impessoalização e generalização das respostas "... não deixava dúvidas quanto à inspiração de Kardec nos moldes positivistas da prática científica da época". (...) As teorias, ou melhor, certas correntes do pensamento científico, foram por ele apropriadas como critério de validação das informações dos 'espíritos' " (STOLL, 2003, pg. 41).

substância, o que comprometia o funcionamento harmonioso do organismo. A aplicação prática de tais concepções por Mesmer implicou a criação de um método de cura que buscava restaurar a saúde através do restabelecimento do fluxo normal do fluido magnético" (DAMAZIO, 1994, pg. 79 a 80).

Assim, para muitos cientistas neste período, o fenômeno das mesas girantes era creditado à atuação desse fluido magnético. Kardec concordando em parte com essa explicação divergia dela, no entanto ao concluir "... que um fluido universal, cuja manipulação permitia restabelecer a saúde, transmitir pensamentos, mover objetos, etc., não era uma causa inteligente e, portanto, suficiente para explicar o teor das respostas fornecidas pelas mesas: " '[s]e todo efeito tem uma causa, o efeito inteligente tem uma causa inteligente'. E ele optou pela atuação dos espíritos como origem explicativa dos fenômenos" (Ibid., pg. 79).

Desse modo, é que a manifestação dos espíritos, a utilização dos passes na cura de doenças e os "milagres" de Cristo eram explicados por ele, através do fluido universal que envolvia os espíritos, mais especificamente que envolvia a matéria e o espírito, sendo um elemento intermediário entre eles. Dessa maneira, é que o passe nada mais era para o mesmo (Kardec) que o efeito de transferência do espírito, do fluido, para o médium ou magnetizador que, através das mãos promovia a cura do doente; a compreensão acerca dos milagres de Cristo trilhava, outrossim, esse caminho posto que, defendia-se que ele sendo um espírito superior, curava as pessoas por conta desse mesmo fluido.

Diante disso, é que fazendo uso do discurso da ciência, sobretudo o das ciências da natureza da época, Kardec tece explicações acerca das curas realizadas por Cristo realizando assim - ou pelo menos tentando-o - a "desmistificação" do discurso religioso católico, encarado por ele como primário e sem profundidade. A desvalorização dos dogmas e dos rituais - tidos como primitivos e irracionais - e da hierarquia católica, advêm também dessa lógica racionalista científica, pois a crítica feita à hierarquia e ao sacerdócio é justificada por meio de um discurso que concebe a razão como fonte a ser utilizada pelos indivíduos, e não por representantes de Deus - o que dispensa a atuação destes -, no sentido de ajudá-los a discernir os fatos na busca das verdades vindas do mundo não-físico que explicam também o mundo físico; assim, a evolução não é conjunta ou subordinada ao intermédio de outros seres humanos, ela é individual, sofrendo interferência dos espíritos.

No que concerne aos dogmas, afirmava que nós, sendo dotados de inteligência e razão, os esclarecemos à medida que fizermos uso da ciência; aqui Deus é concebido como sendo razão, lógica e iluminação e não, como sendo obscurantismo; se não entendemos suas verdades é porque estamos ainda imaturos para elas. Com relação aos rituais, defendia-se seu fim porque se acreditava, e ainda se crê, que através do uso da razão, da prática da caridade e dos bons sentimentos é que evoluímos. Isto pede do ser humano retidão de caráter e mudança/reforma íntima, e não cultos externos, dispensáveis neste processo.

Como vemos, a lógica científica predominante no século XIX é reapropriada por Kardec, incorporando-se ao corpo conceitual do Espiritismo e esta incorporação não para por aqui. Assim, a leitura interpretativa acerca dos fenômenos espirituais que ocorrem tanto no mundo espiritual, como no mundo terreno, cópia imperfeita do espiritual, também guarda fortes relações com as teorias científicas modernas, com a própria concepção de Universo, de encarnação e reencarnação possuindo nessa religião, afinidades com as teorias científicas evolucionistas e com a idéia de causalidade.

No que se refere à teoria da evolução, podemos colocar que ela perpassa toda lógica de pensamento espírita elaborada por Kardec, repercutindo na visão de mundo dos adeptos de sua doutrina. Assim, as explicações em torno da necessidade da reencarnação, as noções de espíritos inferiores e superiores, a idéia de pluralidade de vidas e de mundos, em suma, em todos esses fenômenos encontramos a lógica da evolução presente. Entretanto, há que se fazer uma ressalva na forma como tal lógica é recebida por Kardec posto que o Espiritismo confere à evolução "... um estatuto moral. Dessa forma, pensada como sinônimo de destino, a tese da evolução perde na formulação kardecista o caráter indefinido, indeterminado, que apresenta na teoria de Darwin. Regida tal como moral católica, pelo princípio das 'boas obras', a evolução segundo o kardecismo se transforma basicamente no resultado de um exercício contábil - conforme os débitos e créditos morais acumulados se definem tanto a região onde permanecem os 'espíritos desencarnados', como as experiências ou 'provas' a serem observadas numa futura reencarnação" (STOLL, 2003, pgs. 115 e

116). Essa relação de contabilidade encontra suas raízes nas teorias advindas do Liberalismo Econômico, em sua fase mercantil e fabril.

Além disso, comparando o Evolucionismo kardequiano com o de Comte, podemos afirmar que enquanto para este, por exemplo, a evolução humana se dava no mundo físico, para o primeiro ela transcendia a matéria, desdobrando-se pela vida espiritual. De acordo com Damazio:

"A forma como a história humana é apreendida por Kardec tem muito a ver com Hegel, que abordamos no capítulo anterior. Este propôs uma história compreendida a partir da apreensão dos significados dos fatos. Tal compreensão apontava para um processo de desenvolvimento que se iniciava nos tempos primitivos, e que era a realização de um plano divino. A mola do processo seria a tomada de consciência pelo homem, já que o pensamento humano se realiza pela ação: o homem toma conhecimento da liberdade e de seu poder de transformar a realidade, e o faz, colocando-se em outro patamar de liberdade, e assim por diante. Igualmente para Kardec a história humana era a revelação de Deus no tempo, a realização de um projeto divino que transcendia a vida humana. Igualmente acatava a dialética das leis de desenvolvimento do pensamento e da realidade. A transcendência e o finalismo são fundamentais a sua doutrina, e a conscientização do homem, o passo inicial do processo dialético de transformação moral e social..." (DAMAZIO, 1994, pg. 31).

No entanto, se a posição de Comte e Kardec divergiam neste ponto, em outros eram concordes; dessa maneira, ambos tinham posição similar, primeiro, com relação aos moldes de evolução dos dois mundos, o espiritual e o físico, trabalhando essa evolução em forma de fases. Além disso, concordavam ainda com relação ao papel da mulher - de transmissora familiar da cultura (Ibid., pg. 42) - e com relação a postura moderada acerca das mudanças sociais, não defendendo revoluções, tomadas de poder pelo operariado, redistribuição de bens... (Id.).

Para Kardec especificamente, as desigualdades sociais eram inerentes ao mundo material imperfeito, sendo necessárias e indispensáveis ao progresso dos espíritos. Neste sentido é que nega "... a possibilidade de haver igualdade de bens materiais, a que 'se opõe a diversidade das faculdades e dos caracteres', e defende o direito à propriedade privada, 'tão sagrado quanto o de trabalhar e de viver'. A solução do problema social para ele, sendo mais voltada para o bem-estar relativo por parte dos pobres do que, para uma redistribuição das riquezas, 'ficava condicionada ao progresso moral dos que tinham o poder de transformar a realidade' " (Ibid., pg. 35) através de

virtudes como a caridade, a justiça, o amor... ; assim é que a igualdade de todos viria ao fim da jornada até a perfeição, quando os espíritos chegassem a primeira ordem (Id.). Ainda com relação a isso destaca Damazio:

"A projeção de tal jornada evolutiva, excluindo a crença nas reencarnações, é uma espécie de combinação do determinismo de Montesquieu com a idéia de etapas necessárias ao progresso humano de Condorcet, também presente no positivismo comtiano. Para Comte, seria a trajetória das sociedades humanas até um estágio positivo e definitivo do espírito humano, entendido como o elemento inteligente do Universo, excluída a idéia de um deus transcendente das religiões tradicionais. Individualmente, além da ordem temporal, haveria uma ordem espiritual, a dos méritos morais, que não pressupunha a vida eterna. Apesar do culto aos antepassados, a posição positivista comtiana forçosamente excluía a idéia da imortalidade da alma. Reverenciavam-se os mortos por suas realizações materiais e morais enquanto vivos, das quais as novas gerações eram as beneficiárias, daí o enunciado positivista de que 'os mortos governam os vivos'. Para Kardec, seria a trajetória individual até um estágio de 'iluminação', num plano espiritual superior e transcendente, que se prolongaria ad infinitum" (Id.).

Como vemos, a crença na lei do progresso, influência do pensamento iluminista, foi reapropriada por Kardec com o fim de justificar a evolução dos espíritos. Isso gerou como conseqüência, como coloca o próprio criador do Espiritismo em seu "O Livro dos Espíritos", na aceitação do fato de que, como já mencionamos, Deus criou os espíritos simples e ignorantes com o objetivo de os fazer chegar progressivamente, de maneira linear à perfeição (KARDEC, [1857], 1996, pg. 95). Tentando conciliar a idéia de justiça divina com a da pluralidade de mundos, era inconcebível para o mesmo que um selvagem não conseguisse civilizar-se (DAMAZIO, 1994, pg. 33); Damazio, transcrevendo as palavras do próprio Kardec, expõe que para ele:

'O homem não pode conservar-se indefinidamente na ignorância, porque tem de atingir a finalidade que a Providência lhe assinalou. Ele se instruiu pela força das coisas. As revoluções morais, como as revoluções sociais, se infiltram nas idéias pouco a pouco; germinam durante séculos; depois, irrompem subitamente e produzem o desmoronamento do carunchoso edifício do passado, que deixou de estar em harmonia com as necessidades novas e com as novas aspirações' (Ibid., pg. 32).

Destarte, a perspectiva iluminista imbrica-se a essa de tal modo que, para os espíritos o ser humano pode até estacionar no mesmo nível em determinada encarnação, mas nunca regredir. O

progresso, porém se dando de modo individual³⁰, sujeita tal processo ao livre-arbítrio, esclarecendo a origem das desigualdades:

"Essa concepção do processo de evolução como uma lei remete à formulação das ciências naturais. No entanto, o Espiritismo se distancia desta na medida em que sujeita o funcionamento do processo de evolução ao exercício do livre-arbítrio: '... o homem se desenvolve por si mesmo, naturalmente'. A tensão entre essas duas forças é, portanto, o que define a concepção espírita da evolução - um processo único, porém desigual -, idéia que reproduz, apesar do modo particular de construção, a visão que postulavam as correntes dominantes do pensamento científico da época" (STOLL, 2003, pg. 48).

Como vemos, a questão do livre-arbítrio é então fundamental para se entender nessa religião o processo inexorável e evolutivo do espírito da ignorância à perfeição; todos os espíritos passam por ele independente de qualquer outro critério. Abordando esse assunto, afirma Damazio que: "[é] como se todos escrevessem certo, ainda que por linhas mais ou menos tortas" (DAMAZIO, 1994, pg. 34). Mais adiante essa autora chama a atenção para um deslize preconceituoso de Kardec ao falar sobre este tema. Em suas palavras:

"No decorrer de sua argumentação sobre a reencarnação e a ancianidade dos espíritos, o autor comete um deslize preconceituoso, calcado em um racismo comum à época, ao afirmar que 'os Espíritos dos selvagens também fazem parte da Humanidade e alcançarão um dia o nível em que se acham seus irmãos mais velhos. Mas, sem dúvida, não será em corpos da mesma raça física, impróprios a um certo desenvolvimento intelectual e moral' " (DAMAZIO, 1994, pg. 34).

A idéia de causa e efeito, outra apropriação feita por Kardec dos pressupostos científicos modernos, nessa religião é utilizada para justificar a natureza do carma, tendo em vista que este nada mais é que a reação a ações feitas em outras vidas. Dessa forma, a necessidade da reencarnação e, sobretudo dos sofrimentos que nela passamos, explica-se através de uma espécie de

³⁰ "A noção de carma associada à de progresso faz de cada encarnação não só *expição* como *provação*, isto é, oportunidade de renovação que depende única e exclusivamente do mérito individual. Afinal, o próprio determinismo presente no carma tem o seu conteúdo gerado pelo livre-arbítrio do espírito. Cada Espírito produz 'seu carma' como os espíritos o dizem. Se ele o sofre irremediavelmente, a possibilidade de reparação permanece presente" (CASTRO, 1985, pgs. 31 e 32). Essa visão individualista de progresso indubitavelmente é influência do Liberalismo (econômico) do século XIX - que enaltecia as faculdades individuais e o lema da liberdade em detrimento do da igualdade - sobre o pensamento de Kardec. Acerca disso, comenta Damazio: "[a] partir do pressuposto da existência de uma infinidade de graus de desenvolvimento dos espíritos e de sua encarnação em corpos e situações condizentes com determinado desenvolvimento, torna-se compreensível a ênfase dada à caridade em detrimento da justiça social. A aparentemente injusta ordem social burguesa seria o reflexo da diversidade de graus de conhecimento e de qualidades morais das pessoas. Inúmeros homens teriam de passar por dificuldades para purgar suas faltas, enquanto outros desfrutariam de riquezas para testar sua solidariedade com o próximo. Da mesma forma, o mundo espiritual comportaria uma organização hierarquizada a partir dos diferentes estágios de desenvolvimento dos espíritos" (DAMAZIO, 1994, pg. 34).

acerto de contas que devemos fazer para provar que nos purificamos, pagando - numa linguagem kardecista "resgatando débitos passados" - pelas ações injustas que praticamos em outras vidas.

Assim é que, conseqüentemente, dentro dessa perspectiva religiosa, a concepção de graça divina defendida pelos católicos e a teoria da predestinação afirmada pelo protestantismo calvinista, não encontram razão de ser. Kardec, explicando as mazelas humanas pela lei do carma e da evolução vai reafirmar de maneira digamos "científica" o dito popular de que "aqui se faz aqui se paga", trabalhando com a crença de que a justiça é feita através de nossa própria consciência, já que o carma é uma escolha nossa.

Como pudemos verificar, o uso do discurso da ciência feito pelo "codificador" do Espiritismo não era utilizado só com o fim de legitimar as informações vindas dos espíritos; ele também era utilizado para se contrapor ao discurso católico. Neste ponto é interessante destacar a explicação espírita acerca da origem do universo. Assim, segundo Stoll, em "O Livro dos Espíritos" de 1857, que antecede em dois anos o lançamento do livro de Darwin "A Origem das Espécies", o paradigma científico da época defendia a unidade da espécie, tese que, como já vimos, era defendida pelos poligenistas. Essa corrente evolucionista reiteramos, que prevaleceu entre 1850 e 1870, aceitava a explicação da origem divina do ser humano, reunindo pensadores que defendiam a versão bíblica, pois que acreditavam que a humanidade tinha se originado de uma fonte comum. Daí a possibilidade nesse sentido de se pensá-la como una, contudo, no que se referia às diferenças físicas existentes entre as raças humanas, adaptadas a climas e meio ambientes diversos, pensava-se que eram tidas como criação independente, o que revelava uma origem não comum, por isto o nome de poligenia (STOLL, 2003, pg. 44). .

Com a publicação do livro de Darwin, um novo paradigma surge, o da monogenia "... concepção que postula não apenas a unidade da espécie, mas, também, a origem comum de todas as raças humanas" (Id.). Tal teoria causa impacto posto que rejeita a idéia de criação divina apresentando o surgimento do ser humano no mundo como um fenômeno natural, regido pelas leis da natureza.

Assim sendo, a postura de Kardec que inicialmente em "*O livro dos Espíritos*" era poligenista foi reformulada em "*A Gênese*" de 1868, adotando em parte, a visão dos monogenistas.

Desse modo, foi que passou a defender que o universo e os espíritos foram originados por Deus - perspectiva poligenista - mas não o ser humano que, para ele então, havia surgido naturalmente através das mutações - perspectiva monogenista. Porém, no que diz respeito a esse último aspecto, ainda mantinha vínculos com a posição poligenista, tendo em vista que defendia a pluralidade da origem das raças que conformam o gênero humano, não aceitando uma única origem para elas como defendiam os monogenistas. A mudança de postura com relação ao aparecimento do ser humano na terra foi justificada pelo mesmo da seguinte forma:

"Caminhando par a par com o progresso, o Espiritismo jamais será ultrapassado", diz ele, 'porque se novas descobertas lhe demonstrassem estar em erro acerca de um ponto qualquer, ele se modificaria nesse ponto. Se uma verdade nova se revelar, ele a aceitará'" (KARDEC, [1868], 1982, pgs. 44 e 45).

Essa posição defensora de um discurso científico ia de encontro ao discurso religioso católico no sentido, como já vimos, de criticar a leitura interpretativa que este fazia das palavras de Cristo. De acordo com Kardec, a hermenêutica realizada pelos católicos em torno do primeiro e segundo testamentos, sublinhava fantasias como as do pecado original, da existência do dilúvio etc., isto é, reiterava quimeras que não possuem uma explicação racional, lógica, acerca daquilo que de fato tinha ocorrido. Além disso, criticava os católicos por não abraçarem e estimularem as descobertas científicas, comportamento que considerava imperdoável, tendo em vista que defendia que a ciência era a detentora do conhecimento de ponta, desmistificadora de dogmatismos.

Todavia, o paradoxo desse discurso encontrava-se no fato de que para a ciência moderna "Deus fora eliminado enquanto princípio metafísico de explicação, sendo substituído pela Ciência enquanto forma de conhecimento que comporta uma garantia da própria validade" (DAMAZIO, 1994, pg. 21) e para Kardec, ele é reintegrado a esse processo de validade explicativa através de uma fala religiosa que se quer científica.

Sobre isso, Cavalcanti coloca que a doutrina de Kardec, justamente por ter sido elaborada, num momento histórico em que o pensamento tanto científico como filosófico era dominado pelo Racionalismo e pelo Evolucionismo, possibilitou o encontro entre razão e revelação; em suas palavras:

"... os ideais de razão e do conhecimento racional, opostos às noções de sobrenatural e mágico, são bastante explícitos nas obras da codificação. As noções de revelação e experiência geralmente pensadas como opostas encontram-se combinadas no Espiritismo. A verdade é uma verdade revelada no sentido em que transmitida pelos Espíritos. Contudo, o procedimento através do qual essa revelação ocorreu é visto por Kardec como eminentemente científico, racional, experimental. Através do método dedutivo, Allan Kardec, partindo de um efeito (o fenômeno das mesas girantes), chega à sua causa (a ação inteligente dos Espíritos)" (CAVALCANTI, 1983, pg. 23 e 24).

Destarte, a “codificação” ou aparecimento do Espiritismo via um homem de ciência, como fora Kardec em sua época, gerou como conseqüência, vinculações entre a doutrina que elaborou e a ciência moderna a qual se filiava, revelando o papel importante que ele teve nesse processo. Assim, concordamos com Stoll quando ela afirma que o que caracteriza e particulariza o Espiritismo no momento de seu surgimento:

"... é o modo como se produziu a acomodação das informações 'dos espíritos' a idéias, modelos e princípios que têm origem em outro campo - o da ciência. Essa articulação foi sendo construída por Allan Kardec em meio ao processo de coleta de informações 'dos espíritos' e do desenrolar do embate entre correntes diversas do pensamento científico. Esse movimento, essa construtividade da doutrina que aflora de uma leitura comparativa das obras mencionadas, evidencia que a participação de Allan Kardec na constituição da doutrina é muito mais extensa que ele próprio sugere. Não diríamos como é de senso comum, que ele é apenas o codificador da doutrina. O estatuto de ciência que se atribui ao Espiritismo é uma criação sua. Portanto, uma interpretação pessoal. Essa sua interpretação, porém, foi assumida como inerente à manifestação 'dos espíritos', dando origem ao mito de que o espiritismo seria, na sua versão original, efetivamente científico" (Ibid., pg. 48).

Diante disso, acreditamos ter demonstrado o quanto da influência da ciência moderna esteve presente na estruturação/elaboração da doutrina espírita feita por Allan Kardec. Começemos a observar, a partir dos próximos capítulos, como essa influência foi transladada para o Brasil e como ela desaguou/deságua em preconceitos para com os membros de outras religiões.

CAPÍTULO III

AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO ESPÍRITA NO BRASIL: os discursos das revistas "Reformador" e "A Verdade"

A chegada do Espiritismo no Brasil obedeceu a um ritmo próprio, singular, no qual foram adicionadas aos pressupostos da doutrina européia, certas peculiaridades existentes em nosso país. Essa junção possibilitou a emergência de uma religião que embora marcada por uma fundamentação científica, teve, no entanto que se adequar a nossa realidade, mantendo e ao mesmo tempo resignificando, traços advindos de sua origem francesa. Essa recepção, repetição, resignificação, todavia, não é trabalhada aqui, como destacamos no capítulo teórico, através do conceito de sincretismo, termo que para nós, reiteramos, dificulta o lidar com a pluralidade religiosa e conseqüentemente com a alteridade. Mas sim, é trabalhada a partir do conceito de iterabilidade essencial elaborado por Jacques Derrida (1991). De maneira simplificada, iterabilidade para este significa a negociação, em outro contexto, do conteúdo/sentido de determinado código, de determinado discurso. Tal negociação, não implicando em reprodução literal desse discurso, implica em sua dispersão num espaço indefinido onde existem outros discursos que afirmam os elementos desse discurso, ao mesmo tempo em que o articula a elementos de outros. Em suas palavras:

"1) Um signo escrito, no sentido corrente dessa palavra, é pois, uma marca que permanece, que não se esgota no presente de sua inscrição e pode dar lugar a uma iteração na ausência e além da presença do sujeito empiricamente determinado que a emitiu ou produziu, num dado contexto. É por isso que, ao menos tradicionalmente, distingue-se entre "comunicação escrita" e "comunicação falada".

2) Ao mesmo tempo, um signo escrito comporta uma força de ruptura com seu contexto, isto é, o conjunto das presenças que organizam o momento de sua inscrição. Essa força de ruptura é não um predicado acidental mas a própria estrutura do escrito. Se se trata do contexto dito 'real', o que acabo de dizer é bastante evidente. Fazem parte desse pretense contexto real um certo 'presente' da inscrição, a presença do escritor que escreveu, o meio e o horizonte de sua experiência e principalmente a intenção, o querer-dizer, que, num momento dado, animaria a inscrição. Cabe ao signo ser, de direito, legível, mesmo que o momento de sua produção esteja irremediavelmente perdido e mesmo que eu não saiba o que seu pretense autor-escritor quis dizer em consciência e na intenção, no momento em que o escreveu, isto é, o abandonou à sua deriva essencial. Tratando-se agora do contexto semiótico e interno, a força de ruptura não é menor: em virtude de sua

iterabilidade essencial, pode-se sempre realçar um sintagma escrito fora do encadeamento no qual é tomado, ou dado, sem fazê-lo perder toda possibilidade de funcionamento, senão toda possibilidade de 'comunicação', precisamente. Pode-se eventualmente reconhecer outros, inscrevendo-o ou enxertando-o em outras cadeias. Nenhum contexto pode encerrar-se sobre ele. Nem código nenhum, o código sendo aqui ao mesmo tempo a possibilidade e a impossibilidade de escrita, de sua iterabilidade essencial (repetição/alteridade).

3) Essa força de ruptura refere-se ao espaçamento que constitui o signo escrito: espaçamento que o separa de outros elementos da cadeia contextual interna (possibilidade sempre aberta de sua extração e de seu grafar) mas também de todas as formas referentes do presente (passado ou vindouro, na forma modificada do presente passado ou por vir), objetivo ou subjetivo" (Derrida, 1991, pgs. 21 e 22).

Assim, é que este capítulo tem como meta discutir essas questões, ou seja, as características específicas do Espiritismo em terras brasileiras levando em consideração a apropriação, a iterabilidade que aqui foi feita dessa religião; e isto será realizado destacando o objetivo geral de nossa pesquisa que é o de verificar, através da metodologia da análise de discurso, as relações de tolerância/intolerância estabelecidas entre os kardecistas e os adeptos de outras religiões - a partir da lógica da ciência moderna -, ante um cenário social globalizado e plural do ponto de vista religioso.

Diante disso, dividimos esta parte em dois momentos: um inicial, onde discorreremos sucintamente acerca do ambiente religioso brasileiro quando da chegada da doutrina de Kardec, e também sobre algumas das peculiaridades que esta religião adquiriu entre nós; e outro, no qual começamos o exame dos discursos espíritas, analisando as condições de sua produção através de textos extraídos da revista espírita "*Reformador*", organizada e divulgada pela Federação Espírita Brasileira, e textos retirados da revista espírita "*A Verdade*", elaborada e difundida pela Federação Espírita Pernambucana.

3.1 Características do Espiritismo Brasileiro

Três aspectos marcam profundamente a compleição do Espiritismo em nosso país, singularizando-o: primeiro o fato dele ter surgido e crescido num ambiente católico¹, marcado por

¹ Catolicismo esse, que como vimos no primeiro capítulo, foi caracterizado por um sincretismo particular que tentou subordinar a ele formas outras de religiões, mais especificamente as de origem africana, com o fim de manter sua

certas especificidades (SANTOS, 1997, pg. 12); segundo, o de aqui ter predominado a vertente espírita religiosa em detrimento da científica²; e terceiro o da presença no Brasil de um adepto e divulgador dessa doutrina que obteve a popularidade e a notoriedade de Francisco Cândido Xavier.

No início, na chegada dessa religião no Brasil, "... a hierarquia católica deu logo sinal de que se tratava de uma ameaça" (SANTOS, 1997, pg. 13), pois, embora de maneira tímida, o Espiritismo se inseriu entre a elite intelectual brasileira, sobretudo a baiana e a carioca, havida por querer estar a par das novidades que ocorriam na Europa, e isso gerou preocupação no alto escalão católico³. Os franceses aqui residentes no Rio de Janeiro, um grupo de imigrantes de prestígio, foram os primeiros adeptos, propagadores da doutrina.

Mas, diferentemente da Inglaterra e dos Estados Unidos, onde a crença nos fenômenos espíritas foi aceita com ressalvas posto que "... a crença em existências sucessivas e necessárias ao

hegemonia religiosa e que, se difundiu no país mais de cima para baixo - através da imposição das instituições - que de baixo para cima.

² Sobre esse fato comentam Giumbelli (1997) e Stoll (2003) chamando a atenção para a questão de no Brasil ter se difundido uma certa concepção de que o Espiritismo, exatamente por privilegiar a vertente religiosa, teria sido desviante em relação à origem francesa. Neste sentido é que o primeiro sublinha então a falsa oposição utilizada por certos autores como Damazio, por exemplo, entre os místicos ou religiosos e os científicos. Para Giumbelli, o problema dessa oposição está em que não se pode transpor o Espiritismo francês para o Brasil de maneira automática, sem levar em conta certas especificidades. Sendo assim, atenta para o fato de que as duas vertentes aqui se misturaram, não atuando de maneira isolada como defendem muitos autores (GIUMBELLI, 1997, pgs. 66 a 68). Stoll segue o mesmo raciocínio e destaca que o fato de em nosso país ter-se privilegiado - não de maneira excludente - um aspecto em detrimento de outro não faz o Espiritismo brasileiro ser inferior ao francês. Em suas palavras: "[v]ersão corrente tanto entre os espíritas como no meio acadêmico, a primeira perspectiva acolhida consolida a imagem de que no Brasil a doutrina kardecista sofreu uma 'distorção', visto que assumiu um caráter mais 'místico', mais 'religioso', ao passo que na França teria ênfase mais 'racional', ou seja, 'científica'. Pensar o deslocamento da ênfase doutrinária nesses termos - como 'distorção' ou 'adulteração' de um modelo original - remete à idéia de que o pensamento religioso e o pensamento científico são regidos por lógicas excludentes. Há muito criticada, particularmente pelo seu viés evolucionista, essa pressuposição obscurece o fato de que toda versão é sempre um ato criativo" (STOLL, 2003, pg. 57 e 58). Prosseguindo conclui, a partir do pensamento de Sahlins, que "... a ordem cultural não é estática, mas alterada na ação, ou seja, sujeita a riscos empíricos (Ibid., pg. 58).

³ Segundo Santos "... as primeiras escaramuças deram-se assim que o espiritismo assentou as bases iniciais de sua organização. O arcebispo da Bahia e primaz do Brasil, e também presidente do Instituto Histórico da Bahia, D. Manoel Joaquim da Silveira, publicou uma pastoral em 1867 criticando os 'erros perniciosos do espiritismo' como 'essencialmente religioso, ou antes, (...) um atentado contra a Religião Católica'" (SANTOS, 1997, pg. 13). Ainda segundo o mesmo, essa confrontação permaneceu até o final do Império, prolongando-se após a proclamação da República (Id.). Damazio tem opinião diferente da de Santos neste ponto, pelo menos no que refere à receptividade dessa religião no Rio de Janeiro nos anos de 1860, à medida que para ela: "[t]alvez pelo prestígio, talvez pela pouca receptividade à nova doutrina no Rio de Janeiro, o fato é que a Igreja Católica não fez grande carga contra o Espiritismo no decorrer dos anos 60, apesar do seu empenho em estigmatizar os ateus e os espiritualistas ecléticos" (DAMAZIO, 1994, pgs. 65 e 66). Discussões à parte, fato é que seja logo na chegada ou após seu estabelecimento, o Espiritismo sofreu perseguição católica especialmente nos seguintes pontos doutrinários: "... as questões da preexistência da alma e da reencarnação, principalmente a segunda, por ser contrária à crença no Juízo Final. Acresce que a prática das comunicações entre vivos e mortos conflitava com a condenação desses fenômenos pela Igreja e, além disso, aproximava a doutrina de origem européia à invocação dos espíritos mortos, os eguns, pelos negros - um dos rituais de sua religião mágica de origem africana. Para os católicos, especialmente para o clero, tal prática assumia um caráter perigoso, de possível legitimação dos cultos negros, estigmatizados como manifestações supersticiosas" (Ibid., pg. 67).

progresso espiritual, que distinguia a doutrina codificada por Kardec, não era aceita" (DAMAZIO, 1994, pg. 40), aqui o kadicismo encontrou raízes, estabelecendo-se; no começo, como já colocamos entre nossos intelectuais que se aproximaram, com as devidas ressignificações, do Positivismo, do Evolucionismo, do Iluminismo e do Liberalismo⁴, depois, com o surgimento dos médiuns receitistas⁵, entre as pessoas mais comuns, ou menos escolarizadas que, apesar de passarem a freqüentar os Centros Espíritas, se afirmavam como sendo da religião católica. Sobre isso é relevante observar o que coloca Damazio:

"Toda essa movimentação ideológica restringia-se a um pequeno círculo de intelectuais e políticos que contava, além dos dois expoentes citados com figuras como Sílvio Romero, Tavares Bastos, Rio Branco e outros. A massa da população contudo, ficava à parte do debate e mesmo professando idéias e crenças diferentes, que mesclava à religião oficial, continuava a se declarar católica - pelo menos para fins censitários. Esta é a explicação para o elevado percentual de católicos brasileiros nos censos de 1872 e de 1890, respectivamente da ordem de 99,7% e 98,9% da população, segundo dados dos Anuários Estatísticos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Também no Rio de Janeiro a quase totalidade da população se dizia católica: 99, 9%, em 1890; 93%, em 1900, porém neste ano, se considerarmos os 6,22% de religião ignorada, chegamos a 99,22%. (DAMAZIO, 1994, pg. 58).

Ainda de acordo com essa autora, esses dados são compreensíveis "... tendo em vista que, ser católico, à época, equivalia a estar ajustado socialmente, pois, como religião do Estado, o Catolicismo conferia prestígio social a seus fiéis. A Constituição vigente determinava a inelegibilidade dos não-católicos, garantindo aos membros de seu rebanho o monopólio político" (Id.). Assim era que os códigos oficiais proibiam ofensas a essa religião, exigindo o juramento católico na colação de grau dos acadêmicos. Se observarmos, podemos encontrar neste fato uma, entre outras, das justificativas de nosso sincretismo católico tendo em vista que ele representava um meio "... de

⁴ De acordo com Damazio, citando Maciel de Barros, tivemos um movimento ilustrado aos moldes europeu; tal movimento defendia a crença absoluta no poder das idéias, a confiança na ciência e na educação intelectual, esta encarada como único caminho para melhorar os homens; contudo não se descartou, outrossim, ao que ocorreu na Europa, totalmente o misticismo, porém as concepções religiosas foram mais fortes entre nossos intelectuais que entre os intelectuais europeus. Assim é que cita o exemplo de Rui Barbosa que defendeu o progresso humano via a ciência, porém não rejeitou o incognoscível, partindo de um empirismo positivista, para depois passar a um ateísmo abstrato, se assumindo em seguida como um espiritualista cristão, defensor da liberdade de cultos (Ibid., pg. 56 e 57).

⁵ Foi o crescimento da medicina homeopática entre médicos espíritas e médiuns que gerou o atendimento gratuito à população, especialmente de baixa renda, aproximando o Espiritismo desta classe. Isso não foi feito sem perseguições já que o código criminal de 1890, em seus artigos 156, 157 e 158, assegurava que tal exercício era ilegal. Sendo assim, tal prática foi associada à magia e seus sortilégios com os Centros Espíritas sendo proibidos de funcionar (Ibid., pg. 73 e 74). Sobre esse assunto conferir o trabalho de Emerson Giumbelli (1997).

combinar as mais variadas doutrinas sem que tal implicasse rejeitar sua condição de membro da Igreja Oficial" (Id.).

Diante disso, podemos destacar alguns motivos que tentam explicar o enraizamento das idéias de Kardec em solo brasileiro: o primeiro, refere-se ao fato de a religião católica ter se afirmado no país mais em seu aspecto popular e leigo, ou seja, em torno do culto dos santos, que através de laços ideológicos fortes, oriundos das bases. Indubitavelmente esse foi um dos fatores que possibilitou receptividade às correntes de pensamento europeu quando aqui chegaram, revelando a fragilidade do Catolicismo, que se mostrava heterogêneo, consagrado pelas instituições, porém desamparado pelos indivíduos (Ibid., pg. 54 e 55). Além disso, a discordância dos espíritas para com alguns princípios dessa religião que acenavam para o inexplicável, o fenomenal, o milagroso (SANTOS, 1997, pg. 15) - tipo a eternidade das penas, as noções de céu e inferno... - sendo fundamentada, respaldada por uma teoria científica, a da evolução das espécies, permitiu, sobretudo à elite intelectual, simpatizar com a doutrina kardequiana.

"Por outro lado, o desejo de ser 'moderno' e possuidor de 'espírito científico' acarretara a aceitação não só das novas correntes de pensamento, mas também das práticas ditas 'científicas', algumas penetrando no domínio religioso, como aconteceu em relação às experiências com o magnetismo animal e o hipnotismo - comuns na Europa e que se popularizaram no Brasil na primeira metade do século XIX" (Ibid., pg. 58).

Em segundo lugar, o fato da comunicação com os espíritos não ser algo novo no Brasil, tendo em vista que a população escrava já fazia uso desse expediente através dos cultos aos orixás e eguns, também foi um dos motivos que justificaram o estabelecimento do Espiritismo entre nós, isso inclusive talvez explique o fato desta religião ter se instalado de forma mais forte e organizada primeiramente na Bahia (já que nesse Estado até hoje se registra uma alta concentração de negros), pois foi lá que se formou o primeiro Centro Espírita que se conheceu, o Grupo Familiar do Espiritismo, fundado em setembro de 1865. A repressão a esse movimento por parte do Catolicismo nesse Estado foi tão grande que chamou a atenção do restante do país, ajudando a divulgar essa religião (Ibid., pg. 67), principalmente no Rio de Janeiro, onde foi fundada em 1884 a Federação

Espírita Brasileira, que à época, tinha como fim, "... filiar todos os grupos e tendências espíritas, independentemente de suas divergências" (SANTOS, 1997, pg. 19).

Essas divergências geradas ao redor de tendências espíritas se deram exatamente entre os grupos que enfatizaram a perspectiva científica e racional (que como ressalta Giumbelli e já destacamos, não descartaram totalmente a linha religiosa) e os que sublinhavam a perspectiva religiosa, que igualmente, não excluíram de vez a linha científica. A primeira "... favorecia as pesquisas de fenômenos espíritas e as experimentações controladas envolvendo as manifestações espirituais. A tendência religiosa preocupava-se com o recebimento de mensagens e instruções espirituais voltadas para o aperfeiçoamento moral" (Ibid., pg. 17).

De acordo com Santos, dessa dinâmica surgiram outras associações, porém era comum terem vida efêmera. Dentro da corrente religiosa houve, no entanto, uma forte dissidência relacionada às idéias de um outro espírita francês chamado Jean Baptiste Roustiang. Este em sua obra principal intitulada "Os Quatro Evangelhos", publicada em 1866, divergia de Kardec acerca da natureza do corpo de Cristo. Assim, algo que na Europa não tivera tanta relevância, no Brasil ganhou magnitude levando os kardecistas brasileiros a se oporem a corrente dos rustanistas (Ibid., pg. 18).

De maneira simplificada, a polêmica instaurada se dava em torno da materialidade ou não do corpo de Cristo. Ambas as correntes concordavam que Jesus fora um espírito superior, bastante evoluído que viera a terra com uma missão especial, a de colocar os seres humanos na trilha da evolução. Todavia:

"Os kardecistas consideravam que esse espírito vivera como um homem na terra. Já para os rustanistas (seguidores de Roustiang), Jesus não tivera um corpo físico. Para eles não faria sentido um espírito perfeito ter uma existência carnal na Terra, lugar de provação e expiação: o corpo de Cristo fora aparente, constituído de fluido, que para os espíritas é um elemento universal, intermediário entre a matéria e o espírito. Desse modo, Jesus pudera viver entre os homens sem estar em contradição com a perfeição que já havia alcançado. Os kardecistas consideravam que essa concepção do corpo de Cristo apelava para o sobrenatural e dava um caráter místico à religião espírita" (Id.).

Assim, como podemos observar esse, entre outros, é um dos argumentos que podemos utilizar para afirmar que o predomínio da vertente religiosa espírita no Brasil não anulou o seu lado

científico à medida que dentro da própria corrente religiosa havia uma ala, que prevaleceu - pois os roustonistas organizados no Grupo Ismael se tornaram a posteriori minoria -, que não corroborava com as idéias de Roustaing exatamente por elas enfatizarem um lado não-científico, que eles temiam que descaracterizasse o lado de ciência dessa religião.

A proliferação de núcleos espíritas, mesmo oponentes, favorecia a difusão do Espiritismo, mas, as divergências internas dificultavam a união do grupo, sobretudo num ambiente católico hostil que pedia unidade para sobrevivência e manutenção da religião no país. A observância dessa fragilidade conduziu os núcleos a buscarem criar uma entidade que a todos representasse. É desse modo que surge a FEB (Federação Espírita Brasileira) no Rio de Janeiro, buscando representar os grupos não apenas nesse Estado brasileiro, mas em todos. A dificuldade de dar direção ao movimento era, no entanto, um grande empecilho a esse projeto (Ibid., pg. 18 e 19).

Para equacionar esse problema tentaram então definir um modelo de representação do Espiritismo no Brasil, optando pela base federativa, mas, as disputas entre as correntes científica e mística dificultaram o trabalho de união nacional. Apesar das dificuldades, a FEB sobreviveu e em 1883, por meio de Elias de Souza, criou o periódico, que ainda existe, "*Reformador*", que passou a ser "... seu órgão oficial de propaganda e permitia a ligação da Federação com os núcleos espíritas espalhados por todo o país. Procurava contentar as várias tendências e tomava posições favoráveis à abolição da escravatura e à liberdade de religião" (Ibid., pg. 21). Mais adiante, a relação forte que se evidenciou entre o Espiritismo e a cura - através do trabalho desenvolvido pelos médicos e médiuns receitistas que enfatizaram a prática da caridade em detrimento dos experimentos - diminuiu os conflitos entre as correntes científica e religiosa, possibilitando a segunda prevalecer. Nas palavras de Santos:

"Levar aos doentes e sofredores o benefício da mediunidade era visto como uma missão por meio da qual se podia praticar a caridade, entendida como a mais elevada virtude. A temática da caridade era fundamental para a tendência religiosa do movimento espírita de modo que desde logo se estabeleceu uma relação próxima entre essa tendência e as atividades de cura" (Ibid., pg. 22).

O predomínio dessa atividade mediúnica fomentou entre os espíritas brasileiros a prática da caridade, prática esta que encontrou ressonância e forte apelo no trabalho desenvolvido pelo médium Francisco Cândido Xavier. Segundo Lewgoy (2004):

“A trajetória de Chico Xavier confunde-se com os rumos do espiritismo brasileiro no século 20. Seus romances psicografados são apresentados como testemunhos religiosos, em que o fato engloba a ficção, a fé engloba o fato e, conseqüentemente, a fé engloba a ficção” (LEWGOY, 2004, pg. 12).

Ainda de acordo com esse autor, ele foi o criador de um modo particular de viver o Espiritismo, modo este perpassado pela influência do intercessionismo católico. Acrescenta a isso o fato de Xavier ter consolidado “... um cânone autônomo para a escrita espírita no Brasil e um original modelo ritual, o “Culto do Evangelho no Lar”, espécie de vivência doméstica da religião espírita” (Id.). Coloca também que o mesmo fora o responsável pela emergência de uma leitura espírita cristã sobre a formação do Brasil, uma espécie de profetismo nacionalista intramundano (Id.).

Assim, é que este médium teve um papel central na criação de um Espiritismo genuinamente brasileiro, participando dos dilemas vivenciados no século XX, tendo importância especialmente no que diz respeito a uma aproximação com a cultura católica brasileira e com um modelo de Estado-Nação nacionalista nas décadas de 1920 e 1930 (Ibid., pgs. 13 e 14). Por conta disso para Lewgoy, podemos falar na criação do mito Chico Xavier, mito este que mediou e incorporou elementos da influência católica, como a prática da caridade e uma abordagem mais lida da noção de graça, a um evolucionismo cármico reencarnacionista (Ibid., pg. 14). Para esse autor, o brasileiro foi o responsável pela “... fabricação de costuras entre os sistemas éticos e cosmológicos opostos do carma e da graça, assim como aproximou 'por baixo' o catolicismo e o espiritismo...” (Id.).

Desse modo é que justifica a síntese feita por esse religioso como uma “... tentativa de reunião e coexistência entre, de um lado, a renúncia religiosa a laços sociais e valores materiais e, de outro, a adequação resignada às normas disciplinares do mundo secular” (Id.). A partir de Roberto da Matta defende que Xavier:

“... costura em si os personagens culturais do 'renunciante' (ou santo) e do 'caxias', discutidos por Roberto da Matta (1979), tão caros à sociedade brasileira. Mediador religioso entre tradição e modernidade,

entre religião e valores laicos, é por uma via próxima ao pensamento conservador de católicos e laicos, na época do Estado Novo, que Chico Xavier fez o espiritismo brasileiro ganhar novos sentidos e novos públicos. Tarefa que realizou tanto ao encarnar pessoalmente um original modelo de pessoa e cidadão, quanto ao tornar a história nacional uma metáfora laica de uma realidade religiosa...” (Ibid., pgs. 15 e 16).

O modelo de renúncia influenciado simultaneamente pelo Catolicismo e pelo Espiritismo pediu neste médium uma renúncia não ao mundo, porém à matéria; isso, para Lewgoy, é que justifica as imagens de Chico instrumentalizadas em contextos históricos onde se envolveram não só religião, mas, política, Estado, República... . O olhar antropológico desse autor, ajuda a contextualizar o Espiritismo no Brasil através do aparecimento deste médium.

A proximidade do Espiritismo ao Catolicismo, que vai se dar através de Francisco Xavier, é um dos pontos mais relevantes em seu texto, tendo em vista que caracteriza um tipo específico de Espiritismo que além de fazer predominar a vertente religiosa, através do ideal da caridade, salienta a junção da graça ao carma; isso se evidencia para o mesmo, sobretudo nas narrativas acerca do aparecimento da mãe ao médium. Em suas palavras:

“Sem romper com a doutrina do carma, o espiritismo de Chico Xavier será atravessado pela influência do catolicismo popular, pelo circuito religioso da intercessão e da graça (típica do culto aos santos e à Maria) e pela devoção familiar centrada na figura materna. É marcante a presença de uma 'teologia popular mariana' estruturando a narrativa de aparecimento do espírito da mãe ao pequeno Chico. Para autores como Steil (2003) e Almeida (2004) desde o século 19 as aparições marianas ocorrem em momentos de crise, nas margens do espaço e da ordem social (muitas vezes na natureza, ou no jardim, como na aparição da mãe de Chico Xavier), sendo testemunhadas por pessoas marginais ao sistema ou de baixo status social, como crianças pobres, tal como o médium” (Ibid., pgs. 36 e 37).

Assim para ele, nas obras de Xavier, várias são as referências aos benfeitores espirituais que cedem aos pedidos de mães devotas, intercedendo a favor de pessoas que conquistam a graça. Isso defende, atualiza “... um sistema de relações pessoais em que se opera com uma lógica personalizada, relacional e mediadora, da dádiva e da compensação, bem diferente da inexorabilidade presente em formulações anteriores sobre a categoria “carma” “ (Ibid., pg. 37).

A admissão de entidades intercessoras que pedem por nós, isto é, o uso de um terceiro relacional, amigo, que ajuda a relativizar o perfil da dívida, permite a saída de uma lógica impessoal, absoluta e inflexível do carma para outra personalizada e mediadora. Isso evidencia em Xavier um sincretismo com a cultura católico-brasileira, sincretismo que aceita as hierarquias, as mediações de anjos, santos, benfeitores. Isso é bem diferente e até estranho à visão européia de Espiritismo, esta secular e racionalista bem aos moldes de Kardec (Ibid., pg. 38).

A mediação entre Espiritismo e Catolicismo através de Francisco Xavier passa, de acordo com Lewgoy, por algumas fases. Assim é que afirma que na década de 40 esta ocorria por meio da presença – além de Jesus - de figuras em seus romances como as de Paulo e a de João Evangelista, vistas, sobretudo a segunda, não como intercessão, mas como revelação divina. Nos anos 50 tal mediação acontece através da figura de Maria, que é definitivamente consolidada a partir de uma leitura carismática dos Evangelhos, associada a histórias sobre Xavier. Nos anos 60, finalmente, temos, por conta da transformação do apóstolo João em São Paulo, a passagem de um Espiritismo profético e nacional para um piedoso e emocional, onde se buscava cativar o público católico através de práticas como o Culto do Evangelho no Lar – exemplos disso, entre outras, são as obras “Jesus no Lar”, de 1950, e Evangelho em Casa, de 1960 (Ibid., pgs. 40, 41 e 42).

Tal estratégia de cativar um público acostumado a uma vivência mais popular e oral do Catolicismo que adorava santos pessoais, acreditando na força de rezas e simpatias fizeram com que a relação de Xavier com as autoridades leigas e eclesiais – marcadas em outros períodos pelos atritos⁶ – se modificassem no sentido de obter respeito e aproximação. Todavia, como destaca Lewgoy, essa proximidade entre espíritas e católicos tem sua origem não com esse médium, porém já estava presente no grupo dos chamados “místicos”, desde Bezerra de Menezes (1831- 1900) - de maneira breve, Bezerra de Menezes foi médico, empresário e político do Partido Liberal, tendo sido um dos primeiros líderes do movimento espírita no Brasil que presidiu a FEB. Discordante do lado científico, considerado por ele como desnecessário, era adepto da vertente religiosa, sintonizado com as

⁶ No que se refere a esses conflitos ler os trabalhos de Giumbelli (1997) e de Stoll (2003) já mencionados. Lewgoy cita também os de Camurça (1998, 2002, 2001).

tendências mais religiosas do movimento, defensoras das idéias de Roustaing (SANTOS, 1997, Pg. 20) - e na ascensão do rustanguinismo, um Espiritismo que segundo ele foi influenciado pelo Catolicismo, na Federação Espírita Brasileira (LEWGOY, 2004, pg. 43).

Contudo, a relação entre essas religiões só ganhou consistência com Xavier, pois que fora ele um herdeiro dos valores familiares católicos advindos das classes populares, através da relação que teve primeiro com sua mãe e suas aparições, depois com sua madrasta e, por fim, com seu mentor, Emmanuel. Em todas elas temos a reverência e a idéia de ajuda, de proteção, que pode ser associada à relação dos fiéis com seus santos (Ibid., pg. 44).

De acordo com Lewgoy, a consequência mais evidente dessa aproximação é a popularidade que o kardecismo vai passar a ter no Brasil, a partir do momento que consegue alinhar a prevalência de uma crença reencarnacionista, a temas da religiosidade popular brasileira isto, apesar dos índices relativamente baixos em termos gerais de adeptos apontados pelo IBGE⁷. Assim, é que o modelo racional, científico e liberal legado por Kardec sofre significativas alterações a partir de Xavier, tendo em vista que com ele temos um Espiritismo de vocação nacional e conciliadora, que enfatiza nossas raízes católicas, isto é, a piedade, a obediência às autoridades leigas, o ser caridoso e bom cidadão, trabalhador disciplinado e membro amoroso de uma família (Id.).

Ainda para Lewgoy, outra implicação que podemos tirar dessa relação de aproximação entre Espiritismo e Catolicismo através desse médium brasileiro diz respeito ao tema do Catolicismo como inimigo. Essa narrativa, segundo ele, era muito recorrente antes, posto que a identidade espírita historicamente se afirmou em oposição à católica, especificamente, em oposição aos seus dogmas e condenação da reencarnação. A partir de Xavier isso foi mudando e podemos, afirmar (como veremos melhor mais adiante) que no Brasil atualmente, a religião mais próxima dos kardecistas, aquela com quem seus adeptos mantêm maior relação de tolerância, é a católica. Em seus discursos, é comum se

⁷ Mesmo sendo pequeno o número de pessoas que se assumem como espíritas kardecistas no país, este número vem crescendo em termos percentuais e absolutos nas últimas décadas, como vimos na introdução deste trabalho.

referirem aos católicos como simpatizantes do Espiritismo e, em alguns casos, chegam mesmo a implementar trabalhos conjuntos em prol das comunidades mais carentes⁸.

Mas como fica esse novo Espiritismo, ou Espiritismo à brasileira como denomina Stoll (2003), a partir de Xavier? Quais as principais características dessa aproximação com o Catolicismo? Destaquemos sobre isso as palavras de Lewgoy:

“No entanto, seria equivocado pensar que o modelo religioso de Chico Xavier resulta numa capitulação da especificidade espírita diante do catolicismo. Para ele, as concessões feitas ao catolicismo implicam em transigências recíprocas feitas pelos ex-católicos recém-convertidos. Em primeiro lugar, há uma aceitação maior do Mal como decorrência de um 'carma' (também chamado de 'lei de causa e efeito'), ou seja, a introdução de um racionalismo moral alternativo à idéia católica de pecado na explicação de doenças e infortúnios pessoais. Essa construção religiosa implicaria ainda numa competição com sistemas mágicos alternativos, como a benção e os cultos afro-brasileiros, correlata à uma atitude pública não beligerante para com essas manifestações” (Ibid., pg. 48).

Assim, essa aproximação que se dá entre o Espiritismo e o Catolicismo a partir da mediação desse médium ocorre de modo a fazer capitular por baixo os elementos católicos e a reafirmar os kardecistas, nos moldes do que vimos sobre sincretismo no Brasil, no capítulo teórico. Essa tendência sincrética - veremos ainda neste capítulo e, sobretudo no próximo, quando abordarmos os discursos espíritas sobre pluralismo e especialmente sobre universalismo - que ocorre nessa religião, igualmente ao que se deu com a religião católica, não ajuda a lidar com a questão da pluralidade religiosa e do respeito às diferenças à medida que tenta anular estas através de uma incorporação hierárquica. Agora, sobre a relação/competição com as religiões afro-brasileiras, especificamente a Umbanda, segundo Lewgoy, Xavier a aborda da seguinte maneira:

“Estigmatizada como 'baixo-espiritismo', a Umbanda foi diferentemente tratada por Chico, que sempre se referiu respeitosamente a ela, como simplesmente diversa do espiritismo. O fato é que, ao contrário dos santos e padres católicos, nem pretos velhos nem exus – ligados à tradição africana – comparecem em suas histórias” (Id.).

⁸ Especificamente este é o caso do Centro Espírita Maria Madalena em Olinda - PE que desenvolve campanhas de arrecadação de alimentos para hospitais como o do Câncer, o psiquiátrico da Tamarineira, o da Mirueira, o Imip, em parceria com católicos.

Destarte, por meio de Xavier operou-se uma relação de proximidade entre espíritas e católicos bem mais amena que a vivenciada na geração de Bezerra de Menezes, onde o conflito entre essas religiões era aberto. O novo praticante do Espiritismo pôde assim experimentar sua orientação cristã anterior, tendo em vista que estava a partir de então estabelecida a primazia de Jesus como orientação do movimento espírita no Brasil. Com isso, como defende Lewgoy, a vertente religiosa se afirma mais ainda ante a científica, resignificando essa religião que outrora era vista como bizarra, formada por livres-pensadores e jacobinos, demoníaca e cientificista, passando ela agora a ser encarada como “... uma orientação respeitável para cidadãos integrados à nova ordem urbano-industrial que se consolida no Brasil a partir dos anos 1930” (Ibid., pg. 49).

No Brasil então, a partir de Francisco Xavier, diferente do que ocorreu na França, temos a presença de uma narrativa de um autêntico cristianismo que tem prioridade sobre a exegese doutrinária. Nas palavras do mesmo autor:

“Em Emmanuel, o espiritismo não é cristão apenas porque, num plano teológico e argumentativo, reconhece a primazia de Jesus e de seus ensinamentos, ou mesmo porque espíritos superiores assinam mensagens, como no Livro dos Espíritos. Espiritismo e cristianismo são sinônimos porque, pela obra psicográfica de Chico Xavier, os espíritos que no presente ensinam a doutrina espírita são afirmados como os mesmos cristãos que ontem viveram a conversão e o martírio dos primeiros tempos” (Ibid., pg. 50).

As sucessivas encarnações de espíritos católicos, que agora se apresentam como espíritos superiores serve a um duplo aspecto: primeiro, como referência cristã do Espiritismo, e segundo, como patamar de superioridade que corrobora com a idéia de evolução e de que no futuro todas as religiões convergiram para o kardecismo. A idéia de um universalismo espírita no caso brasileiro, se presentifica mais ainda através da obra psicografada por Xavier na década de 30, de autoria de Humberto Campos, “*Brasil Coração do Mundo Pátria do Evangelho*”, já que nesta desenvolve-se a idéia de que através de nossa pátria essa religião chegará ao mundo, conquistando-o. No prefácio, dito como assinado pelo mentor de Chico, Emmanuel, coloca-se:

‘O Brasil não está somente destinado a suprir as necessidades materiais dos povos mais pobres do planeta, mas, também, a facultar ao mundo inteiro uma expressão consoladora de crença e de fé raciocinadas e a ser o maior celeiro de claridades espirituais do orbe inteiro. Nestes

tempos de confusão amarga, consideramos de utilidade um trabalho desta natureza e, com a permissão dos nossos maiores dos planos elevados, empreendemos mais esta obra humilde, agradecendo a vossa desinteressada e espontânea colaboração. Nossa tarefa visa a esclarecer o ambiente geral do país, argamassando as suas tradições de fraternidade com o cimento das verdades puras, porque, se a Grécia e a Roma da Antigüidade tiveram a sua hora, como elementos primordiais das origens de toda a civilização do Ocidente; se o império português e o espanhol se alastraram quase por todo o planeta; se a França, se a Inglaterra têm tido a sua hora proeminente nos tempos que assinalam as etapas evolutivas do mundo, o Brasil terá também o seu grande momento, no relógio que marca os dias da evolução da humanidade' (PLANETA TERRA, www.planeta.terra.com.br/religiao/espiritismo/livro06.htm.6k., acessado em 22/03/05, pg. 1).

Além disso, podemos ainda encontrar neste livro, uma visão eurocêntrica acerca de nossa colonização. A abordagem que é feita sobre o mentor de Xavier, Emmanuel que mencionamos acima, expondo que ele foi um espírito que na época colonial foi o padre jesuíta Manoel de Nóbrega, apóstolo do Brasil, salienta a visão de que esses jesuítas foram cristãos que tinham uma missão especial em nosso país, ou seja, a de educar, disciplinar e nacionalizar os nossos índios, alçando-os a um patamar superior de civilização; a justificativa de Emmanuel para reencarnar no Brasil como Nóbrega – que antes havia sido o senador Públio Lentulus, em Roma – foi:

'Vi a floresta perder-se de vista e o patrimônio extenso entregue ao desperdício, exigindo o retorno à humanidade civilizada e, entendendo as dificuldades do silvícola relegado à própria sorte, nos azares e aventuras da terra dadivosa que parecia sem fim, aceitei a sotaina, de novo, e por Padre Nóbrega conheci, de perto, as angústias dos simples e as aflições dos desgregados' (Apud. LEWGOY, 2004, pg. 53 e 54).

Destarte, diante disso Lewgoy conclui que a fé pronunciada pelo Espiritismo brasileiro através de Xavier igualmente a dos Evangelhos, é anunciada mais num plano vital do que racional, isto é, “... muda-se a estrutura dissertativa e os pequenos relatos de espíritos em primeira pessoa, vigente no espiritismo francês a partir de Allan Kardec, para uma cultura literária do 'romance mediúnico', influenciada pela moralidade católica e pela literatura de folhetim” (Ibid., pg. 51).

Essa relação entre o trabalho de Xavier e a vertente científica e racional de acordo com Stoll (2003) é retomada depois por ele. Assim é que afirma que: “[d]epois da série de romances que abordam a doutrina kardecista essencialmente da perspectiva moral, Chico Xavier se lançou, entre o

final dos anos 50 e início da década seguinte, a um novo empreendimento: a psicografia de textos, nos quais as questões doutrinárias são abordadas pelo prisma científico. Duas obras são consideradas pilares dessa produção: *Evolução em dois mundos* (1959) e *Mecanismos da mediunidade* (1960), ambas atribuídas a 'André Luiz' " (STOLL, 2003, pg. 117). Com elas, no entanto, realizadas em parceria com Waldo Vieira - na época, jovem de 25 anos recém-formado em medicina e odontologia -, não obtivera, ante o público geral, tanto sucesso como nas obras anteriores, tendo em vista que as mesmas tiveram impacto apenas dentro do movimento espírita e não fora dele.

Segundo a mesma autora, a leitura científica e racional feita por Xavier e Vieira, expondo uma linguagem "... empolada e carregada de expressões pseudocientíficas..." (Ibid., pg. 118) tornou esses textos inacessíveis à maioria da população. Além disso, observava-se que eles não apresentavam "... uma atualização da doutrina com relação aos conhecimentos científicos da época. Apenas descrevem fenômenos já conhecidos, retratados nas obras de Allan Kardec, sob uma nova linguagem, supostamente científica" (Id.). Acerca dessa linguagem científica expõe em nota de rodapé que:

"A linguagem que adota tem pretensões de cientificidade: descreve fenômenos como a vida, a morte, a loucura, a mediunidade etc., combinando conceitos doutrinários com o emprego de uma série de termos e/ou expressões supostamente 'científicas', de criação pessoal: 'mitocôndrios', 'processos endotérmicos', 'de Biossíntese' ou 'multifários de simbiose', a noção de 'monodeísmo auto-hipnotizante', são apenas alguns exemplos. A complexidade destes não decorre portanto, do tipo de fenômenos estudados, mas da linguagem adotada. O que sugere uma inadequada associação entre 'ciência' e 'texto inacessível'- imagem que, embora incorreta, define ciência no senso comum" (Ibid., pg. 119).

Assim, não há na literatura de Xavier formulações acerca de novas teorias científicas onde novos conceitos sejam associados. Torna-se ciência do senso comum exatamente por apresentar rebuscamento de linguagem. Provavelmente por conta das críticas que recebeu esse gênero deixou de ser produzido embora os dois livros mencionados ("*Evolução em Dois Mundos*" e "*Mecanismos da Mediunidade*") sejam considerados pelos espíritas como marcos da produção brasileira (Id.). Depois disso a parceria de Xavier e Vieira manteve-se por um certo período de tempo, mas, ambos retomaram antigos gêneros utilizados por Xavier como as poesias, as crônicas e os textos doutrinários. Com eles

não se apresentam inovações "... em relação à formulação original da doutrina, apenas explicitam alguns pontos, usando muitas vezes, inclusive, a mesma estrutura narrativa - exposição de idéias por meio de perguntas e respostas - adotada por Allan Kardec" (Id.).

No que se refere às permanências, isto é, à manutenção de características do Espiritismo francês no Brasil, Stoll ainda sublinha o fato da literatura produzida por Xavier muitas vezes reproduzir a visão de mundo européia do século XIX, fazendo uso dessa visão tanto para justificar os atos dos europeus no mundo físico, isto é, de chegarem a América e dominarem os habitantes que aqui se encontravam, como para explicar o funcionamento das colônias espirituais que se organizavam a partir do padrão de vida desses povos no mundo espiritual. Vejamos:

"Quanto à história de Nosso Lar, o relato chama a atenção pelo fato de basicamente reproduzir a história do Brasil. De acordo com o mesmo informante, a 'colônia' Nosso Lar 'é uma antiga fundação de portugueses distintos, desencarnados no Brasil, no século XVI' (Chico Xavier, (1943) 1974: 44). O processo de sua formação também se assemelha à história da conquista colonial. Ou seja, também no 'plano espiritual' os portugueses impuseram aos índios a sua cultura, o que se evidencia, entre outros, pelo domínio do padrão europeu na organização social do espaço e da vida nessa 'colônia': 'Onde hoje se congregam vibrações delicadas e nobres, edifícios de fino labor, misturava-se as notas primitivas dos silvícolas do país e as construções infantis de suas mentes rudimentares', comenta 'Lísias', num tom de indisfarçado etnocentrismo (Ibid., pg. 110 e 111).

Assim, ela chama a atenção para a questão de que embora escrito quase um século depois, a obra "*Nosso Lar*" (1943) "psicografada" por Xavier não faz uma revisão dessa postura etnocêntrica, presente em Allan Kardec, no "*Livro dos Espíritos*", por exemplo, onde se encontram questões e respostas como essa: " '271 - Quando o Espírito estuda, na erraticidade, as condições em que poderá progredir, como julga fazê-lo se nascer entre os canibais? R - Não são espíritos adiantados que nascem entre os canibais, mas espíritos da mesma natureza dos canibais, ou que lhe são inferiores' " (Ibid., pg. 111).

A estratificação terrena e uma versão arquitetônica das colônias espirituais como essencialmente urbanas são outros pontos que Stoll também vislumbra nos textos "psicografados" por Xavier que refletem nossa hierarquia e visão de mundo, reiterando essa perspectiva evolucionista, colonizadora (Ibid. pgs. 113 e 114). Essas colônias, descritas como sendo melhores que a terra,

apresentam vida e movimentação igual a que vivenciamos, possuindo escolas, hospitais, cinemas... . Neste aspecto, no entanto, a autora encontra certa diferença em relação à obra de Kardec, pois que para ela o médium introduz algo que o francês não explorou, ou seja, uma visão estruturada do além; abordando o conceito de erraticidade encontrado em seus textos afirma:

"Esse conceito foi revisto nas obras de Chico Xavier. Como visto adiante, a idéia da 'erraticidade' foi substituída por uma visão estruturada 'do além'. O 'plano astral', como é chamado, nestas obras aparece representado de forma estratigráfica, em 'planos' ou 'esferas' que se distinguem quanto à paisagem e estruturas arquitetônicas, além das condições de vida, espelhando as diferenças de 'desenvolvimento espiritual' de seus habitantes" (Ibid., pg. 106).

Por fim, comenta que enquanto os textos de Kardec trazem depoimentos de desencarnados sem fornecimento de maiores informações com relação à vida no além, em Xavier isso muda, sobretudo quando este psicografa textos tidos como sendo do espírito de André Luiz que "... descreve episódios que transcorrem num contexto e temporalidade que nos é, em geral, desconhecido, o da vida após a morte" (Ibid., pg. 107). Desse modo é que afirma que:

"Segregados em diferentes 'planos', segundo o estágio de sua evolução, os 'espíritos' se apresentam inseridos no 'mundo espiritual' de modos diversos. Suas condições de transição para esse 'plano de existência', bem como as atividades por eles desenvolvidas, diferenciam-se em função das idéias, valores e condutas morais assumidos na sua pregressa vida terrena. Suas histórias evidenciam, portanto, o funcionamento da lei do karma ... " (Id.).

Dessa maneira, essas foram algumas características destacadas em nosso trabalho na transposição/iteração da religião espírita para o Brasil. Elas são relevantes posto que nos auxiliam a entender até que ponto e porquê algumas delas, oriundas da França, ainda sobrevivem entre os espíritas e até que ponto e porquê algumas delas foram resignificadas ou abandonadas por eles. Assim, da mesma forma que defendemos que Kardec paralelamente manteve, e fez apropriações diferentes dos pressupostos científicos de seu tempo para elaborar o arcabouço espírita - discussão que foi implementada no segundo capítulo quando abordamos as características da ciência moderna e do Espiritismo na França -, igualmente, defendemos que o mesmo se deu na vinda dessa religião para o nosso país.

Desse modo, com o intuito de melhor explorarmos essas mudanças e permanências, passemos agora a esmiuçar, a partir da metodologia de análise do discurso, as condições de produção do discurso espírita no Brasil. Com isso, pretendemos aprofundar os tipos de apropriações feitas pelos adeptos dessa religião aqui, relacionando estas apropriações às relações de tolerância e de intolerância que desenvolvem com os adeptos de outras religiões.

3.2 O Discurso Espírita das Revistas "Reformador" e "A Verdade": a Imbricação entre o Social e o Textual nas Condições de Produção dos Discursos⁹

Dominique Maingueneau (1989) discutindo acerca das relações entre discurso e condições de produção afirma que este último conceito "... assinala bem mais o lugar de uma dificuldade do que a conceitualização de um domínio" (MAINGUENEAU, 1980, pg. 53). Para ele, através dele fazemos a articulação do textual com o contexto social, não permanecendo apenas no âmbito do enunciado, da lingüística. Isto implica no que Ernesto Laclau afirma que todo discurso traz, engendra em si a imbricação entre o lingüístico e o extralingüístico. Nas palavras de Maingueneau:

"Através dela, designa-se, geralmente, o 'contexto social' que 'envolve' um corpus, isto é, um conjunto desconexo de fatores entre os quais são selecionados previamente os elementos que permitem descrever uma 'conjuntura'. Se é verdade, como escrevia Bakhtin, que 'a situação extraverbal nunca é apenas a causa exterior do enunciado, (visto que) ela não age do exterior como uma força mecânica', mas entra no enunciado como 'um constituinte necessário à sua estrutura semântica', então é preciso reconhecer que, em seu uso corrente a noção de 'condições de produção' se revela absolutamente insuficiente" (Id.).

Com isso Maingueneau contesta o argumento da oposição entre o "interior" do texto e o "exterior" das condições de produção que o possibilitam (Id.), criticando, outrossim, o fato de que no trabalho de muitos analistas do discurso, esse termo ser utilizado de forma a ignorar as comunidades que a enunciação de uma formação discursiva¹⁰ pressupõe. Assim defende que essas comunidades

⁹ Essas condições de produção de acordo com Eni P. Orlandi (1999) "... compreendem fundamentalmente os sujeitos e a situação. Também a memória faz parte da produção do discurso" (ORLANDI, 1999, pg. 30). Em sentido estrito, representam o contexto imediato, as circunstâncias da enunciação; em sentido amplo, "... incluem o contexto sócio-histórico, ideológico" (Id.).

¹⁰ Por formação discursiva Eni P. Orlandi (1999) define "... o sentido que não existe em si mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas. As palavras

devem ser observadas, pois que são "... a comunidade daqueles que produzem, que fazem com que o discurso circule, que se reúnem em seu nome e nele se reconhecem..." (Ibid., pg. 54).

Essa mediação entre o grupo social e o discurso, entre o social e a linguagem, no entanto para o autor não é tão fácil assim de ser apontada e analisada, mas, de acordo com seu pensamento isso, todavia é possível na medida em que articulamos "... as coerções que possibilitam as formações discursivas com as que possibilitam o grupo, já que estas duas instâncias são conduzidas pela mesma lógica" (Ibid., pg. 55).

Dessa maneira, é que através de uma reformulação do conceito de prática discursiva, elaborado por Michel Foucault, ele opta pela idéia de que para se examinar melhor a reversibilidade essencial entre as duas faces do discurso, ou seja, a textual e a social, a lingüística e a extralingüística, devemos tomar o conceito de prática discursiva como o de "... um processo de organização que estrutura ao mesmo tempo as duas vertentes do discurso" (Ibid., pg. 56):

*"A noção de 'prática discursiva' integra pois, estes dois elementos: por um lado, a formação discursiva, por outro o que chamaremos de **comunidade discursiva**, isto é, o grupo ou a organização de grupos no interior das quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva. A 'comunidade discursiva' não deve ser entendida de forma excessivamente restritiva: ela não remete unicamente aos grupos (instituições e relações entre agentes), mas também a tudo que estes grupos implicam no plano da organização material e modos de vida" (Id.).*

Desse modo, o que esse autor propõe é colocar em primeiro plano a relação entre a produção discursiva e os grupos que a tornam possível, pois para o mesmo, os textos só adquirem sentido no interior de um certo grupo, e isso no geral, não é levado em consideração tendo em vista que muitos sociólogos e analistas de discursos têm o habito para ele de não investir no "... elo existente entre o funcionamento discursivo propriamente dito e o do grupo..." (Ibid., pg. 58), mantendo as duas instâncias exteriores uma a outra (Id.). Neste sentido, volta a criticar os trabalhos que procuram apoiar-se apenas em uma teoria da discursividade, negligenciando a observação das

mudam de sentido segundo as posições daqueles que as empregam. Elas 'tiram' seu sentido dessas posições, isto é, em relação às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem" (ORLANDI, 1999, pg. 42 e 43).

comunidades, isto é, a relação das idéias aos lugares¹¹ (Id.), estabelecendo como fim para a AD o debruçar-se sobre "... a positividade de um *lugar* no qual o discurso se articula sem, no entanto, reduzir-se a ele". Assim, defende que se pode descobrir " 'a *complexidade* de uma fabricação específica e coletiva', 'o produto de um lugar' que coincide com um meio, uma comunidade" (Ibid., pgs. 58 e 59).

O processo de organização específica e coletiva dessa fabricação, realizada pelas comunidades discursivas, pode ser verificada por meio da ideologia, dos traços que ela deixa no discurso. Maingueneau, citando Debray, defende que:

"... mais do que 'representações mentais' as ideologias são 'processos de organização': 'a ideologia, ao contrário do que se crê, não ocorre na esfera das idéias'; assim, 'em lugar de questionar como agem as idéias sobre as coisas ou como as formas de consciência social interagem com as formas materiais sociais, poder-se-ia começar por indagar se a relação de um 'pensamento' com um sistema de forças não está implicada pela e dada com a produção deste pensamento mesmo, enquanto produção de uma força própria; poder-se-ia também perguntar se a sede última da pensamento seria a terra e não o céu' " (Ibid., pg. 59).

Como consequência, prossegue, temos no que se refere às comunidades que "[a] ideologia ocupa-se simultaneamente da representação do mundo e da organização dos homens, tarefas que significam o direito e o avesso de uma mesma atividade" (Id.). Assim, o processo de constituição do grupo não é nem exterior nem posterior ao do pensamento; os dois, ou seja, pensamento e organização dos grupos, constituem e desfazem conjuntamente de acordo com uma mesma lógica (Ibid., pg. 60).

Nessa perspectiva de AD "... o sujeito inscreve-se de *maneira indissociável* em processos de organização social e textual" (Id.), sendo envolvido pela dinâmica de idéias práticas, isto é, crenças sociais que inter-relacionam afetividade, comunidade e eficácia (Id.). Com isso, o autor não está fazendo a defesa de uma total conformidade entre as práticas de um grupo e o discurso ao qual seus membros se filiam, mas defendendo, um processo de mistura entre uma certa lógica organizacional do indivíduo, que se encontra encarnada em seu modo de vida cotidiano (Ibid., pgs. 60

¹¹ O que não é o nosso caso, pois como já expusemos no capítulo teórico-metodológico, a teoria do discurso elaborada por Ernesto Laclau não separa o lingüístico do extralingüístico.

e 61). Porém sobre isso adverte, que "[n]ão é possível afirmar que todos os indivíduos que aderem de forma mais ou menos próxima a um discurso apresentem o mesmo grau de envolvimento em tais 'comunidades' mas elas, sem dúvida, representam uma condição essencial de sua constituição e de seu funcionamento" (Ibid., pg. 61 e 62) na medida em que remetem a práticas e a lugares.

Ainda no que concerne a essa discussão, Eliseo Verón (1980), outro que corrobora com a perspectiva de que a ideologia deixa marcas nos discursos, declara que ela "... pode investir qualquer matéria significativa" (VERÓN, 1980, pg. 103) posto que é exatamente por não haver separação entre prática e teoria que podemos afirmar que qualquer discurso diz respeito a uma produção de sentido e tal sentido não existe senão em suas manifestações materiais, não existindo fora das matérias significantes que mostram as marcas da ideologia (Id.). Para o mesmo, portanto, esta "... é uma dimensão constitutiva de qualquer sistema social de produção de sentido" (Ibid., pg. 104).

Eni P. Orlandi (1999), também abordando a presença da ideologia nos discursos, expõe que um dos pontos mais importantes da análise de discurso trata da resignificação desse termo, que para a autora relaciona-se com o fato mesmo de que não há sentido sem interpretação e, por sua vez, não há interpretação sem ideologia. Assim afirma que "... a ideologia faz parte, ou melhor, é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos" (ORLANDI, 1999, pg. 46). Assim considerada, continua, ela não significa:

"... ocultação da realidade mas função da relação necessária entre linguagem e mundo. Linguagem e mundo se refletem no sentido da refração, do efeito imaginário de um sobre o outro.

A relação da ordem simbólica com o mundo se faz de tal modo que, para que haja sentido, como dissemos, é preciso que a língua como sistema sintático passível de jogo - de equívoco, sujeita a falhas - se inscreva na história. Essa inscrição dos efeitos lingüísticos materiais na história é que é a discursividade" (Ibid., pg. 47).

3.2.1 A Heterogeneidade Constitutiva e a Heterogeneidade Mostrada nos Discursos das Revistas "*Reformador*" e "*A Verdade*"

a) A Heterogeneidade Constitutiva e o Interdiscurso: as relações de sentido¹²

A heterogeneidade constitutiva refere-se às outras vozes presentes nos discursos, vozes estas que sinalizam para a presença de Outro(s), indicando relacionamento entre sujeitos; daí sua relevância para o trabalho que estamos desenvolvendo tendo em vista que tal recurso nos possibilita encontrar e examinar a presença dos Outro(s), adeptos de outras crenças, na fala espírita, permitindo verificar o tipo de relação que é estabelecida pelos kardecistas com eles. De modo específico, a heterogeneidade constitutiva de que vamos tratar neste momento, relaciona-se diretamente à noção de interdiscurso¹³, interagindo com um nível constitutivo do discurso que se interliga a ele, avançando a reflexão acerca da identidade discursiva (MAINGUENEAU, 1989, pg. 111), ou seja, este tipo de heterogeneidade tenta dar conta das vozes oriundas da memória discursiva, das formações ideológicas que constituem o discurso e que são filiadas a ideologias. Orlandi (1990), citando J. Authier, afirma sobre ela que:

"A heterogeneidade constitutiva (J. Authier, idem) diz que 'constitutivamente, no sujeito, em seu discurso, há o Outro'. É a idéia de que o sujeito da linguagem é determinado pela sua relação com a exterioridade: é um sujeito des-centrado, dividido, essa divisão tendo um caráter estrutural ou estruturante" (ORLANDI, 1990, pg. 39).

Destarte, neste plano o primado do interdiscurso e sua memória, sobre o discurso, é fundamental. O que está em destaque aqui é exatamente a relação com o primeiro, relação que define uma formação discursiva a partir dele e não o contrário (Ibid., pg. 113). Esta primazia do interdiscurso que recai sobre a identidade das formações discursivas, contudo, não visa eliminar a heterogeneidade discursiva, pois que uma "... formação discursiva não deve ser concebida como um bloco compacto

¹² Sobre o conceito de relações de sentido conferir o primeiro capítulo.

¹³ O interdiscurso, de acordo com Orlandi (1999) define-se "... como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada palavra" (ORLANDI, 1999, pg. 31). Essa discussão sobre pré-construído, já-dito, com suas devidas conceituações será melhor detalhada adiante, quando iniciarmos a análise.

que se oporia a outros" (MAINGUENEAU, 1989, pg. 112) mas, sim como essencialmente heterogênea e instável (Id.).

Dessa forma, é que podemos encontrar dentro de uma formação discursiva várias outras, que remetem o discurso a uma memória discursiva construída a partir de formulações que repetem, transformam, recusam outras formulações. No entanto, segundo Maingueneau, essa memória não é psicológica, posto que é presumida por um enunciado que é inscrito na história, e ela é também apagada pelo sujeito, que não tem controle absoluto sobre seu dizível (Ibid., pg. 114 e 115). Assim, citando o artigo de Courtine e Marandin corrobora com a posição deles no sentido de que:

'O interdiscurso consiste em um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada (...) a incorporar elementos pré-construídos, produzidos fora dela, com eles provocando sua redefinição e redirecionamento, suscitando, igualmente o chamamento de seus próprios elementos para organizar sua repetição, mas também provocando, eventualmente, o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação de determinados elementos' (Ibid., pg. 113).

Sobre o esquecimento desses elementos, Orlandi (1999), citando também Courtine, diz que no interdiscurso fala uma voz sem nome. Para ela, no âmbito do indivíduo, é preciso que o que seja dito por ele, em um momento particular, se apague de sua memória para que, passando para o "anonimato", possa fazer sentido em "suas palavras" (ORLANDI, 1999, pgs. 33 e 34).

Desse modo, esse domínio da memória, constitutiva do discurso "... representa o interdiscurso como *instância de construção de um discurso transverso* que regula tanto o modo de doação dos objetos de que fala o discurso para um sujeito enunciator, quanto o modo de articulação destes objetos" (MAINGUENEAU, 1989, pg. 115). As filiações de sentidos, constituídos em outros dizeres, que se mostram no jogo da língua e que vão historizando o texto, são marcadas pela ideologia e pelas posições relativas ao poder que trazem em sua materialidade, os efeitos que atingem os sujeitos, apesar de e independentemente de suas vontades (ORLANDI, 1999, pg. 32). Quando se afirma que esses dizeres atuam independentemente das vontades dos sujeitos se remete à discussão para os esquecimentos nº 1 e nº 2 que Pêcheux faz alusão e que grosso modo implicam no fato de o sujeito primeiro, não ter consciência de que sua enunciação pode ser feita de outra forma, com outras palavras e segundo, de ele também não ter controle total sobre seus dizeres, sobre as várias memórias

que estão presentes em seu discurso, o que gera o efeito de que ele ache que o que diz é originalmente seu, pois acredita que não veio de outro lugar (Ibid., pgs. 34 a 36).

Assim, é que dentro de nossa discussão acerca da construção da identidade espírita e da delimitação de fronteiras que esta identidade estabelece com outras identidades no sentido de constituir relações de tolerância/intolerância, o trabalho com o interdiscurso se faz pertinente à medida que revela através dos mecanismos lingüísticos a forma como a memória aparece no discurso. Vejamos isso na análise dos traços de heterogeneidade deixados nas falas.

❖ *A Heterogeneidade Constitutiva e as Construções Anteriores Presentes na Enunciação: a ideologia Iluminista, Positivista, Racionalista, Empirista e Evolucionista presentes nos discursos das revistas "Reformador" e "A Verdade"*

A revista espírita "*Reformador*", que é mensal e que foi fundada, como já colocamos, por Elias de Souza em 1883, tem nos dias de hoje, boa circulação e penetração nos meios espíritas e também não-espíritas brasileiros. Nela encontramos um campo discursivo - isto é, um arquivo que serve como dispositivo experimental de levantamento de hipóteses e análise, possibilitando a formação de um corpus pelo e para ser trabalhado pelo pesquisador(a) - adequado para nosso trabalho acerca do exame das relações de tolerância/intolerância entre os kardecistas e os adeptos de outras religiões. Oriunda da Federação Espírita Brasileira, ela expressa e representa o discurso da instituição maior, da comunidade discursiva que elabora e faz circular o discurso dessa religião no país, orientando as bases e as diretrizes de seu movimento religioso.

O mesmo podemos dizer acerca da relevância do exame da revista "*A Verdade*" (fundada em 1908), só que agora em âmbito estadual, posto que esta é elaborada pela Federação Espírita Pernambucana, sob a orientação, no entanto dos preceitos ditados pela FEB, tendo sido trimestral até 1999, passando a ser anual a partir de 2000. Ambas as revistas, destinadas especificamente a um público interno espírita, são meios de divulgação da Doutrina que apresentam, como veremos adiante, linguagem elaborada que dificulta a compreensão de sua mensagem às pessoas com pouca escolaridade.

Assim sendo, elas representam um campo privilegiado de acesso às condições de produção do discurso kardecista no Brasil, pois que são organismos de difusão da doutrina. Diante disso, foi que de posse de 70 exemplares dessas revistas, 50 do "*Reformador*" e 20 de "*A Verdade*" - esta última nessa quantidade devido a sua menor circulação e as dificuldades de encontrá-la na biblioteca e acervo da própria FEP -, situados entre os anos de 1990 a 2000, que se situam dentro do corte temporal da pesquisa, selecionamos, recortamos e examinamos alguns discursos, que evidenciam a presença de ideologias nas formações discursivas dos vários textos que as compõem.

Como já expusemos no segundo capítulo, o Espiritismo emerge inserido e influenciado pelo contexto da ciência moderna. Estiveram presentes então na construção, constituição dessa religião na França do século XIX as correntes de pensamento científico evolucionista, positivista, empirista, iluminista e racionalista; estas fazem parte das condições de produção do discurso espírita fundador que influenciaram o discurso kardequiano. O discurso kardequiano por sua vez, corresponde ao que Maingueneau chama de dêixis fundadora¹⁴, no caso aqui, dêixis fundadora do discurso espírita brasileiro, pois que é a partir da apropriação que Kardec faz dessas correntes, que elas passam a representar a dêixis que edifica, alicerça o discurso dessa religião no Brasil à medida que entre nós, essa apropriação vai se repetir/modificar-se nas falas atuais dos kardecistas, expondo elementos de um passado fundador.

Dito isto, iniciaremos a partir de agora o exame das condições de produção do discurso espírita brasileiro, no nível de seu interdiscurso, de suas relações de sentido, observando a presença dessas ideologias das correntes da ciência moderna.

¹⁴ Nas palavras de Maingueneau (1989) a dêixis fundadora que representa as coordenadas espaço-temporal de uma fala "... deve ser entendida como a(s) situação(ões) de enunciação anterior(es) que a dêixis atual utiliza para a repetição e da qual retira boa parte de sua legitimidade" (MAINGUENEAU, 1989, pg. 42). Por dêixis atual ou discursiva entende "... as coordenadas espaço-temporais implicadas em um ato de enunciação..." (Ibid., pg. 41). Desse modo, a dêixis fundadora ao trabalhar com as coordenadas espaço-temporais anteriores (o QUEM - eu/tu - o ONDE - aqui - e o QUANDO - agora), pondo em evidência a relação locutor/destinatário, cronografia (tempo)/topografia (localidade), estabelece as coordenadas de um discurso fundador, estruturando o interdiscurso.

❖ *As Ideologias Iluminista, Evolucionista e Racionalista: o arcabouço legitimador da religião espírita do ponto de vista teórico*

O Iluminismo, o Evolucionismo e o Racionalismo foram correntes da ciência moderna que se inter-relacionaram, se aproximaram - ressalvadas as suas devidas diferenças - através de concepções tais as de progresso, etapas, luz, razão... . Como acabamos de expor, elas fazem parte das condições de produção do discurso espírita fundador, estando presente no discurso kardequiano, isto é, na dêixis fundadora do discurso espírita brasileiro e conseqüentemente, nas condições de produção do discurso dessa religião no Brasil. Vejamos:

"A EVOLUÇÃO DO ESPÍRITO não é outra coisa senão o aprendizado que ele faz no decorrer dos milênios, através de sucessivas reencarnações, até alcançar à perfeição em sabedoria e em virtude" (BARBOSA, "A Verdade", julho a setembro de 1999, pg. 5).

"Expressiva parcela da humanidade estagia em processos de regeneração moral, sob injunção carcerária de complexa variedade, não menos padecente do que aqueles que foram alcançados pela humana legislação e arrojados aos calabouços" (COELHO, "A Verdade", janeiro a março de 1999, pg. 5).

"Há uma correlação estreita entre a condição da terra - mundo de expiação e provas - e sua população, constituída de Espíritos imperfeitos, encarnados e desencarnados.

Mas, assim como a Humanidade progride, como decorrência natural da evolução, também nossa orbe atingirá condição melhor de mundo regenerado" (SOUZA, "Reformador", março de 2000, pg. 5).

Os dois primeiros textos como podemos observar, relacionam o ideal da reencarnação, um dos pilares, pressupostos maiores da religião espírita, à lógica da evolução, do progredir através da morte/renascimento; o último, extraído de um artigo que se encontra na revista *"Reformador"* com o título de *"Orgulho e Egoísmo"*, procura enfatizar, do ponto de vista moral, que características como o egoísmo e o orgulho estão presentes na humanidade porque, dentro de uma escala hierárquica, evolucionista dos mundos, a terra situa-se num patamar inferior em relação a outros planetas, pois é habitada por espíritos imperfeitos. Assim, neste derradeiro caso, a ideologia evolucionista é de novo acionada só que agora para justificar e legitimar um discurso religioso, defendido pelos espíritas, acerca da existência de escalas entre os mundos.

Dessa forma, nos três discursos encontramos nas coordenadas espaço-temporais da enunciação, a presença de elementos da dêixis fundadora advinda do discurso de Kardec no sentido de reiterar elementos da ideologia evolucionista que, atuantes nas condições de produção do discurso fundador espírita, mostram-se atuantes também na memória desse discurso atual. Neste aspecto, é que os locutores discursivos dessas falas - os espíritas - enviam ao seu destinatário - leitores espíritas das respectivas revistas -, uma mensagem religiosa que em termos de cronografia se estrutura através do retorno a um passado fundador, no qual correntes de pensamento da ciência moderna agem, igualmente como no discurso kardequiano, de modo a dar credibilidade as verdades espíritas.

Dentro ainda da perspectiva presente no último texto, como existe a possibilidade de progresso individual humano, essas características (orgulho e egoísmo), concebidas como negativas, podem ser superadas, se substituídas por outras oriundas da apropriação de alguns valores que advêm da ideologia iluminista:

"O 'fim do mundo' em que vivemos deve ser entendido, assim, não como a sua destruição física, mas como sua transformação pela depuração moral de seus habitantes, pela substituição dos valores negativos do egoísmo e do orgulho, que os caracterizam, pelos valores positivos do amor, da humildade, da fraternidade.

Todas as leis naturais, compreendendo as leis da adoração, trabalho, reprodução, conservação, destruição, sociedade, progresso, igualdade, liberdade, justiça, amor e caridade, estudadas e desenvolvidas na Terceira Parte de 'O Livro dos Espíritos', constituem o ensino moral da Doutrina dos Espíritos" (SOUZA, "Reformador", março de 2005, pg. 5).

Desse modo, podemos encontrar novamente nesta fala, em sua memória, elementos oriundos de um passado fundador, mais precisamente, oriundos da apropriação que Kardec fez de elementos advindos do Iluminismo. Estes encontram-se atuantes nessa fala atual espírita através da repetição da resignificação - essa resignificação trabalhada por nós através da perspectiva de iterabilidade que expomos no início desse capítulo, ou seja, de não reprodução literal de um discurso, mas, de negociação com ele e com outros que circulam - que o codificador do Espiritismo fez de certos traços da vertente liberal tais como defesa do trabalho, da justiça, do progresso, da liberdade, igualdade e fraternidade que aqui não são associados mais à esfera estatal/econômica e sim estão relacionados a questões de cunho ético/moral.

Assim, esses elementos que no discurso kardequiano apontam para a presença de formações discursivas iluministas, são reconvocados pelo locutor espírita para fazer crer para seu destinatário, que o progresso da humanidade será atingido por meio da adoção de valores considerados como positivos pela moral kardecista e que estão vinculados à ideologia da Ilustração.

Neste aspecto, por exemplo, a concepção de liberdade no Espiritismo, isso tanto no discurso kardequiano como nas falas atuais espíritas, possui fortes vínculos com o exterior iluminista e racionalista que lhe constitui, este exterior advindo da memória do discurso fundador das condições de produção dessa religião na França. Desse modo, mais uma vez o discurso espírita repete a transposição/reapropriação que Kardec fez do sentido que essa palavra tem nessas ideologias; vejamos:

"Transcorridos mais de um século de divulgação da Codificação Kardequiana nos centros espíritas do país, desde a fundação do 'Grupo Familiar do Espiritismo' (1865) até os dias atuais, vemos a concentração de esforços nas instituições de se incrementar e dinamizar o Movimento Espírita através do estudo" ("A Verdade", abril a junho de 1990, pg. 9).

"A Doutrina Espírita lançou nova luz sobre a questão, que jamais teria solução satisfatória dentro da concepção errônea de uma só vida para o ser humano na Terra, limitada nos marcos do nascimento e do túmulo.

Com a nova concepção de Deus e seus atributos infinitos de Criador dos Universos, e com fundamentos lógicos nas leis divinas revelados, especialmente a da Reencarnação, da Liberdade, do Progresso e da Justiça, tornou-se compreensível a conjugação do livre-arbítrio com o determinismo, ajustáveis entre si como decorrência natural da Sabedoria Infinita, sem nenhum conflito entre eles" (SOUZA, "Reformador", novembro de 1992, pg. 7).

(...)

"Quanto mais atrasado intelectualmente e moralmente menos livre é o espírito. O livre-arbítrio é, pois, proporcional ao adiantamento individual" (Id.).

Assim sendo, como podemos notar, a perspectiva de avanço atrelado ao estudo, de que quanto mais atrasado intelectualmente se é, menos liberdade se tem, implica numa repetição que é feita pelos espíritas da dêixis fundadora kardequiana em sua resignificação do ideal iluminista de progresso que é associado aqui, ao estímulo à educação, não só religiosa como também acadêmica institucional, e ao uso da razão. Em outro momento, o incitamento à utilização dessa mesma razão,

revelando a presença da ideologia racionalista, é feito quando se fala em fundamentos lógicos das leis divinas, ou seja, quando se sublinha o fato de que os atributos infinitos do criador dos universos podem ser compreendidos de maneira lógica, através de uma nova concepção dele que, implicitamente sinaliza-se, emerge por meio da religião espírita.

Ainda sobre o uso da razão e conseqüentemente, sobre a repetição da apropriação da ideologia racionalista feita pela dêixis fundadora, um dos pontos chaves de sua resignificação por Kardec reiterada pelos discursos das revistas, encontra-se na explicação da fé:

"OUTRORA, em época remotamente recuada, a imortalidade da alma pertencia ao campo da fé. HOJE, porém, saiu do âmbito limitado da crença para a esfera da investigação científica, tornando-se uma realidade palpável" (BARBOSA, "A Verdade", julho a setembro de 1999, pg. 5).

"A História, em sua tentativa de retratar a origem do homem fora dos princípios expressos pelas religiões, simplesmente procura refutar tudo aquilo que é inspirado pelas abstrações místicas e pelas deduções dogmáticas dessas mesmas abstrações.

Nisso, o Espiritismo, como Doutrina nascida da Revelação através da mediunidade, e, na condição de consolador prometido pelo Cristo à Humanidade, vem-se colocar como instrumento de elucidação da verdade aos homens de boa vontade e sinceros, levando-os a refletir sobre tudo quanto de mais elevado e sublime lhes vem sendo revelado pelo Alto, formando assim, o alicerce de uma fé estruturada, toda ela na razão.

Nunca crer cegamente, mas crer no que a razão apoiada na consciência tenha condição de aceitar com dignidade, sem ferir ou manchar o que é de ordem divina" (LIMA, "Reformador", novembro de 1992, pg. 14).

Diante disso, temos que a razão é convocada, da mesma forma que fez o discurso kardequiano, para estruturar a fé espírita, legitimando-a a partir da lógica; enquanto isso, o dogma e o místico são abandonados, concebidos como negativos:

"Infelizmente os homens relutam, ainda, entre a percepção plena das realidades espirituais e o abandono dos dogmas em que se fizeram aprisionar. Apegaram-se à crença num inferno sem qualquer fundamento lógico ou científico e racional..." (LIMA, "Reformador", novembro de 1992, pg. 14).

"Deus não fez milagres, porque sendo como são perfeitas as suas leis não lhe é necessário derogá-las" (MARIA, citando KARDEC, "Reformador", abril de 1992, pg. 12).

(...)

"Somente impulsos novos irradiados pela razão iluminada, pelas correntes de pensamento neo-espiritualistas atuais poderão reavivar a fé, tornando-a inteligível, racional ..." (MARIA, "Reformador", abril de 1992, pg. 12).

(...)

"A fé cega não é mais deste século. É precisamente o dogma de fé cega que hoje em dia produz o maior número de incrédulos" (Id.).

"Ontem, como hoje, o equívoco permanece... As pessoas se deslumbram com as coisas admiráveis que Jesus fazia e falava; mas, permaneciam na superfície do deslumbramento, sem a menor intenção de cogitar lançar mais fundo a sonda da inteligência no rico material que lhes era oferecido" (COELHO, "A Verdade", janeiro a dezembro de 2000, pg. 4).

(...)

"O imediatismo, aliado à tendência para o maravilhoso, sempre ocupou lugar de destaque na mente e coração da grande mole humana jungulada ao plano físico da Vida.

Mas Kardec ensina(2):

"Não sendo necessários os milagres para a glorificação de Deus, nada no Universo se produz fora do âmbito das Leis Gerais" (Id.).

A explicação da fé pela razão, na fala espírita, tem a corroboração da ciência.

Observemos:

"À medida que a razão e a ciência se uniram, a fé, como efeito de certeza nos fenômenos estudados, passou a ser como uma condição natural, subconsciente, de que ninguém se encontra isento.

É, no entanto, da fé religiosa, fundamentada na razão, que decorre do pensamento lúcido, que se agiganta a capacidade de melhor direcionar a mente, construindo a própria felicidade" (CAMPOS, "Reformador", março de 2000, pg. 14).

Destarte, essa fé racional, apoiada pela ciência, que os espíritas utilizam para explicar fenômenos pertencentes a seu corpo doutrinário como, por exemplo, a interferência dos mortos no mundo físico, a sobrevivência da alma..., habilita-os a auto-proclamarem-se adeptos de uma religião iluminada, capaz de indicar soluções para os graves problemas humanos, reiterando a dêixis fundadora kardequiana:

"A Humanidade atravessa dias cada vez mais tenebrosos: violências, destruições, drogas, desempregos, guerras, ódios, terremotos, misérias físicas e morais, etc., ao lado de enorme avanço do progresso material, científico e tecnológico da civilização atual. Um verdadeiro desequilíbrio" ("A Verdade", julho a setembro de 1999, pg. 2).

(...)

"Que nos resta, então, a fazer?"

Resta-nos como espíritas, seguidores da Doutrina dos Espíritos - o Espiritismo - oferecido à Humanidade pelo Cristo de Deus - Jesus - indicar aos homens a solução para tais problemas" (Id.).

"... a tese espírita, ao apontar para a sobrevivência da individualidade ao fenômeno da morte e para sua possibilidade de intervir no plano físico, acende forte luz capaz de iluminar os ângulos mais obscuros e complexos dessa intrincada rede de inter-relações humanas, clareando questões do passado, instituindo novas perspectivas para o futuro, lançando-nos numa nova ordem de idéias e pensamentos que propiciam, sem dúvida, crescimento dos valores morais e culturais" (SOUZA, "Reformador", outubro de 1992, pg. 13).

Neste sentido, de religião maior, nos textos que seguem vemos agora a ideologia evolucionista sendo apropriada pelos discursos das condições de produção do Espiritismo no Brasil, igualmente como no discurso da dèixis fundadora kardequiana, com o fim de argumentar sobre a superioridade da religião espírita em relação às demais:

"O estudo dos textos evangélicos, tão bem comentados em 'O Evangelho Segundo o Espiritismo', de Allan Kardec, leva-nos à tarefa cotidiana de apurar os nossos sentimentos, para que nos tornemos cada vez mais acessíveis, mais humanos, mais cristãos. O Espiritismo é a ponte que permite a cada homem passar do lado mau para o lado bom e do lado bom para o lado melhor" (PORCIÚNCULA, "Reformador", setembro de 1992, pg. 27).

"A Literatura Espírita tornou-se a depositária das idéias renovadoras a respeito de Deus, o Criador de todas as coisas do Universo e de suas leis, e do papel que cabe a cada criatura nesse cenário infinito" (SOUZA, "Reformador", outubro de 1992, pg. 7).

"É admirável, pela sua beleza e coerência, a Doutrina dos Espíritos. Entretanto, quando examinada, aprofundada e analisada comparativamente com as revelações antigas e modernas, todas as ciências, filosofias e religiões nela se fundem, no que podemos denominar a síntese do conhecimento revelado. Sob esse ângulo, a Doutrina se mostra insuperável no estágio evolutivo do homem" (SOUZA, "Reformador", abril de 1992, pg. 7).

"A Doutrina Espírita é muito mais rica e abrangente que os conhecimentos proporcionados pelas doutrinas místicas e ocultistas" (SOUZA, "Reformador", janeiro de 1992, pg. 7).

"É bem verdade que pouco, ou quase nada, as religiões, excetuando o Espiritismo, têm a dizer aos seus crentes sobre a morte e a vida espiritual" (COIMBRA, "A Verdade", abril a junho de 1999, pg. 6).

(...)

"A realidade é que, somente o Espiritismo, na atualidade, tem o que dizer sobre o momento da morte e a situação posterior a ela" (Id.).

Diante disso, apoiados por esse arcabouço teórico da ciência dos séculos XVII-XIX, atuante na dèixis fundadora do discurso espírita brasileiro, advinda do discurso kardequiano, é que

esses discursos das condições de produção do Espiritismo no Brasil repetem a presença da ideologia de correntes da modernidade em suas formações, fazendo uso delas - no caso os locutores das falas - para fins - dirigidos aos destinatários - como o de auto-afirmação da doutrina kardecista no sentido dela ser apontada como portadora da terceira, e para eles a última, revelação (a primeira foi Moisés e a segunda Jesus Cristo), tida como a mais avançada posto que é fruto de um estágio mais emancipatório, iluminado da humanidade.

No que se refere a este aspecto, veremos melhor a posteriori, no trato das relações de lugar e de força, que esse arcabouço é utilizado para legitimar uma posição de superioridade dos adeptos do Espiritismo ante os adeptos de outras crenças à medida que essa estrutura pseudocientífica fundamenta o situar dos kardecistas no lugar de difusores das mais profundas verdades divinas, pois que estas, são concebidas pelo grupo como sendo comprováveis cientificamente; todavia, por enquanto, vamos detalhar ainda mais a apropriação dos pressupostos científicos modernos em suas relações de sentido, focalizando a aproximação entre o método de pesquisa espírita e o método positivista.

❖ *As Formações Discursivas Positivistas, Empiristas e novamente Racionalistas: o método de investigação*

Ao falar em verdade, em fé raciocinada, na descoberta de leis divinas, como fundamentam os espíritas acerca da apresentação de provas que confirmem os pressupostos de sua religião e neguem o das outras? Como justificam que aquilo que defende sua doutrina não são engodos, falácias? A essas questões respondem através da repetição da apropriação do método científico positivista, realizada por Kardec, método positivista este que, como vimos no segundo capítulo, no século XIX tentou conciliar os testes, os experimentos, advindos do Empirismo, com a análise interpretativa racional que privilegiava a razão, oriunda do Racionalismo.

Desse modo é que para os kardecistas, igualmente a Kardec, o Espiritismo não é só uma religião, mas sim é uma filosofia e uma ciência positiva; observemos certos trechos extraídos de

uma alocução intitulada "*O ESPIRITISMO É UMA CIÊNCIA POSITIVA*" feita pelo próprio Kardec, aos espíritas de Bruxelas em 1864 e que foi transcrita na revista "*Reformador*" :

"Eis um fato capital, senhores, que deve ser proclamado bem alto. Não: o Espiritismo não é uma concepção individual, um produto da imaginação; não é uma teoria, um sistema inventado para a necessidade de uma causa. Tem sua fonte nos fatos da natureza mesma, em fatos positivos, que se produzem aos nossos olhos e a cada instante, mas cuja origem não suspeitava. É pois, resultado da observação, numa palavra, uma ciência: a ciência das relações entre os mundo visível e invisível; ciência ainda imperfeita, mas que diariamente se completa por novos estudos e que, tende certeza, tomará posição ao lado das ciências positivas. Digo positivas, porque toda ciência que repousa sobre fatos é uma ciência positiva, e não meramente especulativa. O Espiritismo nada inventou, porque não se inventa o que está na natureza. Newton não inventou a lei da gravitação: esta lei universal existia antes dele; cada um a aplicava e lhe sentia os efeitos, posto não a conhecessem.

Por sua vez, o Espiritismo vem mostrar uma nova lei, uma nova força da natureza: a que reside na ação do espírito sobre a matéria, lei tão universal quanto a da gravitação e a da eletricidade, contudo ainda desconhecida e negada por certas pessoas, como o foram todas as outras leis no momento de sua descoberta.

(...)

Assim, o Espiritismo procurou a explicação dos fenômenos de uma certa ordem e que, em todas as épocas, se produziram de maneira espontânea. Mas o que, sobretudo, o favoreceu nessas pesquisas, é que lhe foi dado o poder de os produzir e de os provocar, até um certo ponto. Encontrou médiuns, instrumentos adequados a tal efeito, como o físico encontrou na pilha e na máquina elétrica os meios de reproduzir os efeitos do raio. Compreende-se que isso é uma comparação e não uma analogia.

Há aqui uma consideração de alta importância: é que, em suas pesquisas, ele não procedeu por via de hipóteses, como o acusam; não supôs a existência do mundo espiritual, para explicar os fenômenos que tinha sob as vistas; procedeu pela via da análise e da observação; dos fatos remontou à causa, e o elemento espiritual se apresentou como força ativa; só o proclamou depois de o haver constatado" (KARDEC, cit. "Reformador", novembro de 1992, pg. 34).

Como podemos verificar, as formações discursivas que perpassam a fala de Kardec estão impregnadas pela ideologia positivista. Na tentativa de afirmar a doutrina, legitimando-a, trata-a como uma ciência positiva, defendendo que o fenômeno provocado pelos espíritos é da ordem da natureza, dos fatos. Ao discorrer sobre o método investigativo utilizado, diz ter feito uso da produção de certos fenômenos (elementos desenvolvidos pelo Empirismo) tendo utilizado também a observação e a análise para explicá-lo (elementos trazidos pelo Racionalismo).

Assim, esse discurso do próprio Kardec, que é transcrito na revista "*Reformador*" de novembro de 1992, sinaliza para o fato da repetição dessa dêixis fundadora do discurso espírita, nas

formações discursivas dos discursos das condições de produção do Espiritismo no Brasil, contudo, vejamos melhor como é feita essa repetição:

"Allan Kardec demonstrou que o Espiritismo estuda fenômenos naturais, espontâneos e provocados, do mesmo modo que as ciências naturais e, por isso, tem muito de comum com a Ciência. Este é seu aspecto mais terra-a-terra, satisfaz apenas à curiosidade, à sede de saber.

Em segundo lugar, busca a interpretação desses fenômenos, descobrindo as leis que os governam e recebendo das entidades comunicantes a revelação de outras leis mais abstratas, mas igualmente naturais, que esclarecem a vida em suas múltiplas modalidades. Procura as causas, os processos, as finalidades e assim, invade os domínios da filosofia, formando uma concepção do Universo e da Vida.

Como essas indagações abrangem todos os aspectos da Vida e do Universo, o visível e o invisível, elas constituem um corpo de filosofia realmente grandioso e que não perde o contacto com o terra-a-terra da observação científica, mas toca os domínios da Religião, porque demonstra que os estados da alma humana estabelecem relações de afinidade ou de desacordo com as leis que presidem à Vida, criando respectivamente a plenitude ou o vácuo, a felicidade ou o sofrimento" (BRAGA, "Reformador", dezembro de 1992, pg. 24).

Dessa maneira, nesse discurso, como podemos verificar, o locutor faz uso da ideologia positivista, em seu método, para argumentar no tempo do aqui, do agora, acerca do saber que é produzido pelo Espiritismo, isso com o fim de mostrar para seu destinatário o caráter de veracidade dessa religião. Destarte, repete a dêixis fundadora, no entanto, negocia com ela, com a ideologia positivista nela atuante, a inserção de elementos outros, vindos de outros discursos, estes especificamente filosóficos e, especialmente religiosos. Isso revela uma alteração, um deslocamento feito pela dêixis atual na apropriação que faz da dêixis fundadora (esse deslocamento mais uma vez, reforçamos, interpretado no sentido de iteração defendido por Derrida) tendo em vista que a memória repetida, que enfatizou na França o lado científico, inserida em um novo contexto espaço-temporal, no caso o contexto brasileiro, faz sublinhar o predomínio discursivo que houve/ há no Brasil - não sem embates e divisões - da vertente religiosa sobre a científica. Vejamos esses outros textos:

"A Ciência espírita sempre será a base sólida, fonte de nossa fé racional, capaz de encarar frente-a-frente a evolução das descobertas humanas".

Porém, cabe-nos perguntar: basta a Ciência para alcançarmos o Pai Eterno? (CERNEIRO, "A Verdade", julho a setembro de 1999, pg. 4).

(...)

"... conheçamos a Ciência Espírita para vivermos Jesus. Se Jesus é o caminho, Jesus é a Religião. Se o Espiritismo é Jesus de volta, o Espiritismo é Religião, sem perder, contudo, suas bases Científicas" (Id.).

Assim como vemos, a subordinação de elementos científicos e filosóficos, aos religiosos, se fez presente nas condições de produção do discurso espírita brasileiro, mas, esta subordinação não fez desaparecer o uso dos primeiros elementos, sobretudo quando é necessário se buscar respeitabilidade para os pressupostos espíritas, afirmando suas verdades através de uma investigação apurada:

"A 31 de março de 1848 ocorreram em Hydesville, Rochester, nos Estados Unidos, os chamados "raps", ou fenômenos de ruídos e pancadas, nas casas das irmãs Fox..." ("A Verdade", janeiro a março de 1990, pg. 20).

(...)

Este acontecimento veio testemunhar, de maneira lógica, a veracidade sobre a imortalidade da alma, pois o móvel dos fenômenos, em vez de ser hipotético, transformou-se numa realidade incontestável" (Id.).

"A CONFIRMAÇÃO CIENTÍFICA da imortalidade tem sido realizada por sábios cientistas de diversos países, notadamente na Rússia, nação reconhecidamente atéia e materialista, mas que, colocando de lado os preconceitos, o materialismo e o ateísmo milenares, e acima de tudo fazendo justiça à verdade, conseguiram fotografar a aura humana, bem como o campo magnético existente em toda matéria bruta e em todos os seres vivos. TAMBÉM REALIZARAM a grande façanha de pesar e fotografar em câmara especial, as imagens produzidas pelo pensamento" (BARBOSA, "A Verdade", julho a setembro de 1999, pg. 5).

"A reencarnação não é invenção espírita, é conquista filosófica da evolução sócio-antropológica dos povos antigos, e se ainda hoje, como nunca, é pensada como Lei inexorável da Natureza, é porque realmente existe. E tanto existe como é verdadeira a sua concepção racional, a única explicação plausível para tantos problemas psicológicos, psiquiátricos e deformidades congênitas que afligem a nossa humanidade e desafiam a nossa ciência" (SPENCER Jr., "A Verdade", abril a junho de 1999, pg. 4).

"O espírita não deve ter receio das palavras 'pesquisa', 'científico', 'metodologia' e outras desse tipo. Ao contrário, como abraça uma doutrina eminentemente científica, deve, sobretudo, buscar os seus significados e aplicá-los conscientemente" (PALHANO Jr. & SOUZA, "Reformador", fevereiro de 1992, pg. 20).

"São tantas as informações e comprovações acumuladas pelos séculos e que o Espiritismo hoje sintetiza em livros, em experiências e em vivências que já não mais se justificaria a ignorância sobre a imortalidade do ser essencial, sua vida além do plano físico e sua comunicabilidade com os seres encarnados, não fosse a rebeldia dos homens a respeito dos conhecimentos novos.

Podemos afirmar, assim, como nas verdades matemáticas demonstráveis, que os mundos espirituais são reais" (SOUZA, "Reformador", setembro de 1992, pg. 7).

Desse modo, é que no Brasil, embora a vertente religiosa tenha se fortalecido muito ante a científica, o discurso científico, contudo, não deixou de perpassar e fundamentar a doutrina, sobretudo quando se trata de asseverar suas verdades, o que implica na repetição da dêixis fundadora kardequiana. No último texto, especificamente podemos observar que, a comparação com as verdades da matemática, é feita com esse fim, ou seja, de dar credibilidade à realidade dos mundos espíritas. Indo ainda nesse caminho, de busca de veracidade, com relação à prática da mediunidade espírita analisemos:

"QUEM ESTUDA o Espiritismo sabe muito bem que os Espíritos que assistiram Allan Kardec na missão de Codificar a Doutrina Espírita, não foram entidades vulgares e/ou pseudo-sábios. Que o digam as respostas contidas na obra básica 'O Livro dos Espíritos', bem como as mensagens inseridas em 'O Evangelho Segundo o Espiritismo' e em 'O Livro dos Médiuns'. O Mestre foi assessorado por uma verdadeira plêiade de entidades luminosas, Espíritos de grande elevação espiritual. E assim, apóstolos, teólogos, filósofos, literatos, cientistas, poetas, dramaturgos, evangelistas, reis, rainhas, antigos doutores da Igreja, como Santo Agostinho, e outros, todos estiveram empenhados, sob a regência do Espírito da Verdade, na realização da grande obra do Espiritismo, a terceira e última revelação de Deus à Humanidade" (BARBOSA, "A Verdade", outubro a dezembro de 1999, pg. 4).

"Mesmo que os espíritos se manifestem por intermédio de mesas, pranchetas ou outros objetos, eles não podem prescindir da colaboração do médium, como elemento inteligente que estabelece a conexão necessária ao efeito inteligente pretendido. A passividade, na interação mediúnica, portanto, deve ser entendida como capacidade que deve ter o médium de não misturar suas idéias às dos Espíritos que se comunicam" (SOUZA, "Reformador", outubro de 1992, pg. 13).

Assim, a identificação de "espíritos iluminados" a posições culturalmente e intelectualmente valorizadas socialmente é sem dúvida um recurso utilizado com o fito de oferecer crédito à doutrina; a preocupação na não-interferência entre os pensamentos do médium e do espírito que supostamente se comunica, revela uma preocupação com a imparcialidade e a neutralidade, características da ciência positiva moderna apropriadas pela dêixis fundadora kardequiana e, repetidas pelos discursos espíritas em sua dêixis atual, em suas condições de produção no Brasil. Isso é importante, segundo os espíritas, porque promove maior precisão no momento de apreensão das leis divinas, reveladas pelos "espíritos superiores". Por falar em lei, vejamos como os kardecistas a concebem:

"Lei é a constância na variabilidade de um fenômeno" (PALHANO Jr. & SOUZA, "Reformador", fevereiro de 1992, pgs. 22 e 23).

(...)

"A Ciência constitui-se pela observação dos fenômenos, cujas relações determinam as leis".

(...)

"Representando esquematicamente as etapas de uma pesquisa poderíamos ter: o ponto de partida da pesquisa é a existência de um problema. Ex: A existência de Deus, A sobrevivência do Espírito = CIÊNCIA - FENÔMENO - PREVISÃO - LEIS - INORGÂNICAS, ORGÂNICAS, ESPIRITUAIS - FILOSOFIA - SOLUÇÃO"

(...)

"A CIÊNCIA observa o FENÔMENO, faz PREVISÕES, escreve as LEIS que regem o fenômeno, faz ilações FILOSÓFICAS e chega às soluções.

Foi por esse método que a DOCTRINA ESPÍRITA chegou à conclusão da existência de DEUS e da sobrevivência do ESPÍRITO" (Id.).

A ideologia positivista, em seu método e em sua conceituação de lei está aqui bem presente, evidente nestas formações discursivas por meio das idéias de previsão, controle, constância... Assim, é que estas concepções positivistas, que foram resignificadas por Kardec, são nestas falas reiteradas com o fim de explicar/justificar leis divinas e/ou morais como a da felicidade, por exemplo:

"FELICIDADE - Fomos criados para a Felicidade e a estamos, gradativamente, desenvolvendo em nós, através da evolução e, com os recursos das leis da reencarnação e de causa e efeito, ampliaremos mais facilmente nosso estado mental e emocional de "paciência" (PAIVA, "Reformador", outubro de 1992, pg. 31).

Dessa forma, é que a felicidade é explicada e justificada pelo discurso kardecista em suas condições de produção através da ideologia evolucionista, da "lei" da reencarnação e pelo funcionamento da lei de causa e efeito. Esta última, um dos pilares da corrente empirista, encontramos na versão espírita implementada por Kardec e que é aqui repetida, como sendo uma lei moral, bastante responsável pelo desenvolvimento do progresso espiritual:

"Ensina a Doutrina Espírita que tudo o que ocorre se prende a alguma causa e que toda causa produz determinado efeito.

No campo moral, a conhecida lei de causa e efeito é uma das alavancas para o progresso de todas as criaturas. Para tanto, a todo e qualquer desvio corresponde uma retificação para a retomada do caminho certo.

Toda falta, leve ou grave, acarreta conseqüências inevitáveis" (SOUZA, "Reformador", janeiro de 1992, pgs. 7, 8 e 9).

(...)

"É, pois, a lei de causa e efeito uma medida da Justiça Superior, funcionando sempre em favor da criatura, seja nas retificações dolorosas, seja nas compensações naturais pelo bem produzido".

(...)

"A lei divina de causa e efeito abrange os pensamentos e ações tanto no sentido do bem quanto no do mal".

(...)

"Uma justiça distributiva infalível atribui a cada culpado a cota necessária à retificação do que fez sofrer a outrem" (Id.).

"Discorrer sobre as leis extrafísicas ou morais, ao ensejo, é empresa que o espaço não nos permite. Todavia, é oportuno que fique desde logo, registrado que hierarquicamente sobrepõem-se às leis físicas, que imperam sobre os mundos físicos, de existência relativa, sujeitos à mutabilidade e à própria extinção no tempo e no espaço.

As leis morais cumprem-se por si mesmas, com extrema perfeição e harmonia, no universo fenomênico das causas e dos efeitos" (OLIVEIRA, "Reformador", janeiro de 1992, pg. 11).

Sobre a pesquisa científica espírita, mais importante para uma certa ala espírita que o investimento no lado religioso, verifiquemos como valores como a busca por rigorosidade, criticidade e racionalidade, que se encontravam presentes no discurso positivista da ciência moderna e no discurso fundador kardequiano, perpassam a fala do locutor espírita abaixo:

"A finalidade deste trabalho é a exposição e a análise crítica do significado e limites dos métodos e técnicas de investigação aceitáveis no campo do psiquismo, ou seja, do Espiritismo científico e filosófico. Allan Kardec esclareceu que 'a ciência antecede à religião' e apenas aquele que mantém o seu sistema crítico coerente poderá participar realmente do banquete intelectual da fé raciocinada. Fora disso, ocorre aceitação apenas, sem nenhuma estrutura de base sólida.

Nosso trabalho não pretende fazer exposição detalhada de todos os métodos e técnicas de investigação possíveis na investigação científica. Não é um trabalho de epistemologia. Procuraremos tratar os assuntos de modo acessível às pessoas de nível cultural médio, com o propósito de oferecer-lhes subsídios para o treinamento da observação crítica frente aos fenômenos mediúnicos e da reflexão ordenada e lógica diante das proposições filosóficas da Doutrina Espírita. As pessoas de nível cultural superior já estão certamente aptas ao raciocínio científico-filosófico e naturalmente prescindem dessa contribuição" (PALHANO Jr. & SOUZA, "Reformador", fevereiro de 1992, pg. 20).

Aqui, nesse caso, a fé raciocinada, aliada a uma postura de análise crítica dos fenômenos espirituais, caracterizam a investigação espírita. A defesa de um nível elevado de escolaridade dos indivíduos para realização dessa investigação aproxima ainda mais o discurso sobre

o método espírita, primeiro, ao discurso fundador Kardequiano, repetindo sua dêixis, e segundo, ao discurso científico positivista. Observemos:

"Contamos que mais este esforço venha a preencher o vazio existente na metodologia do trabalho intelectual espírita, contribuindo para a consolidação de uma postura mais rigorosa de observação e crítica dos fenômenos com que contactamos no dia-a-dia da prática do Espiritismo. Estamos convencidos de que os estudiosos do Espiritismo em um país como o nosso, de limitada tradição científica e filosófica, devem adquirir hábitos de pensamento ordenado e preciso, valioso recurso para se evitarem os riscos da falta de autocrítica e da imaturidade intelectual que levam à aceitação de credêncas e superstições como verdades.

Segundo Rodolfo Mondolfo, a pesquisa surge quando temos a consciência de um problema e nos sentimos impelidos a buscar sua solução. Nesse caso, a inadequação realizada para alcançar essa solução constitui, precisamente, a pesquisa propriamente dita. Do ponto de vista histórico, a evolução do pensamento científico mostra a passagem de uma fase descritiva para a experimental e, em seguida à dedutiva, porém a teoria constitui o núcleo essencial da ciência, pois é fácil concluir que a pesquisa experimental depende da existência de teorias. Fica claro, então, que para se realizar um experimento deve-se planejá-lo e delineá-lo teoricamente..."

(...)

"O Espírita tem um campo aberto à pesquisa e, infelizmente, não penetra seus limites, unicamente devido ao fato de que não tem treinamento para isso" (PALHANO Jr. & SOUZA, "Reformador", fevereiro de 1992, pg. 20).

Para finalizar, podemos notar que no momento de expor esse treinamento, isto é, o treinamento para realizar a pesquisa científica espírita, novamente a repetição da dêixis fundadora é feita pelo locutor, visando legitimar sua fala por meio da remissão a um discurso científico, à medida em que reitera para seu destinatário, às correlações da apropriação do método positivista que foram feitas pelo discurso kardequiano no sentido de estudo, de busca do como e do porquê dos fatos. Por outro lado, bem aos moldes positivistas, afetos e sentimentos são negados nessa fala, considerados como elementos que podem prejudicar o exercício imparcial da razão:

"Uma questão bastante comum que nunca é devidamente analisada, por exemplo, é o da interferência anímica nas comunicações mediúnicas. Como saber o grau de participação do médium em uma mensagem? Esse problema existe em todas as instituições espíritas, contudo ninguém, até hoje, parou para delinear os fatos. Para resolver o assunto, é necessária a aplicação da observação sobre um lote de comunicações obtidas por um determinado médium, ao mesmo tempo em que se faria a análise de sua personalidade. Isso possibilitaria determinar o grau de importância que se deve dar às mensagens recebidas por ele. Chamar o médium de 'perturbado', 'mistificador', 'irresponsável' ou simplesmente desconsiderá-lo seriam atitudes anticientíficas" (PALHANO Jr. & SOUZA, "Reformador", fevereiro de 1992., pgs. 20 e 21).

(...)

"Deve-se 'ver, ouvir, ler, trabalhar e observar com sentido crítico'. É preciso, inicialmente, dominar o vocabulário relativo ao problema que se deseja resolver. Todo sistema filosófico ou científico se formula através de uma linguagem e o desconhecimento do seu vocabulário específico poderá determinar dificuldades de compreensão. No caso da filosofia espírita, encontramos expressões como: espírita e espiritualista, perispírito, alma e espírito; reencarnação e ressurreição, princípio inteligente e fluido vital e outras, cujo significado precisamos dominar antes de nos lançarmos às pesquisas para a resolução de problemas decorrentes da prática do Espiritismo".

(...)

"É possível, contudo, progredir na compreensão filosófica do Espiritismo mediante a leitura prévia, metódica de suas obras básicas e detida meditação".

(...)

"No decorrer de uma pesquisa, ou em qualquer das fases e níveis de uma observação, é necessário avaliar de modo lógico o próprio pensamento. Deve-se evitar a todo custo o sofisma, atitude anticientífica em que se toma uma falsa verdade pela própria verdade".

(...)

"É preciso notar que uma argumentação pode ser psicologicamente persuasiva e, no entanto, encerrar um paralogismo. Nesse ponto, o espírita deve ter cuidado, pois pode estar praticando o 'cientificismo' e não a ciência. Pode-se 'errar por raciocinar mal a partir de dados corretos, ou por raciocinar bem a partir de dados falsos'. É preciso lembrar também que erramos sempre que generalizamos apressadamente ou nos deixamos levar por impulsos afetivos e fazemos pronunciamentos que expressam mais nossos sentimentos do que juízos pautados pela razão" (Id.).

"Assinaríamos um atestado de ignorância se desconhecêssemos a importância ímpar da ciência do ressurgimento, no desenvolvimento e na vivência da Doutrina Espírita.

O caráter da ciência é especulativo; interessado no como e no porquê das coisas.

Esta, a grande diferença do espírita para o seguidor das antigas religiões. Nada nos é imposto como dogma indiscutível; nada nos é imposto como auto-fé. TUDO SE QUESTIONA..." (CARNEIRO, "A Verdade", julho a setembro de 1999).

Saindo do âmbito da repetição/apropriação da dêixis fundadora e adentrando mais na memória atual, da dêixis discursiva, destaquemos, entre outras, uma dessas dêixis que especificamente selecionamos por ter relevância para nossa discussão acerca da tolerância/intolerância religiosa entre os kardecistas e os adeptos de outras religiões - contudo, que exploraremos melhor essa importância na próxima parte desse capítulo - e que se relaciona à presença da ideologia católica no discurso kardecista. Observemos:

"Considerando-se a Doutrina Espírita como Cristianismo Redivivo, isto é, com a missão de relembrar aos homens os ensinamentos de Jesus, tudo devemos fazer, nas Casas Espíritas, no sentido de levar à prática as mesmas lições que nortearam os ensinamentos do Mestre Divino e dos primitivos cristãos, junto aos seus seguidores. Como assim?"

Saiu de si mesmo, colocou-se ao encontro das angústias do povo, limpou os leprosos da estrada, estendeu as mãos aos paralíticos, levantando-os; restituiu visão aos cegos, reergueu Lázaro do Sepulcro, restaurou doentes, reintegrou mulheres transviadas à dignidade pessoal, e muito mais.

Daí a necessidade de darmos a maior atenção, dentro de nossas Casas Espíritas, à prática daquela sábia máxima: 'Fora da caridade não há salvação' ("A Verdade", janeiro a março de 1999, pg. 2).

"Os eleitos para esse mundo serão aqueles que 'aceitarem, sentirem e viverem os postulados evangélicos, ensinados e exemplificados por Jesus', isto é, adesão irrestrita ao bem, à prática da fraternidade, enfim, à Lei Áurea do amor que o Mestre nos legou..." (RIOS, "Reformador", junho de 1996, pg. 18).

Assim, embora para se constituir como religião no Brasil o Espiritismo, em sua chegada, como já abordamos, tenha tido que combater o Catolicismo em suas idéias de pecado original, céu e inferno ..., consideradas pelos espíritas como dogmáticas, no entanto, houve uma aproximação a posteriori deles com esta religião, sobretudo pela vertente mística; isso se evidenciou/evidencia através da presença de elementos da ideologia católica nas formações discursivas espíritas; entre estas, destacamos a que advém da ênfase no papel desenvolvido pela caridade, caridade esta que numa releitura espírita - processo de iteração - deve ser praticada porque promove o combate ao egoísmo e ao orgulho, características humanas que incitam o atraso espiritual, impedindo o progresso:

"À margem de todas as escolas religiosas, que dignificam o ente humano concebendo-o na qualidade de obra-prima do poder divino, se quisermos formular uma definição do homem, rigorosamente lógica e honesta, teremos de situá-lo na condição de um ser ainda deveras limitado tanto em nível intelectual quanto sentimental, em constante mutação dentro de um universo mutável, um ser que se agita em processo de aperfeiçoamento..." (TOURINHO, "Reformador", julho de 1992, pg. 17).

(...)

"... um dos nossos maiores inimigos é o orgulho, que do lado do egoísmo constitui obstáculo ao progresso espiritual".

(...)

"Para atacar tão perniciosos inimigos, que evidentemente precisamos destruir o mais cedo possível, a Doutrina Espírita sugere a caridade e a humildade como únicas armas eficientes. É a caridade, em sua expressão legítima - prática efetiva de amar ao próximo - que anula o egoísmo" (Id.).

"Dar é a expressão mais pura da caridade. Abre outros ângulos de observação para seu correto entendimento" (ABRANCHES, "Reformador", setembro de 1992, pg. 28).

"Mais adiante, nesse mesmo capítulo, Jesus nos mostra que a verdadeira perfeição consiste: 'Em amarmos os nossos inimigos, em fazermos o bem aos que nos odeiam, em orarmos pelos que nos perseguem. Mostrando-nos, assim, que a essência da perfeição é a caridade na sua mais ampla acepção, porque implica na prática de todas as outras virtudes'" (MOUTA, "A Verdade", outubro a dezembro de 1999, pg. 5).

Desse modo, a formação discursiva que emerge nestes discursos, a partir da idéia de caridade, se verá adiante, será fundamental para relativizar a relação dos kardecistas com os católicos, aproximando-os no sentido de uma certa tolerância. No mais, como vimos, a influência da ideologia das correntes da ciência moderna sobre o discurso kardequiano, discurso fundador do Espiritismo brasileiro, e deste, sobre as condições de produção do discurso espírita no Brasil é inegável; detalhemos agora essa ascendência através da análise dos rastros que a ideologia dessas tais correntes deixou nos discursos espíritas através das marcas lingüísticas.

❖ *Os Rastros da Ideologia: as marcas deixadas nas práticas discursivas*

Sabemos que as ideologias não são elementos neutros e sim que representam forças sociais que atuam nos discursos. Contudo, isso não implica em afirmar que estes últimos sejam redutíveis àquelas "... tanto quanto as ideologias não são passíveis de serem superpostas aos discursos" (ROBIN, 1973, pg. 116). Desse modo, "[i]ndica-se que as formações discursivas constituem uma componente das formações ideológicas, ou melhor, que as formações ideológicas governam as formações discursivas" (Id.). Vimos isso na parte anterior deste capítulo quando observamos o quanto da ideologia da ciência moderna encontra-se presente nas formações discursivas kardecistas. Agora vamos adentrar no exame da relação ideologia/prática discursiva onde analisaremos como as formações discursivas influenciadas pelas formações ideológicas relacionam-se com "... posições dos agentes no campo das lutas sociais e ideológicas" (Id.), revelando "[q]ue as palavras só são analisáveis em função das combinações, das construções nas quais são empregadas" (Id.). Contudo, essas posições dos agentes não se relacionam neste trabalho a posições

especificamente de classes como a AD em sua primeira fase sugeria, e nem são reveladas pelo discurso de maneira direta, transparente, mecânica. Elas são apenas sinalizadas, reiteramos, por meio da verificação da presença de formações ideológicas nos discursos.

Assim, através do confronto entre as situações reais dos agentes e as posições discursivas que assumem podemos avaliar que:

"O que o sujeito diz deve, pois, sempre referir-se às condições nas quais ele o diz: o que é pertinente não é tanto o 'conteúdo' da entrevista que um dirigente de empresa concede ao sociólogo, quanto a confrontação do discurso que ele lhe faz em relação ao que ele diz e faz em outros lugares" (Id.).

Diante disso, é que os discursos governados por formações ideológicas indicam posições de sujeitos que apontam para conflitos. Tais posições podem ser assinaladas por meio de traços, rastros lingüísticos que as ideologias deixam nos discursos:

"... os traços da ideologia no discurso são assinaláveis ao nível dos julgamentos explícitos, das racionalizações, dos valores, das modalizações, das asserções, dos fenômenos complexos que fazem intervir o sujeito em seu próprio discurso, etc. , dos mecanismos de seleção, das combinações entre unidades léxicas, dos traços empiorativos ou de melhoria, do tipo, 'felizmente', 'infelizmente', etc. Este domínio do asserido deve ser relacionado com a dominância semântico-metafórica. Os mecanismos de asserção remetem à individualidade do sujeito como suporte, ponto de vista situado, àquilo que se encontra colocado num sistema de gestos e de palavras, a algo que funciona na subjetividade. Neste nível, não há nunca supressão do lugar do sujeito da enunciação e das condições de produção. Por outro lado, e é sem dúvida o mais importante, é necessário considerar os discursos, as formulações discursivas enquanto componentes de formações ideológicas, como um certo traço de sistemas de representações. A este respeito, noções muito pouco conhecidas, tais como 'inasserido', 'pré-construído' parecem-nos particularmente fecundas" (Ibid., pgs. 116 e 117).

Dessa forma, através de alguns desses mecanismos lingüísticos, mais especificamente, os julgamentos explícitos, os valores, as normas interiorizadas, as asserções e os traços empiorativos e de melhoria, tentaremos apontar certas posições que os sujeitos espíritas tomam em função das formações ideológicas da ciência moderna que perpassam/dominam as formações discursivas de suas falas. Vejamos então esses textos:

"Para que se tenha um testemunho da periculosidade e obscuridade da fé cega, basta se consulte a história da religião que um dia, deixou de ser cristã para intitular-se universal, abjurando a razão" (LIMA, "Reformador", junho de 1996, pg. 12).

"Para os teólogos a fé é um dever, produzido pelo amor de Deus e sob atuação direta do Espírito Santo, mas relacionada sobretudo com a graça. Parece-nos, se entendemos bem, que se trata de um privilégio dispensado por Deus àqueles a quem Ele ama que foram atingidos pela graça" (LIMA, "Reformador", junho de 1996, pg. 13).

(...)

"Ora, até onde nos permita a razão, tal juízo atenta contra a justiça, sabedoria e soberania do Criador" (Id.).

Como podemos observar estes discursos indicam casos de **juízos explícitos** onde encontramos a presença da ideologia racionalista influenciando as formações discursivas dos sujeitos, situando-os em termos de posições de agentes discursivos preconceituosos em relação a religiões que não fazem uso da razão. No primeiro texto, identifica-se isso primeiro através de um pré-construído, isto é, um discurso que se construiu institucionalmente em outro lugar, em alhures - sendo este alhures localizado na ciência moderna em sua sobreposição do conceito de razão - e que remete à idéia de um "sujeito universal", à imagem de uma "realidade, de uma evidência empírica aceita como verdadeira" (Ibid., pg. 118). Este pré-construído é enunciado no primeiro recorte, por meio da asserção de que a fé cega, que se tornou universal, promoveu periculosidade e obscurantismo. Em seguida, deparamo-nos com o construído ou a construção, feita pelo sujeito, que "permite que o que funciona como pré-construído "passe" sem discussão como uma base sobre a qual repousa o consenso" (Ibid., pgs. 118 e 119), e que é expresso através do julgamento feito sobre a fé cega no sentido de avaliá-la como tendo sido responsável pelo abandono do uso da razão. Destarte, pré-construído e construído sinalizam para a formação ideológica racionalista que aqui é acionada de forma a estimular a posição de condenação dos kardecistas a uma fé irracional.

No segundo e terceiro recortes, temos um pré-construído que funcionando por meio da associação entre fé, graça e privilégio, deságua num construído que atuando sobre essa pré-construção, julga a graça como injusta por promover privilégios e não ser racional, o que representa para os espíritas, uma ofensa à sabedoria e soberania de Deus.

Em observação de campo, esse estímulo ao uso da razão, a uma fé raciocinada foi verificada através de algumas práticas espíritas. Assim, em reuniões assistidas aos domingos na FEP verificou-se que a forma de condução dessas é toda pautada por uma fundamentação argumentativa, sem nenhum uso de elementos outros como o canto, a dança etc. Até a prática da reza nessa religião é limitada e contida tendo em vista que ela é feita só no começo e no fim das reuniões, sem o incitamento a manifestação de comportamentos exaltados.

Ainda sobre a influência da ideologia racionalista nas falas espíritas, incitando agora uma posição de sujeito kardecista que busca discursivamente situar o Espiritismo como religião acima das demais, observemos:

"É bem verdade que pouco ou quase nada, as religiões, excetuando o Espiritismo, têm a dizer aos seus crentes sobre a morte e a vida espiritual" (COIMBRA, "A Verdade", abril a junho de 1999, pg. 6).

(...)

"O Sr. Allan Kardec, com a presciência da importância desta questão e a consciência de que o Espiritismo tinha condições sui-generis para elucidar tal assunto, escreveu um livro sobre maneira educativo, denominado 'Céu e Inferno', onde desmitifica muitas crenças absurdas que existiam anteriormente ao advento do Espiritismo, abrindo um horizonte onde a Humanidade, pelas palavras dos próprios mortos, é esclarecida à luz de revelações espirituais, de acordo com os princípios de bondade e justiça de Deus, dentro de uma racionalidade e lógica aceitáveis por qualquer criatura, de como se opera o fenômeno da morte e como é a vida espiritual, pelo menos em planos acessíveis ao nosso entendimento, na atual fase evolutiva da humanidade" (Id.).

Neste caso localizamos um pré-construído que, se apoiando na afirmação de que o Espiritismo esclarece o princípio da morte, à luz das leis divinas, a partir da racionalidade, da lógica, vai incidir num construído que demarca a posição dos espíritas ao julgar as outras religiões incapazes de falar sobre esse assunto (o da morte) exatamente por elas não procederem racionalmente e logicamente.

No que se refere à presença da ideologia evolucionista e iluminista nos discursos kardecistas vejamos:

"Aos que assimilaram a Doutrina dos Espíritos, principalmente, procuram praticá-la, o Mundo e o Universo se lhes apresenta sob um prisma particular. Sentem-se como cidadãos do Universo e viajantes no tempo. As diversas passagens pela Terra, no decorrer dos ciclos reencarnatórios, são considerados apenas como de

graus necessários na longa escala evolutiva rumo à perfeição" (THIAGO, "Reformador", junho de 1996, pg. 16).

"Fruto exclusivo da liberdade do homem, o mal, corrigido que é pela disciplina expiatória da Lei da Justiça ou Lei Causa de Efeito (reação resgatadora igual e contrária) é um evento transitório da ascensão humana, apenas uma etapa, um ciclo, na escala Angélica, em direção ao infinito..." (RIOS, "Reformador", junho de 1996, pg. 18).

"Outros têm amargado a miséria, a demência, a intolerância..." (OLIVEIRA, "A Verdade", janeiro a dezembro de 2000, pg. 6).

(...)

"Nós que fomos chamados ao trabalho na seara espírita, compreendemos o porquê dessas desigualdades. Sabemos dos compromissos que cada ser humano contraiu na espiritualidade. Sabemos dos resgates coletivos. Sabemos que faz parte da JUSTIÇA DIVINA, conhecemos a LEI DE CAUSA E EFEITO" (Id.).

Assim, podemos verificar que atuando como um **valor** - traço lingüístico que expressa uma convicção que deve ser abraçada - a reencarnação e a lei de causa e efeito espíritas, são concebidas a partir do ideal evolucionista e iluminista, sendo compreendidas como sendo fases, etapas que conduzem à perfeição do espírito. No plano do pré-construído, isso é evidenciado no primeiro texto através da afirmação de que a doutrina espírita apresenta o universo e o mundo a partir de um prisma particular, o da reencarnação; no segundo, ele é notado quando é enunciado que o mal é corrigido pela lei de causa e efeito; e no terceiro, quando se declara o entendimento do porquê da miséria, da demência e da intolerância, concebidas como desigualdades. Diante disso, o construído mostra-se em termos de valores no primeiro texto quando se explica a reencarnação como graus necessários à evolução; no segundo, quando se conclui, através do pré-construído, que o mal é um evento transitório, pois que reflete a lei de causa e efeito; e no terceiro quando se coloca que a lei de causa e efeito explica os compromissos espirituais individuais e os resgates coletivos, fazendo parte da justiça divina.

No âmbito agora das **normas interiorizadas**, isto é, do que é compreendido pelos espíritas como sendo uma obrigação a cumprir, um dever a ser praticado, examinemos esses discursos: *"A fé deve apoiar-se no conhecimento racional da verdade e por conscientização. Não é simples crença que se adota por assimilação de um ponto de vista qualquer" (LIMA, "Reformador", junho de 1996, pg. 13).*

(...)

"Eduquemo-nos, pois, também na fé. Não na fé cega, mas na fé que nos leva a ver, que nos torna espíritas autênticos..." (Ibid., pg. 14).

"A integração do médium na harmonia das leis eternas da evolução anímica é cometimento dos mais nobilitantes, mas implica a reformulação da própria existência, que passará a ser pautada no estudo e no trabalho, na renúncia de si mesmo e na dedicação ao próximo" (THIESEN, "Reformador", junho de 1996, pg. 23).

Como podemos verificar, a presença da ideologia racionalista encontra-se atuante nesta primeira fala no sentido de vir a estabelecer como uma regra para os espíritas o exercício de uma fé raciocinada e educada. Vemos isso na primeira fala por meio de um pré-construído defensor de uma fé erigida a partir do conhecimento racional; em seguida no construído, temos como consequência, a negação que deve ser feita pelos kardecistas, da prática de uma fé sem base, não educada, apoiada em pontos de vistas. Na segunda fala, temos a presença da ideologia evolucionista e iluminista, atreladas à ideologia católica em sua defesa da fraternidade, de amor ao próximo. Nos deparamos com isso no nível do pré-construído quando se afirma que a integração do médium na harmonia das leis eternas da evolução é atitude das mais nobres, todavia, no nível do construído expõe-se que essa atitude evoluída deve ser guiada nos espíritas pelo estudo e pela dedicação ao próximo.

No que concerne ao recurso lingüístico das **asserções**, analisemos as seguintes frases:

"E Espiritismo, como ciência do espírito do Universo, procede de maneira analítica no plano da investigação fenomética" (TOURINHO, "Reformador", maio de 1992, pg. 16).

"A Doutrina dos Espíritos tem a seu favor a lógica do raciocínio e a prova dos fatos, demonstrando a sobrevivência da alma à morte do corpo e a sua individualidade" (VARANDA, "Reformador", abril de 1996, pg. 18).

"Os que são verdadeira e intimamente espíritas não têm receios, fobias, temores. Não temem a morte nem a vida. Porque, mais do que fé, eles sabem. Mais do que crença, possuem conhecimento" (THIAGO, "Reformador", junho de 1996, pg. 16).

(...)

"... a ciência espírita possui metodologia própria que precisa ser obedecida para que os fenômenos ocorram" (Ibid., pg. 17).

(...)

"A vertente religiosa do espiritismo, diferentemente de todas as religiões constituídas, não se coloca à margem ou em posição antagônica ao progresso da ciência e às descobertas científicas" (Id.).

(...)

"... o Espiritismo Científico não só pode ser considerado como ciência, como também possui metodologia própria e se adapta com perfeição aos cânones mais modernos do pensamento científico" (Id., citando KARDEC).

Dessa maneira, notamos como a ideologia positivista encontra-se atuante nestas falas, influenciando as formações discursivas que as perpassam. Desse modo, é que nos deparamos no primeiro texto, em seu pré-construído, com a afirmação inicial de que o Espiritismo é uma ciência do universo; tal afirmação possibilita a que vem a seguir no plano do construído, de que ele é uma ciência do universo porque procede de modo analítico no exame dos fenômenos; na segunda fala, temos ao nível do pré-construído a assertiva de que a doutrina de Kardec tem a seu favor a lógica, o raciocínio e a prova dos fatos, essas qualidades, no nível do construído, tidas como evidências, permitem ao sujeito do discurso afirmar que a doutrina pode demonstrar a sobrevivência da alma após a morte; no terceiro texto, temos uma asserção inicial na qual se profere que os espíritas não possuem receios, fobias, temores; em seguida, é construído o argumento no qual se afirma que assim se comportam é porque possuem conhecimento, um conhecimento que tendo metodologia própria, não se opõe, como as outras religiões, à ciência moderna, se adequando às suas regras.

Finalizando essa parte, no que diz respeito aos **traços empiorativos e/ou de melhoria** trazemos como recortes discursivos:

"Infelizmente os homens relutam, ainda, entre a percepção plena das realidades espirituais e o abandono dos dogmas em que se fizeram aprisionar. Apegaram-se à crença num inferno sem qualquer fundamento lógico ou científico e racional..." (LIMA, "Reformador", novembro de 1992, pg. 14).

"Que dizer do operário, que somente visitasse a porta de sua oficina, louvando-lhe a grandeza, sem contudo, dedicar-se ao trabalho que ela reclama? Que dizer do navio admiravelmente equipado, que vivesse indefinidamente na praia sem navegar?"

Existem milhares de crentes da Boa Nova nessa lastimável posição de estacionamento. São quase sempre pessoas corretas (...) todavia não marcham para adiante, no sentido de se tornarem mais sábias e mais nobres" (XAVIER, cit. "A Verdade", julho a setembro de 1999, pg. 10).

Assim, observamos aqui a presença da ideologia racionalista e evolucionista na construção dessas frases; no primeiro caso temos no pré-construído, o uso da expressão *infelizmente* funcionando no sentido negativo, pois que enfatiza negativamente o que é nesse nível afirmado - que os homens relutam a abandonar os dogmas - e que é reiterado no construído, este último agora dominado, perpassado pela formação discursiva racionalista, que influencia na tomada de posição que afirma que os seres humanos se apegaram à idéia de um céu e um inferno sem nenhum fundamento lógico. No segundo caso, encontramos a mesma ênfase empiorativa feita no pré-construído através do uso do termo *lastimável*. Assim, ao se afirmar nesse nível que muitos permanecem ainda em posição de estacionamento, como tal, cria-se as condições para que no construído, a partir da presença da ideologia evolucionista, possa se criticar a postura de quem não vai adiante, rumo ao progresso espiritual.

b) A Heterogeneidade Mostrada e o Intradiscurso: a tolerância/intolerância reveladas pelos discursos kardecistas através das relações de lugar e de força¹⁵

De acordo com Dominique Maingueneau (1989) e Orlandi (1990) como vimos, o discurso é polifônico, ou seja, ele sempre traz outras vozes que não só a de seu locutor e isto é evidenciado, através da heterogeneidade constitutiva que não é marcada em superfície, mas, no interdiscurso, na constituição de uma memória que se encontra presente nas formações discursivas (MAINGUENEAU, 1989, pg. 75). Enquanto isso, a heterogeneidade mostrada "... incide sobre as manifestações explícitas, recuperáveis a partir de uma diversidade de fontes de enunciação..." (Id.). Sobre ela Orlandi afirma, a partir de J. Authier, que:

"... as suas formas são aquelas pelas quais se altera a unicidade aparente do fio do discurso, pois elas aí inscrevem o 'Outro'. Essas formas representam 'uma negociação com as forças centrífugas, de desagregação, da heterogeneidade constitutiva: elas constroem, no desconhecimento desta, uma representação da enunciação que, por ser ilusória, é uma proteção necessária para que um discurso seja mantido' (J. Authier, idem). Por elas, o sujeito se apresenta como tendo domínio do que é seu e do que é do outro, no 'seu' dizer" (ORLANDI, 1990, pg. 39).

¹⁵ Sobre o conceito de relações de lugar e de força conferir o capítulo anterior.

Ainda discutindo acerca desse tipo de heterogeneidade, Maingueneau diz:

"Os múltiplos fenômenos dependentes da 'heterogeneidade mostrada' vão bem além da noção tradicional de citação e mesmo daquela, mais lingüística, de discurso (direto, indireto, indireto livre). O levantamento exaustivo e a classificação das marcas de heterogeneidade representam uma tarefa perigosa, talvez, impossível; assim, contentar-nos-emos em agrupar, de forma empírica, um conjunto de mecanismos, cujo destaque parece-nos ser de utilidade para as análises de discurso" (MAIGUENEAU, 1989, pg. 75).

Esses mecanismos para o autor referem-se aos indicadores de heterogeneidade que entre outros são: a pressuposição, a negação, o discurso direto/indireto, as palavras entre aspas, as paráfrases, a forma como o Sujeito e o Outro aparecem no discurso, etc. . No nível do intradiscurso - que segundo Orlandi (1999), citando Courtine (1984), é o nível que explicita o eixo horizontal da formulação "... isto é, aquilo que estamos dizendo naquele momento dado, em condições dadas" (ORLANDI, 1999, pg. 33) - tais mecanismos revelam, no âmbito da formulação atual, as posições dos agentes discursivos. Assim, esse é o nível que passaremos a investigar e ele é determinado pelo interdiscurso à medida que a formulação atual sempre estabelece relação com a memória passada:

"A formulação, então, está determinada pela relação com o interdiscurso; no exemplo dado, o texto 'Vote sem Medo' seria composto pela sua formulação e também pela sua historicidade, o saber discursivo que foi-se constituindo ao longo da história e foi produzindo dizeres, a memória que tornou possível esse dizer para esses sujeitos num determinado momento e que representa o eixo de sua constituição (interdiscurso).

A constituição determina a formulação, pois só podemos dizer (formular) se nos colocamos na perspectiva do dizível (interdiscurso, memória). Todo dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação). É desse jogo que tiram seus sentidos (Id.).

Nessa perspectiva, é que vamos examinar o discurso dos espíritas, ainda dentro de suas condições de produção, só que agora trabalhando o intradiscurso. Neste nível, especificamente, teremos como fim relacionar nossas hipóteses de pesquisa às marcas de tolerância/intolerância deixadas nas seqüências discursivas dos discursos kardecistas e isto é feito neste momento porque, é especialmente no exame da formulação, em suas relações de lugar e de força, que encontramos o fio

condutor, as estratégias argumentativas e a coerência textual que possibilitam a análise, no tempo da atualidade da enunciação.

❖ *A Predisposição à Tolerância/Intolerância Religiosa Mostradas nas Relações de Lugar e de Força*

Segundo Clodoaldo M. Cardoso (2003), "[o] conceito de tolerância é um produto do pensamento moderno" (CARDOSO, 2003, pg. 15), e foi erigido como resposta "... a situação de intolerância historicamente anterior..." (Id.), promovida pela perseguição da Igreja Católica aos adeptos de outras religiões através das Cruzadas e da Inquisição. Como tal, para o autor, esse conceito emerge a partir da manifestação de conflitos religiosos que possibilitaram a busca pela tolerância primeiro nessa esfera da vida social, depois, nas demais. Neste momento, foi que se destacaram as posições de Locke e de Voltaire¹⁶ sobre o assunto, e em seguida, a de Stuart Mill¹⁷.

A posteriori, prossegue, o conceito de tolerância sofreu outras elaborações, alargando sua extensão ainda mais na atualidade. Seu debate hoje recai sobre o âmbito geral da vida cultural, no qual discussões em torno do lugar das diferenças, de problemas multiculturais, dos conceitos de igualdade/desigualdade e do papel do Estado e das democracias em sociedades pluralistas encontram-se presentes (Ibid., pgs. 97 a 124). No trato das questões religiosas, o termo também tem sido bastante recorrente, sobretudo nessa nossa época, quando os conflitos religiosos entre, por exemplo, judeus e palestinos no Oriente Médio, católicos e protestantes na Irlanda do Norte acirram-se, esboçando manifestações de intolerância profundas que acontecem acompanhadas de guerras, ataques "terroristas" e conseqüentemente de mortes.

¹⁶ Locke, como já mencionamos no primeiro capítulo, fundamenta seu conceito de tolerância estabelecendo uma distinção entre sociedade civil e religiosa, na qual esta pertencendo ao âmbito privado, do indivíduo, não deve sofrer interferência da esfera estatal; e Voltaire, justifica seu conceito através da defesa da liberdade, uma liberdade que, sendo um dos direitos naturais do homem, deve combater a intolerância religiosa (CARDOSO, 2003, pg. 34).

¹⁷ Para Cardoso (2003), Voltaire e, sobretudo Mill ao deslocar o conceito de tolerância da esfera religiosa para a da política/social, amplia-o, alargando sua margem de discussão por meio da concepção de liberdade que adota e que em seu pensamento é aplicada para toda e qualquer conduta individual, não só a religiosa. Com isso, para o autor, ele equaciona "... os limites entre a autonomia individual e o controle social" (Ibid., pg. 55).

O cenário plural global contemporâneo, que estimula o contato com o diverso, o diferente, com a pluralidade, no campo religioso tem colocado em xeque a idéia de unidade, universalidade e homogeneidade de uma só fé. Como já colocamos, o que vemos contemporaneamente é o contrário, ou seja, a emergência de um número cada vez maior de religiões no mesmo espaço político. Isso tem gerado intolerância e muita confusão na hora de se travar relações com o Outro, adepto de uma religião não igual à nossa. A tolerância, que de acordo com o pensamento de Paul Ricouer (1995) - e que expusemos no primeiro capítulo - não deve ser confundida com uma atitude de indiferença ou de aceitação total do não-semelhante, no sentido em que aqui é defendida, manifesta-se por meio de um conflito consensual em que não se adere às idéias do Outro, no entanto, outorgasse-lhe, legitimasse-lhe o direito de professar convicções religiosas distintas (RICOUER, 1995, pg. 182 e 183). Contudo, como já mencionamos através dos vários conflitos religiosos exemplificados, não é esse respeito pela opção do dessemelhante que temos encontrado.

Diante disso, o que objetivamos verificar agora é exatamente a postura dos espíritas ante os adeptos de outras religiões. Nossa hipótese central é que essa postura, embora não conduza à intolerância manifesta, pois que não se expressa nem através da violência física, nem de uma negação, destruição total do Outro, ela pode vir a ser um possível indicador de intolerância, à medida que é qualificada por uma atitude de superioridade em relação às demais religiões, atitude que, alicerçada na ideologia da ciência moderna, em suas correntes de pensamento positivista, iluminista, racionalista, empirista e, sobretudo evolucionista, esboça preconceito pelos outros credos, diminuindo-os como religião¹⁸. Assim, encobre-se de certa forma o Outro, tendo em vista que se acredita que suas crenças representam etapas inferiores do sentimento religioso que evoluirão e convergirão num futuro próximo para o Espiritismo.

¹⁸ É importante neste momento ressaltar a distinção que estabelecemos entre preconceito e intolerância, posto que para nós o primeiro termo representa, especificamente neste trabalho, o reflexo de uma atitude de superioridade por parte dos espíritas em relação às religiões não-kardecistas, mas não chega a se configurar numa atitude do ódio, de perseguição ou de deslegitimação do Outro, o que redundaria no segundo termo. Essa diferenciação entre os dois termos será de fato explicitada quando na última parte do quinto capítulo trabalharmos com a questão da contribuição que o preconceito espírita confere à intolerância numa sociedade plural em termos religiosos.

Desse modo, como as relações de lugar tratam do local a partir do qual EU falo no discurso e do(s) local(is) no(s) qual(is) eu coloco o OUTRO neste e, como as relações de força examinam os embates institucionais, de defesa de uma crença perante as demais, de estratégias de cooptação de adeptos, vejamos a posição mostrada pelos kardecistas nessas disposições de lugares e de força. Para isso, selecionamos alguns textos das revistas para análise, nos quais os espíritas dialogam/entrechocam-se com as religiões afro, com os católicos, com os protestantes (especificamente em sua vertente pentecostal e neopentecostal) e com os espiritualistas da Nova Era¹⁹ e também outros, onde discutem a questão do pluralismo e da intolerância religiosa.

AS RELAÇÕES DE LUGAR:

Toda identidade, como vimos no capítulo precedente, para afirmar-se e constituir-se como tal, nega outras identidades. O problema reside, como afirma Mouffe, quando transformamos essa constituição da identidade numa relação de inimigo e não de adversário legítimo. Observemos agora então o que ocorre neste aspecto com os espíritas kardecistas por meio do lugar que estabelecem para si e para as outras religiões. Vejamos essas relações primeiro com os umbandistas e candomblecistas:

TABELA 1 - Espíritas/Adeptos das Religiões Afro

EU	O OUTRO
E1 - <i>"O Espiritismo é uma doutrina que se basta a si mesma, sem empréstimos nem acréscimos artificiais"</i> (MONTEIRO, "Reformador", abril de 1996, pg. 33)	
E2 - <i>"Fala-se em 'baixo Espiritismo' e 'alto Espiritismo'; em 'Espiritismo de mesa' e 'Espiritismo de terreiro', etc., como se houvesse mais de um Espiritismo!"</i> (Id.).	
E3- <i>"Quanto à origem, sabemos que Espiritismo é a doutrina codificada por Allan Kardec, recebida de vários Espíritos Superiores no século passado, caracterizando-se por um conjunto de princípios de ordem científica, filosófica e religiosa, que objetiva o progresso espiritual do homem, com a implantação da</i>	E4 - <i>"A Umbanda deriva-se, fundamentalmente, do culto religioso da raça negra da velha África. Os seus princípios doutrinários são realmente frutos do 'folclore', dos provérbios, aforismos, das lendas, crenças populares, canções e tradições do negro africano"</i> (Id.).

¹⁹ Os diálogos/embates com essas religiões - apesar da Nova Era não se definir como uma religião - foram selecionados, pois se mostraram os mais presentes nos textos das revistas examinadas.

EU	O OUTRO
<i>fraternidade entre todas as criaturas da Terra" (Id.).</i>	
E5 - <i>"Com referência ao conteúdo doutrinário, sabemos que o Espiritismo se assenta em postulados científicos, filosóficos e éticos..." (Id.).</i>	E6 - <i>"... o que não se dá na Umbanda, que não tem doutrina codificada, embora seus adeptos aceitem a imortalidade da alma, a reencarnação e a lei de ação e reação, como fazem os espíritas" (Id.).</i>
	E7 - <i>"Quanto à prática ritual, a Umbanda difere, essencialmente, do Espiritismo porque aquela atua no plano da natureza..." (Id.).</i>
E8 - <i>"... e este no do pensamento, pois que só o Espírito conta, realmente" (Id.).</i>	
	E9 - <i>"O caseiro e pai-de-santo Marconi Fraga Magalhães, de 23 anos, foi preso em flagrante anteontem à tarde, depois de tentar matar a própria filha, Mariana, de um ano e sete meses, numa fazenda em Bom Jesus do Itabapoana, no Norte Fluminense. Segundo a Polícia, ele pretendia oferecer o sangue da filha ao demônio. Marconi contou que há um ano teria feito um pacto com o diabo e desde então não consegue mais viver em paz. O pacto foi feito durante sessão de magia negra em outro centro, na zona rural. Durante os rituais, o caseiro comentou que costumava sacrificar bodes, gatos e galos pretos por exigência das entidades" (SANT'ANNA, "Reformador", dezembro de 1992, pg. 14, citando O GLOBO, 12-9-92, pg. 21).</i>
E10 - <i>"Eis o que acontece ..." (Id.).</i>	E11 - <i>"... quando pessoas desavisadas se metem com entidades de maus bofes, imaginando que elas lhes possam servir sem enganá-las aos seus sorvedouros de criminalidade e malvadez. Afinal, demônios não passam de malfetores humanos, ignorantes e perversos. Quando encarnados, são criminosos empedernidos e desalmados, sangüinários e cruéis. Desencarnados, tornam-se ainda mais perigosos, porque ocultos ou disfarçados à visão dos homens podem melhor enganá-los, fazendo-se passar até por gênios divinatórios, mesmo sendo inescrupulosos e inclementes. Infeliz de quem se entrega a esses Espíritos! Esses sugadores de sangue só pontificam onde a ignorância e a cupidez favorecem as suas perversões" (Id.).</i>
E12 - <i>"O termo Espiritismo foi criado por Allan Kardec para designar a Doutrina revelada pelos Espíritos Superiores e não, como pensam muitos, porque eles se comunicam com os homens". Espiritismo, jamais 'espiritismo de mesa branca'. Essa denominação não existe, pois o Espiritismo não é místico, não se atém a símbolos, cores, rituais ou dogmas. Baseia-se no Evangelho de Jesus, restaurado em sua</i>	E13 - <i>"Frequêntador assíduo de 'consultórios do além' - grupos mediúnicos que se formam apenas para receber favores espirituais - não consegue compreender que o Espiritismo não é mero salva-vidas para acidentes existenciais nascidos de sua própria invigilância" (SIMONETTI, "Reformador", março de 1992, pg. 10).</i>

EU	O OUTRO
<i>pureza e simplicidade, cujo objetivo é a transformação moral do Homem</i> " (BORGES, "Reformador, abril de 1996, pg. 21).	
E14 - <i>"É de suma importância atentar-se para o conhecimento doutrinário. O Centro Espírita..."</i> (SOUZA, "Reformador", julho de 1992, pg. 7).	E15 - <i>"... não é repositório de toda e qualquer prática..."</i> (Id.).
E16 - <i>"Com referência à questão da fenomenologia, Kardec se expressou deste modo: "A instrução espírita não abrange apenas o ensinamento moral que os espíritos dão, mas também o estudo dos fatos. Incumbe-lhe a teoria de todos os fenômenos, a pesquisa das causas, a comprovação do que é possível e do que não é; em suma, a observação de tudo o que possa contribuir para o avanço da ciência""</i> (TOURINHO, "Reformador", setembro de 1992, pg. 13).	
E17 - <i>"A Casa Espírita, grande ou pequena, prepara seus trabalhadores através do estudo constante..."</i> (SOUZA, "Reformador", julho de 1992, pg. 7).	
E18 - <i>"QUEM ESTUDA o Espiritismo sabe muito bem, que os Espíritos que assistiram Allan Kardec na missão de Codificar a Doutrina Espírita, não foram entidades vulgares e/ou pseudo-sábios. (...). O Mestre foi assessorado por uma verdadeira plêiade de entidades luminosas, Espíritos de grande elevação espiritual. E assim, apóstolos, teólogos, filósofos, literatos, cientistas, poetas, dramaturgos, evangelistas, reis, rainhas, antigos doutores da Igreja, como Santo Agostinho, e outros, todos estiveram empenhados, sob a regência do Espírito da Verdade, na realização da grande obra do Espiritismo, a terceira e última revelação de Deus à Humanidade"</i> (BARBOSA, "A Verdade", outubro a dezembro de 1999, pg. 4).	
	E19 - <i>"HÁ MUITOS ESPÍRITOS que se comunicam e que podem afirmar serem nossos guias, mentores, anjos guardiões, mas não passam de entidades mal intencionadas"</i> (BARBOSA, "A Verdade", outubro a dezembro de 1999, pg. 4).
E20 - <i>"O conhecimento do futuro é conquista somente dos Espíritos elevados"</i> (MONTEIRO, "Reformador", julho de 1996, pg. 29).	

Como podemos ver, o lugar que os espíritas designam para si, em relação a umbandistas e candomblecistas é de superioridade, uma superioridade que, vinculada ao discurso da ciência moderna, especialmente em sua ideologia iluminista e evolucionista, diminui de maneira agressiva, porém não ilegítima²⁰, as práticas das religiões afro - que são concebidas como fruto sobretudo da ignorância de indivíduos "encarnados" e "desencarnados" -, colocando-as no lugar do ritual, do folclore, da raça negra da velha África, dos "maus bofes"Analisemos isso através de alguns indicadores de heterogeneidade selecionados que apontam para as outras vozes que se mostram nos discursos espíritas, dialogando com eles:

. Pressuposições:

E1. *"O Espiritismo é uma doutrina que se basta a si mesma, sem empréstimos nem acréscimos artificiais".*

E2. *"Fala-se em "baixo Espiritismo" e "alto Espiritismo"; em "Espiritismo de mesa" e "Espiritismo de terreiro, etc., como se houvesse mais de um Espiritismo!"*.

E12. *"O termo Espiritismo foi criado por Allan Kardec para designar a Doutrina revelada pelos Espíritos Superiores e não, como pensam muitos, porque eles se comunicam com os homens".*

E14. *"É de suma importância atentar-se para o conhecimento doutrinário. O Centro Espírita não é repositório de toda e qualquer prática..."*.

E18. *" O Mestre foi assessorado por uma verdadeira plêiade de entidades luminosas, Espíritos de grande elevação espiritual. E assim, apóstolos, teólogos, filósofos, literatos, cientistas, poetas, dramaturgos, evangelistas, reis, rainhas, antigos doutores da Igreja, como Santo Agostinho, e outros, todos estiveram empenhados, sob a regência do Espírito da Verdade, na realização da grande obra do Espiritismo, a terceira e última revelação de Deus à Humanidade" .*

Os textos acima, analisados na perspectiva do mecanismo lingüístico da pressuposição, isto é, da evidência de uma conjectura antecipada, de algo dado que é implicitamente afirmado - que de acordo com Maingueneau, é um recurso considerável para a AD, porque expressa a polifonia, a presença de outras vozes no texto (MAINGUENEAU, 1989, pg. 68) - indicam o diálogo que os espíritas estabelecem com outros discursos, no sentido de construir de modo relacional sua identidade. Assim, quando na primeira frase se coloca que a doutrina de Kardec basta a si mesma, pois que não faz uso de recursos artificiais, conseqüentemente, conjectura-se que outras vozes, que estão sendo

²⁰ O que de acordo com Mouffe, Laclau, Ricoeur e Burity, não se configuraria ainda numa relação de inimigo, conseqüentemente de intolerância, tendo em vista que esta necessita de uma total negação do outro, deslegitimando-o como adversário (conferir capítulo I).

negadas, afirmam que o Espiritismo não basta a si e que e faz uso de recursos artificiais utilizados pelas religiões afro-brasileiras. O mesmo ocorre no segundo texto, quando se conjectura que outras vozes negadas e, que fazem alusão às religiões afro-brasileiras denominando-as também de espíritas só que de baixo escalão, falam em alto e baixo Espiritismo, em Espiritismo de mesa e de terreiro. O terceiro e quarto textos, igualmente podem ser analisados a partir desse mesmo raciocínio argumentativo, posto que quando se afirma a identidade espírita em sua revelação por espíritos superiores e em sua prática assentada no conhecimento doutrinário, conjectura-se que outros discursos, estes negados, dão conta de que existe um Espiritismo que não foi/ não é revelado por espíritos superiores, outrossim, que existe um Espiritismo que é praticado sem conhecimento doutrinário.

Essa tendência de superioridade do kardecismo perante as religiões afro podem mais incisivamente ser lida no quinto texto no qual ao afirmar-se que Kardec foi assessorado por espíritos superiores, afirma-se também de maneira implícita que outras religiões, no caso Umbanda e Candomblé, não tiveram essa mesma assistência.

Através da marcação lingüística da negação, recurso também importante para Maingueneau no sentido de uma análise polifônica - por estabelecer uma relação entre duas proposições, uma primeira e outra que a nega (Ibid., pg. 80) - também podemos observar o diálogo estabelecido com as religiões afro-brasileiras:

. Negações

E12. *Espiritismo, jamais 'espiritismo de mesa branca'. Essa denominação não existe, pois o Espiritismo não é místico, não se atém a símbolos, cores, rituais ou dogmas. Baseia-se no Evangelho de Jesus, restaurado em sua pureza e simplicidade, cujo objetivo é a transformação moral do Homem" .*

E13. *"... o Espiritismo não é mero salva-vidas para acidentes existenciais nascidos de sua própria invigilância" .*

Assim, nestes dois casos, discursos que tentam associar o Espiritismo a rituais, dogmas, símbolos e práticas de salvação imediatistas - experiências atreladas nos textos, entre outras religiões, às de origem afro - são veementemente negados. Note-se especificamente, no primeiro texto, o uso do advérbio *jamais*, afastando o termo Espiritismo do termo *espiritismo de mesa branca* que aparece discursivamente marcado por aspas.

Por falar em palavras entre aspas - que segundo Maingueneau servem para marcar alteridade, revelando um uso e também uma menção (Ibid., pg. 89) -, as expressões "folclore", "baixo espiritismo e alto espiritismo", "espiritismo de mesa e de terreiro" que assim aparecem nos textos expostos na tabela 1, são marcadas dessa forma com o fim de demarcar fronteira (o que expõe um uso), afastando os espíritas dos significados que se fixam a elas e que circulam, difundem-se, através de outras vozes (o que expõe uma menção que se quer negar).

Ao abordar o uso da menção, o mecanismo do discurso direto/indireto que para Maingueneau relata "... alocações fazendo ouvir *duas vozes* diferentes inextricavelmente misturadas..." (Ibid., pg. 97), também pode ser utilizado para examinar o diálogo dos espíritas com as religiões afro-brasileiras:

. Discurso Direto

1. *"Com referência à questão da fenomenologia, Kardec se expressou deste modo: '[a] instrução espírita não abrange apenas o ensinamento moral que os espíritos dão, mas também o estudo dos fatos. Incumbe-lhe a teoria de todos os fenômenos, a pesquisa das causas, a comprovação do que é possível e do que não é; em suma, a observação de tudo o que possa contribuir para o avanço da ciência' "*

Assim, neste texto, o autor faz uma citação literal de Kardec, conclamando sua voz e ao mesmo tempo misturando a sua voz a dele, com o fim de fazer uso da autoridade deste para chamar a atenção dos espíritas para a importância da prática do estudo mediúnico e da pesquisa dos fenômenos espíritas, práticas estas que não são enfatizadas nas religiões afro-brasileiras.

No trato das paráfrases, compreendidas como formações discursivas que advindas de uma memória discursiva passada, se repetem nos discursos, reconhecendo a equivalência de sentidos no interior de formações discursivas dadas (Ibid., pg. 95), através da identificação de vozes alhures, presentes nas falas e que, no nosso caso específico, auxiliam na análise da repetição do discurso kardequiano, em sua apropriação da ideologia da ciência moderna, funcionando nos discursos espíritas como legitimadora da superioridade da doutrina de Kardec sobre as religiões afro-brasileiras, vejamos:

. Paráfrases

E3. *"Quanto à origem, sabemos que Espiritismo é a doutrina codificada por Allan Kardec, recebida de vários Espíritos Superiores no século passado, caracterizando-se por um conjunto de princípios de ordem científica,*

filosófica e religiosa, que objetiva o progresso espiritual do homem, com a implantação da fraternidade entre todas as criaturas da Terra".

E5. *"Com referência ao conteúdo doutrinário, sabemos que o Espiritismo se assenta em postulados científicos, filosóficos e éticos..."*.

E17. *"A Casa Espírita, grande ou pequena, prepara seus trabalhadores através do estudo constante..."*.

Nestes casos, como podemos observar, a reprodução da memória das condições de produção do discurso espírita fundador, especialmente no que se refere às correntes da ciência moderna em sua vertente iluminista e evolucionista apropriadas por Kardec em seu discurso, encontra-se presente nessas frases, diferenciando e superdimensionando a religião espírita em sua codificação (1º recorte) e postulados (2º recorte), concebidos como científicos, e em sua busca de estudo (3º recorte), isso em relação aos cultos afro-brasileiros inferiorizados. Essa atitude de superioridade pode ser melhor percebida quando examinamos os discursos através das marcações lingüísticas que tentam dar conta da forma como o Sujeito espírita aparece no discurso e da forma como o Outro, religiões afro-brasileiras, emergem neles; analisemos:

. Na Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

E18. *"Espiritismo, a terceira e última revelação de Deus à Humanidade"*.

E20. *"O conhecimento do futuro é conquista somente dos Espíritos elevados"*.

. Na Forma Como o Outro Aparece no Discurso

E4. *"A Umbanda deriva-se, fundamentalmente, do culto religioso da velha África. Os, seus princípios doutrinários são realmente frutos do "folclore", dos provérbios, aforismos, das lendas, crenças populares, canções e tradições do negro africano"*.

E9. *"O caseiro e pai-de-santo Marconi Fraga Magalhães, de 23 anos, foi preso em flagrante anteontem à tarde, depois de tentar matar a própria filha, Mariana, de um ano e sete meses, numa fazenda em Bom Jesus do Itabapoana, no Norte Fluminense. Segundo a Polícia, ele pretendia oferecer o sangue da filha ao demônio. Marconi contou que há um ano teria feito um pacto com o diabo e desde então não consegue mais viver em paz. O pacto foi feito durante sessão de magia negra em outro centro, na zona rural. Durante os rituais, o caseiro comentou que costumava sacrificar bodes, gatos e galos pretos por exigência das entidades" (O GLOBO, 12-9-92, pg. 21). Eis o que acontece quando pessoas desavisadas se metem com entidades de maus bofes, imaginando que elas lhes possam servir sem enganá-las aos seus sorvedouros de criminalidade e malvadez. Afinal, demônios não passam de malfeitores humanos, ignorantes e perversos. Quando encarnados, são criminosos empedernidos e desalmados, sanguinários e cruéis. Desencarnados, tornam-se ainda mais perigosos, porque ocultos ou disfarçados à visão dos homens podem melhor enganá-los, fazendo-se passar até por gênios divinatórios, mesmo sendo inescrupulosos e inclementes. Infeliz de quem se entrega a esses Espíritos! Esses sugadores de sangue só pontificam onde a ignorância e a cupidez favorecem as suas perversões"*.

E19. *"HÁ MUITOS ESPÍRITOS que se comunicam e que podem afirmar serem nossos guias, mentores, anjos guardiões, mas não passam de entidades mal intencionadas"*.

Desse modo, como podemos observar por meio desses discursos, o lugar de superioridade que o sujeito espírita se posiciona e coloca sua religião, revela-se respectivamente nos dois primeiros textos, através da crença de que o Espiritismo é a terceira e última revelação de Deus à humanidade e na idéia de que só essa religião possui conhecimento acerca do futuro, pois lida com espíritos elevados. Em contrapartida, o lugar onde se situam os cultos afro-brasileiros é o lugar do irracional, do inferior, do subalterno e isso é mostrado por meio de concepções eurocêntricas que associam a Umbanda ao folclore, ao que veio da velha África (E4), que vinculam os pais de santo à ignorância e a falta de escrúpulos (E9) e que vem os terreiros como freqüentados por espíritos mal intencionados (E19). Assim sendo, superestimam o lugar de seu credo e subestimam o lugar das crenças de origem africana.

Em observação de campo, de aulas acompanhadas no ESDE (Estudo da Doutrina Espírita), que já mencionei, freqüentei durante um ano, era notório o incomodo mostrado com as crenças afro-brasileiras, especialmente quando se negava a elas o uso da terminologia espírita, delimitando rígidas fronteiras de separação. Em anotações feitas sobre a menção às crenças de origem africana, encontramos como uma das mais freqüentes justificativas para essa negação, a concepção de que devido ao fato dos umbandistas e dos candomblecistas não estudarem, praticando por conta disso, uma mediunidade primária, rude, não poderiam eles ser considerados espíritas tendo em vista que, para ser kardecista, era necessário se instruir tanto do ponto de vista religioso, como acadêmico, comportamento que se afirmava, os adeptos dessas religiões não buscavam. Essa postura, indicadora de preconceito em relação ao nível de escolaridade, implicando também em preconceito de classe social, não levava em consideração que no Brasil instrução formal tem sido uma aquisição dos grupos de renda mais elevada e não dos de baixa renda.

No que se refere ao lugar em que os espíritas situam os católicos em seus discursos, temos algumas diferenças em comparação com a posição em que colocam os cultos afro-brasileiros,

embora, a manutenção da superioridade de sua religião em relação ao Catolicismo, também se mostre:

TABELA 2 - Espíritas/Católicos

EU	O OUTRO
	E1 - <i>"As penas eternas são a estruturação da Igreja, uma vez que esta se coloca como intermediária entre Deus e o homem-pecador. Dar fim às penas eternas é, de forma direta, condenar a estrutura religiosa tradicional à sucumbência"</i> (CHRISPINO, "Reformador", junho de 1996, pg. 20).
E2 - <i>"Os pecados, por sua vez, não estão escritos em lugar algum, são frutos da produção humana que classifica, de acordo com condicionantes históricas, sociais, políticas, financeiras, etc., o que é que não é pecado!"</i> (Id.). (...) <i>"É importante iniciar este item lembrando que, na estrutura da lógica doutrinária espírita, não há lugar para o pecado original. Logo, a concepção de homem é distinta daquela das religiões tradicionais. O homem não é culpado por herança e não tem que buscar salvação. O homem é criado simples e ignorante (LÊ, perg. 115⁸) e cada um deu à própria vida caminhos particulares, utilizando-se de sua capacidade de decidir, pelo livre-arbítrio"</i> (Ibid., pg. 21).	E3 - <i>"O maior, mais antigo e mais tradicional pecado é o chamado pecado original, fruto da aceitação de Adão ao convite de Eva. Desde então, o homem é originalmente culpado e necessita ser salvo para retornar ao "paraíso"</i> (Id.).
E4 - <i>"O Espiritismo, pois, não ..."</i> (...) <i>"Auxilia a cada um a salvar-se a si mesmo, no esforço íntimo, no silêncio da superação das próprias limitações"</i> (Id., negrito no original).	E5 - <i>"... salva ninguém"</i> (CHRISPINO, "Reformador", junho de 1996, pg. 22).
E6 - <i>"Aliás o Espiritismo não tem ritual de nenhuma espécie pois não admite..."</i> (MONTEIRO, "Reformador", abril de 1996, pg. 33).	E7 - <i>"... corpo sacerdotal hierarquizado ou não, cerimônias (batizados, casamentos e quaisquer outras); não se utiliza de fórmulas, invocações, ou promessas de qualquer natureza; repele a adoração de imagens, símbolos, amuletos; rejeita credices e superstições e não admite pagamento pela prestação de assistência espiritual ou de qualquer auxílio, que conceda aos necessitados"</i> (Id.).
	E8- <i>"... a imagem que temos da Igreja primitiva cristã é a de uma comunidade de gente simples, empenhada em cultivar a memória do Mestre, praticar a caridade e realizar trabalhos mediúnicos..."</i> ("Reformador", abril de 1992, pg. 27).
E9 - <i>Segundo Allan Kardec, os verdadeiros espíritas, ou melhor, os espíritas cristãos são: "Os que não se contentam com admirar a moral espírita, que a praticam e lhe aceitam</i>	

EU	O OUTRO
<p><i>todas as conseqüências"</i> (...) <i>"... a convicção que nutrem os preserva de pensarem em praticar o mal. A caridade é, em tudo, a regra de proceder a que obedecem"</i> (PORCIÚNCULA, "Reformador", setembro de 1992, pg. 27).</p>	
<p>E10 - <i>"... o Espiritismo cristão é o cristianismo do Cristo, pois não veio para alterá-lo, mas para lhe dar um pleno cumprimento..."</i> (Id.).</p>	
<p>E11 - <i>"... cristianismo e Espiritismo são sinônimos"</i> (MARCO, "Reformador", junho de 1992, pg. 32).</p>	
<p>E12 - <i>"A única maneira de conseguirmos todas as bênçãos do Alto está na execução dos ensinamentos evangélicos... no exercício da caridade e da tolerância equilibrada"</i> (Ibid., pg. 33).</p>	
<p>E13 - <i>"A caridade deve ser apanágio de todo ser humano, principalmente o Espírita"</i> (OLIVEIRA, "A Verdade", junho a dezembro de 2000, pg. 6).</p>	
<p>E14 - <i>"A seriedade da Doutrina dos Espíritos é a garantia da tranqüilidade dos seus profíctos e só quando assim entendida e vivida assegura consolação e alegria. A sua finalidade é a transformação espiritual da Humanidade, desencarnada e reencarnada, não constituindo, por isso, mais uma religião entre as muitas, mas a Religião, o cristianismo restaurado, vivo, atuante, buscando recolher ao redil do senhor quantos ainda se demoram nos precipícios da ilusão e do erro"</i> (THIESEN, "Reformador", junho de 1996, pg. 24).</p>	
	<p>E15 - <i>"O milagre propriamente dito, significando algo de sobrenatural não existe, o que existe é uma curta e distorcida visão das coisas ... "</i> (ALMEIDA, "Reformador", março de 2000, pg. 22)</p>
<p>E16 - <i>"Uma vez que o Antigo e o Novo Testamentos estão repletos de casos que envolvem fenômenos espirituais, atualmente explicados e codificados por Allan Kardec, não se vê qual a razão por que o Espiritismo deva ser abominado pelos adeptos do Catolicismo, ou de qualquer outra religião. Vemos que tanto o Catolicismo como o Espiritismo admitem a imortalidade da alma, com a diferença de que..."</i> (Id.).</p>	<p>E17 - <i>"... a Igreja de Roma condena as almas pecadoras ao suplício do inferno de fogo ..."</i> (Id.).</p>
<p>E18 - <i>"... enquanto o Espiritismo, mais em harmonia com Jesus, lhes oferece amplas oportunidades de se redimirem, baseado no princípio divino de que todo Espírito, tarde ou cedo, deve alcançar a perfeição ... "</i> (Id.).</p>	

Diante disso, podemos verificar que a relação estabelecida pelos espíritas, mostrada através desses recortes, com os católicos é uma relação paradoxal, pois em certos momentos é de afastamento, de delimitação de fronteiras (vale salientar que esse distanciamento ocorre de maneira bem mais sutil, revelando um potencial de conflitividade menor, se comparado com o que vimos em relação às religiões de origem africana, posto que é feito através de denominações ao Catolicismo de religião tradicional, que faz uso de promessas, acredita em credices, dogmas), porém em outros, é de aproximação. Sublinhamos no começo deste capítulo que, quando o Espiritismo chegou ao Brasil, para se auto-afirmar e também se defender, debateu-se com a Igreja Católica. Contudo, destacamos igualmente que depois disso mudou, sobretudo por meio da mediação de Francisco Xavier e do trabalho em torno do ideal de caridade. Assim, podemos afirmar que de todas as religiões, o Catolicismo é aquela com a qual o Espiritismo na atualidade apresenta, através dos discursos de seus adeptos, maior proximidade e respeito (veremos no próximo capítulo, que isso se evidencia nas entrevistas feitas com os kardecistas pernambucanos e também por meio de trabalhos realizados em parceria), o que implica no não favorecimento de atitudes intolerantes para com seus adeptos. Observemos isso examinando os indicadores de heterogeneidade:

. Pressuposições

E11. "... *cristianismo e Espiritismo são sinônimos*".

E16. "*Uma vez que o Antigo e o Novo Testamentos estão repletos de casos que envolvem fenômenos espirituais, atualmente explicados e codificados por Allan Kardec, não se vê qual a razão porque o Espiritismo deva ser abominado pelos adeptos do catolicismo...*".

E6. "*Aliás o Espiritismo não tem ritual de nenhuma espécie...*".

E1. "*As penas eternas são a estruturação da Igreja, uma vez que esta se coloca como intermediária entre Deus e o homem-pecador*".

E5. "*O Espiritismo pois, não salva ninguém...*".

Dessa maneira, ao examinarmos essas pressuposições notamos que as três últimas revelam discursos de afastamento do Catolicismo à medida que se negam vozes católicas, em seus rituais, penas e salvação, na tentativa de afirmar a identidade espírita. Em contraposição, os dois primeiros textos, caminham na direção oposta, a da aproximação, tendo em vista que vozes espíritas que afirmam que Espiritismo e cristianismo são sinônimos e que o antigo testamento possui casos de

fenômenos espirituais, aproximam Espiritismo e cristianismo. Desse modo, quando no primeiro texto, se assume que cristianismo e Espiritismo são equivalentes, conjetura-se que outras vezes, estas negadas, afirmam o contrário. No segundo, quando se afirma que não se vê razão para que o Catolicismo abomine o Espiritismo, conjetura-se que outras vezes, estas católicas e negadas, têm esse comportamento. Agora no terceiro texto, quando se diz que o Espiritismo não possui ritual, conjetura-se que outras vezes negadas, afirmam que ele possui; no quarto, quando se afirma que as penas são estruturadas pela Igreja Católica, conjetura-se que elas não são estruturadas pelo Espiritismo, e no quinto, quando se afirma que o Espiritismo não salva ninguém, implicitamente se diz que outras religiões, entre elas a católica, acreditam que salvam.

Essa relação até certo ponto ambígua pode também ser notada através do recurso lingüístico da negação:

. Negações:

E10. "... o Espiritismo cristão é o cristianismo do Cristo, pois não veio para alterá-lo..."

E4. "O homem não é culpado por herança e não tem que buscar salvação..."

E2. "Os pecados, por sua vez, não estão escritos em lugar algum..."

E6 e E7. "... pois não admite corpo sacerdotal hierarquizado ou não, cerimônias (batizados, casamentos e quaisquer outras); não se utiliza de fórmulas, invocações, ou promessas de qualquer natureza; repele a adoração de imagens, símbolos, amuletos; rejeita credices e superstições".

E15. *O milagre propriamente dito, significando algo de sobrenatural não existe, o que existe é uma curta e distorcida visão das coisas ...* "

Desse modo, apesar dos quatro últimos textos negarem vozes religiosas, entre elas a católica, respectivamente por crerem na culpa, no pecado original, por admitirem corpo sacerdotal, promessas, adoração de imagens, crendo no milagre, o primeiro deles, no entanto relativiza essa postura de afastamento, aproximando a identidade espírita da identidade cristã, por meio da negação dos discursos que afirmam que o Espiritismo não é cristão. Essa proximidade com o Catolicismo pode também ser observada através do seguinte discurso indireto:

. Discurso Indireto

E9. Segundo Allan Kardec, os verdadeiros espíritas, ou melhor, os espíritas cristãos são:

"Os que não se contentam com admirar a moral espírita, que a praticam e lhe aceitam todas as conseqüências"

(...)

"... a convicção que nutrem os preserva de pensarem em praticar o mal. A caridade é, em tudo, a regra de proceder a que obedecem".

Assim, aciona-se a voz de Kardec fazendo a defesa da caridade, valor cristão e católico, caridade esta que deve ser compreendida pelos espíritas como uma maneira de proceder. Contudo, a tensão relacional caracterizadora de toda construção/constituição de identidade nesta relação dos espíritas com os católicos mostra-se forte também, sobretudo quando se trata de lidar com certos aspectos como, por exemplo, a crença na salvação. Vejamos a marcação lingüística que o próximo texto exhibe por meio de palavras em negrito:

. Palavras em Negrito

E5. *"O Espiritismo, pois, não salva ninguém. **Auxilia a cada um a salvar-se a si mesmo, no esforço íntimo, no silêncio da superação das próprias limitações**".*

Diante disso, a frase que se encontra em negrito demarca, diferencia e salienta a perspectiva de salvação espírita que difere da católica no sentido de que para os kardecistas o indivíduo é quem sozinho se salva e não é a religião que por ele faz isso. Essas divergências podem ser também verificadas através da análise da seguinte paráfrase:

. Paráfrase

1. *"Aliás, o Espiritismo não tem ritual de nenhuma espécie..."*.

Neste caso, a negação dos rituais sinaliza para a reprodução da ideologia racionalista/iluminista na forma em que foi apropriada por Kardec, isto é, no sentido de legitimar uma religião racional e científica e secular.

Com o fim de entendermos melhor essa aproximação/distanciamento entre Espiritismo e Catolicismo, examinemos a forma como o Sujeito espírita aparece no discurso e a forma como o Outro, católicos, surge:

. Na Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

E14. *"A seriedade da Doutrina dos Espíritos é a garantia da tranqüilidade dos seus profítes, e só quando assim entendida e vivida assegura consolação e alegria. A sua finalidade é a transformação espiritual da Humanidade, desencarnada e reencarnada, não constituindo, por isso, mais uma religião entre as muitas, mas a Religião, o cristianismo restaurado, vivo, atuante, buscando recolher ao redil do senhor quantos ainda se demoram nos precipícios da ilusão e do erro" .*

E4. *"É importante iniciar este item lembrando que, na estrutura da lógica doutrinária espírita, não há lugar para o pecado original. Logo, a concepção de homem é distinta daquela das religiões tradicionais..."*.

. Na Forma Como o Outro Aparece no Discurso

E8. *"... a imagem que temos da Igreja primitiva cristã é a de uma comunidade de gente simples, empenhada em cultivar a memória do Mestre, praticar a caridade e realizar trabalhos mediúnicos"*.

E16 e E17. *Vemos que tanto o Catolicismo como o Espiritismo admitem a imortalidade da alma, com a diferença de que a igreja de Roma condena as almas pecadoras ao suplício do inferno de fogo enquanto o Espiritismo, mais em harmonia com Jesus, lhes oferece amplas oportunidades de se redimirem, baseado no princípio divino de que todo Espírito, tarde ou cedo, deve alcançar a perfeição... "*

Diante disso, temos que embora a tendência aproximativa entre essas duas religiões ocorra, vislumbramos isso especialmente nos textos E8 e E16 e E17, tais textos, no entanto, revelam, juntamente com os recortes E14 e E4, o tipo de aproximação que o discurso kardecista implementa com o Catolicismo, ou seja, uma aproximação que, como salienta Lewgoy (2004) e já explicitamos na primeira parte deste capítulo, subordina por baixo essa religião à medida que os discípulos de Kardec tomam para si a interpretação dos ensinamentos de Cristo, considerando-se mais em harmonia com eles que os católicos. Assim é que, defendendo estarem em melhores condições de transformar a humanidade e de restaurar o cristianismo, auto-afirmam-se adeptos da Religião e não mais de uma religião. Enquanto isso em seus discursos, a Igreja Católica não se encontra em condições de modificar o ser humano tendo em vista que ela aparece em suas falas no lugar da religião tradicional que ainda abriga crenças como a do pecado original e a da condenação das almas ao inferno.

Por fim, no que concerne ao relacionamento dos espíritas kardecistas com os protestantes, em sua vertente pentecostal e neopentecostal, e com os adeptos das filosofias da Nova Era temos:

TABELA 3 - Espíritas/Evangélicos/Espiritualistas

EU	O OUTRO
<p>E1 - <i>"- Dentre as divergências fundamentais que vemos entre a Doutrina Espírita e as Igrejas Evangélicas, nas suas variadas denominações, destacamos duas: não cremos..."</i> (SOUSA, "Reformador", abril de 1996, pg. 23).</p> <p>(...)</p> <p><i>"... por outro lado, cremos na reencarnação. Estamos em desacordo na</i></p>	<p>E2 - <i>"... na existência do demônio, como ser maligno e poderoso, destinado ao sofrimento eterno..."</i> (Id.).</p>

EU	O OUTRO
<i>crença e na descrença, nesses dois particulares" (Id.).</i>	
	E3 - <i>"Este o diálogo que desenvolvíamos com o "irmão", pois assim chamávamos carinhosamente o pedreiro que nos auxiliava na construção do muro do Centro Espírita, num bairro de Goiânia. Por sua crença, até que era liberal, não só dialogando, mas levantando paredes numa casa que, para muitos evangélicos, é do demônio" (Id.).</i>
E4 - <i>"Há necessidade de franqueza na orientação que adotamos, para que o Espiritismo não venha a enfraquecer-se e desmoralizar-se..." (PORCIÚNCULA, "Reformador", setembro de 1992, pg. 26).</i>	E5 - <i>"... como certas religiões decaídas, que são eloqüentes nas pregações evangélicas, mas estéreis na observância dos postulados de Cristo" (Id.).</i>
E6 - <i>"O verdadeiro espírita não ..." (Id.).</i>	E7 - <i>"... sacrifica de modo algum o seu semelhante..." (Id.).</i>
E8 - <i>"Trata-o com respeito, jamais abusando de sua autoridade sobre ele". (Id.).</i>	E9 - <i>"Não se presta a explorá-lo de nenhuma forma..." (Id.).</i>
E10 - <i>"... mas busca seus serviços eficientes..." (Id.)</i>	
E11 - <i>"Temos, pois, que nos preocupar contra..." (SOUZA, "Reformador", abril de 1996, pg. 28).</i>	E12 - <i>"... os que mercadejam com a fé, vendilhões modernos dos templos, contra os que visam à evidência e a usufruir proveitos conduzidos pelo orgulho e pela vaidade" (Id.).</i>
E13 - <i>"Os ataques contínuos ao Espiritismo, confundidos propositadamente ..." (MOUTA, "A Verdade", janeiro a março de 1999, pg. 3).</i>	E14 - <i>"... com práticas exóticas do fenômeno mediúnico, que precisam, através de nossas Casas Espíritas e nossa imprensa, serem respondidos e desmascarados..." (Id.).</i>
E15 - <i>"Um outro escolho do mundo que tentam introduzir no Movimento, diz o presidente da FEB..." (Id.).</i>	E16 - <i>"... são determinadas práticas que vão sendo levadas, sorrateiramente, às Casas Espíritas, como sejam: a cromoterapia, as pirâmides, os cristais e outros modismos perfeitamente evitáveis ..." (Id.).</i>
E17 - <i>"Devemos, porém, tudo fazer, diz ele, no sentido de preservar, todas elas, "sob pena de desvirtuamento de suas finalidades", que é, nada mais, nada menos do que o estudo, a prática e a divulgação da Doutrina dos Espíritos" (Id.).</i>	E18 - <i>"As tentativas para fundamentar a introdução de rituais, incensos, imagens, e outros objetos de culto material no meio espírita invocam, sempre, ou fazem apelo à tolerância. Não há, entretanto, razão alguma para tais pretextos..." (MONTEIRO, "Reformador", abril de 1996, pg. 33).</i>
E19 - <i>"... uma vez que o Espiritismo, pelas suas disposições doutrinárias, dispensa completamente qualquer forma de ritual ou peças litúrgicas. Assim sendo, onde houver qualquer manifestação de ..." (Id.).</i>	E20 - <i>"... culto exterior..." (Id.).</i>
E21 - <i>"... não existirá a verdadeira prática espírita. Apesar do louvável entusiasmo de alguns espíritas para a comunhão de seitas religiosas no seio da Doutrina, a mistura heterogênea sempre sacrifica a pureza íntima da essência!" (Id.).</i>	
E22 - <i>"A realidade é que, somente o</i>	

EU	O OUTRO
<i>Espiritismo, na atualidade, tem o que dizer sobre o momento da morte e a situação posterior a ela</i> (COIMBRA, "A Verdade", abril a junho de 1999, pg. 6).	

Nas relações de lugar em que os kardecistas travam com os evangélicos, podemos notar que expõem um potencial de conflitividade maior, beirando o antagonismo no sentido que Laclau e Mouffe defendem de exclusão de um inimigo (LACLAU, 2000, pg. 51) - exclusão esta que, no entanto não se apóia, pelo menos de maneira flagrante, nos preceitos da ciência moderna e sim na condenação direta de práticas realizadas nesse meio religioso -, se comparado esse potencial, com o que se mostra na posição em que colocam os espiritualistas e as religiões de origem afro-brasileiras e católica como acabamos de analisar.

Dessa forma, são com as religiões evangélicas, especificamente as pentecostais e neopentecostais, com quem no momento os espíritas têm travado uma relação realmente próxima da intolerância, do inimigo, pois que tentam em seus discursos deslegitimá-las incisivamente como crença através da reprovação de alguns de seus atos, considerados como sendo fruto do orgulho e da vaidade humanas - não mais da ignorância, como nas religiões de origem africana -, e de algumas de suas práticas tidas como promotoras do abuso, da aproveitamento desleal da ingenuidade das pessoas, da exploração... .

É fato que certas práticas das religiões afro-brasileiras, e algumas dos espiritualistas como a cartomancia por exemplo, igualmente são denominadas pelos kardecistas de abusivas e condenadas como exploração, contudo o significado dessa última expressão, quando atribuído aos grupos pentecostais e neopentecostais é diferente do que é atribuído aos espiritualistas e aos umbandistas e candomblecistas pois com estes tal significado é mais ameno. Desse modo, no que concerne à Umbanda e ao Candomblé, como já colocamos, práticas como a do pagamento de trabalho, de adivinhações por meio de búzios etc., são justificadas e "entendidas" como sendo fruto da ignorância dos espíritos encarnados e desencarnados. Com relação à Nova Era, apesar delas serem

compreendidas como ilegais, no entanto, concebe-se que não são feitas de maneira institucionalmente organizada como no caso dos evangélicos.

Destarte, com estes o problema se agrava, com o relacionamento sendo mais melindroso, e isso acontece, entre outras justificativas, porque na tentativa de responder aos constantes ataques que sofrem dessas denominações, onde são conceituados como o negativo, o demoníaco, o que precisa ser destruído, os espíritas contra-atacam, respondendo agressivamente às hostilidades a que são acometidos²¹. Neste aspecto, a relação de inimigo, de adversário ilegítimo, com os adeptos da Nova Era não se dá tendo em vista que a preocupação com eles fundamenta-se em torno da confusão, mistura e conseqüente inserção de práticas espiritualistas no seio da Doutrina codificada por Kardec, o que faz emergir um discurso no qual a delimitação de fronteira é feita como marca para preservar a identidade espírita, no intuito de manter sua pureza doutrinária contra o ecletismo advindo dos rituais espiritualistas. Observemos isso nos traços de heterogeneidade:

. Pressuposições

E6 e E7. *"O verdadeiro espírita não sacrifica de modo algum o seu semelhante..."*.

E8. *"Trata-o com respeito, jamais abusando de sua autoridade sobre ele"*.

E9. *"Não se presta a explorá-lo de nenhuma forma..."*.

E11 e E12. *"Temos, pois, que nos preocupar contra os que mercadejam com a fé, vendilhões modernos dos templos, contra os que visam à evidência e a usufruir proveitos conduzidos pelo orgulho e pela vaidade"*.

Assim, como podemos notar através do mecanismo da pressuposição, dialoga-se nestes textos com outras vozes - vozes que conjecturam sobre as religiões evangélicas, adjetivando-as negativamente - no sentido de posicionar o Espiritismo como agindo de modo diferente ao das religiões pentecostais e neopentecostais especificamente. Assim, quando no primeiro recorte (E6 e E7) afirma-se que o espírita não sacrifica seu semelhante, conjetura-se que outras religiões fazem isso, entre elas, as neo e pentecostais. Já no segundo (E8), quando se profere que o espírita trata seu semelhante com respeito, igualmente conjetura-se que outras religiões não fazem isso, entre elas as evangélicas; no terceiro (E9), quando se afirma que o espírita não se presta a explorar, conjetura-se que os evangélicos se prestam a isso, e no último (E11 e E12), quando se afirma que se tem que se

²¹ Esses ataques dos pentecostais e neopentecostais ao kardecismo e às religiões afro-brasileiras serão analisados no próximo capítulo, quando trabalharmos de modo rápido e sucinto (tendo em vista que estes segmentos não são nosso objeto de estudo) com as entrevistas feitas com seguidores dessas religiões evangélicas.

preocupar com os mercadores da fé conjectura-se mais uma vez que os evangélicos vendem a fé, abusando da ingenuidade das pessoas.

No âmbito das negações, vejamos o tipo de posicionamento discursivo dos kardecistas, agora em relação especificamente aos espiritualistas:

. Negações

E15. *"Um outro escolho do mundo que tentam introduzir no Movimento, diz o presidente da FEB '... são determinadas práticas que vão sendo levadas, sorrateiramente, às Casas Espíritas, como sejam: a cromoterapia, as pirâmides, os cristais e outros modismos perfeitamente evitáveis ...' (...). Apesar do louvável entusiasmo de alguns espíritas para a comunhão de seitas religiosas no seio da Doutrina, a mistura heterogênea sempre sacrifica a pureza íntima da essência! "*

E18. *"As tentativas para fundamentar a introdução de rituais, incensos, imagens e outros objetos de culto material no meio espírita invocam, sempre, um pressuposto espiritualista, como generalidade, ou fazem apelo à tolerância. Não há, entretanto, razão alguma para tais pretextos..."*

Diante disso, podemos observar que a relação com os espiritualistas trilha um caminho diferente do evidenciado com os evangélicos posto que, através destes textos vemos que as vozes negadas são aquelas que tentam introduzir no Movimento Espírita rituais espiritualistas que sacrificam a pureza da doutrina kardecista. Todavia, nestas falas não há alusão a experiências ilegítimas efetuadas por esse Outro, representante de Nova Era, experiências que o neguem no sentido de deslegitimá-lo.

Por meio do uso do mecanismo do discurso indireto analisemos o próximo texto:

. Discurso Indireto

E3. *"Este o diálogo que desenvolvíamos com o 'irmão', pois assim chamávamos carinhosamente o pedreiro que nos auxiliava na construção do muro do Centro Espírita, num bairro de Goiânia. Por sua crença, até que era liberal, não só dialogando, mas levantando paredes numa casa que, para muitos evangélicos, é do demônio".*

Como podemos ver, aqui se faz menção a vozes evangélicas que qualificam o kardecismo como coisa do demônio. Neste aspecto, o diálogo dos espíritas com esse Outro evangélico já parte do pressuposto de que o relacionamento é difícil, pois que incide sobre uma negação, desqualificação do Espiritismo enquanto religião. A palavra 'irmão' que aparece entre aspas no início dessa fala é utilizada para demarcar o uso da expressão como que pertencendo à linguagem

evangélica, estabelecendo uma ironia desqualificadora por parte dos espíritas na medida em que se cita o Outro e sua forma de falar para negar exatamente que se trate de uma relação de fraternidade.

Se salientarmos entre os mecanismos lingüísticos as formas como o Sujeito espírita e o Outro, evangélicos e espiritualistas, surgem no discurso temos:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

E6 e E7. *"O verdadeiro espírita não sacrifica de modo algum o seu semelhante..."*.

E22. *"A realidade é que, somente o Espiritismo, na atualidade, tem o que dizer sobre o momento da morte e a situação posterior a ela"*.

. Forma Como o Outro Aparece no Discurso

E1 e E2. *"- Dentre as divergências fundamentais que vemos entre a Doutrina Espírita e as Igrejas Evangélicas, nas suas variadas denominações, destacamos duas: não cremos na existência do demônio, como ser maligno e poderoso, destinado ao sofrimento eterno..."*.

E4. *"Há necessidade de franqueza na orientação que adotamos, para que o Espiritismo não venha a enfraquecer-se e desmoralizar-se como certas religiões decaídas, que são eloqüentes nas pregações evangélicas, mas estéreis na observância dos postulados de Cristo"*.

E11 e E12. *"Temos, pois, que nos preocupar contra os que mercadejam com a fé, vendilhões modernos dos templos, contra os que visam à evidência e a usufruir proveitos conduzidos pelo orgulho e pela vaidade"*.

E15 e E16. *"Um outro escolho do mundo que tentam introduzir no Movimento, diz o presidente da FEB, são determinadas práticas que vão sendo levadas sorrateiramente, às casas espíritas como sejam: a cromoterapia, as pirâmides, os cristais e outros modismos perfeitamente evitáveis..."*.

Assim, através desses recortes onde o Outro e o sujeito aparecem no discurso, encontramos a presença de uma relação que mais uma vez destaca os indícios de que os evangélicos aparecem nos discursos kardecistas como ilegítimos do ponto de vista religioso, adjetivados que são nestas falas, como pessoas que acreditam no demônio, que fazem parte de religiões decaídas que mercadejam a fé, enquanto os espiritualistas emergem como praticantes de modismos, adeptos de crenças mundanas que devem ser evitadas pelos espíritas. Do outro lado, em contraposição, os espíritas surgem em suas próprias falas como não praticantes da exploração e como fazendo parte da religião que tem o que dizer sobre o futuro e a morte.

Desse modo, diante desse quadro, é que chamamos a atenção para as atitudes dos espíritas para com os adeptos de outras religiões, no sentido de uma predisposição à intolerância na medida em que a forma como eles vem, enxergam o Outro, tende, como afirma Enrique Dussel

(1993), a encobri-lo (DUSSEL, 1993, pgs. 33 e 34). Sobre esse encobrimento de que fala Dussel, Clodoaldo M. Cardoso afirma que:

"O processo civilizatório identifica-se, portanto, com o desenvolvimento ontológico da cultura européia. Em outras palavras, o ego moderno cultural tem como fundamento o princípio da identidade e não da diversidade. Por essa razão, o navegante europeu, ao considerar a América como Ásia (Índias), não reconheceu o índio como alguém diferente, mas como idêntico a ele, porém um ser inferior que deveria a qualquer preço ser conquistado, colonizado, modernizado, enfim, civilizado para libertar-se do estágio primitivo. É esse o sentido da expressão 'encobrimento do outro' de que fala Dussel (1993, pg. 32): 'É o modo como 'desapareceu' o Outro, o 'índio', não foi descoberto como Outro, mas como o 'si-mesmo' já conhecido (o asiático) e só reconhecido (negado então como Outro): 'en-coberto' " (DUSSEL, 1993, pgs. 32 e 33).

Neste aspecto é que em todas as relações analisadas entre os espíritas e os adeptos de outras religiões, localizamos essa tendência de encobrimento do Outro, do problema da alteridade, posto que aqueles situam este no lugar do inferior, do ignorante, do explorador, do místico Até mesmo com os católicos, com quem travam contemporaneamente um diálogo mais íntimo, a forma de aproximação que se dá, reiteramos, é aquela, onde os elementos do Catolicismo são absorvidos por baixo, tendo em vista que a caridade e o cristianismo, elementos que fazem parte da cosmologia católica, são reavivados e só terão pleno cumprimento através do Espiritismo.

Assim sendo, os parâmetros eurocêntricos kardecistas estimulam o não-reconhecimento do Outro como diferente, tendendo, pelo contrário, a absorver essa diferença em um esquema no qual sua religião é vista como fazendo parte de um momento primitivo da grande religião universal, o Espiritismo (vamos analisar melhor essa questão no próximo bloco que trata das relações de força). Essa perspectiva sem dúvida pode gerar atitudes intolerantes, quando dimensionada a um nível de conflitividade tal que chegue a negar totalmente o Outro, negando não só sua não-semelhança, mas também o direito de existência e de manifestação desta sua dessemelhança.

Nas observações de campo realizadas, dois fatos chamam a atenção no que se refere a esse aspecto. O primeiro diz respeito a um rapaz evangélico que era da turma do ESDE que frequentava. Este negro, com baixa escolaridade, afirmava-se evangélico, estando realizando aquele curso a pedido da esposa que era kardecista. Todavia, durante as aulas ele contestava as

argumentações espíritas acerca dos fenômenos religiosos, não acreditando nelas. Por conta disso, era rejeitado pelo grupo, em algumas ocasiões ridicularizado em seu modo de se expressar e de argumentar. No que se refere aos espiritualistas, algumas vezes, não muitas, presenciei na FEP, nas reuniões de domingo que assistia, discursos que negavam enfaticamente o uso de incensos, de velas, a busca de previsão acerca do futuro, pelos espíritas, isso numa tentativa de afastar estes elementos ritualísticos da doutrina kardecista.

RELAÇÕES DE FORÇA, O Embate Institucional: o(s) público(s) a quem o discurso espírita dirige-se e as falas sobre pluralismo e tolerância/intolerância religiosa

O quadro religioso plural, que se apresenta em vários países, inclusive o Brasil, como vimos no primeiro capítulo, estimula as manifestações de intolerância à medida que põe em contato identidades diferentes, concepções religiosas divergentes, antagônicas. A competitividade que emerge deste contexto incita as religiões a fazerem uso de um forte proselitismo na ânsia de conquistar adeptos. Como será que se comporta o Espiritismo dentro deste cenário? Que tipos de argumentos utilizam seus adesos, institucionalmente organizados, para afirmarem a doutrina como religião ante as demais? Qual a percepção que têm acerca do proselitismo religioso? A que tipo(s) de público(s) específico(s) destinam suas mensagens? Como analisam o quadro religioso plural e a tolerância/intolerância que dele emerge? Que significa tolerância para eles? Como vem o ecumenismo e o conflito religioso tanto internamente como externamente?

Essas são questões pontuais que desejamos responder no decorrer da análise das relações de força. Para tal selecionamos alguns discursos das revistas analisadas com o fim de explorá-las; assim, examinemos primeiro um texto no qual os espíritas diferenciam o kardecismo de outras religiões, travando com estas um embate institucional no âmbito da conquista de adeptos:

"ESPIRITISMO, ESSE DESCONHECIDO

Que é Espiritismo?

Todos falam de Espiritismo, bem ou mal. Mas poucos o conhecem. Geralmente o consideram como uma seita religiosa carregada de superstições. Muitos o vêem como tentativa de sistematização de credences populares, onde todos os absurdos podem ser encontrados. Há os que o aceitam como nova goécia, magia negra da Antiguidade disfarçada de Cristianismo milagreiro. Grandes cientistas se deixaram envolver nos seus problemas, mas se desmoralizaram. Outros entendem que podem encontrar nele a solução para todos os seus problemas, como

conseguir filtros de amor, acertar os números da loteria. Quem se diz espírita ainda se arrisca a ser procurado para fazer macumba, despachos contra inimigos ou curas milagrosas de doenças incuráveis.

Nascido nos meados do século passado, o Espiritismo é o grande desconhecido dos que o aprovam e louvam e dos que o atacam e criticam.

Durante muito tempo, foi o Espiritismo encarado com pavor pelos religiosos, que viam nele uma criação diabólica para perdição das almas. Falar em fenômenos espíritas era provocar o esconjuro. Médicos ilustres chegaram a classificar o Espiritismo como fábrica de loucos.

Não obstante, o Espiritismo é uma doutrina moderna perfeitamente estruturada por um grande pensador, escritor e pedagogo francês, famoso pela sua cultura e seus trabalhos científicos e que assinou suas obras espíritas com o pseudônimo de Allan Kardec. Doutrina complexa que abrange todo o campo do conhecimento, apresenta-se enquadrada na seqüência epistemológica de:

a) Ciência — Como pesquisa dos chamados fenômenos paranormais (os fenômenos mediúnicos), dotada de métodos próprios específicos e adequados ao objeto que investiga, tendo dado origem a todas as ciências do paranormal, até à parapsicologia atual;

b) Filosofia — Como interpretação da natureza dos fenômenos e reformulação da concepção do Mundo e de toda a realidade, seguindo as novas descobertas científicas: aceite oficialmente no plano filosófico, consta do Dicionário Filosófico do Instituto de França; reconhecida pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, constando no volume Panorama da Filosofia em São Paulo, edição conjunta do Instituto e da Universidade de São Paulo;

c) Religião — Como consequência das conclusões filosóficas, baseadas nas provas da sobrevivência humana após a morte e nas ligações históricas e de origem ao Cristianismo com o Espiritismo. Considerado como Religião em Espírito e Verdade, anunciada por Jesus, segundo os Evangelhos. Religião espiritual, sem aparatos formais, dogmas de fé ou instituição igrejeira, sem sacramentos ou rituais de qualquer natureza.

Em seqüência, obedece às leis da Gnosiologia, pelas quais o conhecimento começa nas experiências do homem com o mundo e se desenvolve nas ilações do pensamento, na reflexão filosófica e determina o comportamento humano dentro do quadro da realidade conhecida. Como no Espiritismo essa realidade supera os limites da vida física, a moral se projeta nas relações do homem com a Divindade, adquirindo sentido religioso.

O Espiritismo, como ciência do espírito e, portanto, do elemento espiritual do Universo, procede de maneira analítica no plano da investigação fenomênica. Mas, ao elevar-se às conclusões indutivas, atinge fatalmente e naturalmente o plano de síntese. A síntese tinha de ser completa, uma vez que os dados materiais (fenômenos mediúnicos) revelavam a presença do espiritual, a sua manifestação.

O Espiritismo clarifica o problema do ser, pela definição da natureza do homem, trazendo novas noções ontológicas que vieram tapar a brecha do mistério do homem, essa dramática questão apresentada pela Filosofia Existencial com respeito ao sentido do Ser, relegado apenas à náusea, à angústia, ao nada, à morte.

'Não se pode espiritualizar o homem sem lhe dar a consciência da sua natureza espiritual. Não, através duma imposição dogmática, inadequada e nociva — que leva a maioria das pessoas à dúvida ou ao ceticismo — mas através da prova científica. O antigo Espiritualismo está viciado, como se sabe, por crenças e supostos metafísicos que não se conformam com o pensamento científico dos nossos tempos'.

'A Doutrina Espírita ao julgar o mundo avalia-o. A concepção espírita do mundo equivale a uma reavaliação do mundo. Diante dela os valores antigos estão ultrapassados. O Espiritismo reformula os valores antigos e os utilitários do materialismo, reconduzindo ao primado do espírito os valores espirituais, não subestimando os valores morais e materiais, como na antiga mística. Há um novo critério valorativo: a evolução, para onde deve convergir todo o utilitário'.

A escala de valores espírita não é antropomórfica. Não funciona em relação ao homem, mas à realidade universal. É o que vemos em 'O Livro dos Espíritos', em que Allan Kardec, no seu comentário ao item 236, afirma: 'Nada existe de inútil na Natureza; cada coisa tem a sua finalidade, a sua destinação. As coisas valem não em referência aos interesses passageiros do homem, mas em referência ao processo cósmico de evolução, dentro do qual o homem se encontra, como forma passageira do Espírito. Este é imortal e por isso mesmo sabe que as circunstâncias não podem determinar uma escala real de valores. O próprio homem vale pelo que evolui e não pelo que é ou aparenta ser, num dado momento'.

Podemos concluir que: 'A existência do ser humano vale muito pouco, se a razão do seu existir está unicamente na sua efemeridade física e no ato mecânico de vestir-se todos os dias. Se o homem é apenas um ser que come e faz negócios, então não haverá palavras para condenar sua insípida natureza e a sua frágil existência. O homem infinito, como o afirma a Doutrina Espírita, é o mais apropriado para dar-nos a certeza de que a Humanidade, a História do Planeta possuem em si mesmos uma finalidade que ultrapassa as aparências do existir quotidiano. Porque existir como um homem medíocre seria insuportável, do ponto de vista moral; viver como um homem impotente seria desesperador e vegetar como um homem estúpido estaria em desacordo com a superioridade de quem conseguiu a desintegração atômica. Existir como um ser humano, e no humano, ensina a Doutrina Espírita, é

possível um alto sentido teleológico (da finalidade) que sem dúvida porá fim ao homem medíocre, impotente e estúpido, ainda em tão grande número na sociedade humana'.

A existência real de um homem infinito (eterno que não perde a individualidade) é a única possibilidade de um mundo do Espírito ou Espiritual e fundamento dos valores ético-morais.

Assim, com a Doutrina Espírita, nasce a verdadeira liberdade do indivíduo. 'O Ser respira os ares do Cosmos, que o engrandecem e fazem que a sua natureza se sinta ligada ao Universo, relacionando-se assim com o grande cenário da Vida Infinita. Deste modo, o Homem está refazendo a sua natureza e para orar, já não se encerra num templo 'feito da mão do homem', mas penetra no templo do Universo para sentir com os grandes Espíritos a Religião Cósmica'.

Com essa visão, de um novo pensamento, o homem observa a Criação e a Natureza com renovado critério filosófico. O que entreviram os místicos, através das suas experiências religiosas, o confirma a Doutrina Espírita, no seu que fazer científico-filosófico. A Eterna Sabedoria renova, assim, a sua mensagem ao Mundo atual, demonstrando que todo o existente, no macro-cósmico, como no micro-cósmico, possuem (sic) uma essência (espiritual) indestrutível que o move e impulsiona. As figuras milenárias da Antigüidade voltam para dizer-nos que a sabedoria de ontem é a de hoje e de amanhã. Mas a cultura moderna ainda não compreendeu assim e olvidou que 'a alma ou Espírito é a chave do Universo' e de toda a felicidade Humana.

BIBLIOGRAFIA

1. KARDEC, Allan — *O que é o Espiritismo*. 20ª Ed., São Paulo, LAKE, 1977.
2. MARIOTTI, Humberto — *Parapsicologia e Materialismo Histórico*. 2ª Ed., São Paulo, EDICEL, 1983.
3. PIRES, J. Herculano — *Curso Dinâmico de Espiritismo*, 1ª Ed., São Paulo, Paidéia, 1979.
4. PIRES, J. Herculano - *O Espírito e o Tempo*. 3ª Ed., São Paulo, EDICEL, 1977. (ROSA, "Reformador", maio de 1992, pgs. 15 e 16).

No que se refere aos embates institucionais, estabelecidos pelo Espiritismo com as outras crenças, podemos observar na leitura do texto que na tentativa de explicar e afirmar este como religião, o autor, por meio de um discurso em que situa o kardecismo como uma religião científica, o diferencia das seitas, das crendices populares, da magia negra, do cristianismo milagreiro, da macumba (que não é uma religião, mas, um dos rituais presentes nas religiões de origem africana), das religiões dogmáticas. Assim, conceitua-se o Espiritismo como uma doutrina moderna, complexa, estruturada por um homem de ciência. Como tal, ele é ciência, filosofia e religião, nesta ordem, posto que é submetido aos cânones da experiência e as inferências do pensamento.

Destarte, concebido dessa maneira, o Espiritismo é alçado à religião universal, uma universalidade que é já compreendida a partir da própria idéia de espírito, posto que este é percebido pelos adeptos dessa doutrina como elemento geral do universo. Dessa maneira, essa religião apresenta-se como sendo uma síntese completa dos outros credos, autodefinindo-se como superior a eles em lógica, comprovação dos fatos e forma de esclarecimento de fenômenos. Tais argumentos possibilitam-lhe assentar/afirmar seu universalismo nos pressupostos científicos que diz possuir, habilitando-a a defender suas verdades como universais, à medida que estas são tidas como oriundas

da pesquisa e não de dogmas. Assim, elas são universais porque são verdades científicas, respaldadas pela ciência, que não devem ser questionadas pelas outras religiões; estas últimas por sua vez, apresentando conhecimentos ultrapassados, não têm mais o que fazer, a não ser se fundir ao/no Kardecismo.

Desse modo, é esse discurso apoiado nos cânones da ciência que possibilita ao Espiritismo distinguir-se institucionalmente de outras religiões, credenciando-a, na luta por conquistar novos adeptos, a se posicionar como A Religião - a mais superior, a moderna - e não mais como uma religião. Vejamos melhor isso através dos traços de heterogeneidade encontrados na superfície do texto:

. Pressuposições:

1. *"... o Espiritismo é uma doutrina moderna perfeitamente estruturada por um grande pensador, escritor e pedagogo francês, famoso pela sua cultura e seus trabalhos científicos e que assinou suas obras espíritas com o pseudônimo de Allan Kardec. Doutrina complexa que abrange todo o campo do conhecimento..."*.
2. *"... obedece às leis da Gnosiologia, pelas quais o conhecimento começa nas experiências do homem com o mundo e se desenvolve nas ilações do pensamento, na reflexão filosófica e determina o comportamento humano dentro do quadro da realidade conhecida. Como no Espiritismo essa realidade supera os limites da vida física, a moral se projeta nas relações do homem com a Divindade, adquirindo sentido religioso"*.
3. *O Espiritismo, como ciência do espírito e, portanto, do elemento espiritual do Universo, procede de maneira analítica no plano da investigação fenomênica. Mas, ao elevar-se às conclusões indutivas, atinge fatalmente e naturalmente o plano de síntese. A síntese tinha de ser completa, uma vez que os dados materiais (fenômenos mediúnicos) revelavam a presença do espiritual, a sua manifestação"*.
4. *Assim, com a Doutrina Espírita, nasce a verdadeira liberdade do indivíduo. "O Ser respira os ares do Cosmos, que o engrandecem e fazem que a sua natureza se sinta ligada ao Universo, relacionando-se assim com o grande cenário da Vida Infinita. Deste modo, o Homem está refazendo a sua natureza e para orar, já não se encerra num templo 'feito da mão do homem', mas penetra no templo do Universo para sentir com os grandes Espíritos a Religião Cósmica"*.
5. *"O antigo Espiritualismo está viciado, como se sabe, por crenças e supostos metafísicos que não se conformam com o pensamento científico dos nossos tempos"*.

Desse modo, como podemos observar nesses textos, através do mecanismo da pressuposição, o diálogo que é estabelecido com o Outro é estruturado a partir de uma contraposição entre religião científica e religiões não científicas. Quando, no primeiro recorte, se afirma que o Espiritismo é uma doutrina moderna, montada por um cientista e possuidora de conhecimentos abrangentes e complexos, conjectura-se que as outras religiões assim não são, não possuindo todo esse

rigor. O mesmo podemos evidenciar nos outros recortes quando se presume que as demais religiões não fazem uso do conhecimento experimental, nem das reflexões do pensamento como o Espiritismo, não promovendo assim a síntese entre os dados materiais e os espirituais e não interagindo por conta disso, com o universo. Por fim, no último recorte, temos a pressuposição conclusiva que, ao afirmar que o Espiritismo, representando o novo espiritualismo, conforma-se com o pensamento científico, conjetura-se então, que as outras religiões não se harmonizam com esse pensamento de ciência. Isso também pode ser notado por meio do recurso da negação:

. Negações

1. *"Não se pode espiritualizar o homem sem lhe dar a consciência da sua natureza espiritual. Não, através duma imposição dogmática, inadequada e nociva — que leva a maioria das pessoas à dúvida ou ao ceticismo — mas através da prova científica".*

Aqui mais uma vez, a ênfase num embate entre religião científica (o kardecismo) e religiões não científicas é realizado no sentido de se negar as vozes de outras religiões que de modo diverso do Espiritismo, se impõem dogmaticamente, sem provas científicas. Indo ainda nesta direção, analisemos o próximo recorte pelo ângulo da paráfrase:

. Paráfrases

1. *"Doutrina complexa que abrange todo o campo do conhecimento, apresenta-se enquadrada na seqüência epistemológica de:*

a) Ciência — Como pesquisa dos chamados fenômenos paranormais (os fenômenos mediúnicos), dotada de métodos próprios específicos e adequados ao objeto que investiga, tendo dado origem a todas as ciências do paranormal, até à parapsicologia atual;

b) Filosofia — Como interpretação da natureza dos fenômenos e reformulação da concepção do Mundo e de toda a realidade, seguindo as novas descobertas científicas: aceite oficialmente no plano filosófico, consta do Dicionário Filosófico do Instituto de França; reconhecida pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, constando no volume Panorama da Filosofia em São Paulo, edição conjunta do Instituto e da Universidade de São Paulo;

c) Religião — Como consequência das conclusões filosóficas, baseadas nas provas da sobrevivência humana após a morte e nas ligações históricas e de origem ao Cristianismo com o Espiritismo. Considerado como Religião em Espírito e Verdade, anunciada por Jesus, segundo os Evangelhos. Religião espiritual, sem aparatos formais, dogmas de fé ou instituição igrejeira, sem sacramentos ou rituais de qualquer natureza".

A repetição da ideologia da ciência moderna apropriada por Kardec, encontra-se presente neste discurso através do uso de expressões como investigação, prova ou método e sua memória é acionada com o fim de mais uma vez promover/difundir um discurso institucional espírita, no qual se

estabelece fronteira com outros discursos por meio da construção de uma identidade religiosa que nega as outras religiões, considerando-as dogmáticas, não científicas. Isso é sobremaneira evidenciado na forma como o Sujeito "Espiritismo" aparece no discurso espírita e na forma como o Outro, as outras religiões emergem em suas falas:

. Na Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"O Espiritismo, como ciência do espírito e, portanto, do elemento espiritual do Universo, procede de maneira analítica no plano da investigação fenomênica. Mas, ao elevar-se às conclusões indutivas, atinge fatalmente e naturalmente o plano de síntese. A síntese tinha de ser completa, uma vez que os dados materiais (fenômenos mediúnicos) revelavam a presença do espiritual, a sua manifestação".*
2. *"O Espiritismo clarifica o problema do ser, pela definição da natureza do homem, trazendo novas noções ontológicas que vieram tapar a brecha do mistério do homem, essa dramática questão apresentada pela Filosofia Existencial com respeito ao sentido do Ser, relegado apenas à náusea, à angústia, ao nada, à morte".*
3. *"A concepção espírita do mundo equivale a uma reavaliação do mundo. Diante dela os valores antigos estão ultrapassados. O Espiritismo reformula os valores antigos e os utilitários do materialismo, reconduzindo ao primado do espírito os valores espirituais, não subestimando os valores morais e materiais, como na antiga mística. Há um novo critério valorativo: a evolução, para onde deve convergir todo o utilitário".*
4. *"O que entreviram os místicos, através das suas experiências religiosas, o confirma a Doutrina Espírita, no seu fazer científico-filosófico".*

. Na Forma Como o Outro Aparece no Discurso

1. *"Geralmente o consideram como uma seita religiosa carregada de superstições".*
2. *"Muitos o vêem como tentativa de sistematização de credences populares, onde todos os absurdos podem ser encontrados".*
3. *"Há os que o aceitam como nova goécia, magia negra da Antiguidade disfarçada de Cristianismo milagreiro".*
4. *"Quem se diz espírita ainda se arrisca a ser procurado para fazer macumba, despachos contra inimigos ou curas milagrosas de doenças incuráveis" .*
5. *"Não se pode espiritualizar o homem sem lhe dar a consciência da sua natureza espiritual. Não, através duma imposição dogmática, inadequada e nociva — que leva a maioria das pessoas à dúvida ou ao ceticismo — mas através da prova científica".*
6. *"O antigo Espiritualismo está viciado, como se sabe, por crenças e supostos metafísicos que não se conformam com o pensamento científico dos nossos tempos".*

Destarte, o exame dessas aparições é bastante significativo, pois enquanto, por um lado, no discurso espírita, o sujeito Espiritismo surge ora como sendo uma ciência do espírito que promove a síntese completa entre matéria e corpo, ora como sendo uma religião que ilumina, trazendo noções ontológicas acerca do problema do ser, ora como que reformulando os valores antigos, estabelecendo

um novo critério valorativo, a evolução, e igualmente ora como que confirmando o que anteviram os místicos através da ciência e da filosofia, por outro lado, o modo como as outras religiões vão comparecer, vão ser mencionadas nessa fala, revelando as relações de força, é bastante marcante no que toca ao tipo de embate que os kardecistas entabulam com os outros credos, pois que como podemos observar os argumentos que o autor vai utilizar para diferenciar sua doutrina das seitas religiosas, das credices populares, da magia negra, da macumba, das religiões dogmáticas e do antigo espiritualismo estão respectivamente associados: às superstições, no primeiro caso, à manifestação de absurdos no segundo, ao cristianismo milagreiro no terceiro, às curas milagrosas no quarto, à nocividade e ao ceticismo no quinto e às crenças e processos metafísicos no sexto.

Diante disso, a feição que a luta institucional entre o kardecismo e outras religiões adquire é caracterizada, marcada pela influência da ideologia da ciência moderna que, na fala dos espíritas, é utilizada para demarcar fronteira entre a religião que tem a verdade, porque é científica, e as outras que não têm, ou que têm, mas não a sabem explicar por meio de provas.

Essa forma de estabelecer o conflito com as outras crenças, medindo forças com elas, faz emergir no meio espírita, nas revistas "*Reformador*" e "*A Verdade*", um discurso voltado para um público específico, ou seja, um público interno escolarizado que, familiarizado com o ambiente científico, entende a doutrina como pesquisa, interpretação e conclusão baseadas em comprovações.

Observemos:

"Contamos que mais este esforço venha a preencher o vazio existente na metodologia do trabalho intelectual espírita, contribuindo para a consolidação de uma postura mais rigorosa de observação e crítica dos fenômenos com que contactamos no dia-a-dia da prática do Espiritismo. Estamos convencidos de que os estudiosos do Espiritismo em um país como o nosso, de limitada tradição científica e filosófica, devem adquirir hábitos de pensamento ordenado e preciso, valioso recurso para se evitarem os riscos da falta de autocrítica e da imaturidade intelectual que levam à aceitação de credices e superstições como verdades.

Segundo Rodolfo Mondolfo, a pesquisa surge quando temos a consciência de um problema e nos sentimos impelidos a buscar sua solução. Nesse caso, a inadequação realizada para alcançar essa solução constitui, precisamente, a pesquisa propriamente dita. Do ponto de vista histórico, a evolução do pensamento científico mostra a passagem de uma fase descritiva para a experimental e, em seguida à dedutiva, porém a teoria constitui o núcleo essencial da ciência, pois é fácil concluir que a pesquisa experimental depende da existência de teorias. Fica claro, então, que para se realizar um experimento deve-se planejá-lo e delineá-lo teoricamente..." (PALHANO Jr. & SOUZA, "Reformador", fevereiro de 1992, pg. 20).

(...)

As pessoas de nível cultural superior já estão certamente aptas ao raciocínio científico-filosófico e naturalmente prescindem dessa contribuição" (Id.).

"O mundo Invisível e investigadores de diversas nacionalidades, em cooperação estreita, estão fazendo experiências de comunicação entre os dois planos, através de aparelhos eletrônicos.

Há várias décadas já são conhecidas as gravações diretas de vozes de espíritos e de músicas transcendentais em gravadores.

Agora, as experiências vão além, captando imagens dos espíritos em aparelhos televisores, imagens que foram identificadas como de pessoas conhecidas que viveram na terra" (SOUZA, "Reformador", maio de 1992, pg. 8).

"No sentido prático, o Espiritismo facilita a compreensão dos Evangelhos, das previsões feitas por antigos profetas e das empolgantes narrativas dos tempos bíblicos.

O Espiritismo não está baseado em suposições, nem em superstições, mas em fatos atestados por homens de elevada cultura e de indiscutível integridade" (ALMEIDA, "Reformador", março de 2000, pg. 23).

Apesar de negativas mais recentes, vindas do Movimento Espírita Brasileiro, acerca da elitização da doutrina (negativas que não são corroboradas por certos dados estatísticos apresentados sobre o Espiritismo no Brasil como, por exemplo: regiões - habitam mais o sudeste e sul do Brasil que o Nordeste, com grande número de adeptos no Estado de São Paulo; demografia - se concentram mais nas zonas urbanas que rurais; cor - predomínio da branca; sexo - feminino; idade - acima de 31 anos; natureza da última união - casamento civil; educação - superior, com representação predominante em cursos de pós-graduação de mestrado e doutorado; atividades econômicas - setor terciário, com expressiva atuação entre os empregadores e não entre os empregados; rendimentos - elevados, com média salarial significativa entre cinco e mais de vinte e um salários mínimos; classe social - alta (Cf. Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil, 2003, pgs. 101, 104 e 105)), o discurso kardecista mantém-se, pelo menos na maioria dos textos presentes nas duas revistas analisadas, voltado para um público mais escolarizado:

"É justa a preocupação de grande parcela do Movimento Espírita com o que se convencionou denominar 'elitização', ou seja o cultivo da Doutrina Espírita predominantemente pelos que apresentam melhores condições intelectuais ou pelos que têm melhor situação social.

Seria profundamente inquietante se prevalecesse a idéia de distinção entre aqueles que se fazem objeto do esclarecimento espírita — os homens.

O Espiritismo — é sempre bom recordar —, é o conhecimento de uma realidade que interessa a toda a Humanidade, independentemente da posição provisória que cada indivíduo ocupa nas sociedades humanas, seja em decorrência de sua

maior ou menor capacidade intelectual, ou de sua moralidade, ou de suas crenças ou descrenças, já que a Doutrina veio para todos.

Torna-se evidente, portanto, que a idéia elitista, no sentido de se eleger determinadas classes sociais como privilegiadas na propagação da Doutrina, contraria de frente a própria natureza do Espiritismo, como não se coaduna com a Mensagem do Cristo, que também se dirige a todos, sem exceção.

Nosso Movimento, em plena expansão, não incorrerá no erro de estabelecer distinção entre 'pobres' e 'ricos', entre 'intelectuais' e 'trabalhadores braçais', entre as diferentes raças ou as diversas classes sociais, porque quaisquer discriminações dessa natureza implicariam em contrariar a índole e o caráter universalista da Doutrina dos Espíritos" (SOUZA, "Reformador", abril de 1996, pg. 7).

"Mas é verdadeiro paradoxo o combate permanente à evidência dos fenômenos espíritas por parte dos religiosos, que têm a certeza da existência da alma, mas que negam a possibilidade de sua manifestação junto aos homens, apesar de todas as informações contidas nos seus livros sagrados sobre tais manifestações, preferindo atribuí-las, induzidos pelo erro e pelo preconceito religioso, à intervenção de seres malignos, sempre voltados para o mal.

Nesse combate à realidade e à verdade dos fatos estão as pessoas simples, induzidas aos dogmas absurdos e a não utilizarem a própria razão e o bom senso" (SOUZA, "Reformador", maio de 1992, pg. 9).

"O ensino do Espiritismo em si é um assunto sério pela sua própria natureza (...). Não pode a qualquer título, ser tratado com leviandade" (ROCHA, "Reformador", maio de 1992).

(...)

"O ensino espírita não deve ser apenas ocasional. Há que destinar-se um horário pré-estabelecido para o desenvolvimento de um programa de estudos que obedeça a uma seqüência lógica de informações doutrinárias e evangélicas, ministrado adequadamente às diversas faixas etárias da clientela que busca as Instituições Espíritas" (Id.).

Diante disso, a tentativa de negar um discurso direcionado às classes mais intelectualizadas - acusação que é feita entre outros segmentos, pelas outras religiões, sobretudo as de origem afro-brasileira, e muitas vezes, como veremos nas entrevistas, é admitida pelos próprios kardecistas, e que pode ser confirmada através dos dados estatísticos, como esboçamos acima - como forma de fazer chegar à doutrina a outros grupos culturais, entra em contradição com a direção própria que a matriz discursiva espírita toma para auto-afirmar-se como sendo uma religião científica e, portanto, superior ante as demais e, conseqüentemente com o tipo específico de público a que essa matriz dirigisse.

Desse modo, exatamente porque a argumentação, estruturação desse discurso alicerça-se numa matriz ideológica científico-moderna, ele se torna inviável a um público menos escolarizado que tem dificuldade em buscar na religião uma fé racionalizada, que necessite de provas que comprovem os fenômenos através da investigação dos fatos. Entre outras explicações, é por conta disso que muitas das pessoas de baixa escolaridade procuram o kardecismo somente para resolver problemas imediatos, para tomar passe, água fluidificada, fazer consultas etc., desprezando os conhecimentos doutrinários dados por meio de estudos sistematizados²². Na FEP, nota-se o número elevado de pessoas escolarizadas e de classe média que freqüentam as reuniões públicas oferecidas, enquanto as de baixa renda e menos escolarizadas, circunscrevem-se ao âmbito das consultas e da busca de ajuda financeira. Nos centros de periferia, especialmente os da cidade de Paulista que freqüentei, era comum a presença de pessoas com pouca escolaridade e baixa renda nas reuniões públicas, todavia muitas vezes elas dormiam no meio da palestra, ou então iam embora antes dela terminar. Interpeladas por mim acerca do conteúdo e compreensão do que era dito pelo palestrante, era consenso afirmarem não ter entendido muita coisa e só estar assistindo as reuniões porque na consulta que tinham feito na casa, se pedia isso.

Assim, observemos melhor o direcionamento a um público alvo do discurso espírita nos traços de heterogeneidade mostrados:

. Pressuposições

1. *"Estamos convencidos de que os estudiosos do Espiritismo em um país como o nosso, de limitada tradição científica e filosófica, devem adquirir hábitos de pensamento ordenado e preciso, valioso recurso para se evitarem os riscos da falta de autocrítica e da imaturidade intelectual que levam à aceitação de crendices e superstições como verdades".*
2. *"As pessoas de nível cultural superior já estão certamente aptas ao raciocínio científico-filosófico e naturalmente prescindem dessa contribuição".*

²² A religião Espírita oferece cursos completos gratuitamente, com durabilidade de três a quatro anos, com o fim de formar seus adeptos. Nestes há apostilas (elaboradas pela FEB), provas, apresentação de seminários e confecção de trabalhos escritos. Entre os mais famosos temos o ESDE (Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita) que já mencionei e freqüentei, e que tem duração de quatro anos e o ESTEM (Estudo e Educação para a Mediunidade) que é mais recente, feito após a conclusão do ESDE e que tem duração de três a quatro anos. Pude observar, nas várias turmas do ESTEM e, sobretudo do ESDE, a predominância de pessoas cursando e/ou tendo concluído o terceiro grau. Na turma que freqüentava, por exemplo, numa média de 50/60 alunos, apenas sete não possuíam formação universitária. Os monitores, igualmente, tinham formação de terceiro grau e preparação didática para ministrar as aulas, tendo por regra terem concluído o ESDE para nele ensinar e, outrossim, terem terminado o ESTEM para neste poder lecionar.

3. *"O Espiritismo não está baseado em suposições, nem em superstições, mas em fatos atestados por homens de elevada cultura e de indiscutível integridade".*

4. *"Nesse combate à realidade e à verdade dos fatos estão as pessoas simples, induzidas aos dogmas absurdos e a não utilizarem a própria razão e o bom senso".*

Diante disso, podemos notar o direcionamento a um público alvo nesses discursos espíritas através do mecanismo da pressuposição. Desse modo, quando no primeiro recorte afirma-se que os estudiosos do Espiritismo devem adquirir hábitos de pensamento ordenado e preciso, exclui-se conseqüentemente nessa fala o Outro, que não busca a autocrítica, o raciocínio filosófico e científico. No segundo recorte, o público a quem os discursos espíritas dirigem-se é diretamente especificado, quando se afirma que as pessoas de nível cultural superior estão aptas a esse raciocínio científico-filosófico, conjecturando-se que outras que não possuem esse nível, têm dificuldades em lidar com este tipo de raciocínio. No terceiro texto, ao se declarar que o Espiritismo está baseado em fatos atestados por homens de elevada cultura, nega-se que Outros, que não possuem essa cultura, possam asseverá-lo. Por fim, no último texto, ao se afirmar que as pessoas simples são mais induzidas aos dogmas, nega-se a elas o direito ao uso da razão, afastando-as conseqüentemente da religião espírita. Assim sendo, as pessoas alvo dessas falas são as escolarizadas, de "nível cultural elevado", como se as pessoas não escolarizadas não tivessem cultura. A análise desses discursos através do recurso lingüístico da negação nos mostra:

. Negações

1. *"O ensino espírita não deve ser apenas ocasional".*

2. *"O ensino do Espiritismo em si é um assunto sério pela sua própria natureza (...). Não pode a qualquer título, ser tratado com leviandade".*

3. *"Nosso Movimento, em plena expansão, não incorrerá no erro de estabelecer distinção entre 'pobres' e 'ricos', entre 'intelectuais' e 'trabalhadores braçais', entre as diferentes raças ou as diversas classes sociais, porque quaisquer discriminações dessa natureza implicariam em contrariar a índole e o caráter universalista da Doutrina dos Espíritos".*

Desse modo, apesar da negativa que se encontra presente no terceiro texto, na qual se busca não reconhecer vozes que afirmam que o Espiritismo é elitista (observemos as palavras entre aspas "elitização", "pobres", "ricos", "intelectuais" e "trabalhadores braçais" mencionadas assim posto que demarcando um afastamento dos sentidos comuns recorrentes nos usos dessas expressões), nos

dois textos anteriores contudo, reafirma-se essa perspectiva de um público elitizado, pois se negam vozes que estabelecem um paralelo, uma aproximação entre Espiritismo e religiões de origem afro e que afirmam que o Espiritismo não é sistematizado, não é tratado em termos de ensino como algo sério. Assim, reitera-se o estímulo ao estudo e o direcionamento a pessoas que vivenciem e/ou tenham vivenciando experiência com o ensino formal. Neste aspecto vemos esse discurso indireto:

. Discurso Indireto

1. Segundo Rodolfo Mondolfo, a pesquisa surge quando temos a consciência de um problema e nos sentimos impelidos a buscar sua solução. Nesse caso, a inadequação realizada para alcançar essa solução constitui, precisamente, a pesquisa propriamente dita".

Aqui visivelmente faz-se menção ao nome de um cientista para dar respaldo ao autor em sua justificativa acerca da importância do desenvolvimento da pesquisa no meio espírita. Sobre a pesquisa espírita examinemos:

. Paráfrases

1. "Contamos que mais este esforço venha a preencher o vazio existente na metodologia do trabalho intelectual espírita, contribuindo para a consolidação de uma postura mais rigorosa de observação e crítica dos fenômenos com que contactamos no dia-a-dia da prática do Espiritismo".

Nesta paráfrase, vemos a reprodução da ideologia da ciência moderna feita por Kardec quando se enfatiza que a pesquisa espírita deve ser rigorosa e crítica; com isso, afasta-se aqueles que deste universo "científico" não participam, direcionando mais uma vez o discurso para o público escolarizado. Todavia, quando analisamos as formas como o sujeito Espiritismo, no caso aqui o público espírita aparece no discurso, percebemos que outro discurso, embora não hegemônico, emerge, contrabalançando a tendência predominante:

. Na Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. "O ensino espírita não deve ser apenas ocasional. Há que destinar-se um horário pré-estabelecido para o desenvolvimento de um programa de estudos que obedeça a uma seqüência lógica de informações doutrinárias e evangélicas, ministrado adequadamente às diversas faixas etárias da clientela que busca as Instituições Espíritas".

2. "O Espiritismo - é sempre bom recordar - , é o conhecimento de uma realidade que interessa a toda a Humanidade, independentemente da posição provisória que cada indivíduo ocupa nas sociedades humanas, seja em decorrência de sua maior ou menor capacidade intelectual, ou de sua moralidade, ou de suas crenças ou descrenças, já que a Doutrina veio para todos".

3. *"Contamos que mais este esforço venha a preencher o vazio existente na metodologia do trabalho intelectual espírita, contribuindo para a consolidação de uma postura mais rigorosa de observação e crítica dos fenômenos com que contactamos no dia-a-dia da prática do Espiritismo. Estamos convencidos de que os estudiosos do Espiritismo em um país como o nosso, de limitada tradição científica e filosófica, devem adquirir hábitos de pensamento ordenado e preciso, valioso recurso para se evitarem os riscos da falta de autocrítica e da imaturidade intelectual que levam à aceitação de crendices e superstições como verdades".*

4. *"Torna-se evidente, portanto que a idéia elitista, no sentido de se eleger determinadas classes sociais como privilegiadas na propagação da Doutrina, contraria de frente a própria natureza do Espiritismo, como não se coaduna com a Mensagem do Cristo, que também se dirige a todos, sem exceção".*

Assim, notamos nesses textos que a oscilação na definição do público a quem a mensagem espírita destina-se, se revela aqui na forma como esse público-sujeito surge no discurso. Para uns, então, esse sujeito deve ser composto por indivíduos estudados ou que devem buscar estudar, adquirir hábitos críticos, etc. Para outros, que saem em defesa de um universalismo kardecista advindo por meio da conquista de qualquer tipo de novo adepto, esse público deve referir-se a todos, independentemente de classe social, nível de escolaridade etc. Neste último caso, entretanto, reside um problema para aqueles a favor dessa tendência, as próprias formações discursivas que perpassam e sustentam a argumentação em torno do ideal de universalismo espírita se apóiam na idéia de ciência, de verdades que são comprovadas e por isto mesmo, são incontestáveis, embora não sejam dogmáticas. Desta forma, questiona-se como esse discurso que defende o Espiritismo como sendo uma religião para todos pode sustentar-se sem se rever os fundamentos que caracterizam e buscam dar credibilidade à idéia de universalidade da religião espírita.

Com o objetivo de finalizar esta parte, observemos agora discursos espíritas que abordam a posição que os kardecistas tomam no que concerne à questão do pluralismo, da tolerância/intolerância religiosa, do ecumenismo²³, da prática do proselitismo e do conflito externo e interno:

"RELIGIÃO E RELIGIÕES

Já de outra oportunidade, analisamos o real sentido de religião, dentro da nossa Doutrina. Cremos que o fizemos seguindo uma orientação lógica, sensata, consoante nos informam os seus princípios, ressaltadas, é claro, as deficiências naturais do nosso entendimento e, até mesmo, certa dificuldade em nos tornarmos mais claros, ao ponto de sermos compreendidos por todos, segundo desejamos. Agora, pretendemos esboçar algumas considerações sobre o que pensamos e sentimos diante do aspecto

²³ Vale a pena registrar que nas setenta revistas examinadas não encontramos nenhum texto específico dedicado à questão do pluralismo e do ecumenismo, no entanto com relação ao primeiro, localizamos alguns textos onde de maneira indireta esta temática era tocada. No que se refere ao segundo tema, encontramos apenas um texto, discurso do presidente da FEB que foi transcrito na revista *"Reformador"* quando da mensagem espírita para a ECO-92 no Rio de Janeiro que reuniu entre outras entidades, várias religiões para discutir o problema ecológico.

que nos apresenta o Espiritismo como religião. Com apoio nas letras sagradas, e também fundamentados na opinião de quem nos possa ensinar, buscamos empreender algumas noções a respeito de tão fascinante assunto.

Em nossos dias, tornou-se comum o surgimento de seitas que se formam, vindas de religiões existentes. Por aí já se vê a presença de umas e de outras. Isto não é novidade. Paulo, em discurso perante o rei Agripa e, recordando seu passado de aferrado perseguidor dos cristãos, dizia: '(...) vivi fariseu conforme a seita mais severa da nossa religião.' Depois, em se dirigindo em sua primeira carta aos coríntios, certamente preocupado com tantas divisões ou facções, assim falava: '(...) Eu sou de Paulo, e eu de Apolo, e eu de Cefas, e eu de Cristo. Acaso Cristo está dividido?...' Esta é apenas uma das inúmeras outras passagens desse grande missionário, apresentando-nos o lado do seu pensamento universalista.

É certo que existem incontáveis religiões e seitas espalhadas pelo Mundo. Do mesmo modo como proliferam filosofias e escolas, dividindo, separando os homens, na conformidade de juízos diferentes sobre a verdade. Aceitamos, porém, haver somente uma religião. Qual seria ela? Onde estaria? Cada um julga seja a sua a religião verdadeira. Todas as demais estariam erradas, seriam falsas e, de modo geral, condenados quantos não comunguem de sua igreja.

A Doutrina Espírita norteia, assenta uma autêntica compreensão sobre religião. Não porque seja ela a única religião verdadeira, mas porque traz em si a real igreja, a religião de Deus, pela fé que não se divide, pelo Cristo que não se sectariza, nem separa: 'Quem não é por mim, é contra mim; e quem, comigo não ajunta, espalha'.

Religião é amor. É salvação progressiva, pela educação que transforma; pelas revelações que nos alertam à responsabilidade; pelas provas e expiações, que cinzelam nossos espíritos. Estes foram os ensinamentos que o Evangelho de Jesus nos trouxe. Esta era a sua religião. Sem separações, sem distinções, sem partidos, já porque o seu e nosso Pai '(...) faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos'. No entanto, muitos ainda vivem brigando, desentendendo-se, separando-se, numa desunião religiosa, fazendo-o, quase sempre, em nome do Pai Maior. Tantos assim o fazem, na condição de líderes, de mentores espirituais, dizendo-se ministros, embaixadores de Deus... Seria de perguntar-se: 'Pode porventura um cego guiar a outro cego? Não cairiam ambos no barranco?'

Os judeus eram ciosos e zelosos por serem descendentes de Abraão, Isaac, Jacó, de patriarcas e profetas, astros que brilharam nas letras de sua história e, possuídos de tanta soberba, faziam-se sectários, afastavam-se de quantos não lhes aceitassem seus preceitos. Farisaicamente assim procediam para não se corromperem. Quantos também, ainda em nossos dias, assim vivem, deste modo sentem? Julgam-se donos exclusivos da verdade. Dizem-se religiosos e não vivem a religião. Muitos, igualmente, continuam emprestando mais significação à exterioridade de outras formas modernas, sofisticadas de circuncisão, obstinadamente agarrados a aparências de cultos, de cerimônias." (FREIRE, "Reformador", junho de 1996, pg. 31).

"Nada mais triste e ridículo do que presenciar, de fora, as religiões se engalfinharem pela posse de Deus. Tem-se de imediato a impressão de que o Evangelho de Jesus nunca foi lido, nunca foi estudado ou nunca foi compreendido pelos teólogos.

Lamentável é que, enquanto discutem elas a posse de Deus, como se o pai fosse objeto de disputa, lá fora, na ribalta do Mundo se agiganta o crime e a antifraternidade do egoísmo estabelece o seu quartel quase imbatível" (LIMA, "Reformador", abril de 1992, pg. 25).

"Finalizamos, fazendo nossas as observações sensatas do Espírito Emmanuel, na mensagem Doutrina Espírita, concitando os Espíritas a zelarem pela doutrina que professam:

"Porque a Doutrina Espírita é em si a liberalidade e o entendimento, há quem julgue seja ela obrigada a misturar-se com todas as aventuras marginais e com todos os exotismos, sob pena de fugir aos impositivos da fraternidade que veicula.

Dignifica, assim a Doutrina que te consola e liberta, vigiando-lhe a pureza e a simplicidade, para que não colabores, sem perceber, nos vícios da ignorância e nos crimes do pensamento" (MONTEIRO, "Reformador", abril de 1996, pg. 33).

"Explica Allan Kardec:

"O Espiritismo é uma doutrina filosófica de efeitos religiosos como qualquer filosofia espiritualista, pelo que forçosamente vai ter às bases fundamentais de todas as religiões: Deus, a alma e a vida futura".

O Espiritismo acata a liberdade do pensamento, até mesmo no que respeita à crença religiosa de cada um. O que se torna importante é que todo o espírita tenha a plena convicção de que ele está neste mundo — como diz Kardec — para cumprir uma missão, que é a de efetuar o seu progresso espiritual, sendo a vida material seu campo de experiências" (ALMEIDA, "Reformador", março de 2000, pg. 22).

(...)

"A evolução do nosso Espírito visando a alcançar a máxima perfeição, o grau supremo da pureza, depende da nossa atuação durante a vida material, ou seja, a prática do bem, do amor fraternal e da caridade".

(...)

"Desde a sua codificação em 1857 e ao longo de mais de um século de acerbas críticas e constante perseguição, mas também de impressionante progresso e firme solidariedade, nenhuma filosofia ou doutrina tem demonstrado maior abnegação, paciência, tolerância, respeito aos seus adeptos e detratores, amor fraternal e caridade, do que o Espiritismo" (Id.).

"A união de sentimentos e propósitos com fidelidade doutrinária marca nova era no Movimento Espírita. Divergências e sentimentos personalistas cederão, cedo ou tarde, ante o avanço e crescimento natural da Doutrina Espírita" (SOBRINHO, "Reformador", novembro de 1992, pg. 35).

"O pensamento unitário espírita, de origem superior, divina, precisa ser preservado. Os homens não têm o direito de desnaturar essa unidade, estabelecida com segurança apesar da diversidade e da complexidade dos assuntos compreendidos na Doutrina.

O Movimento Espírita, em toda parte, tem a responsabilidade de preservar a unidade do pensamento espírita. A Doutrina pode desenvolver-se, progredir, crescer em novos conhecimentos, mas não pode prescindir de suas bases, de seus fundamentos e princípios" (SOUZA, "Reformador", abril de 1992, pg. 7).

"Queremos saudar, fraternalmente, a todos os espíritas presentes a este Encontro.

Nossa saudação estende-se aos religiosos de todas as denominações, que, movidos pelo superior sentimento de compreensão, de concórdia, de respeito, concorrem, como nós outros, para um maior entendimento entre os homens, nesse momento em que toda a Humanidade enfrenta inúmeros problemas" (SOUZA, "Reformador", agosto de 1992, pg. 35).

"Allan Kardec desaconselhou o proselitismo justamente porque, com aguda percepção, compreendeu a inutilidade de qualquer esforço empreendido na esperança de convencer, muito menos de converter alguém que no fundo se encontra satisfeito em suas convicções filosóficas ou, por motivo de orgulho, em hipótese alguma deseja alterá-las. Somente para os homens de boa vontade, lógicos porem altruístas, racionais mas não radicais, capazes de um julgamento equilibrado e sequiosos de nova luz, é que o Codificador sugeriu levássemos a mensagem do Espiritismo em sentido teórico mais profundo e esclarecedor" (TOURINHO, "Reformador", fevereiro de 1992, pg. 12).

"Não compreendemos também porque tanta divisão entre evangélicos, quando 'haverá um rebanho e um pastor' ..." (SOUSA, "Reformador", abril de 1996, pg. 23).

"O ser humano, no exercício do livre-arbítrio, tem uma acentuada tendência para divergir. (...) Há que se fazer, contudo a separação do joio do trigo..." (SOUZA, "Reformador", abril de 1996, pg. 28).

Como podemos notar, a posição mostrada através desses discursos espíritas com relação à temática do pluralismo e da tolerância/intolerância religiosa é aquela na qual, condena-se o pluralismo religioso por associá-lo à intolerância, às brigas, aos embates, às separações e à mistura e conseqüente impureza no campo doutrinário, defendendo-se, contudo, a tolerância para com os adeptos de outras religiões e para com os infratores da religião espírita. Todavia, esta tolerância é alicerçada na idéia de encobrimento da religião do Outro, que abordamos acima, pois que se apóia na crença de que no futuro todas as religiões convergirão para o Espiritismo - à medida que ele será a base delas-, sendo as mesmas, portanto, etapas inferiores do processo de evolução individual²⁴.

Assim, um olhar mais atento, nos revela a perspectiva negativa de divergência, conflito e diferença que o discurso espírita apresenta, tanto fora como dentro do próprio movimento, em relação a seus conflitos internos. A divergência não é aceita do ponto de vista doutrinário, estando, portanto, o conceito de tolerância/alteridade comprometido, pois está mais próximo do suportável que do respeito de fato ao Outro. Essa postura é reforçada quando examinamos a visão que os kardecistas possuem de ecumenismo²⁵ e proselitismo: o primeiro deve ser movido "pelo sentimento superior de concórdia", buscando anular as discórdias, enquanto o segundo de maneira geral não deve ser praticado, com exceção para homens de luz, racionais e lógicos, pois com os contrários, implica em perda de tempo. Vejamos isso nos traços de heterogeneidade:

²⁴ Infelizmente não nos cabe explorar essa questão nesse trabalho para não fugirmos de nossos objetivos, mas a busca de um universalismo kardecista é tão organizada que existe, patrocinado pela FEB, o estudo de uma língua que se acredita um dia será falada por toda a humanidade e que ajudará a divulgar o Espiritismo, esta é o Esperanto. Na FEP, por exemplo, existem cursos gratuitos de estudo dela e na revista "Reformador" há comumente uma sessão abordando-a como língua internacional do futuro, facilitadora dos intercâmbios.

²⁵ "Ecumenismo é uma palavra que vem do termo grego oikoumene, seu significado é 'mundo habitado' ou, ainda, 'aquilo que pertence a este mundo'. Trata-se de uma palavra usada mais no âmbito cristão. As vezes é utilizada de maneira abrangente, sendo também empregada para denominar o diálogo entre todas as religiões, neste caso o nome apropriado seria diálogo inter-religioso ou apenas "diálogo religioso" (WIKIPEDIA, www.pt.wikipedia.org/wiki/Ecumenismo-16k, acessado em 23/10/05, pg.1). No caso aqui de nosso trabalho estamos tomando-a neste último sentido de encontro entre todas as religiões e não no caso só entre as religiões cristãs.

. Pressuposições

1. *"É certo que existem incontáveis religiões e seitas espalhadas pelo Mundo. Do mesmo modo como proliferam filosofias e escolas, dividindo, separando os homens, na conformidade de juízos diferentes sobre a verdade"*
2. *"Religião é amor".*
3. *"Estes foram os ensinamentos que o Evangelho de Jesus nos trouxe. Esta era a sua religião. Sem separações, sem distinções, sem partidos, já porque o seu e nosso Pai"(...) faz nascer o sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos".*
4. *"Nada mais triste e ridículo do que presenciar, de fora, as religiões se engalinharem pela posse de Deus. Tem-se de imediato a impressão de que o Evangelho de Jesus nunca foi lido, nunca foi estudado ou nunca foi compreendido pelos teólogos".*
5. *"Dignifica, assim, a Doutrina que te consola e liberta, vigiando-lhe a pureza e a simplicidade, para que não colabores, sem perceber, nos vícios da ignorância e nos crimes do pensamento".*
6. *"Finalizamos, fazendo nossas as observações sensatas do Espírito Emmanuel, na mensagem Doutrina Espírita, concitando os Espíritas a zelarem pela doutrina que professam:
"Porque a Doutrina Espírita é em si a liberalidade e o entendimento, há quem julgue seja ela obrigada a misturar-se com todas as aventuras marginais e com todos os exotismos, sob pena de fugir aos impositivos da fraternidade que veicula".*
7. *"O pensamento unitário espírita, de origem superior, divina, precisa ser preservado. Os homens não têm o direito de desnaturar essa unidade, estabelecida com segurança apesar da diversidade e da complexidade dos assuntos compreendidos na Doutrina".*
8. *A Doutrina pode desenvolver-se, progredir, crescer em novos conhecimentos, mas não pode prescindir de suas bases, de seus fundamentos e princípios".*
9. *"Somente para os homens de boa vontade, lógicos porém altruístas, racionais mas não radicais, capazes de um julgamento equilibrado e sequiosos de nova luz, é que o Codificador sugeriu levássemos a mensagem do Espiritismo em sentido teórico mais profundo e esclarecedor".*
10. *"A união de sentimentos e propósitos com fidelidade doutrinária marca nova era no Movimento Espírita".*
11. *"Nossa saudação estende-se aos religiosos de todas as denominações, que, movidos pelo superior sentimento de compreensão, de concórdia, de respeito, concorrem, como nós outros, para um maior entendimento entre os homens, nesse momento em que toda a Humanidade enfrenta inúmeros problemas".*

Assim, através do mecanismo da pressuposição, observamos nestas falas as conjecturas que os espíritas realizam no sentido de rejeição ao pluralismo: no primeiro recorte, vemos isso quando se subentende que a não-diversidade aproxima os homens; no segundo, quando se subentende que a religião não é guerra; no terceiro, quando se subentende que só a religião dos humanos tem separações; no quarto, quando se conjectura que o Evangelho de Jesus não ensinou as religiões a brigarem pela posse de Deus, no quinto, quando implicitamente afirma-se que não vigiar a pureza

doutrinária é adentrar nos vícios da ignorância, no sexto, quando se subentende que a liberalidade espírita não significa misturar a doutrina a exotismos e aventuras marginais; no sétimo, quando se conjectura que a diversidade e complexidade da doutrina não deve desnaturar a unidade de seu pensamento; e, no oitavo, quando subentende-se que o crescimento da doutrina deve ser feito sem se mexer em sua base e princípios.

Além disso, podemos também verificar a rejeição ao conflito, quando se conjectura no nono recorte que o proselitismo espírita não deve ser realizado com pessoas ilógicas, radicais, pois estas tendem a não entender a doutrina e conflitam com ela. No décimo recorte, a rejeição ao conflito aparece quando se defende que a nova era no Movimento Espírita não deve ser marcada pela desunião, nem pela infidelidade doutrinária ou, como no décimo primeiro texto, quando se subentende que o ideal de ecumenismo que os espíritas defendem é baseado na concepção de que os diferentes religiosos não devem se mover pelo sentimento inferior de incompreensão, discórdia e desrespeito, pois estes promovem desentendimentos.

Assim sendo, essa perspectiva limitada, notada nesses discursos, em torno das concepções de pluralismo e conflito, dificultam o estabelecimento de relações de alteridade, à medida que esta alteridade quando avaliada por essas variáveis, conduz a comportamentos fechados ao redor do diferente, do diverso. Na própria FEP, pude observar a dificuldade de se lidar com o evangélico que já mencionei, que estudava no ESDE e questionava as verdades espíritas.

No que se refere especificamente ao pluralismo religioso, a expressão entre aspas que surge no discurso de Sousa, "haverá um rebanho e um pastor" (SOUSA, "Reformador", abril de 1996, pg. 23), exposta acima, reitera ainda mais essa dificuldade, pois aparece assim para lembrar o trecho bíblico, no qual vozes insurgem-se contra a diversidade de religiões. Da mesma forma, o provérbio a "separação do joio do trigo" (SOUZA, "Reformador", abril de 1996, pg. 28) é acionado na fala do outro Souza para distinguir, dentre as religiões que surgem, as sérias das não-sérias. As falas sobre o universalismo espírita neste aspecto só vêm confirmar esse nosso argumento:

. Discurso Direto

1. *"Explica Allan Kardec:*

'O Espiritismo é uma doutrina filosófica de efeitos religiosos como qualquer filosofia espiritualista, pelo que forçosamente vai ter às bases fundamentais de todas as religiões: Deus, a alma e a vida futura' "

. Paráfrase

1. *"A razão, entretanto, nos sinaliza que no futuro não será assim. Antes, ela nos indica uma senda convergente, única, verdadeira, que nos encaminha para o Pai" .*

Assim, tanto no discurso direto, onde a fala de Kardec é citada literalmente, chamada para dar credibilidade à perspectiva de que no futuro todas as religiões terão como base o Espiritismo, como na paráfrase, onde a ideologia racionalista, na forma como foi apropriada por ele (Kardec), é reproduzida com o fim de dar crédito à idéia de que o caminho para Deus encontra-se no Espiritismo, encontramos a perspectiva de universalismo espírita presente dificultando o trato com as diferenças.

Esse universalismo também é notado na forma como o sujeito espírita aparece no discurso:

. Na Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"Aceitamos, porém, haver somente uma religião. Qual seria? Onde estaria? Cada um julga a sua religião verdadeira. Todas as demais estariam erradas, seriam falsas e, de modo geral, condenados quantos não comunhem de sua igreja. A Doutrina Espírita norteia, assenta uma autêntica compreensão sobre religião. Não porque seja ela a única religião verdadeira, mas porque traz em si a real igreja, a religião de Deus, pela fé que não divide, pelo Cristo que não se sectariza, nem separa: 'Quem não é por mim, é contra mim; e quem, comigo não ajunta, espalha'.*

Assim, o sujeito Espiritismo aparece neste recorte do texto "Religião e Religiões", exposto acima, como sendo a verdadeira igreja, que não traz a fé dividida. Para concluir, o uso do termo tolerância significando indiferença, só induz a uma relação com o Outro que mais predispõe ao afastamento que ao contato, que mais conduz à justaposição que à mistura com sua diferença. Vejamos esse significado também através do mecanismo lingüístico que tenta dar conta da forma como o sujeito aparece no discurso:

1. *"O Espiritismo acata a liberdade do pensamento, até mesmo no que respeita à crença religiosa de cada um. O que se torna importante é que todo o espírita tenha a plena convicção de que ele está neste mundo — como diz Kardec — para cumprir uma missão, que é a de efetuar o seu progresso espiritual, sendo a vida material seu campo de experiências (...)* A evolução do nosso Espírito visando a alcançar a máxima perfeição, o grau supremo da pureza, depende da nossa atuação durante a vida material, ou seja, a prática do bem, do amor fraternal e da caridade " .

2. *"Desde a sua codificação em 1857 e ao longo de mais de um século de acerbos críticas e constante perseguição, mas também de impressionante progresso e firme solidariedade, nenhuma filosofia ou doutrina tem demonstrado maior abnegação, paciência, tolerância, respeito aos seus adeptos e detratores, amor fraternal e caridade, do que o Espiritismo" .*

Desse modo, no primeiro texto, a concepção que o sujeito Espiritismo apresenta de liberdade e conseqüentemente de tolerância para com as outras crenças, se dá como meio de efetuar seu progresso moral individual, contanto que se entenda esse progresso não como forma de aceitar as diferenças como constitutivas do social (portanto, como sendo legítimas e necessárias à própria sobrevivência desse social), mas como benevolência para com o Outro. No segundo texto, isso fica mais explícito tendo em vista que o sujeito espírita aparecendo como tolerante, caracteriza essa tolerância por meio de uma atitude progressista e altruísta e não por meio de uma atitude que predispõe ao convívio com o não-igual, em suas discordâncias.

Diante disso, pensamos ter situado o(a) leitor(a), sem perspectivas a esgotamentos, acerca das condições de produção do discurso espírita no Brasil, a partir das revistas examinadas, demonstrando através destas condições, que a fala desse segmento religioso sinaliza para a predisposição a atitudes intolerantes para com adeptos de outras religiões. Tal predisposição se dá por conta de especificidades existentes na formação e constituição ideológica desse discurso religioso que, como vimos, estabelecem certas dificuldades de respeito à diferença, ao Outro. Assim, passemos agora a analisar, através das entrevistas feitas com espíritas pernambucanos em 2004, as condições de recepção desse discurso, ou seja, passemos a observar como os kardecistas aqui do Estado, reconheceram, reinscreveram esse discurso espírita das condições de produção, reiterando-o e/ou paralelamente alterando-o. Nesta direção, vejamos também, a recepção a esse discurso que foi feita pelos umbandistas e candomblecistas no sentido de criticá-lo ou asseverá-lo.

CAPÍTULO IV

AS CONDIÇÕES DE RECEPÇÃO DO DISCURSO ESPÍRITA: as entrevistas feitas com kardecistas, umbandistas e candomblecistas pernambucanos

A análise de discurso não lida apenas com as condições de produção do discurso; como vimos de maneira breve no capítulo teórico, ela se preocupa também com as condições de recepção. Eliseo Verón em livro já clássico "A Produção de Sentido" (1980), ao discutir acerca das fundações nos discursos, implementa um debate em torno das continuidades/rupturas discursivas, dialogando com os critérios de estabelecimento destas; assim, a partir do conceito de semiose social, isto é, de produção social de sentido, demonstra que na atividade da linguagem, as determinações sociais são importantes (VÉRON, 1980, pg. 173), pois elas, perpassadas pelo poder e por ideologias, revelam por meio do sentido, continuamente produzido socialmente, até que ponto houve ou não deslocamentos significativos entre as esferas de produção e as de reconhecimento discursivo.

Igualmente, Stuart Hall (2003), como também destacamos sucintamente no segundo capítulo, se preocupa com a esfera da recepção quando ao criticar as tradicionais pesquisas em comunicação de massa, chama a atenção para o modelo linear que estas utilizam, centrado nas relações entre emissor, mensagem e receptor que não leva em consideração as articulações entre momentos outros diferenciados ao nível da produção e da recepção (HALL, 2003, pg. 387). Desse modo, através dessa crítica, desenvolve sua teoria da codificação/decodificação na qual tenta dar conta da esfera do reconhecimento discursivo por meio de um processo sustentado pela articulação de práticas distintas, porém conectadas, que se dão na esfera da produção, circulação, distribuição/consumo e reprodução (Id.).

Destarte, apoiados por essas duas teorias, passamos agora a analisar as condições de recepção do discurso espírita observadas através de 30 entrevistas realizadas com kardecistas pernambucanos nos três municípios selecionados a partir da presença do maior número de adeptos dessa religião, respectivamente: Recife, Olinda e Paulista¹. Nosso objetivo neste momento passa a ser

¹ Sobre os critérios, a forma de realização, o tipo de entrevista, conferir a Introdução.

o de verificar as paráfrases (continuidades) e as polissemias (rupturas) que ocorreram nesse intervalo entre o período das condições de produção - demarcados entre os anos de 1990 a 2000 por meio dos discursos das revistas "*Reformador*" e "*A Verdade*", discursos chamados a partir de então como discursos de referência - e os de recepção dos discursos - janeiro a junho de 2004 -, salientando a posição desses religiosos frente aos adeptos de outras religiões, ao quadro religioso plural e à conquista de adeptos.

Do mesmo modo, buscamos, outrossim, observar como o discurso espírita é recebido por umbandistas e candomblecistas, isso no que se refere especificamente, à análise que eles fazem do posicionamento dos kardecistas em torno de suas religiões, posicionamento este que como já vimos no terceiro capítulo e veremos neste, tende a diminuir as crenças afro-brasileiras, denominando-as de inferiores.

Assim, foi que dividimos esse capítulo em três partes: na primeira, examinamos os discursos dos líderes espíritas que ocupavam na época das entrevistas cargos na Federação Espírita Pernambucana e na Associação de Divulgadores do Espiritismo do Estado. Com eles, como já esboçamos na introdução, objetivamos analisar a fala daqueles que se responsabilizam de forma direta pela difusão da doutrina. A segunda parte, examina a fala de adeptos comuns, isto é, daqueles que não ocupavam cargos de diretoria. Desse modo, buscamos realizar um paralelo entre o discurso destes e o dos líderes, no intuito de verificar a existência ou não de mudanças entre ambos. Como o discurso espírita direciona-se, como constatamos no capítulo precedente, a um público interno escolarizado, nesses dois blocos de entrevistas subdividimos os entrevistados por nível de escolaridade com o fim de analisar se essa variável interferia na posição dos kardecistas no sentido de uma postura mais ou menos intolerante perante membros de outros credos.

Por fim, a terceira parte, tenta dar conta da recepção que umbandistas e candomblecistas - isso entre adeptos comuns e não líderes - fazem do discurso espírita, em relação, como já salientamos acima, às críticas que tal discurso implementa aos cultos afro-brasileiros. Contudo, antes de adentrarmos nessa análise, discutiremos primeiro, de maneira sucinta e a partir dos

textos mencionados de Verón e de Hall, algumas questões-chave que giram em torno do trabalho com as condições de recepção.

4.1 As Operações Discursivas: o lado da recepção ou do reconhecimento do discurso

Eliseo Verón (1980) ao discutir a problemática da continuidade e da ruptura epistemológica no discurso científico sublinha o fato de que as leituras realizadas tanto pelos continuístas como pelos partidários da ruptura, recaem sobre certos aspectos delicados que podem comprometer a análise. No caso dos primeiros enfatiza especificamente a questão da definição do caráter histórico do objeto que muitas vezes passa despercebido para estes:

"A forma pura de uma história continuísta das ciências é a de uma sucessão de biografias, ligadas entre si por relações de antecedência, de inspiração ou de ignorância recíproca. O espaço pseudo-histórico assim criado não tem outras marcas que as determinadas pelo talento individual, cujos avatares se traduzem sob a forma desta velha metáfora, tão cara aos esforços de 'vulgarização' da evolução das ciências: 'a aventura das idéias'. A espessura temporal dessa 'história' é, pois, sempre e necessariamente anedótica. No melhor dos casos, os incidentes-acidentes das biografias são recolocados no contexto da história social e política geral (cujas determinações são outras), sendo esta, assim uma espécie de cenário. Uma história das ciências de inspiração continuísta não se pode construir senão em torno de nomes próprios" (VERÓN, 1980, pgs. 97 e 98).

Do outro lado, no âmbito do trabalho com a ruptura, tem-se para ele o problema dela se apresentar sempre como progressista, portanto, melhor em relação ao que a precedia:

"... as descrições em torno da 'ruptura' estão, por seu turno, muito fortemente marcadas pela convicção profunda de que o que se acha depois da 'ruptura' é, ao mesmo tempo, radicalmente diferente e sempre 'melhor' do que o que havia antes. O progressismo racionalista pode, pois, acomodar-se muito bem a uma concepção descontinuísta" (Ibid., pg. 98).

Essa última observação, dirigida aos adeptos dessa corrente, é destacada por Verón porque estes acusam os continuístas de serem defensores de um progressismo caracterizado por um processo linear e necessário da razão científica; neste aspecto é que o autor adverte que tal progressismo também acomete, está presente na visão daqueles que se colocam do lado da ruptura, podendo ser este então contínuo e descontínuo.

Desse modo, após esboçar essas críticas, o mesmo prossegue, trazendo a ideologia para o centro desse debate como forma de implementar uma superação para os problemas suscitados por essas duas análises. Assim, para Verón, não se deve separar a instância ideológica tanto do processo de continuidade como do de descontinuidade tendo em vista que - como já esboçamos no capítulo anterior - ela é uma dimensão estrutural de toda prática, dimensão estrutural que lida com os sentidos e com o poder - isto historicamente e não necessariamente de forma linear e progressiva -, se encarregando de trazer junto a eles os enredos das especificidades históricas com suas manutenções e suas mudanças. Especificamente sobre o sentido na produção do conhecimento científico afirma:

"Ora, o sentido não existe senão em suas manifestações materiais, nas matérias significantes que mostram as marcas pelas quais é possível descobri-lo. O sentido produzido, tradicionalmente chamado de 'conhecimento científico', aparece quer na prática ('efeitos práticos': tecnologias e operações sobre o real) quer na teórica (os discursos das ciências). A primeira forma implica a transformação das operações discursivas em não-discursivas de natureza prática, ela pressupõe, por conseguinte, o 'conhecimento' ('aplicações' do conhecimento científico). Este último, em sua forma teórica, é discurso. Por outras palavras: impõe-se, antes de mais nada, conceber o 'conhecimento' (noção cujas origens são de modo irremediável, idealistas) como um sistema de efeitos de sentidos discursivos" (Ibid., pg. 103).

Assim sendo, a presença da ideologia na análise discursiva, traz à cena o sentido e este é analisado dentro de um sistema produtivo², em suas condições de produção e, em sua circulação e consumo, que definem suas condições de recepção (Ibid., pg. 102). No que se refere às primeiras (condições de produção), esse autor diz que se tenta dar conta das operações discursivas que definem o nível de leitura da produção dos textos no âmbito da descrição de um conjunto de traços textuais, ideológicos - com suas regras e engendramentos - que são relacionados a um conjunto de hipóteses extratextuais³ (Ibid., pg. 106). Isso foi o que fizemos no terceiro capítulo.

² Que significa para Verón o conjunto de uma instância produtiva que carrega o "conhecimento" desta dita instância junto com sua história (Ibid., pg. 102).

³ A noção de extratextual, no entanto, sublinha Verón, "... deve sempre ser definida em relação a um determinado conjunto textual submetido à análise: esta observação é importante na medida em que boa parte das condições de produção de um determinado conjunto textual consiste em outros textos já produzidos" (Ibid., pg. 106).

Como uma teoria da produção social dos discursos⁴ não se reduz às regras de seu engendramento, não se limitando assim só ao estudo das condições de produção, faz-se necessário analisar a dimensão das operações discursivas que vão dar conta das leituras possíveis que se faz desse conjunto de textos em sua circulação na sociedade, pois que um mesmo texto, discurso, pode ser submetido a várias leituras (Ibid., pg. 107). O conceito de circulação assim designa para o autor:

"... o nome do conjunto de mecanismos que, fazendo parte do sistema produtivo, definem as relações entre 'gramática' de produção e 'gramática' de reconhecimento para com um discurso ou com um determinado tipo de discurso" (Ibid., pg. 108).

Verón, após essa colocação, atenta para as implicações, em termos teóricos, do exame dessa dimensão da recepção posto que:

"Mesmo se fôssemos capazes de fazer uma descrição completa das regras de engendramento de um certo tipo de discurso, à luz de condições específicas de produção (o que, por enquanto, está muito longe de vir a ocorrer), não poderíamos interferir, de maneira direta e linear, apoiados tão somente nesta descrição, um efeito de sentido que fosse inteiramente determinado no nível da recepção" (Id.).

Destarte, o nível da recepção, que para ele relaciona-se com a instância do poder, tem como fim a descrição do campo de efeitos de sentido. Tal descrição, no entanto, é impossível de ser feita de maneira completa, exaustiva, porque o conjunto de variações do efeito de sentido é infinito. Assim, como esboçamos no capítulo teórico, a recepção e o consumo estão condenados a modificarem-se indefinidamente (Cf., pg., 109).

Contudo, essa limitação não inviabiliza para Verón o trabalho com a recepção à medida que podemos orientar-nos, de maneira circunscrita, limitada e sem pretensão a esgotamento, "... ao domínio do investimento de sentido na matéria lingüística, sob forma de escrita; ao domínio, por conseguinte, dos discursos que circulam em cada formação social ao nível coletivo" (Ibid., pgs. 108 e 109). Para o autor, esse domínio mostra-se de diferentes formas posto que se acha submetido a condições de circulação-consumo muito diversas (Id.) que por sua vez, se acham submetidas a regras de poder institucionalizadas.

⁴ Por teoria social da produção do discurso o autor entende um sistema produtivo - no qual a ideologia faz parte estruturando-o ao nível do sentido - constituído por uma articulação entre produção, circulação e consumo de um dado conjunto de textos (Ibid., pg. 107).

O que o autor quer dizer com isso é que as condições de investimento de sentido são diferenciadas, variando entre discursos, sendo constituídas/formadas em lugares diferentes, por poderes diferentes. Por isso, para ele, o poder perpassa sobremaneira a dimensão da recepção. Desse modo, é que afirma que a dissimetria ou defasagem entre a gramática de produção e a gramática de recepção de um discurso de comunicação de massa tende a ser bem menor, se comparada a outras relações entre gramática de produção e de recepção como a existente no discurso científico, por exemplo. Isso ocorre no discurso dos meios de comunicação porque o tempo de elaboração dessas gramáticas é muito próximo, o que difere de outros discursos, ligados, à ideologia da ciência, da arte e da criação, por exemplo, onde o tempo de produção das gramáticas é maior. Assim, quanto mais distante for o tempo entre a produção e a recepção, maior tende a ser a defasagem entre as respectivas gramáticas⁵.

Dessa forma, para Véron vai ser o nível de defasagem entre uma gramática e outra que vai constituir uma nova fundação⁶. Destarte, por fundação ele compreende nem continuidade, nem ruptura, mas:

"... um sistema de diferenças entre dois sistemas de relações, relações que os discursos contraem com as condições que os sustentam e explicam enquanto produtos de uma prática significativa que se desenrola na História" (Ibid., pg. 122).

Essas condições de que fala referem-se às de produção e às de recepção que abordamos; já a prática significativa que se desenrola na História é a prática ideológica, da produção de sentido, que é materializada nos discursos⁷ e se realiza para ele por meio da semiose. Tal semiose, que é a prática de produção de sentido, é perpassada tanto pela ideologia como pelo poder, pois que ambos são dimensões que atravessam todo o social (Ibid., pg. 195). Assim, é que sublinha que o

⁵ Isso não é uma regra geral. No caso do discurso religioso, que é o que estamos analisando aqui, veremos adiante que isso se dá de maneira diferente, pois este discurso tende a ser muito repetitivo em sua ideologia, portanto, menos defasado em relação a outros tipos de discursos, estando mais próximo da paráfrase que da polissemia.

⁶ Para o autor temos uma nova fundação quando a defasagem entre a gramática de produção e a de reconhecimento é máxima, isto é, quando a ideologia que esteve presente nas condições de produção não é mais a mesma que se encontra presente nas condições de reconhecimento (Ibid., pg. 122).

⁷ Para Verón, o discurso é uma prática reveladora da natureza social do sentido tendo em vista que este (sentido) deixa seus traços naquele; tais traços por sua vez, apontam para o social porque estão ligados à(s) ideologia(s) de comunidades discursivas maiores e conseqüentemente aos poderes a essas ideologias filiados.

processo de semiose social, ou produção social de sentido, que investe toda a organização social, seja ela política, econômica, cultural, etc., se expressa através do ideológico, "... nome do sistema de relações entre um conjunto significativo dado e suas condições sociais de produção..." (Ibid., pg. 196), e pelo poder, que designa "... os efeitos de discursos no interior de um tecido determinado por relações sociais" (Ibid., pg. 197).

Nesse aspecto, é no âmbito da recepção que a semiose lida com o poder à medida que ao se tratar neste nível com os efeitos discursivos, lida-se com a esfera da circulação e junto com ela, com os poderes institucionais que distribuem/difundem os discursos e com os efeitos de sentido que suscitam. Sobre isso, comenta que uma sociedade não podendo ter um único conjunto de regras produtivas que expliquem a produção de sentidos, tendo em vista que isso possibilitaria que o tempo histórico se reproduzisse pacificamente e identicamente, possui instâncias de circulação/consumo discursivos que traduzem o ideológico presente nas falas de várias formas, evidenciando a dimensão de poder que se encontra subjacente neste processo de interpretação. Assim diz que:

"O ideológico e o poder são essas redes de produção social de sentido perpetuamente sacudidas pelos mecanismos dinâmicos da sociedade e sempre mais ou menos desajustadas uma em relação à outra. Produção e reconhecimento social do sentido são, em cada nível, em cada momento do tempo histórico, em cada zona do funcionamento social, submetidas a um processo de desregulagem e de reajustamento. Na medida em que o tecido da semiose social não é senão a dimensão significativa da organização social, ela é incessantemente dinamizada pelos conflitos sociais" (Ibid., pg. 201).

Esses conflitos sociais, que são expressões de poder, revelam as coerções que todo discurso sofre a partir do lugar de onde se fala e de quem fala. Neste nível da recepção discursiva, que para Stuart Hall (2003), atendo-se aos discursos de comunidade de massa, implica no nível da decodificação da mensagem, é destacado que "[n]o momento em que um evento histórico é posto sob o signo do discurso, ele é sujeito a toda a complexidade das 'regras' pelas quais a linguagem significa" (HALL, 2003, pg. 388). Tais regras esboçam o poder, os conflitos que perpassam toda a fala em sua produção e em sua divulgação/recepção/consumo.

Nesse sentido é que Hall destaca que a "forma-mensagem" que chega a audiência, ao público no nível da recepção discursiva, é um momento determinado que envolve o poder, pois

envolve estruturas institucionais de difusão que possuem relações organizadas e infra-estrutura técnicas necessárias para produzir, construir a mensagem, direcionando-a à audiência (Ibid., pg. 389).

Isto ocorre para ele porque tais "formas-mensagens":

"... tiram assuntos, tratamentos, agendas, eventos, equipes, imagens da audiência, 'definições da situação' de outras fontes e outras formações discursivas dentro da estrutura sociocultural e política mais ampla da qual são uma parte diferenciada" (Id.).

Contudo, para Hall, embora a audiência seja ao mesmo tempo a fonte e o receptor da mensagem, no entanto, o momento do consumo desta mensagem distingue-se do momento da produção dela, pois que eles são formados por relações sociais diferentes, movidas por lógicas distintas. Apesar disso, as relações que caracterizam os processos de produção/codificação de mensagens, ao desaguarem nas relações dos efeitos de sentido, ou seja, nas de decodificação da mensagem, misturam-se, nesse processo, evidenciando a articulação entre produção e decodificação. Especificamente, tal decodificação sendo marcada pelo entretenimento, pela instrução, persuasão da mensagem sobre a audiência, revela que:

"Em um momento 'determinado', a estrutura emprega um código e produz uma 'mensagem', em outro momento determinando a 'mensagem' desemboca na estrutura de práticas sociais pela via de sua decodificação" (Ibid., pg. 390).

Essas práticas de decodificação, compreendidas não só em termos comportamentais, mas em termos de estruturas de compreensão, que penetram/invadem as relações sociais, econômicas etc., moldam a "concretização" das relações sociais no ponto final da recepção, permitindo "... que os significados expressos no discurso sejam transpostos para a prática ou a consciência (para adquirir valor de uso social ou efetividade política)" (Ibid., pgs. 390 e 391).

Desse modo, é que igualmente a Véron em sua discussão acerca da continuidade/ruptura, Hall sublinha a simetria/dissimetria existente entre as instâncias da produção e as da recepção do discurso:

"Os graus de simetria - ou seja, os graus de 'compreensão' e 'má-compreensão' na troca comunicativa - dependem dos graus de dissimetria, assimetria (relações de equivalência) estabelecidas entre as posições das 'personificações'- codificador-receptor. Mas isso, por sua vez, depende dos graus de identidade/não-identidade entre os códigos

que perfeitamente ou imperfeitamente transmitem, interrompem ou sistematicamente distorcem o que está sendo transmitido" (Ibid., pg. 391).

Dentro dessa questão acerca da assimetria/dissimetria é que também se mostra em Hall, da mesma forma que em Véron, a dimensão do poder atuando no nível da recepção - isso sem anular o ideológico que perpassa a recepção e vice-versa, isto é, o poder que perpassa o ideológico, ao nível da produção, tendo em vista que tanto neste como naquele autor, as duas esferas atuam no social - pois que:

"A falta de adequação entre os códigos tem a ver em grande parte com as diferenças estruturais de relação e posição entre transmissores e audiências, mas também tem algo a ver com a assimetria entre os códigos da 'fonte' e do 'receptor' no momento da transformação para dentro e para fora da forma discursiva. O que são chamados de 'distorções' ou 'mal-entendidos' surgem precisamente da falta de equivalência entre os dois lados na troca comunicativa. Mais uma vez, isso define a 'autonomia relativa', mas também a 'determinação', da entrada e saída da mensagem em seus momentos discursivos" (Ibid., pgs. 391 e 392).

Diante disso, Hall chama a atenção para o trabalho lingüístico com o sentido na esfera da recepção, isso tanto no plano conotativo - que, mais polissêmico, é empregado para referir-se aos significados menos fixos e, portanto, mais mutáveis por variarem de instância para instância (Ibid., pg. 394) - como no plano denotativo - que, mais parafrástico, é empregado para referir-se aos significados mais fixos, concebidos como mais "literais". No primeiro caso afirma, lida-se com as ideologias que alteram e transformam a significação (esfera das rupturas) e no segundo, lida-se com os valores ideológicos que estão fortemente estabilizados, universalizados e naturalizados (esfera da continuidade) (Ibid., pgs. 394 e 395). Acerca disso conclui dizendo que:

"Desse modo, os termos 'denotação' e 'conotação' são meramente ferramentas analíticas úteis para se distinguir, em contextos específicos, os diferentes níveis em que as ideologias e os discursos se cruzam..." (Ibid., pg. 395).

Assim, embora Véron trabalhe com uma noção mais abrangente de recepção que incide sobre toda e qualquer leitura que um discurso fundador recebe, e Hall, direcione seu trabalho com a recepção para um campo mais específico, o da mídia e o da comunicação de massa, achamos útil fazer uso das ferramentas analíticas que utilizam para examinarmos a recepção dos discursos

espíritas em relação aos discursos de referência mostrados no capítulo precedente. Desse modo, fazemos essa análise através das noções de rupturas/continuidades (Véron) e das de conotações/denotações (Hall).

Neste sentido, objetivamos verificar no nível do consumo das falas religiosas kardecistas, produzidas por sua comunidade discursiva, isto é, Federação Espírita Brasileira e Federação Espírita Pernambucana, as polissemias e as paráfrases presentes nos discursos dos espíritas entrevistados. Igualmente, tivemos como meta analisar também a recepção do discurso kardecista, realizada por adeptos das religiões afro, buscando verificar em que medida estes reconhecem/legitimam ou não as críticas feitas pelos kardecistas a suas religiões.

Esse trabalho de ruptura/continuidade e/ou conotação/denotação foi feito por meio da análise das três posições hipotéticas defendidas por Hall na recepção, e que destacamos no capítulo teórico, ou seja, a posição hegemônica-dominante - que atua no nível da continuidade da ideologia presente nas condições de produção, nas de reconhecimento, evidenciando a denotação, a paráfrase; a posição do código-negociado - que indica deslocamentos em relação ao discurso das condições de produção, portanto, conotação, polissemia, mas ainda não uma ruptura ao nível ideológico; e a posição de código de oposição - que indica ruptura ao nível ideológico em relação às condições de produção, apresentando conseqüentemente, consideráveis conotações e polissemias.

4.2 A Recepção do Discurso Espírita Feita Por suas Lideranças

As entrevistas qualitativas e em profundidade, realizadas no período de janeiro a junho de 2004 com líderes do movimento espírita foram feitas com sete pessoas, cinco líderes da Federação Espírita Pernambucana e dois que atuavam na Associação de Divulgadores do Espiritismo no Estado, que na época ocupavam cargos de diretoria. Na Federação Espírita entrevistamos o seu vice-presidente⁸ e os coordenadores do Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita (ESDE), do Estudo e Educação para a Mediunidade (ESTEM), do Departamento de Divulgação Doutrinária ou

⁸ Com a pessoa responsável pela presidência da FEP na época tentamos por três vezes realizar entrevista, todavia nos três momentos esta não nos atendeu, alegando muitas ocupações.

Comunicação Social e do Departamento de Assistência Social, que também era primeiro secretário da instituição. Entre estes o nível de escolaridade apresentado foi o de terceiro grau com quatro tendo concluído seus respectivos cursos e um estando ainda por concluir. Com os que atuavam na Associação de Divulgadores do Espiritismo, estivemos com o seu presidente, no período e com o ex-presidente, que atuava naquele momento na diretoria, ambos pós-graduados em gestão da qualidade de serviços e o primeiro ainda com especialização em administração mercadológica. Assim, vejamos primeiro as falas daqueles com **terceiro grau, ou seja, dos líderes da FEP:**

"... querendo ou não a Umbanda ainda é presa a rituais muito materialistas, sem muita lógica" (Entrevistado 1).

"As outras religiões elas, mantêm um certo distanciamento das pessoas com relação a Deus, colocando Deus como um ser misterioso, como um ser muitas vezes irado, que se revolta, que se vinga, que se..., ou seja, eu vejo, eu vejo nas outras religiões, Deus como um ser irracional, um ser que castiga e Deus é um ser inteligível, o Espiritismo nos mostra isso" (Entrevistado 2).

"... um dos lemas é unir-vos, né, espíritas, amai-vos e instruí-vos" (Entrevistado 5).

"... ESDE, e que esse curso sim, esse, esse era um verd..., era verdadeiramente um curso e que dura em média quatro anos, aonde você vai, dentro desse curso, você tem a oportunidade de estudar as cinco obras básicas, que também, conhecida como Pentateuco Kardequiano ou Kardeciano, tanto faz dizer uma coisa ou outra. E, é muito interessante porque, como o nome diz, como ele é sistematizado você não fica tendo informações soltas, tipo uma informação aqui, uma informação ali, mas com esse curso você constrói o seu conhecimento espírita de uma forma organizada, e a fé raciocinada vem daí. Então, eu hoje, eu me considero uma pessoa privilegiada de ter tido esse contato com a doutrina espírita, porque ela tem esse tripé de ser filosofia, ciência e religião" (Entrevistado 2).

"Deus quer que você seja feliz então se ele quer que você seja feliz ele te permite as reencarnações para que a cada uma dessas reencarnações você possa vencer uma etapa; se você não conseguir vencer nesta encarnação algumas coisas que ainda estão é lhe prendendo como orgulho, vaidade e outros sentimentos contrários a Deus, mas você terá uma nova oportunidade através de outra encarnação aonde você vai em contato com espíritos do bem, que vão lhe ajudar nisso, você vai poder enfim libertar-se dos seus erros do passado, resgatar os seus débitos e ser feliz" (Id.).

"... nós galgaremos sempre degraus evolutivos ao nosso querer, tudo depende da nossa vontade e se você observar isso é bastante lógico; ilógico é crer que vai ficar eternamente no fogo do inferno" (Entrevistado 3).

"O Livro dos Espíritos" quando Kardec classifica os planetas, os níveis de evolução, ele sai mostrando que nós temos mundos de expiação e provas tá certo, mundos primitivos, é antes de expiação e provas, mundos de regeneração, mundo celeste onde é uma progressão dos mundos" (Entrevistado 4).

"... nós tentamos o máximo possível não é, como é que eu poderia dizer, não introduzir um aspecto de rituais e nada no Espiritismo exatamente pra que não haja essas confusões, pra que as pessoas conheçam verdadeiramente o que é o Espiritismo, que ele é racional" (Entrevistado 1).

"Não adianta só estudar, tem que trabalhar pelo próximo; é claro que a gente aqui não vai dizer pra pessoa não, você vai trabalhar, chegar logo e ir pra reunião mediúnica, não a gente ensina, tem que estudar primeiro, ler, o espírita tem que gostar de ler, mas também a gente não fica só lendo não, a gente presta ajuda ao próximo, ao necessitado que chega em nossa casa pedindo socorro" (Entrevistado 3).

"Muita gente vem pro Espiritismo atrás dos fenômenos, de pesquisar isso, não é assim não, o Espiritismo tem um lado moral de prática da caridade, do bem; ai esses saem logo, entram no ESDE e em pouco tempo saem porque foi só a curiosidade que os moveu e não o amor" (Entrevistado 5).

" Nós, espíritas temos a caridade como norte e Jesus como mentor" (Entrevistado 2).

"E o Espiritismo esclarece, como eu disse a você, dando à pessoa um conhecimento montado na lógica, certo? Que satisfaz plenamente o ego e consola pela, pela abertura que ele dá em relação à própria lei de causa e efeito. " – Doa cada um segundo as suas obras" que Jesus nos ensinou, não é? E que a pessoa adentrando a uma casa espírita ele recebe o esclarecimento lógico, recebe o tratamento " (Entrevistado 5).

Assim, nessas falas encontramos, no que se refere ao exame das continuidades/rupturas ideológicas, acionada a memória do discurso kardequiano, em sua apropriação da ciência moderna, igualmente ao que verificamos nos discursos das condições de produção que analisamos no capítulo anterior. Nas falas examinadas, nota-se o predomínio das **paráfrases** ou das denotações (HALL, 2003), que se mostram hegemônicas, dominantes em comparação às polissemias à medida que a mesma ideologia científica que defende o uso da lógica para explicar os fenômenos religiosos, uma fé raciocinada, a lei do progresso, da evolução, de causa e efeito... perpassa as falas desses kardecistas pernambucanos.

Assim, a defasagem entre a ideologia presente nas condições de produção e a presente nas condições de recepção se mostra mínima, quase zero, o que indica um tipo de recepção discursiva

que se faz em termos de *posição hegemônica-dominante* em que a audiência "... se apropria do sentido conotado (...), de forma direta e integral, e decodifica a mensagem nos termos do código referencial no qual ela foi codificada" (HALL, 2003, pg. 400). Contudo, como o discurso aqui é falado e não escrito, as explicações não ganham um cunho tão acadêmico como o verificado nas revistas, mas, a presença da perspectiva científica é marcante no que tange a se buscar credibilidade, através dela, para a religião espírita.

No entanto, essa perspectiva científica é contrabalançada pela religiosa, tendo em vista que se nota nas falas desses líderes da FEP uma preocupação, não muito distante, mas maior em relação aos discursos analisados nas revistas, de se vivenciar o kardecismo mais como uma religião que procura ajudar ao próximo que como uma ciência que busca pesquisar sobre os fenômenos religiosos. Isso é percebido, sobretudo quando o ideal da caridade - que também se encontrava atuante nos discursos de referência - emerge, sinalizando para a presença da ideologia católico-cristã.

Assim, o discurso espírita aqui é recebido de forma a não negar o Espiritismo como ciência e filosofia; pelo contrário, situa-o, entretanto de forma mais acentuada no plano da religião - o que não promove em termos das fundações, uma ruptura com a ideologia das condições de produção -, criticando no âmbito científico, a busca de uma retórica, de um aprendizado vazio, meramente eloqüente, mas pouco eficiente do ponto de vista prático, de auxílio aos necessitados.

Neste momento temos um certo deslocamento, isto é, uma pequena **polissemia**, que se apresenta no sentido da palavra "estudo", indicando, no que se refere a seu significado, a presença de uma conotação que aponta para a presença de um *código negociado* que reconhece a legitimidade das definições hegemônicas dessa palavra encontradas nas revistas espíritas, mas, estabelece regras próprias para seu uso em nível mais restrito (Ibid., pg. 401).

Desse modo, para as lideranças da FEP, "estudo" não implica em pesquisa, em laboratório, em procura e análise de manifestação de fenômenos, mas sim implica em reproduzir o conhecimento espírita já estabelecido, com o fim de melhor conscientizar os indivíduos em torno de sua prática de amor ao próximo. Essa percepção é diferente da dos vários textos analisados nas revistas, onde uma perspectiva de exploração dos fenômenos espíritas mostrava-se presente de modo a

querer conformar, associar a religião espírita à esfera científica, isto é, a uma ciência positiva, investigativa, que deveria instruir os adeptos do kardecismo a fazer uso de métodos e de teorias explicativas.

Essa necessidade de negar a pesquisa, entre outros motivos, ocorre, como uma resposta a críticas que o Espiritismo recebeu/recebe no sentido de ser muito científico, complexo, pouco inteligível para as pessoas de baixa escolaridade. Da mesma forma, isso também se dá como uma estratégia de conquista de mais adeptos dentro do atual quadro religioso plural - como veremos melhor adiante -, à medida que se busca aproximar o Espiritismo das pessoas de nível escolar menor, num país onde se admite que se investe pouco em educação e em pesquisas científicas. Assim sendo, relativiza-se o discurso científico e enfatiza-se o religioso. Vejamos isso, através dos rastros da ideologia deixados nos textos, esses rastros identificados através do trabalho analítico feito sobre o pré-construído e o construído (sobre as noções de construído e pré-construído conferir o capítulo precedente onde fizemos uso desse mesmo recurso lingüístico) que se encontram presentes nas falas dos entrevistados:

. Julgamentos Explícitos

"... porque o dogmatismo religioso tem tornado as pessoas cativas, reféns de pessoas que às vezes utilizam até a sua fé como forma de dominação de alienação..." (Entrevistado 2).

"... outras crenças é, colocam a pessoa num inferno eterno, queimando eternamente num fogo que não se consome nunca e que possivelmente esse Deus que é o criador de tudo ficaria contemplando a sua criatura nesse sofrimento quando na realidade não é isso. Isso não é lógico" (Id.).

Assim, como podemos notar, nestes dois julgamentos explícitos encontramos a presença de um pré-construído que sinalizando para uma formação discursiva anterior - esta a racionalista/iluminista da ciência moderna - que invade a formação discursiva atual, indica, no primeiro caso, que o dogmatismo religioso torna as pessoas cativas e no segundo caso, que as outras crenças religiosas colocam as pessoas num inferno. Em seguida, encontramos o construído: no primeiro caso, afirma-se que o dogmatismo religioso conduz a uma fé alienante, e no segundo caso,

que a crença num inferno é ilógica. Também identificamos a presença da ideologia da ciência moderna nessas falas quando trabalhamos com o mecanismo das normas interiorizadas:

. Normas Interiorizadas

"A própria Federação ela também tem um curso básico, esse curso básico são oito aulas que são sobre os princípios básicos da doutrina que são dados pra os neófitos, aqueles que vão chegando, iniciando-se então eles podem assistir essas aulas. Tem o curso do ESDE, tem o curso do ESTEM que é o da mediunidade, tem o COEN que é também uma outra orientação a mediunidade, nós também temos o curso de Esperanto que é exatamente pra estudar a língua universal que é o Esperanto e tem essas reuniões doutrinárias que são as palestras que a gente utiliza..." (...) Então inclusive os Centros Espíritas eles são diversas vezes orientados pra que estudem Allan Kardec, pra que ter um estudo sistematizado da doutrina espírita pois que como dizia Kardec o estudo é um sinal de progresso" (Entrevistado 1).

"O estudo sempre foi prioridade pra nós, mas não o estudo pelo estudo, o estudo como mera curiosidade ou vaidade, ah, aquele camarada fala bem, pomposamente. O estudo que se ocupa meramente da manifestação dos fenômenos estimula a vaidade; para nós o estudo tem um fim que é o compreender e expiar suas faltas e o fazer o bem ao próximo através dos ensinamentos de Jesus e da prática da caridade" (Entrevistado 4).

Na esfera do recurso lingüístico das normas interiorizadas, estas referentes nessas falas à busca de instrução, encontramos no primeiro texto, a ideologia iluminista atuando no sentido de incitar nos espíritas à prática do estudo, pois que ele implica em progresso; todavia, no segundo, que apresenta a mesma norma interiorizada relacionada à busca de instrução, temos uma pequena polissemia, que sinalizando para a ideologia católica, associa ao estudo, a prática da caridade. Assim, temos no primeiro recorte a presença de um pré-construído que afirma que a FEP possui cursos básicos de estudo da religião espírita e no segundo um pré-construído que afirma que a educação sempre foi uma prioridade para os espíritas; destarte, o construído aparece no primeiro caso quando se diz que o estudo é um sinal de progresso e no segundo quando se diz que o estudo tem como objetivo fazer o bem ao próximo.

. Valores

"A coisa das matanças, as velas que acendem porque a gente acha que os rituais, isso não é lógico, não acreditamos em nenhum momento que uma vela, que a luz de uma vela te vá dar luz, não acreditamos em rituais" (Entrevistado 1).

"... você tem uma vida que você mesmo semeou no passado ou nesta encarnação e que você colherá fatalmente os frutos dessa sua semeadura; isso é uma lei, a lei de causa e efeito" (Entrevistado 3).

"... o homem já estagiou nesse processo da animalidade, ele já passou pelo primatismo quando ele foi o o o ser primata no início da sua evolução mas que, na medida que ele vai reencarnando ele vai evoluindo e não há esse retrocesso, ele pode estacionar num determinado padrão evolutivo, por exemplo se ele se mantém nesta encarnação tão orgulhoso ou egoísta quanto ele foi na reencarnação anterior não significa dizer que ele retrocedeu mas que ele estacionou no, nesse padrão evolutivo porém tudo lhe é dado para que ele possa sair desse estado de coisas e evoluir para um ser melhor que é essa proposta da divindade não é? " (Entrevistado 2).

"Porque nós não não fazemos milagres e nem acreditamos nos milagres, nós acreditamos que existe as respostas dentro de cada um, o que nós proporcionamos é a possibilidade, através da fé, de que o indivíduo encontre as suas respostas; para os milagres há explicações lógicas" (Entrevistado 5).

"... a fé verdadeira é a raciocinada, que tem que enfrentar, a fé verdadeira tem que enfrentar a razão em todas as épocas da humanidade, exato, quem tem fé tem que ter clareza tem que explicar o porquê dos fatos..." (...) É fé raciocinada, o Espiritismo nos traz muito claramente o que é que nós estamos fazendo aqui, de onde nós viemos e para onde nós vamos; a questão clássica da Filosofia né" (Entrevistado 4).

Nestas falas encontramos a presença da ideologia da ciência moderna em suas várias correntes (racionalista, evolucionista, etc.). No primeiro texto, localizamos o pré-construído através da afirmação de que os rituais não são lógicos; no segundo, através da afirmação de que na vida você colhe o que você plantou; no terceiro, por meio da asserção de que o ser humano estagia em processos evolutivos; no quarto por meio da asserção de que os milagres não existem; e no quinto pela afirmação de que a verdadeira fé é a que enfrenta a razão. Conseqüentemente, temos respectivamente como construído: que os espíritas não acreditam em rituais, que a colheita do que você plantou é uma lei, a de causa e efeito, que perante a lei da evolução o ser humano pode até estacionar num mesmo nível, mas nunca regredir, que os milagres são ilógicos e que a fé espírita é a raciocinada e clara, porque enfrenta as questões clássicas da filosofia.

. Asserções

"Mas o Espiritismo, ele te dá, não a religião, ele te dá o espírito de religiosidade, e que você, que vem mediante o conhecimento científico, mediante o conhecimento filosófico, você assim tem um contato mais

íntimo com as conseqüências morais que vêm desse conhecimento científico e desse conhecimento é filosófico" (Entrevistado 2).

"O Espiritismo possui toda uma metodologia científica, da academia, porque o Espiritismo ele é organizado, ele ele tem essa, ele também tem a sua feição não é organizacional, o Centro Espírita precisa estar organizado pelo seu, ter os seus órgãos bem delimitados, os seus representantes então porque isso tudo é orientação espiritual pra haja assim pra que seja feito dessa forma e a gente buscar usar os meios que a sociedade oferece que a academia oferece, seminários, palestras, congressos, simpósios, grupos de estudo, literatura né, tem teatro espírita, música espírita também que, embora a gente não se dedicou muito a essa parte, enfim, é por isso que ele é uma ciência" (Id.).

Nesses dois textos, analisados através do recurso lingüístico da asserção encontramos mais uma vez os rastros da ideologia da ciência moderna; assim no pré-construído do primeiro texto identificamos a asserção que diz que o Espiritismo traz o espírito de religiosidade acompanhado do conhecimento científico e filosófico e no segundo que ele possui toda uma metodologia, organização científicas; do outro lado, no construído temos as afirmações, influenciadas pela ideologia presente no pré-construído, que asseveram respectivamente, que o Espiritismo, por conta do fato de ser científico e filosófico, promove um contato mais íntimo com as conseqüências morais e, que ele por ser organizado cientificamente, é uma ciência.

. Mecanismos de Seleção

"Eu opto pelo Espiritismo porque eu vejo a questão da, do raciocínio lógico, das explicações elucidativas que o Espiritismo dá, com relação a fatos cotidianos e que eu vejo outras religiões não têm" (Entrevistado 2).

"Nós orien, orientamos as pessoas, defendemos, é é, em cima da questão da fé e a fé, e a doutrina espírita, a fé é é uma que o raciocínio, é em cima da fé raciocinada e não da fé dogmática como as outras religiões fazem" (Entrevistado 3).

Nesses dois textos, o mecanismo de seleção da opção encontra-se presente, sinalizando também para os rastros da ideologia da ciência moderna nas falas. No primeiro texto ver-se isso por meio de um pré-construído que afirma que se opta pelo Espiritismo porque ele é lógico e no segundo através da asserção de que o Espiritismo defende uma fé raciocinada. Em seguida os construídos aparecem, afirmando no primeiro recorte que as outras religiões não são lógicas e no segundo, que a fé que elas (outras religiões) defendem é dogmática.

. Traços Empiorativos

"As concepções de céu e inferno elas são questionadas, houve um tempo em que o homem infelizmente na sua ignorância, em seus dogmas, porque tudo é questão de evolução, a gente não pode julgar ninguém do passado porque nós também já fomos assim, mas, assim a gente sabe porque naquele momento que o, ele homem acreditava que o inferno existia, porque isso foi colocado na sua mente como forma de manipulação" (Entrevistado 2).

"Durante muito tempo, lamentavelmente é é é muita gente achava que o Espiritismo não era uma religião porque é científico. Muitos me perguntavam como ser religião e ser científico se a ciência nega a existência de Deus? Ai eu respondia que o Espiritismo não era só ciência, era muito religião, que a gente aqui na Federação procura ajudar o próximo, praticar a caridade e Jesus nos ensinou "amai ao próximo como a ti mesmo" e hoje ainda bem que isso mudou, isso tá mudando e vem gente de todo tipo aqui, de todos os níveis, classes sociais, o Espiritismo tá crescendo" (Entrevistado 5).

O recurso do traço empiorativo aqui no primeiro texto identifica a presença da ideologia científica moderna. Todavia, no segundo, evidencia a relativização dessa ideologia em favor da ideologia católica, por meio do ideal da prática da caridade. Isso é notado quando na fala primeira tem-se um pré-construído que afirma de modo empiorativo, por meio do uso da expressão "infelizmente", que a crença no céu e no inferno é dogmática, é ignorante. Na segunda fala, encontramos esse pré-construído - que também se apresenta fazendo uso de um traço empiorativo, expressado por meio da palavra "lamentavelmente" - quando se afirma que muitos pensavam que o Espiritismo não podia ser uma religião porque era ciência. No construído temos respectivamente, a afirmação de que a crença no céu e no inferno serviu para manipular a mente humana (no primeiro recorte) e que a prática da caridade indica que o Espiritismo é uma religião, o que tem trazido novos adeptos para essa doutrina (segundo recorte).

No que concerne agora **ao lugar em que o Outro**, adeptos de outras religiões, é posicionado nas falas das lideranças da FEP, observamos também um nível de defasagem pequeno, em comparação às condições de produção, com **a paráfrase/denotação** predominando sobre a polissemia e, a recepção se dando ao nível da **posição hegemônica-dominante**. Assim o Outro, em sua grande maioria, é do mesmo modo ao visto nos discursos de referência, encoberto no que diz respeito a suas diferenças, pois se acredita que estas serão desfeitas num futuro próximo, quando ele

evoluir, tornando-se espírita. Por sua vez, os espíritas posicionam-se como adeptos de uma religião superior posto que ela é evoluída, progressista, lógica, racional, não dogmática, estimuladora do estudo.... Além disso, colocam-se como "tolerantes" em relação a seus detratores - uma tolerância cujo sentido é o da indiferença -, tendo em vista que se vêem como aqueles que não revidam aos ataques feitos a eles por membros de outras religiões, justificando essa postura exatamente porque compreendem o nível inferior em que tais difamadores encontram-se.

Isso é o que acontece sobremaneira com a posição em que esses espíritas colocam os adeptos das religiões afro-brasileiras, que são tratados retoricamente da mesma forma ao evidenciado nas condições de produção, isto é, são colocados no lugar do irracional, do inferior, do dogmático etc.. As formações discursivas eurocêntricas perpassando as falas desse segmento religioso no que se refere aos cultos de origem africana, revelam, ao nível da recepção, a presença da **parafrasagem e da posição hegemônica-dominante** em comparação aos discursos de referência, revelando também o grande preconceito desses kardecistas para com essas denominações.

No entanto, em algumas falas dos líderes da FEP mostrou-se, uma postura mais crítica, em relação a das condições de produção, no que se refere à questão do preconceito com adeptos de outras crenças e a possíveis atitudes de desrespeito para com eles. Quando questionados acerca de terem vivenciado ou presenciado algum tipo de manifestação de intolerância ou de preconceito entre kardecistas e partidários de outras religiões, a resposta em dois dos cinco entrevistados foi que não viram nem uma coisa nem outra, mas que acreditam que o preconceito pode acontecer em seu meio.

Com relação aos evangélicos, especificamente os de linha pentecostal e neopentecostal, verificamos a presença de um certo deslocamento, uma certa **polissemia**, em comparação com os textos das revistas. A relação de deslegitimação que se evidenciou por parte daqueles (espíritas) com estes (evangélicos) nas condições de produção, na recepção, dentro desse grupo, não apareceu, com o enfrentamento não se dando mais no mesmo nível. Isso indica na recepção, uma relativização de postura em relação aos discursos de referência, o que não implica numa ruptura ideológica, mas implica numa **posição de código negociado**.

Entre outros motivos que temos para explicar esse deslocamento destacamos, primeiro, que num contexto de entrevista fica mais difícil querer se comprometer, afirmando serem ilegais ou ilegítimas as práticas de certas religiões evangélicas, como era afirmado nos discursos das revistas. Segundo, por esse ser um grupo de lideranças, que se responsabilizava de modo direto pelas diretrizes da doutrina no Estado e, conseqüentemente, pelo comportamento de seus adeptos, essa posição de poder de certa forma pode ter influenciando na relativização do conflito com os pentecostais e neopentecostais, fazendo emergir um discurso que apresentava uma postura mais amistosa, ao invés de outra mais agressiva com os adeptos dessas religiões.

Apesar desses segmentos serem citados de maneira mais contundente, se confrontados a outros grupos religiosos, nas falas dos líderes da FEP, suas religiões (dos evangélicos) não são descredenciadas, deslegitimadas. Por outro lado, da parte dos evangélicos, a intolerância em relação aos kardecistas é visivelmente notada. Nas entrevistas feitas com adeptos dessas religiões⁹, a relação de antagonismo, de inimigo, nos termos elaborados por Mouffe e Laclau, marca fortemente a construção de suas identidades tendo em vista que posicionam os seguidores de Kardec no lugar do "demônio", "dos seres malignos", daqueles que precisam ser eliminados.

Na relação dos espíritas com os católicos, um outro deslocamento, uma outra **polissemia/conotação**, indicando uma *posição de código negociado*. Embora os católicos sejam criticados pelos espíritas, sobretudo no que se refere à questão do dogma, da ausência de explicações lógicas, de uso de rituais, igualmente ao que ocorria nas condições de produção, paralelamente são com os mesmos que os kardecistas expressam uma proximidade maior ainda do que a verificada no capítulo anterior, pois aqui afirmam que os católicos freqüentam os Centros Espíritas, colocando-os como simpatizantes da doutrina, isto é, como "espiritólicos", para usar a expressão dos próprios kardecistas.

Por fim, no que se refere aos espiritualistas, outra mudança apresenta-se, mas não de ordem polissêmica. Diferentemente do que foi verificado nos discursos das revistas "*Reformador*" e

⁹ As entrevistas com estes foram seis ao todo, três com pentecostais da Igreja Batista Renovada e três com neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus; entre eles, cinco possuíam nível de escolaridade baixo (primeiro grau incompleto) e um, o segundo grau completo.

"A Verdade", onde eram consideravelmente mencionados, nas condições de recepção, aqueles quase não são citados pelos kardecistas. Isso ocorre porque neste momento, diferentemente da produção, onde estavam mais em evidência, este grupo parece não representar uma ameaça aos espíritas, isso se comparado às religiões afro-brasileiras e às pentecostais e neopentecostais. Assim, sua rara presença quando marcada se faz nos mesmos moldes das condições de produção, revelando a presença da **paráfrase** e da **posição hegemônica-dominante**, pois se reitera a perspectiva das condições de produção, ou seja, de afastar-se dos rituais espiritualísticos do kardecismo, com o fim de manutenção da pureza da doutrina. Observemos isso nos traços de heterogeneidade mostrada que revelam a presença do Outro, de outras vozes no discurso:

. Pressuposições

1. *"Não no Espiritismo ao contrário é como uma reflexão interna, uma reforma íntima e nós pregamos exatamente a cura da alma, a cura do espírito, nós não estamos interessados com a cura da matéria, ao contrário porque a gente sabe que a matéria aqui fica e aqui se apaga, então o importante é justamente esse trabalho interior da pessoa pra que a pessoa deixe os vícios, deixe aquilo que ela faz de errado e comece a caminhar no bem"* (Entrevistado 1).

2. *"... a fé e a doutrina espírita é é uma, que o raciocínio é em cima da fé raciocinada e não da fé dogmática que ilude, que engana né"* (Entrevistado 2).

3. *"Cem anos é é, nossa casa era essa aqui o, lá na rua da Concórdia, tem 100 anos, vai fazer 100 anos, a Federação Brasileira tem mais de 100 anos então é o Movimento Espírita organizado é, ele é antigo, é antigo e na verdade à medida que ele começou a o mostrar que tipo de trabalho fazia, ele começou a entrar num processo de credibilidade porquê? Por quê não fazia magias, é não cobrava quer dizer, nada aqui é pago, tudo aqui é é voluntário, tudo que se faz é de graça, então essa essa essa questão foi começando a ser entendida pelas autoridades é de que o culto, o culto religioso ele tinha que ser aberto, então aqui não tinha é é um culto daquele de sacrifícios humanos, aquelas coisas..."* (Id.).

4. *"Bom a nossa diferença da Umbanda e do Candomblé é exatamente essa, que não tem bebida, é nós somos é, nós recomendamos, nós não bebemos, nós não fumamos, é é é se se combate todos os vícios, hoje a Federação Brasileira faz parte é do grupo, é do grupo do trabalho do Governo Federal da campanha antidrogas da Secretaria Nacional Antidrogas, não cobramos trabalhos... (...) é que tem outras pessoas que acham que é aqui que vão destruir, fazer trabalhos e as coisas não são assim..."* (Id.).

Diante disso, através do uso do mecanismo lingüístico da pressuposição, o Outro, aqui outras religiões, surge nesses recortes de modo a demarcar fronteira com o Espiritismo, por meio das seguintes argumentações: no primeiro caso, quando se diz que o kardecismo não se preocupa com as questões da matéria, subentende-se que outras religiões se preocupam; no segundo, quando se

afirma que a fé espírita é raciocinada, pressupõe-se que a fé de outras religiões é dogmática; no terceiro, quando se afirma que o Espiritismo adquiriu credibilidade por não fazer uso de magias, de sacrifícios humanos e nem cobrar por serviços prestados, pressupõe-se que outras religiões, especificamente Umbanda e Candomblé, não têm credibilidade por realizaram essas práticas; e no quarto, quando se diferencia a Umbanda e o Candomblé do Espiritismo, afirmando que este não faz uso de bebidas, cigarros e nem realiza trabalhos, cobrando por eles, pressupõe-se que as religiões de origem africana fazem isso.

Nesses traços de heterogeneidade mostrada, vemos a dificuldade de estabelecimento de relações de alteridade, especialmente com os adeptos das religiões afro-brasileiras, posto que a delimitação de fronteira é feita de modo a encobrir o Outro em suas diferenças. Assistindo a uma aula do ESDE certa vez, uma aluna foi chamada a atenção por referir-se aos espíritos como entidades. Segundo a monitora na época, entidade era uma expressão vaga, que fazia parte do universo da Umbanda e do Candomblé, referindo-se a espíritos grosseiros e primitivos que não faziam parte do mundo kardecista. Observemos essa dificuldade de estabelecimento da alteridade por meio do trabalho com as negações:

Negações

1. *"Aqui, aí as pessoas não são obrigadas a pagar dízimo, as pessoas dão aquilo, aquela contribuição gratuito, por vontade própria..."* (Entrevistado 5).
2. *"... o Espiritismo deixou de ser confundido como um uma uma uma religião é ligada ao demônio, no fundo ele não existe isso, ainda existe nas pessoas é, em algumas religiões radicais dizem a vocês que nós cultuamos o demônio, mas é na verdade a gente não tem nada a ver com isso..."* (Entrevistado 3).

Assim sendo, objetivando estabelecer fronteiras de demarcação, o discurso espírita rejeita nesses textos outras vozes. No primeiro recorte, que se refere especificamente a práticas pentecostais e neopentecostais, que associam religião à pagamento de dízimo; no segundo recorte, as vozes negadas são as evangélicas que associam o Espiritismo ao demônio. Sobre o uso da expressão "demônio", observemos:

. Palavras Entre Aspas

1. *"... a que a gente, a gente sabe que demônio, entre aspas, 'demônio' entre aspas, que demônio não existe, é uma figura mitológica; nós não acreditamos nisso e lamentamos, mas respeitamos o estágio, o processo de cada um, de outras religiões que ainda acreditam nele"* (Entrevistado 2).

Desse modo, a expressão "demônio" é neste discurso aspeada para destacar a posição dos espíritas de não acreditarem nele e indicar que outras religiões nele ainda crêem. No sentido de reiterar a ideologia da ciência moderna, usando-a com o fim de demarcar fronteiras identitárias, vejamos essa paráfrase:

. Paráfrase

1. *"Olhe, isso não quer dizer que lá não haja a caridade. Na Umbanda, no Candomblé há a caridade. A espiritualidade nos ensina que, em determinados momentos, veja bem, quando não haja um médium com condições de se fazer a caridade ela é feita através daquele médium que não tem condições de fazer a caridade. Porque vocês vêm, é uma cultura, é uma cultura, né? É uma cultura que traz os, as, os seus costumes, traz a, o, a, os seus hábitos, não é? E que, culturalmente, essas coisas se prendem muito e não se desfaz de uma hora para outra, não é? Então tem o tempo, o progresso, a evolução, tudo vai... aos poucos mudando aquela mentalidade do umbandista, entendeu? À medida que determinados comportamentos, é, vão sendo substituídos por, substituídos por comportamentos melhores, então aquele comportamento que era um hábito tende a desaparecer e o, o, comportamento melhor fica em evidência, não é? E se ele representa realmente uma coisa boa, um bem pra sociedade, ele fica e não sairá mais"* (Entrevistado 5).

Desse modo, como podemos notar neste recorte, a ideologia evolucionista encontra-se atuante, justificando a inferiorização das religiões afro-brasileiras em termos de comportamentos e de médiuns, que não têm condição de praticar a caridade. Essa perspectiva de diminuição do lugar do Outro na fala dos líderes da FEP pode também ser notada através das formas como o Sujeito (Espiritismo) e o Outro (outras crenças) aparecem em seu discurso. Aqui incluímos nesta parte, a visão dos evangélicos acerca do lugar que os espíritas ocupam em suas falas. Vejamos:

. Forma Como o Sujeito Espírita Aparece no Discurso

1. *"É olha com relação aos adeptos de outras religiões o que nós aprendemos na doutrina espírita é que nós devemos ter total respeito às suas crenças, às suas religiões, do nosso, da do nosso lado não há nenhum impedimento com relação a esse a essa a esse estreito relacionamento"* (Entrevistado 1).

2. *"Exatamente, a gente não fica devolvendo as críticas, por exemplo, né, eu vi no jornal essa questão de casa espírita pichado lá né, é que a filosofia espírita é a mesma católica, são pecados, são obra do demônio alguma coisa assim, mas, nós não vamos pra imprensa dizer olhe estamos indignados, nada, nada, nada..."* (Id.).

3. "... como nós questionamos, tudo aqui é na base do questionamento, não somos dogmáticos né, nós é muitas vezes pagamos pelo que um adepto comece a perguntar..." (Entrevistado 3).
4. "É aqui tem as iniciações, bom a iniciação nossa aqui é estudo, o estudo que nós estimulamos ..." (Id.).
6. "... quando a gente observa o movimento como um todo acho que a vertente como vetor é a do crescimento, crescimento porque porque a doutrina espírita, dos espíritos, não é, de Allan Kardec, dos espíritos tenta mostrar pra gente com mais clareza, com mais lucidez, sem fanatismos, sem sem dogmas..." (Id.).
5. "Eu vejo muito tranqüilamente a intolerância do outro, principalmente porque se eu já compreendo que o outro pode não me aceitar muito bem ou ser intolerante, eu não vou criar uma polêmica, é o momento dele, seu processo evolutivo, não vou criar polêmica..." (Entrevistado 4).
6. "O Espiritismo está crescendo porque dentre as religiões existentes é a que mais esclarece, é a que mais consola certo? E esclarece, dando à pessoa um conhecimento montado na lógica, certo?" (Entrevistado 5).
7. "Olhe, eu acredito que tenha havido. Eu não sei, não me lembro, assim, de imediato. Porque todos nós somos humanos e temos muitas fraquezas, muitas fraquezas. E quem tem o preconceito arraigado dentro de si, não é o simples fato de se tornar espírita, ou evangélico ou umbandista que vai mudar rapidamente, então eu acredito que algum caso desses de intolerância entre espíritas e ou ou outras religiões já tenha ocorrido sim" (Id.).
8. Eu não vi, mas acredito que preconceito há porque somos humanos e e e falíveis, agora agressão é é física não, acredito que nem bate-boca, essas coisas não que nós somos muito pacíficos (Entrevistado 1).

Assim como podemos ver através da maioria destes recortes, o sujeito Espiritismo aparece nas falas dos líderes da FEP de modo a acentuar suas características questionadoras, antifanáticas, antidogmáticas, não agressivas, tolerantes (só nos dois últimos textos temos a indicação da presença do elemento preconceito, não intolerância, entre os adeptos dessa religião) etc., de modo a reiterar que, fazendo uso do estudo e da educação, essa religião busca consolar as dores humanas através de explicações lógicas. Em contrapartida, observemos como é que o Outro aparece em seus discursos:

. Forma Como o Outro Aparece no Discurso no Discurso Espírita

1. "... como a Umbanda pode ser a quarta revelação se nós queremos é nos livrar das coisas da matéria? Já que a gente acredita que o que sobrevive é o espírito e terá pra a sua verdadeira vida a vida espiritual; então a vida da carne, a vida da matéria tudo aqui fica, tudo aqui se perde, não vai ter nenhum sentido essa outra parte, seria pra nós um retrocesso..." (Entrevistado 1).
2. "... muitas, muitas vezes eu, a pessoa tá precisando daquele daquele pai, aquele pai rigoroso e ai eu pego uma religião daquelas mais fechadas que 'olha se você não fizer isso você não tá salvo, você vai pro fogo do inferno, receba Jesus no seu coração e não sei o que lá', ele tá precisando ouvir isso, daí ele vai naquela direção, mas de repente ele começa a sentir; então qual é a igreja que mais se divide hoje?(...) outras pessoas

tão precisando é de caminhos estreitos, ela precisa de trilho, não de trilha e aí por isso eles começam a se dividir e procurar outras religiões" (Entrevistado 3).

3. *"... mas eu encaro assim, eu eu observo com muita naturalidade, porque como eu hoje, eu entendo que cada um de nós espírito encarnado está em um determinado grau no patamar evolutivo, cada um de nós tem uma necessidade diferente; alguns anos atrás, antes de estudar melhor a doutrina dos espíritos, eu ficava as vezes muito indignada com algumas dessas religiões que proíbe a mulher de cortar o cabelo, de ver televisão ou de ir a praia e eu não entendia muito e aí ficava realmente muito indignada, hoje em dia eu já vejo com outros olhos, hoje em dia eu já entendo que alguns de nós ainda encarna com necessidades bem diferentes (...) são níveis diferentes e necessidades e que possivelmente um irmãozinho desse se deixa, se deixa, vamos dizer assim, se integra a uma dessas religiões tão decidida, que possivelmente ela já seja uma um espírito tão recalcitrante que se der um pouquinho de liberdade ele pode falir outra vez, veja o destino, aí a misericórdia de Deus, aí tá lá, aí eu acho que cada um de nós está no lugar certo, na hora certa com, dentro das possibilidades de entendimento de cada um, das possibilidades evolutivas de cada um, mais mais cedo ou mais tarde ele vai cair em si (...), então se hoje eu preciso de um freio, digamos um cabresto mesmo, porque se não eu vou perder de novo a minha oportunidade, então eu vou reencarnar realmente com uma programação de ir pra uma igreja evangélica dessa; se eu já tô com uma possibilidade melhor já vou pra outra, já vou, procuro outra, mas sempre de acordo com com a evolução" (Entrevistado 4).*

4. *"... eu conheço diversas pessoas, se dizem católicos, mas não vão nem a missa, mas vão ao Centro Espírita, fazer tratamento espiritual, assistir as reuniões, no caso doutrinárias, porque acham muito mais interessante do que a missa, mas pra toda uma questão de sociedade continuam sendo católicos (...) ... a quantidade de pessoas que são espíriticos, não é, são católicos, mas lêem livros espíritas, nos finais de semana ou então durante a semana assistem reunião pública, realizam trabalhos em parceria com espíritas, é grande" (Entrevistado 1).*

5. *"Agora eu acho que a Igreja Católica durante muito tempo fechou suas portas aos adeptos; aquela missa, aquele ritual, aqueles sermões que não tinham muito sentido para as pessoas que eram apenas palavras soltas do padre é aquilo fez com que a Igreja Católica fosse perdendo seus adeptos..." (Entrevistado 2).*

6. *"Aí eu acho que o relacionamento com eles é um pouco mais difícil porque inclusive eles agora estão se, se, utilizando-se até da própria televisão, né porque eles têm, programa de televisão, onde eles ficam atacando, associando Espiritismo com o diabo mesmo..." (Id.).*

7. *"... um Centro Espírita da da da parte mais da dos cultos afro é religiosos eles eles geralmente vão deixando essas práticas do do sacrifício animal é, do toque, da dança, eles vão largando isso aos poucos e aí eles se filiam à Federação mas eles ainda guardam alguma dessas práticas porque você não consegue também se desvencilhar disso não é; a Federação, o papel dela não é digamos descredenciar a entidade ou não quere-la nos seus quadros, não, mas o papel da Federação é orientá-la dentro da das orientações kardequianas de como deve funcionar o centro sem esses rituais" (Id.).*

8. *"Não e é uma coisa e eles não são espíritas; Umbanda e Candomblé não são, a palavra espírita, Espiritismo ela foi criada por Allan Kardec então quando se fala, ah porque o kardecismo isso, não existe kardecismo, existe Espiritismo, que é uma doutrina que foi codificada por Allan Kardec, aí a palavra kardecismo, espírito é*

espírita kardecista não existe, existe espírita, mas hoje se usa muitas vezes é que Espiritismo, é Espiritismo de mesa branca..." (Id.).

9. *"Então lá não ocorre nenhuma cabala, nas reuniões mediúnicas não tem nada diferente, de de místico, bola de cristal, previsão do futuro, cartas, porque isso não deve ser misturado com o Espiritismo, não foi o que Kardec nos ensinou, ele não ensinou a se prever nada ..." (Id.).*

10. *"A gente vê com muita tranqüilidade também porque segundo a lei do progresso vai chegar pra eles também, funciona pra eles também então como, vamo dizer assim, quem quiser entender a doutrina dos espíritos, não se deixar levar por um, por uma pichação de muro, por alguma ameaça, vai compreender que aquilo é um rótulo, é uma tentativa às vezes pueril de de intimidação, a gente não se intimidou, kardec não se intimidou e não precisamos nos sentir ameaçados por isso e nas nossas orações pedimos sempre a Jesus pra que os ajude a entender melhor, refletir e progredir espiritualmente porque no no 'Evangelho Segundo o Espiritismo' tem uma mensagem de Emanuel que ele assim diz 'espíritas amai-vos, espíritas instruí-vos' porque ele ele, nessa mensagem ele coloca o entendimento certo, o amor, o conhecimento como a chave do nosso progresso espiritual, então quando a gente fica, quando a gente aceita tudo isso como uma lavagem cerebral que isso é pecado, isso é coisa de demoníaco, isso é ruim, é porque a gente está abdicando da nossa capacidade de raciocinar, se Deus nos deu raciocínio, é, é pra gente usar, ele não fez nada inútil, então se existe a capacidade de raciocinar, porque ela vai nos ser útil de alguma forma então, então eles vão, eles vão um dia raciocinar, então se hoje ainda eles não conseguem, eu já vi algumas pessoas dizerem "ah! porque quando eu cheguei na igreja tal eu consegui comprar um carro, eu consegui isso, eu consegui aquilo" porquê? Porque eles estão com as vistas muito voltadas pra si mesmo, pro agora ainda não conseguem ver, uns porque..., não um horizonte mais amplo, mas muita tranqüilidade porque todos nós somos filhos do mesmo Deus, todos nós fomos criados para ser felizes, se eu quero demorar mais um pouquinho sofrendo, eu vou demorar mais um pouquinho sofrendo porque ele não vai tirar o que ele me deu, ele me deu, ele não vai tirar "*
(Id.).

Como podemos ver, o Outro, adeptos de outras religiões, assim aparece: *religiões afro*, como ritualísticas, primárias, inferiores, ligadas às coisas materiais, religião de ignorantes, que não é espírita, por isso não pode usar essa denominação para caracterizá-la, não podendo assim, ser confundida com o kardecismo; *católicos*, aparecem ora como simpatizantes do Espiritismo, isto é, leitores dos livros espíritas, participantes de campanhas e freqüentadores de reuniões espíritas, ora surgem como praticantes de rituais e de sermões; *espiritualistas*, aparecem como místicos que não devem misturar seus rituais ao Espiritismo; *religiões evangélicas*, emergem como fechadas, estreitas, divididas, repressoras, inferiores, intolerantes, pueris, imaturas, não fazendo uso do raciocínio.

Diante disso, devemos nos questionar sobre o conceito de "tolerância" espírita, sobre a relação que os kardecistas se predispõem a travar com os adeptos de outras religiões, no sentido de até

que ponto o que eles expõem em suas falas, especialmente com os membros das religiões afro-brasileiras - já que a relação mais contundente que apresentam com os evangélicos, reiteramos, é marcada pela reação (que é negada por eles) aos constantes ataques a que são submetidos por pentecostais e neopentecostais, como veremos abaixo -, se configura num simples delimitar de fronteiras, ou em algo de maior relevo, que pode vir a dificultar o relacionamento com o diferente, crente de outra religião, ainda mais num contexto religioso cada vez mais plural como o atual. Esta será uma discussão implementada no próximo capítulo. Por enquanto, analisemos o lugar em que os evangélicos colocam o Outro, no caso os espíritas, com o fim de tentar melhor entender o relacionamento entre ambos:

. Forma como o Outro Espírita Aparece no Discurso Evangélico

1. *"Porque ali é tudo coisa do maligno não é, Espiritismo, Umbanda, Can, Cando, essas coisas, não é coisa de Deus, porque o trabalho quem faz todinho completo quem faz é Jesus, Jesus na sua vida é que transforma, e já ele faz a obra na sua vida"* (Entrevistado 1, Igreja Batista Renovada).

2. *"Isso aí que essas religião faz não tá aos olhos de Deus, a Bíblia diz que Deus se ira com isso aí, Deus se ira com isso aí, Deus não se agrada por isso aí, porque nenhum, não se deve pedir pra descer o espirito, quem desce é o Espírito Santo né, é pra deixar os morto em paz,... Isso aí não vai levar ninguém a canto nenhum, só vai descer a profundeza do inferno"* (Entrevistado 2, Igreja Batista Renovada).

3. *"É eu acho que ele está no caminho errado, porque é a Bíblia, a Bíblia nos diz que só através de Jesus Cristo que a gente vai ser salvo, não é através de espírito, Isso é coisa do inimigo, é coisa de inimigo, enfim é maligna"* (Entrevistado 3, Igreja Universal do Reino de Deus).

4. *"... mas aí eu posso falar, que eu já vivi o candomblecismo, eu já vivi no Espiritismo, eu eu já levei até despacho pra encruzilhada certo e graças a Deus hoje, pela misericórdia de Deus que ele teve por mim, hoje eu posso falar disso, que primeiro o candomblecismo eles são demônios, são demônios que se apudera das pessoas para fazer o mal e o Espiritismo é são demônios encubado que fala o seguinte, o Espiritismo eles dizem que é espírito evoluído, são uma evolução os espíritos dos, deles, fala que se evolui e isso não existe, como é que eu... Inclusive, eu fui até me consultar com um um pai de santo uma época e ele disse o seguinte pra mim, porque na época eu trabalhava, minha oficina, era aí no Alan Kardec, que é um Centro kardecista, não é e eu tava pra sair daí, então ele lá no candomblecismo disse um espírito pra mim o seguinte: "Olhe, eu do jeito que eu sou aqui, meu nome é outro lá no Allan Kardec, que lá eu vou usar outro nome porque lá eu me apresento diferente, não posso me apresentar como cabroco; e a Umbanda é a merma coisa certo, é tudo demônio, só que o Espiritismo é encubado, usa palavra diferente, mais bonita, mais difícil, mas é a merma coisa"* (Entrevistado 2, Igreja Universal do Reino de Deus).

Assim, a partir dessas falas, cujas denominações ao Outro, no caso espíritas - aqui incluindo não só kardecistas mas, candomblecistas e umbandistas -, são as de demônios, pessoas malignas, que desagradam a Deus..., podemos perceber a fronteira amigo/inimigo que tem sido alçada por esses segmentos evangélicos em termos de transformação do Espiritismo e das religiões afro-brasileiras em inimigos com os quais se deve lutar; todavia essa luta não se dá em termos de adversários legítimos, onde se reconhece a legitimidade do Outro no embate, aceitando a sua diferença - como defende Mouffe em seu modelo de pluralismo agonístico - mas sim, ela tem sido estabelecida em termos de antagonismo (MOUFFE, 2003, pg. 16), onde se reconhece no dessemelhante o demônio, que se busca eliminar.

Dessa forma, apesar de não analisarmos aqui a cosmologia dessas religiões, que elas não são objeto de nosso estudo, o que nos limita, no sentido de uma verificação de se nesta (cosmologia) existem elementos que dão margem para uma fala voltada para a eliminação do Outro, e embora reconheçamos que o ambiente plural tem gerado muita competitividade entre as religiões, o que as conduz ao embate, na luta por conquistar adeptos, acreditamos, no entanto, que o discurso que os pentecostais e os neopentecostais implementam em relação às crenças espiritualistas é intolerante, pois incita à violência simbólica, uma violência simbólica que pode incidir em violência física, promovendo a negação total do Outro, deslegitimando-o em seu direito de buscar suas verdades religiosas em outras crenças. Tive a oportunidade de observar o potencial perigoso de conflitividade existente nessas relações quando em visita ao Centro Espírita Djalma Farias, situado no bairro de Campo Grande, na cidade de Recife, que fica em frente a uma Igreja evangélica, representante da Universal do Reino de Deus, presenciei agressões verbais da parte dos evangélicos com os kardecistas que se mantiveram calmos. Segundo os espíritas dessa casa, essas agressões eram comuns, inviabilizando qualquer tipo de contato.

Em relação à competitividade religiosa, ao **embate de forças religiosas institucionalizadas** na luta por ganhar adeptos, observamos nas falas espíritas através da perspectiva que eles têm acerca do pluralismo religioso, de um maior/menor respeito/tolerância entre/para com as diversas religiões e da concorrência entre elas, consideráveis **deslocamentos, polissemias** em

comparação às condições de produção - o que mais uma vez, não implica numa ruptura com a ideologia presente nos discursos de referência. Isto porque o quadro religioso plural é percebido por esse grupo de espíritas em sua maioria como positivo, diferentemente do que vimos no capítulo anterior. Como consequência, a visão que vão ter de ecumenismo, de quebra da hegemonia da Igreja Católica, do processo de globalização, do avanço da tecnologia, os conduz a ver esses momentos como bons indicadores de uma nova era para a humanidade.

Diante disso, é que a diminuição de adeptos do Catolicismo, o contato entre populações estimulado pela globalização e pelo avanço tecnológico e a presença de várias religiões, são percebidos como um sinal de liberdade, de questionamento, reveladores da diversidade humana em seus vários níveis, isso apesar de algumas críticas serem feitas ao pluralismo evangélico, no sentido de que sua diversificação reflete uma busca de poder. No geral, contudo, tais críticas não comprometem a visão acerca da pluralidade religiosa, não havendo uma associação entre esta e a intolerância como verificado nas condições de produção. Assim, na recepção dessas questões temos a *posição do código negociado*, nos moldes defendidos por Stuart Hall.

Todavia, vale salientar que esta percepção positiva sobre o quadro religioso plural não ocorre na direção de uma aceitação das diferenças - não havendo por isso ruptura com a ideologia das condições de produção, com a defasagem entre as gramáticas de produção e reconhecimento sendo pequena - vindo fortemente acompanhada da ideologia evolucionista e da busca de universalidade da religião espírita. Esta universalidade, no entanto, é marcada por uma tensão entre dois significados, se comparada às condições de produção, pois temos uma minoria, representada entre os cinco entrevistados, por duas pessoas, que sinaliza para um deslocamento do sentido deste termo, entendendo que universalidade implica numa defesa de que os pressupostos kardecistas irão no futuro fazer parte dos princípios de todas as religiões, mas não as eliminarão. Aqui então se demonstra uma maior predisposição a manter-se as diferenças à medida que elas são, digamos, apenas contaminadas pelas "verdades" espíritas, mas não são totalmente anuladas por conta disso. Nesse grupo menor a posição de recepção no que tange a essa variável é a do *código negociado*.

Enquanto isso, o outro grupo, que foi a maioria, defende igualmente aos textos analisados nas revistas, uma *posição hegemônica-dominante* em relação aos discursos de referência, de que todas as religiões convergirão no futuro para o kardecismo, negando dessa forma, as suas dessemelhanças no porvir. Assim, para essa maior parte, aceita-se o pluralismo, num primeiro momento, especialmente porque ele tende a quebrar a hegemonia católica, mas, num segundo, acredita-se que ele será superado, pois que igualmente ao encobrimento do Outro, tende-se aqui a encobrir também a diversidade religiosa, ao se fazer a defesa de que no futuro "haverá um só pastor e um só rebanho" guiado por um Cristianismo redivivo, ou seja, reinterpretado pelo Espiritismo.

Essa perspectiva promove como resultado, primeiro, uma concepção de ecumenismo que é dita, verbalizada como sendo boa, mas que igualmente às condições de produção, revela a dificuldade de se lidar com as diferenças, pois que as polêmicas, divergências religiosas devem ser harmonizadas, só que aqui surge um **deslocamento**, revelando mais uma vez a *posição do código negociado*, pois que, diferentemente do que vimos no capítulo precedente, essa harmonização agora é especificada à medida que deve ser realizada através do Cristianismo, ponto que deve ser comum, para os líderes da FEP, entre todas as religiões e que exclui de antemão os não-cristãos.

Segundo, tal postura gera, igualmente a verificada nos discursos de referência, uma percepção negativa acerca do conflito tanto externo como interno. Desse modo, as discordâncias, os embates, entre as várias crenças e entre os espíritas são concebidos como ruins. No que se refere ao conflito interno, ele não é aceito pelas lideranças da FEP, como não o foi nos textos das revistas, posto que não se aceita variações interpretativas dos pressupostos da doutrina; por outro lado, ele também deve ser evitado para esse grupo porque é compreendido entre eles como assédio, obsessão de algum "espírito inferior" que quer prejudicar o progresso individual das pessoas encarnadas. Assim, a posição em relação à variável conflito é a *hegemônica-dominante*.

Por fim, no que se refere à competitividade religiosa e à cooptação de adeptos, **polissemias** ocorrem na recepção do discurso visto que apesar dos kardecistas defenderem que sua religião não faz proselitismo - nem entre pessoas racionais, lógicas como nas condições de produção - há, no entanto, uma preocupação, como já expussemos, em chegar às camadas menos escolarizadas

através de um discurso que defende o estudo e não a pesquisa acadêmica, e que, igualmente, defende o uso de uma linguagem mais acessível para que os grupos populares possam entender o arcabouço kardecista. Este discurso tenta responder, negar a concepção de que o Espiritismo tem como público a classe média e a alta, com elevado nível de escolaridade, afirmando que ele atinge uma comunidade heterogênea; assim, a posição de recepção que se dá com relação a essa variável (competição religiosa) é a *do código negociado*.

Todavia, nos centros visitados e na FEP não é isso que se observa tendo em vista que a linguagem ainda é de difícil compreensão para as pessoas não escolarizadas, sendo as palestras ministradas na maioria dos casos por meio da exposição argumentativa acerca de partes de capítulos dos livros de Kardec que se não lidos previamente, não são entendidos pelos ouvintes. Além disso, não é feito uso de outros meios mais dinâmicos de palestra que possam facilitar a compreensão do assunto por parte de quem assiste. Verifiquemos com relação a essas questões, as marcas de heterogeneidade deixadas nos discursos:

. Pressuposições

1. *"Torcemos muito pelo ecumenismo, inclusive a gente espera que no futuro seja exatamente isso, que a gente, todos nós somos ligados por Deus, o mesmo pai, só que a gente tá usando o que, caminhos diferentes não é? E cada um escolheu o seu caminho pra seguir, então eu acredito que o ecumenismo seja exatamente uma condição da gente poder viver juntos, até porque aqui ninguém tá disputando nada, ninguém aqui tá querendo ganhar nada com isso, ao contrário, a gente intui que cada pessoa individualmente ganhe a sua liberdade espiritual, que antes não tinha né"* (Entrevistado 1).
2. *"Então, o fato de se ter essa religião, essa diversidade de religião isso um dia, isso, é uma transformação lenta, não é? Um dia " haverá um só rebanho, um só pastor" que é o Cristo só que o Cristo redivivo ..."* (Entrevistado 5).
3. *"Olhe, isso eu posso falar de cadeira, isso porque normalmente sou eu que participo dos dos cultos ecumênicos, dos cultos ecumênicos, cultos ecumênicos; é na Universidade Federal já fizemos uma uma na Faculdade de Odontologia, já fizemos Faculdade de Engenharia, é tivemos na Faculdade de Medicina e é normalmente um pastor, um padre e um espírita e a gente se dá muito bem, trocamos telefones, conversamos, trocamos idéia e se, não existe nenhuma outra dificuldade não; sabe eu faço isso há há mais de cinco anos e faço em sindicatos, já fiz em escola, escola de segundo grau, em faculdade, em formatura, eu pessoalmente nunca vi problema não porque quando a gente aproxima eles começam a perceber a nossa fala, ai eles começam a perceber o seguinte, que quando nós nos encontramos nós não falamos de temas polêmicos; quais são os temas polêmicos do do Espiritismo? É a reencarnação, a reencarnação e a comunicação com os espíritos, então isso são temas polêmicos ora, mas nós não tamo falando nisso, quando nós tamo num processo*

ecumênico nós falamos das coisas que são comuns, que todos nós aceitamos, falamos do Cristo, do evangelho, então nunca tivemos dificuldade e não entramos em conflito, tanto eles como nós, porque não leva a nada, são convicções e você vai discutir, discutir, discutir e às vezes você não tem como escapar de alguma alteração ..." (Entrevistado 3).

4. *"E antigamente, digo há uns cinqüenta anos atrás só, só, só se convergia por dois, por dois pensamentos, o protestantismo e o catolicismo. Hoje, o advento da, da própria ciência, o avanço da tecnologia, da própria da própria globalização nos aproximou não só de troca de pessoas, mas também nos aproximou em termos também religiosos, porque nós não sabíamos quase que nada, hoje se divulga aquilo que é errado dentro de uma religião e se divulga aquilo que é certo também dentro dentro dentro de uma religião. As coisas passaram muito tempo escondidas, sem nenhuma explicação e a gente não sabia o porquê de acontecer isso ou aquilo. Um padre, um pastor, que protestasse ou não todos com os seus defeitos como nós também temos os nossos, os espíritas nenhum de nós somos santo, nós somos candidatos à pratica de boas ações. Somos candidatos apenas a isso, sem nenhuma exceção* (Entrevistado 2).

5. *"Eu acredito que seja algo positivo o fim da hegemonia católica porque querendo ou não, abriu mais pra outros grupos, outras religiões e as pessoas não se tornaram atéias ou materialistas"* (Entrevistado 1).

Aqui percebemos a leitura que os líderes da FEP fazem a respeito da hegemonia da religião católica, da diversidade religiosa, do ecumenismo, da globalização e do conflito externo. Assim, no primeiro texto quando inicialmente afirma-se que os espíritas torcem pelo ecumenismo porque ele implica em mais liberdade e diversidade religiosa, pressupõe-se que a hegemonia de uma religião oprime. Igualmente, no segundo texto, quando se afirma que um dia "haverá um só pastor e um só rebanho", pressupõe-se que a diversidade religiosa um dia terá fim, pois que as religiões se pautarão no futuro pelos ensinamentos do cristianismo redivivo através do Espiritismo. No terceiro texto, ao se afirmar que nos encontros ecumênicos evita-se abordar os pontos polêmicos entre as várias religiões, temos a pressuposição de que o ecumenismo deve implicar em se lidar com os pontos comuns e não os divergentes entre as várias crenças, impedindo a manifestação dos conflitos externos. No quarto texto, ao se proferir que a tecnologia e a globalização aproxima as pessoas e as religiões, pressupõe-se que antes delas havia dificuldade de contato entre as pessoas e as religiões. Finalmente, no último recorte, quando se afirma que o fim da hegemonia católica é positiva porque permite o surgimento de outras religiões, pressupõe-se que tal hegemonia impedia o aparecimento de novas religiões e conseqüentemente, do pluralismo religioso.

vejamos as seguintes negações:

. Negações

1. *"Acreditamos que o ecumenismo é a diversidade de religião, mas todas unidas pelo amor em Cristo (...) Eu digo sempre que nós somos é, é... nós somos soldados em quartéis diferentes, atendendo ao mesmo general que é Jesus Cristo. Não é verdade? Então o ecumenismo é colocar Cristo no centro"* (Entrevistado 1).
2. *"É, porque falam muito que nosso público é erudito, classe média alta, mas não é isso não, ele hoje é bastante heterogêneo, é heterogêneo..."* (Entrevistado 3).
3. *"... é nós não fazemos proselitismo porque acreditamos que não é propaganda, outdoor, programa de rádio, de televisão que vai levar o outro ao Espiritismo e sim é a nossa postura, é o próprio espírita dando o exemplo"* (Entrevistado 5).
4. *"Procuramos na Federação fazer o possível para que a nossa mensagem chegue a todos, por isso usamos recursos didáticos, métodos para que todas as pessoas, até as mais simples saiam da nossa casa entendendo a nossa proposta"* (Entrevistado 4).

Assim, vemos que no primeiro texto que se negam vozes que vem no ecumenismo uma diversidade de religiões, não unidas em/por Cristo; no segundo temos a negação de vozes que afirmam que o Espiritismo é elitista e que possui um público de classe média; no terceiro, as outras vozes que são negadas são as das outras religiões que fazem proselitismo e no quarto, nega-se vozes que afirmam que o Espiritismo não busca chegar a todas as pessoas. No que se refere à variável pluralidade religiosa analisemos as seguintes paráfrases:

. Paráfrases

1. *"... hoje nós vivemos a era da informação, a era da tecnologia, da informação em que só não é informado quem não quer porque numa casa, por mais pobre que ela seja, ela tem uma TV, tem um rádio, alguém ler uma revista, ler um jornal, então, as pessoas hoje têm um contato maior com as informações e elas podem fazer comparações entre as várias religiões (...) hoje existe a liberdade de expressão, a liberdade de busca da informação então graças a isso e isso é um trabalho da espiritualidade pra libertação humana, graças a essa a esse fenômeno da informação, da aldeia global em que o que acontece lá na China eu sei agora, que antes o homem precisava transportar muitos mares e montanhas pra poder saber das coisas, hoje as coisas vêm até nós através da do satélite, da informação, então eu vejo o homem hoje muito mais capacitado e muito mais a vontade pra fazer suas escolhas que ele não tinha antes, então, o pluralismo religioso, a migração religiosa é reflexo dessa liberdade, dessa era mais progressista da informação, onde cada tem a religião que pode ter, está no seu nível de evolução (...) então esse é o século das luzes e a informação, a tecnologia vem como apêndice para essas luzes"* (Entrevistado 2).

2. "... então, observo com muita naturalidade o pluralismo religioso, as diferenças de cada um, faz parte do processo natural de evolução, cada um tem o Deus que merece, é reflexo disso, é nós mesmos que somos diferentes, dentro, porque a gente pode imaginar, tirando os rótulos, então a gente não a terra, o espírita diz que é um planeta de expiação e provas porquê? Porque aqui ainda existe mais sofrimento do que alegria, mas a variedade do dos graus de sofrimento e de alegria é infinita porque é particular de cada um, então se hoje eu preciso de um freio, digamos um cabresto mesmo, porque se não eu vou perder de novo a minha oportunidade, então eu vou reencarnar realmente com uma programação de ir pra uma igreja evangélica dessa; se eu já tô com uma possibilidade melhor já vou pra outra, já vou, procuro outra, mas sempre de acordo com a evolução" (Entrevistado 4).

3. "... Mas eu acredito com relação às diferenças religiosas, como lhe disse antes, que um dia tiraremos o que há de supérfluo nas religiões e ficaremos com o essencial, a essência que o kardecismo já trabalha, mas isso não é pra agora porque o progresso vem, mas é lento" (Id.) 4. "A plura... a pluralidade das religiões é uma decorrência da própria..., do não nivelamento intelectual do homem, certo? Então cada um tem sua maneira de pensar, tem a sua maneira de entender as coisas, não é? É a lei da evolução de cada um, mas um dia não tenho dúvida, todos serão espíritas" (Entrevistado 5).

5. "De acordo com a lei da evolução, O Espiritismo no futuro, nós acreditamos não será a religião total, universal, os espíritos, eles responderam a Kardec que não, mas que os princípios espíritas estariam dissolvidos ou diluídos em todas as religiões, ou seja, o que existe é a probabilidade, é ser, continuar havendo religiões distintas, porém é muito mais parecidas, diferenciando de uma ou de outra coisa mas, que as concepções básicas, os princípios básicos do Espiritismo por exemplo, a reencarnação por exemplo, o livre-arbítrio, a comunicação entre os mortos com os vivos, a imortalidade da alma no sentido da alma continuar existindo não somente dentro de um céu ou de um inferno mas, uma alma livre que ela possa ir aonde ela quiser, isso tudo será é digamos assim, é uma crença geral e eles dizem inclusive isso, o Espiritismo será crença geral e ele vai estar inclusive não somente nas religiões mas dentro também dos conhecimentos humanos nas áreas da Ciência e da Filosofia significando dizer que ele não será a única religião mas, os seus princípios básicos estarão diluídos em todas as religiões" (Entrevistado 2).

Destarte, como podemos notar nestes textos, a perspectiva de pluralidade religiosa é entre os líderes da FEP profundamente marcada pela presença da ideologia evolucionista, que aceita a diversidade religiosa em termos de estágio, pois no futuro as religiões ou convergiriam para o Espiritismo, ou os princípios espíritas se disseminariam entre elas. Desse modo, no primeiro recorte, a ideologia evolucionista encontra-se presente no discurso justificando que o processo de globalização e o quadro religioso plural são positivos porque representam progresso no sentido de facilitar a liberdade de escolha religiosa e de informação; no segundo, essa mesma ideologia evolucionista surge justificando o pluralismo religioso; no terceiro, ela é utilizada para justificar o universalismo do

kardecismo no futuro; no quarto, ela aparece mais uma vez explicando o pluralismo religioso; e no quinto, ela justifica a presença do Espiritismo nas outras religiões.

Com relação à perspectiva de conflito interno observemos a forma como o sujeito espírita aparece nesses discursos:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"É veja só, isso também diverge muito de Centro para Centro, tem primeiro, primeiro detalhe esse que cada pessoa é um mundo; agora não é porque nós somos espíritas que todos temos, temos que pensar da mesma forma. O que a gente não pode divergir é na questão da pureza doutrinária, isso é que nós não podemos divergir. Por exemplo, um evangélico que não acredita em reencarnação, ele é aceito porque a gente tem que entender a opção dele, mas um espírita, um espírita ele não vai poder deixar de acreditar em reencarnação. Por quê? Porque ele está dentro da doutrina então ele já tem N meios pra poder entender que aquilo existe ou não e é até uma opção sua, você ser um espírita você tem que acreditar naquilo ali"* (Entrevistado 1).

2. *"Quando uma pessoa começa a divergir aqui dentro a gente traz essa pessoa pra pra conversar, com carinho, atenção, pra esclarecer até ver se ele tá na na direção certa mermo, se ele quer permanecer nisso ou se ele precisa de um tratamento espiritual porque possivelmente ele teja sofrendo influências de alguns, algum espírito que queira combater, porque nós somos na verdade é criadores de casos, mas nós criamos casos pra quem? Praqueles que querem praticar mal na espiritualidade, então quando a gente faz a intervenção em termos espirituais nós criamos casos pra esses espíritos e ai eles vem, pegando a quem? Vem pegar aqueles que têm a a a uma abertura que abre uma brecha ai eles pegam, ai a pessoa começa a ter idéia, começa a discutir coisas que não tem haver; no caso precisa conversar, precisa de um tratamento, faz um tratamento e normalmente se resolve, mas ele não é expulso não, às vezes ele é afastado temporariamente de umas funções, ele é afastado, às vezes algumas pessoas pode entrar até na justiça, contra alguma coisa, mas passado o efeito, ele retornar porque ele precisa de ajuda, ele tá obsediado"* (Entrevistado 3).

Dessa forma é que o sujeito Espiritismo aparece não podendo divergir em termos de interpretação doutrinária. Neste sentido, é que no segundo recorte o divergente interno, surge como sendo obsediado, precisando de tratamento espiritual.

No que concerne agora à recepção dos discursos espíritas feita entre aquelas lideranças que possuem **pós-graduação**, verificamos entre os dois líderes entrevistados, atuantes na Associação de Divulgadores do Espiritismo no Estado, deslocamentos bastante significativos - isso tanto em comparação aos discursos das condições de produção, como em relação ao das lideranças da FEP - que apesar de não implicarem numa nova fundação do discurso espírita, tendo em vista que não se

inscrevem totalmente em um outro código referencial, oposto ao da ideologia presente nos discursos de referência, implicam, entretanto, num desvio importante da ideologia da produção, que não atua do mesmo modo agora nas condições de recepção.

Assim, é que ocorre uma defasagem grande entre a ideologia presente nas condições de produção e a ideologia presente nas de recepção, isso especialmente no que se refere ao trato com o Outro, com o diferente - que é o que focalizamos, e que, portanto, mais nos interessa nesse trabalho -, indicando *a posição do código negociado* ao nível do reconhecimento.

Desse modo, embora verifiquemos nos discursos desses kardecistas a presença da ideologia da ciência moderna em suas correntes racionalista, positivista e evolucionista, percebemos uma alteração, uma **polissemia** na apropriação dessa ideologia - sobretudo no que se refere à perspectiva evolucionista - no sentido do olhar e conseqüentemente, do relacionamento que se estabelece com o Outro, adeptos de outras religiões, pois tais correntes não fundamentam uma posição de superioridade dos espíritas ante os outros credos nem perante os seguidores destes.

Esse deslocamento verificado promove outros. No que se refere **ao lugar** em que essas lideranças colocam em seus discursos o Outro, adeptos de outras crenças, observa-se uma mudança substancial à medida que esse dessemelhante não é colocado mais na posição do inferior, do atrasado, do que precisa evoluir e alcançar o Espiritismo, e sim é percebido como o diferente, como aquele que também sofre os efeitos do progresso, da evolução, mas essa evolução é vivenciada em caminhos que não obrigatoriamente os espíritas, tendo em vista que ela é vivida especificamente na esfera da religião de cada um, ou seja, para esse grupo de espíritas, que representa uma minoria, vive-se esse processo de evolução dentro de sua própria religião e não fora dela, não tendo que se ir para a doutrina Espírita para se estar numa fase melhor.

Dessa forma, é que umbandistas, candomblecistas, católicos e esotéricos - os últimos, mais uma vez, quase não mencionados - são situados dentro de um quadro religioso plural no qual a alteridade deve ser buscada e mais que isso, deve ser a meta dos espíritas nesse século, devendo se fazer cada vez mais presente na relação destes com os adeptos de outras religiões. No entanto, o uso do termo Espiritismo pelas religiões afro-brasileiras é por essas lideranças contestado no sentido de

que esse é um termo criado por Allan Kardec, portanto restrito só aos kardecistas (este último termo, por sinal, não é aceito/legitimado por eles).

Contudo, nesse ponto, dos lugares estabelecidos para outros religiosos, há uma ressalva feita por essas lideranças aos segmentos evangélicos pentecostais e neopentecostais. Estes são tidos, igualmente ao que foi visto em todos os outros discursos espíritas, como o grupo religioso mais difícil de se lidar e o que causa mais apreensão, gerando preocupação à medida que buscam uma nova hegemonia religiosa - especialmente através da política - tendente, a não respeitar o pluralismo e a diferença religiosa. Mas, apesar desta cautela eles são, para os dois entrevistados, respeitados em seu direito de divergir, de contestar as outras religiões, inclusive a espírita.

No que concerne ao lugar em que esse grupo posiciona os espíritas, deslocamentos também se dão, tendo em vista que mesmo defendendo um discurso onde o kardecismo é ressaltado mais em sua vertente científica que religiosa, na qual estudar implica, diferentemente das lideranças da FEP e igualmente aos discursos das revistas, em pesquisar, fazer ciência e descobrir conhecimentos fundamentados, lógicos, comprovados, isso não conduz os entrevistados a se colocarem ou colocarem sua religião num patamar superior, de detentora da verdade, pois que se reconhece a verdade advinda de outros tipos de conhecimentos, embora veremos, a verdade oriunda da ciência ainda é muito representativa neste grupo.

De uma maneira geral, apesar de se referirem à religião Espírita, adjetivando-a como profunda, lógica, racional, não dogmática - e esta última característica é citada especialmente em relação ao Catolicismo e às religiões de origem africana - isso não é retoricamente realizado de forma a posicionarem as outras crenças como não evoluídas e o kardecismo como melhor.

Esse lugar no qual esses entrevistados se situam e a seus companheiros, todavia conduz a uma tensão acerca da visão que defendem de si mesmos, no sentido de terem comportamentos tolerantes/intolerantes e ou preconceituosos ou não com adeptos de outras crenças. Para um dos entrevistados, os espíritas não são intolerantes, mas são sim preconceituosos com os adeptos de outras religiões, sobretudo aqueles das religiões afro-brasileiras. Afirma, embora não mencione nenhum caso como exemplo, que existem manifestações de discriminação da parte dos kardecistas para com

aqueles religiosos. Já para o outro, o preconceito existe, mas a intolerância não, e aquele não é estimulado no meio. Desse modo, apesar de afirmar nunca tê-lo presenciado, acredita ocorrer, porém fora dos Centros Espíritas.

Assim, diante disso, questionamos por quê esse grupo de lideranças espíritas apresenta um discurso significativamente diferenciado em relação aos dos outros. Por que relativizam a influência da ideologia da ciência moderna, hegemônica nas falas kardecistas? Entre outras justificativas, exatamente porque, por terem feito pós-graduação, estão mais próximos da ciência, em sua produção acadêmica, de pesquisa. Portanto, estão mais em contato com os discursos científicos, com as ideologias que estão sendo veiculadas nessa esfera no momento, entre as quais, aquelas difundidas especialmente pelas correntes críticas, pós-estruturalistas e pós-modernas, em que as discussões acerca do lugar do Outro, da aceitação da(s) diferença(s) têm se destacado, ganhado, não sem ressalvas, relevância em termos de leitura e interpretação de mundo. Adicionado a isso, temos também o fato de que ambos os entrevistados tinham, na época da realização das entrevistas, concluído suas pós-graduações há pouco tempo. Isto sinaliza para a presença de formações discursivas advindas de um discurso científico mais recente, próximo dos debates mais contemporâneos. Na entrevista feita com os dois líderes, ambos afirmaram ter feito leituras sobre a alteridade e relacionamento com a diferença, mostrando-se terem conhecimento de algumas discussões trabalhadas pelas correntes pós-estruturalistas contemporâneas.

Desse modo, é que dentro da heterogeneidade de falas que todo discurso possui, essas falas kardecistas têm-se interconectado com a fala de certos segmentos científicos, em algumas de suas vertentes, revelando a presença de uma nova ideologia que, interagindo com a ideologia da ciência moderna, tem promovido deslocamentos expressivos na relação, no trato com o Outro. Observemos isso através das marcas das polissemias, que se dão em termos ideológicos, deixadas nos textos:

. Valores

"... acreditamos sim na evolução, mas entendemos que a questão do evolucionismo é que a gente tem que trabalhar com um novo valor, um novo enfoque, o do ponto de vista cultural, onde cada um tem uma lógica própria, o evangélico tem uma lógica própria de pensamento, o católico tem a sua, o espírita tem a sua, e

respeitar é esse esse padrão, esse valor cultural de cada um deles não é? Se eu fosse católico, pensava como católico, o espírita pensa de outra forma, eu tenho como católico de respeitar o espírita e eu como espírita de respeitar o católico, da forma como ele pensa e assim sucessivamente (...) então temos que pensar a evolução respeitando a identidade cultural de cada um, não achando que todo mundo evolui da mesma forma, indo na mesma direção, de forma linear" (Entrevistado 1).

"Nossa doutrina é muito racional, científica, prega o trabalha com o pensamento, a pesquisa empírica, o uso da reflexão lógica, filosófica, por isso que ela não pede cultos externos, mas ela não é melhor que as outras por causa disso, não é detentora da verdade por conta disso, a razão é muito importante na busca da verdade mas outros elementos também entram aí, como a intuição, por exemplo" (Entrevistado 2).

"Basicamente nos diferenciamos das outras religiões pela ausência de cultos exteriores e de dogmas que, como lhe disse, não é próprio da nossa doutrina de inspiração mais intimista e lógica, agora isso, como lhe disse, não nos torna mais evoluídos; se os outros realizam cultos externos é porque isso tem um valor para eles, há uma identificação aí, nós não vemos esse valor, então pensamos diferente nisso" (Id.).

Assim, através do recurso lingüístico dos valores, no caso aqui o da evolução, encontramos a polissemia se evidenciando, ao nível do construído, em relação à ideologia da ciência moderna. Dessa forma é que no primeiro texto temos a presença do pré-construído sinalizando para a crença na concepção da evolução, porém no construído temos que esse evolucionismo é afirmado com um novo olhar, um olhar que respeita a identidade cultural do Outro, não o submetendo a passagem de etapas idênticas e lineares. No segundo texto, encontramos a mesma construção discursiva, só que agora, referindo-se à ideologia racionalista; desse modo é que no pré-construído profere-se que o Espiritismo é muito racional, científico, todavia, no construído, temos que esse racionalismo não implica no fato dessa religião ser superior as outras, pois que no processo de busca da verdade, outros elementos além da razão entram nesse processo; o mesmo verificamos no terceiro texto, quando no pré-construído afirma-se a ausência de dogmas no Espiritismo, mas no construído essa ausência de dogmas não implica no fato do Espiritismo ser mais evoluído que as outras crenças e sim implica no fato de ser diferente. Contudo, apesar desses deslocamentos, vejamos a asserção que segue abaixo:

. Asserções

"... o Espiritismo faz parte de...é é é uma parte de é uma parte da do pensamento espiritualista, você tem o pensamento espírita, o o o católico é uma outra corrente de pensamento espiritualista, o próprio evangelismo é, a Umbanda também é, então, todo o espírita é um espiritualista, mas nem todo espiritualista não é um

espírita, isso é uma questão importante. O que aconteceu é que por volta da década de 30 do século passado quando se colocou a terminologia espírita para definir aquelas manifestações da então nascente Umbanda, a Federação Espírita Brasileira ela não foi enfática em dizer, em fazer essa separação e aí começou a se popularizar em muitos terreiros de Umbanda, exatamente isso, a terminologia espírita, só que a terminologia espírita ela foi criada no século XIX em 1857 com o lançamento do livro dos espíritos por Allan Kardec, antes não existia, espírita é o adepto do Espiritismo ou o espiritista; o que pegou foi o termo espírita, então não existe Espiritismo kardecista ..." (Entrevistado 1).

Assim, é que nesse texto encontramos a reivindicação do uso do termo espírita só para os kardecistas; dessa forma, embora no pré-construído afirme-se que espíritas, católicos, umbandistas fazem parte do pensamento espiritualista, no construído, contudo, temos a afirmação de vozes espíritas hegemônicas que reclamam a exclusividade da palavra espírita só para os adeptos da doutrina da Kardec, numa clara posição de delimitação de fronteira excludente.

. Mecanismos de seleção

"É nos não temos cultos, como as outras religiões, a Umbanda e o Candomblé têm. Agora, a questão é porque eles realizam cultos? Eu acho que isso tá muito ligado à à convicção que eles têm do aquilo ali tem um valor, de que..., porque na verdade aquilo tudo são símbolos não é? E e e esses símbolos eles despertam, acredito eu, para muitas pessoas, um um um é fortalecimento na fé, então quando alguém se concentra numa vela acesa, acende um incenso, aquilo ali tá catalisando a a concentração da pessoa, tá ajudando ela a a a talvez a potencializar suas energias, nós não temos isso como um valor, por isso somos diferentes e e não temos esses cultos exteriores" .

Todavia, através do recurso do mecanismo de seleção da opção, vemos nesse último recorte que a delimitação de fronteira realizada na asserção acima, nos discursos dessas lideranças espíritas, é feita sem inferiorização das religiões afro-brasileiras, e sim é feita no sentido de demarcar as diferenças entre essas crenças e o Espiritismo; assim, quando no pré-construído afirma-se que o kardecismo não possui cultos, no construído, entretanto afirma-se que essa opção dos espíritas pela não realização de cultos se dá porque para eles estes não representam um valor como para as outras religiões, entre elas as de origem africana, e não porque, como nas construções dominantes, não se tem cultos porque estes indicam irracionalidade. Essa postura mais polissêmica apresentada nessas falas, também pode ser evidenciada ao nível da heterogeneidades mostrada; assim vejamos esse discurso indireto:

. Discurso Indireto

1. *"... com nossos irmãos evangélicos acho que devemos ter a mesma postura do Cristo porque se eu amo verdadeiramente ao meu próximo e isso é a mensagem principal do Cristo, eu vou respeitá-lo em sua divergência, é o mínimo que eu devo fazer; como ele é meu irmão vou respeitar a opinião do meu irmão não é? Porque ele tem direito a pensar diferente de mim. Eu posso até achar que ele está errado, muito errado, mas é a minha opinião e eu tenho que respeitar o posicionamento dele..."* (Entrevistado 1).

Neste recorte, a menção a Cristo é feita no sentido de reiterar a busca de respeito às opiniões diferentes que os espíritas devem ter para com o Outro, especificamente evangélico, que se posiciona criticamente em relação ao Espiritismo.

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"... ninguém vai admitir isso, mas é um fato, né nós não somos ainda alteritários é isso, e isso é uma ética que nós vamos ter que desenvolver nesse século, não é, o respeito ao outro. (...) Exatamente, isso é um valor que nós inclusive da da associação de divulgadores, da ADE e a ABRADE, vai, já começou no ano passado e vamos cada vez mais é... inculcar, assim desenvolver, sensibilizar não é, disseminar no meio espírita e fora do meio espírita que é a questão da alteridade, isso é um valor imprescindível, o respeito ao outro, ao plural, ao diferente e dentro da casa espírita, entre as casas espíritas e do Espiritismo com o meio externo, isso é um valor que precisamos digo, nós espíritas, aprendermos de maneira explícita..."* (Entrevistado 1).

2. *"Não na casa espírita, intolerância aqui isso não, mas eu diria que o espírita ele fica é de certa forma resabiado ou ressentido quando alguém trata pejorativamente a doutrina espírita por desinformação, então é uma reação natural de alguns espíritas de querer rebater, de ter preconceito, aquilo, que é bastante natural assim, pelo, ele fica, digamos, entre aspas com o seu "orgulho ferido"; mas ele não reage é de maneira ostensiva, agressiva eu nunca vi isso, mas pode sim acontecer de ter preconceito, mas fora da casa espírita, aqui dentro não que nós não estimulamos isso"* (Entrevistado 2).

Nestes textos vemos que se admite que o sujeito espírita tem preconceito com os adeptos de outras religiões, com ele aparecendo então com dificuldade de estabelecer relações de alteridade; na primeira fala, esse preconceito é assumido de maneira mais radical, pois que se caracteriza pela dificuldade em se lidar com as diferenças; na segunda, ele emerge como uma espécie de reação a possíveis preconceitos sofridos, oriundos de membros de outras crenças. Essa tendência em mostrar o sujeito do discurso admitindo o preconceito, quando contrabalançada com a forma como o Outro aparece no discurso revela:

. Forma Como o Outro Aparece no Discurso

1. " ... a diferença nossa pra Umbanda e para o Candomblé é que o o culto é interior, não é nada exterior, essa é a base, é o que vem do coração, que vem da mente, que vem do interior; então nada que tenha manifestação exterior é dada ênfase ao Espiritismo, isso é fundamental para nos diferenciar da Umbanda, do Candomblé, do catolicismo e do e do evangelismo, mas isso não implica em sermos superiores, somos apenas diferentes" (Entrevistado 1).

2. "... agora também vejo algumas igrejas chamadas pentecostais, elas batem muito no Espiritismo não é em nós espíritas, dificultando a relação, isso aí é flagrante, isso tá na na na nos meios de comunicação, isso aí tá nos programas de televisão que eles levam ao ar todos os dias, e elas são organizadas politicamente, onde existe o preconceito deles com relação ao Espiritismo, ao pluralismo de credos, a diferença religiosa e isso é de certa forma preocupante, e diria mais, é é esse preconceito às vezes até nos incomoda, porque declaram coisas e dizem coisas que absolutamente não correspondem à doutrina espírita mas, procuramos respeitar o outro em seu direito de divergir, de pensar diferente e buscar novos adeptos..." (Entrevistado 2).

3. "A Umbanda e o Candomblé são expressões religiosas como nós também somos; temos coisas diferentes mas também temos em comum, é a prática mediúmica que não é exclusividade de nenhuma religião, então no seu dia-a-dia, na sua na sua no no na sua práxis temos em comum a questão do fenômeno mediúnico, onde já lhe expliquei que dentro desse fenômeno, lidamos diferente; e também o que temos em comum com eles é uma postura, é o que temos em comum é... não não não vemos é é por parte dos praticantes da Umbanda nem do Candomblé nenhum tipo de postura, é... assim agressiva, de de de ataque a nenhuma outra religião, eles fazem as atividades deles lá e respeitam as as diferenças, o diferente, e nisso realmente eu acho que também o Espiritismo tem esse ponto em comum, está buscando isso em comum com eles que é o respeito à às diferenças né, então é um esse seria um dos pontos, agora temos muitas diferenças de ordem de culto e de prática também que o culto deles é exterior e o nosso não" (Id.).

4. "Basicamente nos diferenciamos das outras religiões pela ausência de cultos exteriores e de dogmas que como lhe disse, não é próprio da nossa doutrina de inspiração mais intimista e lógica, agora isso, como lhe disse, não nos torna mais evoluídos, se os outros realizam cultos externos é porque isso tem um valor para eles, há uma identificação aí" (Id.).

Assim podemos ver que a forma como as outras religiões aparecem nos discursos dessas lideranças espíritas é substancialmente diferente da forma como emergem nos discursos kardecistas dominantes. Desse modo no primeiro texto temos que o Outro, religiões afro-brasileiras, católica e evangélica, aparecem como sendo diferentes dos espíritas na questão do culto, mas não inferiores por isso; no segundo, o Outro, evangélico, aparece como preconceituoso, difícil para os espíritas lidarem, contudo nem por isso eles são desrespeitados em seu direito de divergir e competir; no terceiro texto, o Outro, religiões afro-brasileiras, aparecem como tendo em comum com o

Espiritismo o fenômeno mediúnico e a prática de respeito ao Outro em suas diferenças e no último, o Outro, outras religiões, aparecem como dogmáticas e realizando cultos exteriores porém, elas não são diminuídas por conta disso.

No que se refere às questões relacionadas ao **pluralismo religioso**, percebemos também sensíveis **polissemias**, deslocamentos em comparação às condições de produção e ao discurso implementado pelas lideranças da FEP, o que revela aqui mais uma vez a presença de uma **posição de código negociado**. Assim é que pluralismo significa para esses entrevistados direito à existência e respeito às diferenças; visto como positivo, este é estimulado porque fomenta a vivência da tolerância - aqui entendida como direito legítimo do Outro de pensar diferente - através do convívio com o não semelhante, com aquele que possui uma identidade cultural, religiosa não igual a nossa.

Como uma consequência dessa perspectiva, temos, com relação ao ecumenismo, sua prática criticada pelos dois entrevistados justamente porque acreditam que ele não lida bem com essa diversidade. Contudo, esse comportamento poderia nos fazer ter como certo que haveria nesse grupo uma visão convergente acerca da negação do universalismo religioso espírita, mas aqui temos uma primeira surpresa e até uma certa contradição com o deslocamento verificado no significado da palavra evolução exposto acima, indicando uma não ruptura total com a ideologia da ciência moderna, pois que, ambos os entrevistados defendem a diluição dos pressupostos kardecistas nas outras religiões, sem, no entanto dissolvê-las e/ou eliminá-las no Espiritismo. Assim, mantêm a perspectiva de um universalismo kardecista, perspectiva essa que é justificada através do discurso científico que emerge, afirmando que como o Espiritismo é uma ciência que postula a evidência de leis naturais, essas leis serão aceitas adiante por todos os outros credos.

Com relação à visão de conflito, tanto externo como interno, temos outra surpresa, já que apenas um dos entrevistados admite que ele é algo importante nas relações e que os espíritas lidam mal com eles, dificultando assim a relação de alteridade; enquanto isso o outro entrevistado, concebe o conflito como algo negativo, que deve ser evitado tanto internamente como fora, sobretudo no que diz respeito a questões doutrinárias.

No que se refere à conquista de adeptos e à prática do proselitismo e de inserção do kardecismo na política, mais uma surpresa: para os entrevistados, a pregação religiosa não deve ser feita, mesmo ante um quadro religioso plural, à medida que o indivíduo deve ir para o Espiritismo por si só, sem constrangimentos ou catequeses, especialmente aquelas de tipo mais ostensivas, contundentes e incisivas. Nesse aspecto uma ressalva é feita, já que ambos os entrevistados admitem que uma divulgação mais efetiva, menos tímida do kardecismo deva ser implementada, especialmente num contexto em que se perde mais espaço para outras religiões que são atuantes na mídia. No caso da política, esta deve manter-se fora do Espiritismo, tendo em vista que se alega tratarem-se de instâncias diferentes, com lógicas diferentes, portanto difíceis de se misturarem.

Já no que concerne ao público alvo do discurso espírita, temos a presença de um deslocamento no discurso desses entrevistados em relação ao discurso dos líderes da FEP, posto que é reiterado que este público pertence à classe média, escolarizada. Assim, é que para um entrevistado, tal público é de classe média, com nível de escolaridade alto, e para o outro, embora ele esteja se mostrando heterogêneo, reflexo da população do lugar onde o Centro Espírita se encontra, todavia, admite que por sua própria constituição, o Espiritismo é uma religião destinada a um público mais escolarizado, familiarizado com a leitura e com as questões mais científicas e filosóficas. Por isso, ele favorece muito a classe média, o que pressupõe uma destinação mais efetiva para tal segmento. Vejamos isso nos traços de heterogeneidade mostrada deixados nos discursos:

. Pressuposições

1. *"Não, não participamos de questões políticas, não participamos é das questões políticas, a política tem uma lógica diferente, não tamos envolvido nisso porque, que as pessoas que são espíritas de maneira geral apresentam um perfil de pessoas boas, pessoas honestas e são instâncias diferentes"* (Entrevistado 1).

Assim, aqui nesta fala ao se afirmar que os espíritas não participam da política porque apresentam um perfil de pessoas honestas e boas, conseqüentemente pressupõe-se que pessoas que participam da política não são boas nem honestas. No que se refere ao ecumenismo e ao proselitismo religioso observemos essas negações:

. Negações

1. "... porque eu acho que é difícil o ecumenismo, eu acho fácil a fraternidade religiosa, qual a diferença? O ecumenismo representa é o estar e fazer juntos ah muitas coisas e na prática isso é difícil. Por quê? Porque como ainda não há o respeito ao diferente, não há um exercício da alteridade, eu acho que isso é um grande conceito desse século XXI que precisa ser desenvolvido, o Espiritismo vai falar muito sobre isso nesse século, é o ecumenismo quer dizer que todo mundo compartilha das mesmas coisas, o que não é verdade, nós não compartilhamos, por exemplo, o Espiritismo de rituais, liturgias, nós temos diferenças básicas por enquanto em relação à reencarnação, a mediunidade, não é, então é o próprio conceito de religião, o próprio conceito de, por exemplo, do papel de Jesus comparativamente ao evangelismo e ao ao ao ao catolicismo, nós somos muito diferentes, tanto é que há facções dessas duas religiões que não querem nem sentar junto com o Espiritismo, que sequer é é é admitem que o Espiritismo seja também uma doutrina que tenha bases cristãs, então isso é muito forte e agora? Bom já a fraternidade religiosa é uma coisa, então nesse sentido a fraternidade é a luta por causas comuns né de de de de ajuda ao menos favorecido não é, de amparo ao ao pobre, ao menos afortunado é da própria causa do amor que é uma mensagem síntese de Jesus e que nos converge, então, na verdade nós pregamos uma mensagem fraterna, uma convivência fraterna e não uma convivência ecumênica" (Entrevistado 1).

2. É vejo com bons olhos, embora tenha minhas ressalvas a prática d o ecumenismo; participo, embora prefira o termo Encontro Inter-religioso porque acho que que essa palavra ecumenismo tá um pouco desgastada porque é tem muito religioso nesses encontros, mas pouca religiosidade, porque quem efetivamente tem religiosidade no no nos seus atos, no seu coração, tem uma conduta de tolerância para com a diferença, de respeito para com o outro, e sabe assim... eu diria é é é assim, não se valoriza muito, dá valor a essas coisas nessas encontros mas, no dia que derem tranqüilo, porque o mundo, os dedos das mão são todos diferentes entre si, né? As pessoas são diferentes entre si, e a gente não pode esperar que as religiões e os conceitos, os princípios, os fundamentos sejam iguais" (Entrevistado 2).

3. "... nós não obrigamos, forçamos como se diz, forçamos ninguém a ser espírita, não vamos as casas para converter, não acreditamos nisso, nessa estratégia da conversão, nessa forma de trazer novos adeptos, mas respeitamos quem faz isso" (Id.).

Assim, aqui se nega nos dois primeiros recortes, vozes que vem no ecumenismo a manifestação da alteridade, do respeito às diferenças. No último, nega-se outras vozes religiosas que são proselitistas, que fazem uso de estratégias de conversão. Com relação à perspectiva acerca do pluralismo e ao público espírita analisemos os seguintes discursos:

. Discursos Indiretos

1. "Eu mesmo vejo com bons olhos o pluralismo religioso, é veja eu acredito que as pessoas no meu modo de entender, elas elas precisam dentro do campo da religiosidade, da filosofia, irem pra determinados lugares onde elas se sintam bem, onde elas se identifiquem, onde elas encontrem as repostas pra as suas, os seus

questionamentos de vida, onde elas se encontrem com Deus, onde elas se sintam felizes, onde elas se sintam melhores, então, nesse sentido acredito que as pessoas de maneira geral elas têm expectativas diferentes, se elas têm expectativas diferentes é natural que elas devam ir para lugares diferentes; então elas vão pra Igreja Católica porque o ritual, a liturgia, a concepção dos Santos, enfim todos aqueles adereços que formam a religiosidade católica lhe faz bem, então ela tem que estar ali e tem que ficar ali, o lugar dela é ali, para mim isso é uma questão de identidade religiosa e a ciência hoje trabalha muito com isso né, a alteridade, as diferenças que devem ser respeitadas" (Entrevistado 1).

2. "O tipo de público espírita é a classe média, tá certo a classe média, é... uma classe média que participa não sei se é com predominância da classe média alta ou ou não, isso realmente eu confesso a você que não sei mas o nível de escolaridade é é bom tá certo, pelo menos naquelas pessoas com quem a gente tem maior aproximação, pesquisas aí afora, do IBGE, indicam bem isso, que o nível de escolaridade do espírita é muito alto" (Entrevistado 2).

Assim, no primeiro texto, a menção à ciência é feita no sentido de reiterar a posição positiva do autor sobre o pluralismo religioso. No segundo discurso, a menção ao IBGE é feita de modo à indiretamente sustentar a posição do sujeito no que se refere a se reiterar que o público alvo espírita é o de classe média escolarizada. Ainda sobre a questão do público espírita vejamos o discurso abaixo:

. Palavras Entre Aspas

1. "O tipo de público espírita é diferenciado, variado agora coloque esse 'diferenciado' entre aspas né porque de maneira geral eu diria que o perfil do espírita, a nível de Brasil, é um perfil de pessoas mais escolarizadas. Por quê? Porque foram pessoas que procuraram respostas mais aprofundadas e não encontraram pelo seu próprio nível de escolaridade, e encontraram essa resposta no Espiritismo, então esse é um perfil... e aí são escolarizadas, mais é, vamos dizer instruídas do ponto de vista de uma educação formal; por um outro, por conta dos problemas de perturbação espiritual, você tem aí uma miscelânea, uma heterogeneidade de pessoas que é independente de escolaridade que procuram, então são os dois grandes motes de entrar no Espiritismo, ou pela dor ou pela reflexão, quando é pela reflexão majoritariamente são instruídos, quando é pela dor, pela perturbação espiritual majoritariamente aí eu acredito... majoritária, mas numa proporção pouco menor do que a outra é de pessoa menos escolarizadas, mas o perfil do espírita é o de uma pessoa que gosta de ler" (Entrevistado 1).

Desse modo, é que a palavra "diferenciado" vem entre aspas nessa fala com o fim de demarcar, evidenciar a relativização que tal termo sofre no discurso, pois que há restrições a idéia de que o público espírita seja diversificado à medida que se salienta que o perfil do kardecista, é aquele mais escolarizado. Sobre a verdade dos pressupostos espíritas vejamos a próxima fala:

. Paráfrase

1. *"Para nós sim, os pressupostos espíritas são leis naturais, respaldadas cientificamente, empiricamente"* (Entrevistado 1).

Aqui, nesta fala, a apropriação feita por Kardec da ideologia da ciência moderna, em sua vertente positivista e empirista encontra-se presente, reiterando que os princípios espíritas são científicos, pois que são concebidos como leis naturais; esta reiteração da ideologia da ciência moderna traz conseqüências. Vejamos:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"... é que nós acreditamos que como os princípios espíritas eles são baseados em leis naturais, que algumas estão sendo conhecidas e outras ainda serão conhecidas, em conteúdo, em essência, as pessoas serão, todo, um dia todas serão espíritas, não no emblema eu sou espírita, na religião espírita mas, será um budista espírita, um evangélico espírita, um católico espírita, porquê? Porque a lei dos renascimentos é uma lei da natureza, mais cedo ou mais tarde ela vai ser vivenciada, comprovada a demonstração de que somos seres espirituais, que temos uma consciência que permanece, ela também vai ser vivenciada cientificamente então esse, e contra fatos não há argumentos e as religiões haverão de se dobrar a essas evidências e adaptar os seus credos a esta nova realidade isso é líquido e certo, é só uma questão de tempo"* (Entrevistado 1).

3. *"Como os princípios espíritas são respaldados por leis científicas, acredito que um dia todas as religiões convergirão nesse sentido de aceitarem seus princípios, mas veja bem, sem que que com isso, elas desapareçam em suas é é é como posso dizer, é sin singularidades"* (Entrevistado 2).

2. *"... por conta do fato de não fazermos, não fazermos uso do proselitismo, da conquista de adeptos corpo a corpo, porque como lhe falei queremos que a pessoa nos procure de maneira espontânea, então em função disso é, não temos uma uma estratégia agressiva do ponto de vista da divulgação religiosa, porque se tivéssemos isso, já se teria uma estratégia definida para os meios de comunicação de massa, e isso está ainda em estágio embrionário, muito embrionário, muito tímido ainda, mas essa é a função da ADE tirar essa característica..."* (Id.).

3. *"Falando sinceramente, lidamos muito mal com o conflito tanto externo quanto interno nas casas espírita, nesse sentido elas não sabem exercitar a ética do amor e a da fraternidade nem externamente nem internamente e a tendência é uma exclusão daquele que diverge do grupo. Falando do ponto de vista sociológico isso, nós somos muito mal preparados pra isso, se eu penso de maneira diferente, se eu questiono determinadas coisas dentro da doutrina, eu passo a não ter muito espaço na Casa Espírita que eu frequento e a tendência é o expurgo dessa pessoa, sutil, mas é um expurgo, isso é uma coisa muito ainda que nós precisamos aprender a modificar, não é uma coisa revelada isso que eu estou lhe dizendo, é pode ser até que destoe de outras opiniões, mas é opinião minha..."* (Id.).

4. *"... lidamos bem com o conflito, quando ele surge procuramos resolvê-lo, dirimi-lo através do diálogo, nós costumamos evitar os atritos, especialmente referentes a questões doutrinárias, então chamamos para conversar"* (Entrevistado 2).

Assim, é que o fato de se aceitar o Espiritismo como uma ciência que descobre leis naturais, conduz conseqüentemente a se aceitar seu universalismo, nem que seja um universalismo relativizado, que não promoverá o fim das diferenças religiosas. Isso é o que vemos nos dois primeiros textos onde o sujeito Espiritismo, aparece em seus princípios, considerados como leis naturais, presentes um dia nas outras religiões. Nos dois últimos, vemos uma tensão na forma como o sujeito Espiritismo aparece lidando com o conflito. Dessa forma é que no primeiro caso, este sujeito, aparece lidando mal com o conflito, sobretudo o interno; já no último, ele aparece lidando bem, pois que o dirime, evita-o através do diálogo.

Diante disso, acreditamos ter mostrado deslocamentos significativos primeiro, entre o intervalo da produção e o da recepção do discurso espírita, isso entre os próprios espíritas, e segundo, entre a perspectiva dos líderes da FEP e a das lideranças da ADE, fundamentando a polissemia, neste segundo grupo, através da variável escolaridade, que evidenciou diferenças importantes entre o grupo com terceiro grau e o com pós-graduação. Vejamos agora se esses deslocamentos ocorrem também no grupo das não-lideranças dessa doutrina.

4.3 A Recepção do Discurso Espírita Feita por Adeptos Comuns

As entrevistas, em número de vinte e três, feitas com espíritas que não ocupavam cargos de liderança, em Centros localizados nos municípios de Recife, Olinda e Paulista entre janeiro e junho de 2004, foram, divididas em dois blocos: um de pessoas com terceiro grau - com doze entrevistas ao todo, sendo onze com kardecistas que possuíam o terceiro grau completo e um incompleto - e segundo grau - oito ao todo; e outro, de pessoas com pós-graduação - três ao todo. Pessoas com primeiro grau não foram encontradas entre os entrevistados.

De maneira geral, os discursos daqueles que formaram o **primeiro grupo** (2º e 3º graus), sinalizaram, do ponto de vista da manutenção/ruptura ideológica, para um nível de defasagem muito pequeno nas condições de recepção, isso em termos de alteração da ideologia da ciência

moderna, apropriada por Kardec, presente nos discursos das condições de produção, o que indica entre estes uma *posição hegemônica-dominante* na esfera do reconhecimento discursivo.

Todavia, em comparação com os discursos dos líderes da FEP e da ADE e, em relação a diferenças de perspectivas dentro desse mesmo grupo entre os mais e os menos escolarizados, respectivamente os com terceiro e os com segundo graus, percebemos um certo deslocamento, na medida em que os que possuem terceiro grau, em sua maioria, enfatizam no Espiritismo seu lado mais científico - não especificamente no que diz respeito ao campo da pesquisa, da realização de experiências tal como o observado nos discursos de referência, mas, no que tange à compreensão, fundamentação e constituição da própria doutrina. Já os de segundo grau, em grande parte, fazem uso das ideologias evolucionista, iluminista, racionalista, de modo, contudo, a destacar o aspecto religioso, não valorizando o kardecismo tanto como ciência ou então, fundindo esse aspecto na famosa síntese: religião, filosofia e ciência, onde a primeira se sobressai ante as demais.

Assim, é que esses últimos sublinham a questão moral, colocando-a no centro do debate e dessa maneira o fazem, entre outros motivos, por dificuldades de apreender o Espiritismo em seus pressupostos mais científicos e por desconhecer e/ou não superestimar o contexto de seu surgimento. Do outro lado, os que possuem terceiro grau, embora levem em consideração a parte moral, entretanto, dão destaque à esfera científica, ao fato do kardecismo ter sido codificado por um cientista e ter emergido e sofrido a influência deste fato.

Destarte, os de terceiro grau posicionam-se dessa forma, entre outras justificativas, primeiro por apreenderem melhor os cânones da ciência moderna presentes na doutrina e conseqüentemente, a conjuntura em que ela surge; segundo, por não serem lideranças da FEP, foi notório o fato de não se sentirem tão comprometidos no sentido de ter que defender um discurso mais religioso em detrimento do científico, que como vimos, foi o que os líderes entrevistados dessa instituição fizeram na busca de atingir um público menos escolarizado. Diante disso, estiveram mais à vontade para esboçar um discurso que reclama uma compreensão do Espiritismo no Brasil mais como ciência e menos como religião. Observemos os rastros da ideologia deixados nos textos:

. Julgamentos Explícitos

"... então temos que evoluir e só o Espiritismo explica bem isso de maneira racional, trouxe isso, essas explicações lógicas, a fé raciocinada..." (Entrevistado 7, segundo grau).

"Só o Espiritismo trabalha com a ciência, comprovando suas verdades. É a Ciência comprovando o fato pra que a gente nem filosoficamente nem espiritualmente venha a aderir a aberrações, então daí a presença da ciência, o Espiritismo ser uma ciência positiva" (Entrevistado 2, terceiro grau).

Assim, como podemos notar a partir desses julgamentos, a presença da ideologia da ciência moderna encontra-se presente nas duas falas, tanto na do entrevistado com segundo como na do com terceiro grau, reiterando, demarcando a diferença entre o Espiritismo e as outras religiões. Assim, no primeiro recorte, quando se afirma que só o Espiritismo explica a evolução, porque ele traz explicações lógicas, uma fé raciocinada, julga-se as outras religiões, pressupondo-se que elas não possuem fundamentos racionalizados. No segundo texto, encontramos o mesmo tipo de julgamento, posto que quando se profere que só o Espiritismo trabalha com a ciência, comprovando os fatos, julga-se que o que vem das outras religiões não é verdadeiro, porque não é assentado nessas mesmas bases. Observemos isso também através das normas interiorizadas:

. Norma Interiorizada

"Trabalhamos é pelo conhecimento, isso é um dever para nós; procuramos com isso buscar a verdade e a o fazer a libertação de dogmas, superstições, pra que através do conhecimento você tenha uma formação sólida, é com a resposta da ciência, fazendo o encontro da ciência com a religião, é, é é, aceitando todos processos que a ciência possa vir a demonstrar que os conceitos espíritas estejam errados, que o professor Alan kardec ensinou de que a a, o Espiritismo abandonaria os seus postulados e seria ciência" (Entrevistado 8, terceiro grau).

Assim, o Espiritismo tendo transformado a busca pelo conhecimento científico em uma norma, assim o fez justificando a importância desta por meio da presença da ideologia da ciência moderna posto que sua descoberta conduz à formação sólida, à verdade. Vejamos a confirmação disso através desses valores:

. Valores

"... evolução, faz parte, é necessário. É uma coisa assim que, é consequência natural do ser humano, ele um dia foi... simples e ignorante, ele já... já... nós nós, já, ocupamos o mundo como primitivos, então hoje não somos mais esse povo primitivo, de maneira nenhuma" (Entrevistado 4, segundo grau).

"Mas como nós... vemos o desenvolvimento e o progresso cultural do homem com... outras conquistas também, a gente sabe que, nisso, leva em conta o carma, as necessidades, desenvolvimento, né? Os resgates diante das leis de Deus, então, cada nação tem o seu compromisso com o desenvolvimento total do planeta, é isso que a gente vê. Então, aqui funciona as coisas, por que aqui é como se fosse... é a, é a pátria do evangelho mesmo, e a gente acredita assim. E esse evangelho, ele vai funcionar aqui, e vai assim... levar nessa onda, do progresso, porque não é só aqui que acontece. Em vários pontos do globo estão acontecendo isso, entendeu? E tudo é progresso, nós estamos sempre progredindo, mesmo o sofrimento, é um sinal de pagamento para vir o progresso" (Id.).

"Quer algo mais contundente, mais conclusivo e a doutrina tem, tem tido esse, essa amplitude sabe porque um dos caracteres principais do Espiritismo é exatamente a dinâmica né, então Kardec já dizia se chegar uma coisa nova na ciência a gente assume, a gente assimila..." (Entrevistado 2, terceiro grau).

"A doutrina espírita é diferente, ela diz que você tem que, ir à luta, não é? A lei do progresso, do trabalho, você tem que trabalhar, você tem que se esforçar, você tem que estudar, adquirir conhecimentos, logicamente ter cuidado com esse lado nosso do trabalho, cuidando também do lado espiritual, que é o lado moral nosso, mas o estudo, a busca por respostas, os questionamentos, as explicações lógicas, a fé raciocinada isso tudo é muito importante na nossa doutrina; nada é por acaso, aqui tem tudo explicação lógica" (Entrevistado 1, terceiro grau).

Assim, de uma maneira geral nessas falas temos que a evolução, o progresso e as descobertas científicas são transformadas pelo Espiritismo em valores, reiterando assim a ideologia da ciência moderna que se mostra presente nas falas dos espíritas desse grupo. Todavia, essas convicções são relativizadas nos recortes abaixo, pelo grupo de segundo grau, revelando a presença da **posição de código negociado** nesse grupo, especificamente quando se trata de afirmar o Espiritismo mais como religião que como ciência. Por sua vez, essa postura de ênfase, no Brasil, da dimensão religiosa é contestada por vários entrevistados com terceiro grau, que preferem neste aspecto manter na recepção discursiva, a **posição hegemônica-dominante**, optando pela ênfase na pesquisa que no lado moral.

Vejamos:

. **Asserções**

"Olha minha filha a doutrina espírita deixada por Allan Kardec, que é a terceira revelação, por que a primeira revelação foi Moisés, a segunda revelação foi Jesus e a terceira foi o advento do Espiritismo, que trouxe para nós ou para humanidade um grande impulso no sentido moral, no sentido religioso, no sentido científico, porque até então naquela época existia uma confusão muito grande de expressão de idéias entre a ciência e a

religião, o Espiritismo veio unir essas duas coisas né? Então coube ao Brasil a parte melhor, que é a parte religiosa, a parte moral, o Brasil pelo país, sendo um país de grande necessidade não é? Ele tem, não intelectuais, nós temos intelectualidade pra vender, num é? Mas necessidades físicas, necessidades, necessidades de de de da conduta moral, essas coisa todinha então o Espiritismo veio como uma nova revelação, uma nova espiritualismo verbo, que levou ao povo a compreensão melhor, no sentido do ser, num ser, da dor, do destino, num é?" (Entrevistado 2, segundo grau).

"Hoje acabou-se aquele Espiritismo de manifestação espírita, como antigamente o povo era era era reunião mediúcnica, cabou-se. Hoje o espírita tem que entrar pela porta da frente, a porta da frente é conhecer a doutrina espírita, estudar, se codificar porque a utilidade do Espiritismo é a reforma íntima, moral de cada um. Tinha muita gente que vinha pra falar com os espíritos né, falar com os espíritos não; hoje em dia não a pessoa, cabou-se essa, por isso que nunca mais se viu é, é reuniões mediúnicas as a a a as portas abertas também porque acabou-se isso, entendeu?" (Entrevistado 5, segundo grau).

"Olha, o Espiritismo tem crescido bastante no Brasil, principalmente pelas obras de caridade, porque nasceu, o Espiritismo em si nasceu em Lion na Franca não é? Mas aí você pergunta por que é que não se propagou tanto lá? Acredito que os, os trabalhos feitos pelo Espiritismo no Brasil foram se propagando, ou seja, o o o Brasil em si é um país que necessita muito de ajuda e a... como eu posso dizer o próprio governo em si tem os seus problemas, grandes por sinal, então o Espiritismo como não é ligado à política de forma nenhuma e como o lema do Espiritismo em si, é botar em prática o que Jesus ensinou, as casas foram começando a trabalhar, trabalhar, trabalhar, a ajudar as pessoas, então daí foi se expandindo, cresceu aqui muito a parte religiosa, porque não adianta eu desenvolver o lado intelectual sem o moral entende? Eu não fiz nada, é melhor eu não entender e praticar a caridade que eu entender e não praticar ..." (Entrevistado 7, segundo grau).

"O lado religioso é dogmático, é, é o religioso é perigoso, ele é faccioso, ele é extremista, ele é tudo nesse ponto, é tudo religioso, estou falando dos dois lados, ele é perigoso isso aí no caso de ser religião. É por isso que a gente deve investir no no lado científico e filosófico né? O lado religioso é perigoso e no Brasil se investiu muito nisso. A gente deve investir em estudos e principalmente na ciência, porque no dia em que a ciência provar que a gente tá errado, a ciência tá certa" (Entrevistado 8, terceiro grau).

"A religião espírita ela ela ela está apoiada em em três aspectos né: o aspecto filosófico, religioso e científico, então é, a parte mediúcnica ela foi estudada por médicos né, então a mediunidade ela foi comprovada, realmente existe a faculdade mediúcnica; é a parte a parte filosófica e a parte religiosa, quer dizer a gente não tem nem o que dizer né, a obra da codificação tá com cinco livros pra quem quiser ter acesso né, agora no Brasil se trabalhou mais mais no aspecto religioso, o que é uma pena, pois que o Espiritismo foi codificado por um cientista né e isso deve ser levado em consideração, porque como homem de ciência, Kardec fundamentou a religião em provas, em pesquisas" (Entrevistado 10, terceiro grau).

Assim, como podemos observar, a tensão entre os dois grupos em torno da ênfase mais no lado científico ou religioso é evidenciada através dessas asserções, nas quais o grupo de segundo grau afirma o lado religioso do kardecismo, ora argumentando que esse é o melhor lado porque trata da conduta moral, ora porque ele trabalha com a reforma íntima, ora porque é a dimensão religiosa que se encarrega da prática da caridade, que traz novos adeptos para a doutrina. Os de terceiro grau lamentam isso, afirmando que enfatizar a parte religiosa é enfatizar o dogma e que, em sua essência, o Espiritismo foi elaborado por um cientista, devendo-se respeitar esse fato em sua prática. Essa tensão é também mostrada por meio dos mecanismos de seleção. Observemos:

. Mecanismos de Seleção

"Existe dentro do Espiritismo uma tese de que quando não se vem pela dor se vem pelos questionamentos; eu vim pela dor, foi a dor que me faz optar pelo Espiritismo que antes eu era católica. Vim pela dor né, eu vim pela dor, eu tive um problema de saúde e levada assim por pessoas que já conhecia, que se curava, então me trouxe e eu realmente me curei aqui" (Entrevistado 5, segundo grau).

"Graças a Deus, não fui trazido pela dor. Talvez pela cor, e, busca de um horizonte diferente desse que nós tínhamos no passado, não é? Era muito duro sofrer ou ver alguém sofrer sem ter explicações racionais, convincentes. A pergunta que mais se faz quando se via alguém sofrendo é: "Onde está Deus? Por que que ele não resolve isso ou aquilo?". "Por que uns sofrem mais que outros?", "Por que outro nada sofre e, porque outros sofrem tanto?", "Por que às vezes numa família, um casal que biologicamente é perfeito nasce com filhos com dificuldades horrendas", não é?, "Para caminhar, para ver etc". Essas perguntas, esses questionamentos sempre fizeram parte da humanidade e a doutrina espírita tem nos esclarecido que, de que segundo, segundo as palavras do próprio Cristo, ninguém sairia daqui sem pagar os seus débitos, é a lei de causa e efeito e da reencarnação, então por isso que entrei no Espiritismo, por causa de suas explicações profundas para esses fatos" (Entrevistado 6, terceiro grau).

Assim, abordando a forma de inserção no Espiritismo, esses discursos evidenciam as diferenças estabelecidas na opção por se abraçar essa religião pelo grupo de segundo grau, que enfatiza o viés da dor, como notamos no primeiro texto, e o de terceiro grau, que enfatiza o viés da lógica, do questionamento, como vemos no segundo texto. Essa tensão pode ainda ser evidenciada através de outros traços lingüísticos:

. Traços Empiorativos /Melhorativos

"No Brasil *felizmente* o Espiritismo cresceu na parte religiosa mas que a científica, que foi mais assim, como posso lhe dizer, ficou mais, a parte mais moral que é a melhor, a mais prática e digamos assim proveitosa, da caridade né..." (Entrevistado 4, segundo grau).

"Kardec foi um cientista, as pessoas esquecem muitas vezes isso, que o Espiritismo é uma ciência, nasceu como ciência igual à Física, à Química, à Biologia etc. *Infelizmente*, digo *infelizmente mesmo*, aqui no Brasil predominou a vertente religiosa que não investe nisso, é no no lado científico e isso é muito negativo para o Espiritismo" (Entrevistado 7, terceiro grau).

No primeiro discurso vemos, através do traço melhorativo, revelado pela palavra "felizmente", a ênfase positiva que é dada ao fato de no Brasil ter predominado a parte religiosa em detrimento da científica. Todavia, na segunda fala, temos exatamente o contrário, isto é, a presença do traço empiorativo, revelado pelo termo "infelizmente", que salienta a perspectiva negativa que é dada ao fato da parte religiosa ter predominado entre nós.

No que se refere **ao lugar** em que os espíritas desse grupo colocam os adeptos de outras crenças, de uma maneira geral temos em comparação às condições de produção, uma defasagem muito pequena, pois que, a diferença mais significativa encontra-se no fato, que também ocorreu com as lideranças da FEP e com as da ADE, dos espiritualistas praticamente não serem mencionados nas entrevistas. No mais, as **paráfrases** relacionadas aos discursos de referência, predominam, o que mostra mais uma vez uma posição **hegemônica-dominante** nas condições de recepção.

Todavia, no que concerne especificamente ao estabelecimento de um paralelo com o discurso dos líderes da FEP, temos dentro desse grupo uma mudança um tanto consubstancial (com relação aos discursos da ADE também, mas decidimos comparar especialmente com as lideranças da Federação porque o discurso apresentado pelos líderes da Associação de Divulgadores não tem um caráter dominante dentro dessa religião como o apresentado pelos daquela instituição). Esta diz respeito ao fato de que o discurso dos espíritas agora em relação aos adeptos de outras crenças, sobretudo, evangélicos de linha pentecostal e neopentecostal, candomblecistas e umbandistas, foi bem

mais contundente e agressivo se comparado aos da FEP, isso tanto entre aqueles com segundo grau e os com terceiro.

Assim, no que concerne aos evangélicos, observa-se, principalmente na maior parte do grupo de segundo grau, uma tentativa de deslegitimar esses segmentos como religião, através da condenação de suas práticas, como o que foi constatado nas condições de produção. Até com os católicos a situação desloca-se, mostrando um agravamento nesse sentido tendo em vista que estes foram mais criticados nos discursos desse grupo que nos discursos dos líderes da FEP - ainda que este ainda seja o segmento mais poupado -, isso apesar de em dois Centros Espíritas visitados¹⁰ existir trabalhos assistenciais, de parceria com esse segmento religioso e em um desses Centros haver esse tipo de trabalho assistencial também com os evangélicos.

Destarte, o lugar ao qual os espíritas analisados nesse bloco colocam o Outro, embora não conduza - igualmente ao visto nas condições de produção, como no discurso das lideranças da FEP - a uma atitude de intolerância flagrante, de antagonismo manifesto numa negação total do Outro, entretanto aproxima-se muito desse comportamento na medida em que se rebaixa e se desvaloriza de modo depreciativo esse não-semelhante através de uma perspectiva de superioridade religiosa, advinda da apropriação que esses kardecistas fazem da ideologia da ciência moderna, sobretudo a evolucionista, iluminista e racionalista, que agora, associada a uma retórica mais agressiva e pejorativa, chega a fazer uso, para referir-se ao Outro, de expressões como: "viseira de cavalo", "aberração", "canibalismo", "lavagem cerebral", "folclore", "mito", "primitivismo" e assim por diante.

Entre outras justificativas que podemos explorar para explicar isso, salientamos mais uma vez, primeiro, o fato desses entrevistados não serem lideranças, o que os deixa mais à vontade para se posicionarem acerca da visão que possuem do Outro; e segundo, o contexto religioso plural - que analisaremos mais detalhadamente adiante - que os incita a uma perspectiva mais aguerrida de competitividade com as outras religiões, isso tanto como uma forma de responder a ataques feitos a eles por outras denominações que estão buscando a hegemonia religiosa e igualmente quanto, como

¹⁰ O Centro que desenvolve trabalhos em parceria com os católicos, como já mencionamos em outro capítulo, é o Maria Madalena em Olinda e o que desenvolve trabalhos com os católicos e com os evangélicos é o Adolf Fritz em Recife; esses são trabalhos assistenciais de visita e ajuda a hospitais, oferecimento de sopa, campanhas para arrecadação de roupas e alimentos para serem distribuídos etc. .

forma deles buscarem o universalismo, a hegemonia kardecista, apesar dos espíritas desse grupo, igualmente aos demais outros, não se considerarem proselitistas.

Contudo, um paradoxo apresentou-se em campo em comparação a esse tipo de fala mais agressiva em relação ao Outro. Esse foi o fato de que em dois Centros visitados (o Maria Madalena em Olinda e o Djalma Farias em Recife), presenciei e dialoguei com alguns umbandistas - assumidos - que estavam assistindo as reuniões públicas com o fim de estudar os fenômenos mediúnicos. Quando os questioneei acerca de sofrerem algum tipo de preconceito por parte dos espíritas, foi uma unanimidade o se afirmar que pelo contrário, sempre que iam a essas casas, eram muito bem tratados e, eu mesma observei o tratamento não-hostil e sem perspectivas de conversão dado a estes adeptos das religiões afro-brasileiras.

No entanto, a fala mais aguerrida em termos de relacionamento com as outras crenças que esse grupo kardecista apresentou, não possibilitou que se assumisse discursivamente atitudes de preconceito e/ou intolerância para com adeptos de outros credos. Assim, foi que o grupo de segundo grau afirmou, em sua grande maioria, numa postura a-crítica, que os kardecistas não têm atitudes intolerantes e/ou preconceituosas com membros de outras crenças, igualmente afirmaram não ter presenciando esse tipo de comportamento em seu meio, pois para eles isso não acontece, tendo em vista que não fazem proselitismo religioso.

Já os pertencentes ao grupo de terceiro grau, declararam, em número razoavelmente significativo, que acreditam existir o comportamento preconceituoso - mais uma vez, não intolerante - para com os adeptos de outras crenças, embora na sua quase maioria, afirmaram nunca terem presenciando esse tipo de postura, mas crerem que essa manifestação possa acontecer sim entre eles, especialmente com os evangélicos que são mais difíceis de lidar. Assim, observemos esses comentários feitos através dos traços de heterogeneidade:

. Pressuposições

1. *"... nós temos hoje muitos exploradores da fé, com essas novas igrejas que tão surgindo né, a pessoa é enganada, é enganada por esses exploradores da fé alheia"* (Entrevistado 2 segundo grau).
2. *"O Espiritismo é uma ciência positiva, porque como lhe disse, aqui a gente não acredita em lendas, superstições, aberrações..."* (Entrevistado 2, terceiro grau).

Desse modo, através dessas pressuposições podemos ver a dificuldade que estes espíritas têm de estabelecer diálogo com os adeptos de outras crenças; evidenciamos isso na primeira fala, pois que quando se afirma que antigamente não tínhamos exploradores da fé, pressupõe-se que hoje temos; e na segunda, vemos também isso posto que, quando se afirma que o Espiritismo é uma ciência que não acredita em lendas, superstições, aberrações, pressupõe-se que outras religiões, não científicas, acreditam nisso. Essa dificuldade de relacionamento também pode ser notada através dessas negações:

. Negações

1. *"Não aqui no Espiritismo não é aquela lavagem cerebral de você... que a gente vê por aí. É muita luta, agora a pessoa tem que viver simplesmente porque, não não somos anjos ainda, não somos perfeitos, estamos a caminho, e estamos ocupando o mundo, que ele é, na característica que os espir... os espíritos superiores nos diz, é de provas e expiações. A característica desse nosso mundo, desde que o mundo é mundo, é na... a característica dele é de provas e expiações onde há mais mal do que bem, então temos que lutar pra melhorar e não adianta a gente dizer que já é... se emancipou, pra nós que cada um tem que fazer a sua parte, né? Não tem isso aqui de Deus ajuda, Deus quer, a responsabilidade pela melhora é nossa e não de Deus..."* (Entrevistado 4, segundo grau).

2. *"Não, nós no Espiritismo não convertemos ninguém, essa palavra converter é é impor né, então logicamente por... Eu tava no no, iniciando né no caminho do Espiritismo, que foi a minha opção de vida, porque eu vim vim da antiga religião mas, a religião do meu pai, mas depois a minha opção foi foi o Espiritismo; então um evangélico, ele começou "quer aceitar Jesus, quer aceitar Jesus" e falando né, não deixava nem... E eu só ouvindo, aí eu disse "mas meu amigo eu já aceitei Jesus há muito tempo, não é de agora não", aí ele perguntou qual é a minha religião, aí eu disse que era espírita, ele se levantou e saiu correndo, ele andou tão ligeiro... mas eu não posso, é coitado a ignorância né de não de não compreender ainda né a liberdade de escolha de cada um né..."* (Entrevistado 6, segundo grau).

3. *"Não, não, não, não conheço esse fato também não, não somos preconceituosos nem com os evangélicos que é com a gente é assim, a gente não age com com preconceito, quando esse chega a nossa casa a gente não tem preconceito que nós não discutimos..."* (Entrevistado 5, segundo grau).

No primeiro texto, nega-se, de maneira pejorativa - atentar para o uso do termo lavagem cerebral -, vozes de outras religiões que transferem a responsabilidade de seus atos a Deus. No segundo, negam-se vozes evangélicas em seu processo de conquista de adeptos e no terceiro texto,

negam-se vozes outras, que afirmam que o Espiritismo é preconceituoso com membros de outras crenças.

. Discurso Indireto

1. *"A doutrina espírita jamais adotou isso, a base..., isso é ignorância, que a doutrina espírita está está consubstanciada nos ensinamentos, nos evangelhos de nosso Senhor Jesus Cristo, e o Cristo não ensinou nada disso pra ninguém, não é verdade? Matança, ritual, uso de bebida, comida, ele não ensinou isso, isso é ignorância"* (Entrevistado 9, terceiro grau).

Nesse discurso, a menção a Cristo é feita no sentido de reiterar o fato de que o Espiritismo não faz uso de rituais, de bebidas, estando em acordo com o evangelho cristão, fato que em comparação, não ocorre com as religiões afro-brasileiras, denominadas de ignorantes.

. Palavras Entre Aspas

1. *"É diferente, é diferente, apesar que eles lá no Candomblé, pelo o que eu sei né, o Candomblé, eles assim "incorporam" entre aspas né, "incorporam" sim, mas muito assim espíritos inferiores pra fazer maldade pras pessoas, a o centro espírita, a casa espírita já é diferente, é ajuda assim, vamos supor faz a incorporações, faz psicografias pra ajudar, não só as pessoas aqui encarnadas como como a gente chama, não só as pessoas que estão aqui vivas né, como também as pessoas que já se foram"* (Entrevistado 7, segundo grau).

Nesta fala, a palavra "incorporam" é mencionada entre aspas para salientar que no Candomblé a incorporação que se dá é com espíritos inferiores.

. Paráfrases

1. *"Não é assim, se você chegar pra um, um irmão evangélico daqueles mais antiquados, daqueles mais antigos e você disser que é espírita, se você se apresentar eu sou espírita, eles dizem deixe disso que isso é coisa do demônio, entendeu? Assim ele diz que é coisa do demônio, diz que é coisa do do do Satanás, que saia disso que sai, e vai por esse caminho, essa pessoa é, mas é, isso é a condição ainda cultural daquelas criaturas né, tem muito que evoluir ainda ..."* (Entrevistado 3, segundo grau).

2. *"... agora o que diferencia a gente da doutrina deles são os rituais, são né que nós não temos rituais, o Espiritismo não admite nenhum tipo de ritual, nada assim que possa é fugir né, ao que foi escrito através do espírito, através do, de Kardec não é? Então a gente não pode fugir, não existe nada e neles existem os rituais né, os tipos de música, de dança, de, né muitas vezes até de matança essas coisas assim e no Espiritismo, nós espíritas não temos isso porque compreendemos que não há necessidade disso, que isso é sem sentido né? É assim, nós não, não, nós já temos uma consciência de que não é necessário esse tipo de coisa, mas eles ainda acreditam que seja, então nós respeitamos o princípio dele, deles entendeu? Assim veja, eles acreditam que através da matança eles vão fazer o bem, o mal não sei como é que eles pensam mas, é uma questão de evolução deles, a gente tem que respeitar essa questão deles entendeu? A gente pode não aceitar esse tipo de, de procedimento porque nós já entendemos que não é necessário, certo? Os espíritos, eles dentro da*

necessidade, eles vão ajudar, vão trabalhar sem precisar que acenda uma vela pra eles, mas é aquela coisa que eu lhe disse você tem que respeitar a questão do outro, da outra criatura, se a outra criatura acredita nisso, a gente tem que ter esse respeito sabe? Um dia eles chegam lá" (Id.).

3. *"... no Espiritismo há explicação de tudo o que acontece nele, quer dizer, enquanto nas religiões afro-brasileiras há coisas que são explicadas de forma é... como é que eu posso dizer? Os gregos usavam o que? Aquelas histórias mitológicas, mitos; então nas afro-brasileiras eles usam esse tipo de coisa, então fábulas, é histórias mitológicas pra explicar essas coisas, no Espiritismo há a explicação real, racional, científica, é racional, de tudo o que acontece, se determinado médium acontece isso com ele há explicação, fluídica, energética de tudo o que está acontecendo, já lá não; então como o Espiritismo tem o pentatêutico, são os cinco livros da codificação e cada livro desse explica um tipo de coisa, tanto da doutrina quanto de toda a criação do universo e nessas religiões, nas religiões afro-brasileiras há o trabalho, sim, como eu disse mitológico fa, em relação a fábulas tal" (Entrevistado 7, segundo grau).*

4. *"Umbanda, Candomblé a gente respeita. Aqui mermo nós tivemos num... na equipe de Doutor Fritz? Tem caboclo, tem índio, tem tudo. Então, cada um tem uma missão, né? E muitas vezes, eu já li obra que diz o seguinte: que muitas vezes eles se apresentam como um caboclo, ou como um "nego veio"..., mas eles não são, eles... tá apresentando, tá se apresentando como aquela devido a necessidade de uma determinada credibilidade junto junto ao povo mais leigo né. Ele vem como "preto velho", vem como... Muito embora eles não seja né, que eles são espíritos evoluídos" (Entrevistado 8, terceiro grau).*

Diante disso, vemos nestes recortes, a ideologia da ciência moderna, sobretudo a evolucionista, sendo utilizada, em seu eurocentrismo, no sentido de situar os adeptos de outras religiões em lugar abaixo. Dessa forma, no primeiro texto, a ideologia evolucionista é acionada, fundamentado a visão acerca do lugar inferior em que os evangélicos são posicionados. No segundo, inicialmente a ideologia racionalista encontra-se presente no discurso posicionando os rituais das religiões de origem africana como sem sentido e em seguida, a evolucionista apresenta-se, situando os adeptos dessa religião num lugar inferior. No terceiro, encontramos o racionalismo científico sendo utilizado mais uma vez para fundamentar a posição menor na qual as religiões afro-brasileiras são colocadas, e no quarto, encontramos a perspectiva evolucionista novamente, situando na fala, o lugar de pouco valor dos afro-brasileiros. Essa posição diminuída do Outro, verificada nessas falas, encontra seu contraponto quando analisamos, através do recurso da aparição do sujeito na fala, se os espíritos se consideram preconceituosos ou não. Vejamos:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"É, mas nós não revidamos, Jesus já já já disse, já disse não desmerecendo né, de jeito nenhum até essa essa mas... essa frase que eu vou lhe dizer agora, né não sei se você já ouviu isso não é... nós não desmerecemos de jeito nenhum, nós respeitamos, mas nós seguimos, não importam as pedras do caminho e são necessárias, são necessárias essas pedras que é justamente aquilo que vai nos fortalecer né, as pedras são essas, essas, esses problemas né, essas essas essas... os cristãos, nos primórdios do do do Cristianismo eles foram perseguidos né, mas não deixaram e eles foram e eles foram pregar justamente na capital né, no imperialismo né em Roma, onde foram mais perseguidos..."* (Entrevistado 6, segundo grau).

2. *"Olha eu só escutei alguns comentários, mas sinceramente eu não sei te dizer foi se foi preconceito de fato ou simplesmente comentário, entendeu realmente eu não pude atingir e são com os evangélicos, é mais evangélicos porque nos denominam demônios, entendeu, não sabe eles que demônios não existem, demônio é o nosso proceder, então nós somos humanos e as vezes perdemos a paciência mesmo"* (Entrevistado 7, terceiro grau).

3. *"Nós espíritas nos damos bem com todos e eu nunca vi preconceito nosso com outros, outro religioso..."* (Entrevistado 4, segundo grau).

4. *"Eu não conheço não, mas deve haver, eu não vou dizer que conheço, que já vi algum espírita ser preconceituoso, ter esse comportamento com outro, mas nós somos seres humanos, não somos seres perfeitos, somos falíveis, tá entendendo? Então eu posso falar por mim tá entendendo, eu posso falar pela instituição aqui, nossa instituição, tá entendendo que nunca teve preconceito com ninguém tá, seja rico, pobre, doente, deficientes mentais, físicos, cheira cola isso aí tudinho são todos, são recebidos como seres humanos, mas acredito que por ai tenha"* (Entrevistado 9, terceiro grau).

Assim, no que se refere à forma como o sujeito espírita aparece no discurso vemos a tensão que é esboçada entre a postura do grupo de segundo grau, que acredita que os espíritas não são preconceituosos e, a postura do de terceiro grau que, em boa parte defende que os espíritas podem, sim ter comportamentos preconceituosos. Assim, no primeiro recorte vemos que os espíritas aparecem não revidando aos ataques sofridos; em compensação, no segundo texto, eles aparecem podendo ter comportamentos preconceituosos com os evangélicos. No terceiro, mais uma vez, os espíritas, aparecem não tendo preconceito com adeptos de outras religiões; e no quarto, eles aparecem como podendo ter preconceito com outros religiosos. A forma como o Outro aparece na fala espírita, no entanto, direciona essa tensão em prol daqueles que se posicionam a favor da manifestação de preconceito por parte dos kardecistas. Vejamos:

. Forma Como o Outro Aparece no Discurso

1. *"Então os católico, eles, a igreja vê aquilo bitolado demais, aquela oração, aquela bitolação, aquele... o homem vai ver, não somos robôs não. Nós temos consciência, temos razão, e a nossa fé tem que ser raciocinada, não tem que ser mais aquela ma manipulação da igreja, que ela não acompanha o mundo. Não é mais daquele jeito, que o papa, o padre, o sacerdote, vinha e dizia: " – Não, você vai fazer isso"; "- Infiel"... " – Deus castiga infiel!"... Não, o fiel agora ele viu que pensa, tá entendendo?..." (Entrevistado 4, segundo grau).*
2. *"Você vê o seguinte que a Umbanda às vezes se transforma em Quimbanda, tem centros de Umbanda aí que ora é Umbanda, que eles chamam hoje é dia de reuniões de mesa branca e ora é Candomblé, quer dizer trabalha pro bem e pro mal, ou a pessoa faz o bem ou faz o mal, né? E e e é é é é a Umbanda a raiz dela é toda no mediunismo, que o mediunismo não é uma mediunidade educada, é uma mediunidade bruta, vê o médium não se prepara, o médio não estuda, o médium não, não não não tem nenhum conhecimento evangélico, foi médium, sacode um trabalho pra ele, ele faz, acabou-se, né , é, e isso pode, é é é fazer despacho, fazer despacho, matar animal, sangrar, sangrar bode, matar animal, cortar pescoço de galinha, isso foge completamente da doutrina espírita, isso é canibalismo, entendeu? O Espiritismo tá muito distante disso" (Id.).*
3. *" ... eu vejo na minha casa, minha mãe e meu pai que são evangélicos diz que estou abraçando uma religião do demônio, do diabo (...) mas isso daí é uma coisa natural, pra gente, a gente não se sente afrontado, não se sente ferido, não se sente magoado, tá entendendo? Porque é um entendimento. A gente trata assim, como se fosse assim, meio ignorantes, ignorantes, cegos mesmo, como se usasse uma uma uma assim viseira de cavalo, do do do do verdadeiro entendimento do que seria a palavra amor, e considerar o próximo, quando evoluírem vão pensar diferente" (Entrevistado 4, segundo grau).*
4. *"Não, parceria não temos, até porque é... Evangélico nem pensar porque eles acham que o Espiritismo é coisa do demônio né, o católico é assim mais é flexível, o relacionamento assim direto com eles não tem muito atrito, mas, o evangélico, esse realmente é difícil" (Entrevistado 5, segundo grau).*
5. *"Então o Espiritismo não é só antes, ainda hoje é muito misturado com a com com com os cultos afros né, com Candomblé, com Umbanda com magia negra enfim, com tudo isso que é primário (...) porque não há um corpo filosófico, doutrinário, eles trabalham com mediunismo não é, a mediunidade agora sem análise, sem estatística alguma, sem controle muitas vezes do que tá acontecendo ali, ainda usando primarismo é moeda de troca, então espíritos até infelizes vêm, eles botam ali comida, bebida e uma série de coisas porque esses espíritos vão usufruir dessas vibrações mais densas, mais grosseiras e eles ficam por ai não é, quer dizer não há uma proposta doutrinária de melhoria da sua vida, de reforma íntima, de nada disso, não há um controle e é muito imediatismo, a palavra certa é imediatismo mesmo porque é moeda de troca né, tira aquele encosto dali, faz um trabalho contra alguém, que dizer aquela coisa ali quando a proposta da doutrina não é, é uma coisa que transcende mesmo não só a, fica numa existência, mas a, você carrega com você até você chegar a espírito puro você tá carregando esses ensinamentos, é a evolução de cada um" (Entrevistado 2, terceiro grau).*
6. *"Olha, eu eu vejo assim, eu fui católico mas não praticante, porque eu era a ovelha negra da família, eu te falei, a minha família sempre... e eu questionava, né? Então é, aquela fé cega, que eu tinha para, pela minha família. Então, aquela fé cega de que o padre falou tá certo, né? Aqueles dogmas, os mistérios, não tinham respostas. Quando você perguntava assim: " - Olha, porque que a gente reza pra Santo Antônio, se ele tá morto, se ele não tá vivo? Porque a gente reza pra São Francisco, se ele morreu e tá esperando o Ju, o*

juízo final?" . " – Cala a boca menino, não sei o que, tal..." . Chegava até... porque não tinha as respostas, não é? Então poxa, porque diz que é Santo, então a gente pode rezar pra eles, eles podem ajudar? Então, as pessoas foram criadas assim e, de repente, a... aquela aquele ritual da própria missa, que eu achava enfadonho. Eu tinha minha fé logicamente, mas a mesma coisa, aquela mesma coisa do falar e responder, falar e responder, né? Que você recebe o apelozinho, tudo muito antiquando entendeu" (Entrevistado 6, terceiro grau).

7. "Olhe tem coisa que deveria ser proibida, deveria ser proibida, certas igrejas por ai que ficam explorando, tirando de quem não tem e ainda se acham no direito de nos acusar de demônio; deveria-se olhar o que eles fazem, são exploradores da fé alheia" (Entrevistado 1, terceiro grau).

8. Hoje hoje o Espiritismo ele é visto como uma religião, há um tempo atrás o Espiritismo era visto como um folclore, como era a Umbanda né, como o Candomblé né, então, o Espiritismo tem cem anos é uma religião muito nova, surgiu há pouco tempo na França com Allan Kardec e devido ao grande esforço que a gente faz né de procurar divulgar a doutrina espírita estamos conseguindo dissociar Espiritismo enquanto religião da da Umbanda enquanto folclore e do Candomblé não é; porque Espiritismo normalmente era visto como mediunidade, todo mundo quando falava Espiritismo "ah! recebe espírito" ninguém nunca falava no Espiritismo como uma religião, uma ciência e uma filosofia onde a gente tem "O Evangelho segundo o Espiritismo' que é uma tradução interpretativa dos evangelhos, dos 4 evangelistas" (Entrevistado 11, terceiro grau).

9. "Sim, nós temos trabalhos em parceria com outras religiões sim, nessa hora a gente deixa de la, deixa de lado as questões, as questões de de de ponto de vista religioso, e vamo se unir pra ajudar" (Entrevistado 2, segundo grau).

Desse modo, como podemos ver nesses nove recortes selecionados o lugar em que o Outro é colocado no discurso dos espíritas desse grupo, sobretudo os afro-brasileiros e os evangélicos, é o lugar do inferior, do não respeitado. Assim, respectivamente, do primeiro ao último texto, temos as seguintes aparições do diferente: a Igreja Católica, aparecendo como bitolada e manipuladora; a Umbanda, Quimbanda e Candomblé aparecendo realizando trabalhos para o bem e para o mal e exercendo uma mediunidade bruta, canibal; os evangélicos, aparecendo como imaturos e ignorantes; os evangélicos, novamente aparecendo como difíceis de empreender trabalhos em parceria, em contraste com os católicos que seriam mais flexíveis na consecução de trabalhos assistenciais em conjunto; os cultos afro-brasileiros, emergindo como primários, comerciais e sem corpo doutrinário; a Igreja Católica, aparecendo como dogmática, adepta de uma fé cega e antiquada; os evangélicos, aparecendo como exploradores; novamente as religiões afro-brasileiras, aparecendo como folclóricas; e finalmente os católicos, aparecendo realizando trabalhos em parceria com os espíritas.

Diante disso, mais uma vez questionamos, até que ponto essa relação com o Outro estabelecida pelos espíritas é reflexo de uma delimitação de fronteiras, de uma demarcação identitária ou ela é sinal de preconceito e/ou intolerância para com os adeptos de outras religiões? Como já colocamos no início desse capítulo, desenvolveremos este ponto na última parte desse trabalho. No mais, continuemos a buscar nos discursos dos kardecistas indícios que nos dêem condições para tomarmos posição perante esse questionamento. Dessa forma, na procura desses indícios, passemos agora a analisar dentro desse grupo de espíritas, os discursos que abordam a discussão acerca do **pluralismo e dos embates institucionais**.

Assim, no que diz respeito a essas questões, é que entre os kardecistas desse grupo encontramos deslocamentos que ocorrem especificamente em comparação à recepção do discurso espírita que é feita pelas lideranças da FEP. Dessa forma, no reconhecimento, esboçam uma posição que é *hegemonica-dominante* em relação aos discursos das condições de produção, todavia que é *de código negociado*, em relação às falas dos líderes da Federação Espírita.

Destarte, com relação ao quadro religioso plural temos que de uma maneira geral, ele é percebido negativamente, tanto pelos espíritas com segundo grau, como por aqueles com terceiro grau. As argumentações em torno desse assunto não são consensuais; para uns, o pluralismo religioso é ruim porque é revelador de um modismo, no qual muitas das religiões que estão aparecendo agora não sobreviverão no futuro. Para outros, ele é negativo porque indica, ante um contexto globalizado, de muita pobreza e miséria, a busca da religião por desespero, como tábua de salvação. Para outros ainda, ele não é bom, porque mostra o quanto as pessoas são leigas, não sabendo realizar escolhas. Para outros, igualmente ao que observamos nos discursos de referência, ele é ruim porque conduz ao conflito, à fragmentação. Adicionada a estas posições, existem também aqueles, que são minoria, que igualmente aos líderes da FEP, o vêem como positivo, mas, no sentido de ser um momento de transição, de libertação que conduzirá a um único caminho amanhã.

Essa postura de negação do quadro religioso plural é indicadora do quanto a diferença religiosa não é bem aceita por esse grupo de entrevistados, o que pode estimulá-los e predispor-los ainda mais a possíveis atitudes de intolerância. Isso é notado não só na visão acerca de pluralismo,

mas também na de universalismo, posto que para a grande maioria dos dois segmentos analisados, universalismo significa, igualmente às condições de produção e de recepção da maioria dos líderes da FEP, convergência para a religião espírita, com eliminação das outras religiões, apesar de haver um pequena número em ambos os grupos que compreende esse universalismo como o espalhar dos pressupostos kardecistas nas outras religiões, sem eliminação das diferenças entre crenças, mas ele é ainda pouco representativa aqui.

Com relação à visão, ao significado acerca da palavra ecumenismo, mudanças também se dão, na medida em que para a grande maioria do grupo de segundo grau este é percebido, da mesma forma que para os líderes da FEP, como bom, todavia, anulando as divergências pela conciliação advinda através de um ponto em comum, o Cristianismo redivivo, aos moldes de kardecismo. No entanto, esta posição é contrabalançada tendo em vista que, para uma substancial parte do grupo de terceiro grau, o ecumenismo é apreendido de uma maneira crítica, indicando uma insatisfação com sua proposta. Isto se daria porque, na prática, ele não tem de fato funcionando bem, seja porque ele conduz ao nada, exatamente porque anula os pontos incomuns entre as várias religiões.

Essa tensão entre os dois grupos pelo significado da palavra "ecumenismo", contudo, ainda não conduz, especialmente no grupo de terceiro grau que é crítico em relação a ele, a uma visão positiva acerca do conflito - tanto interno, como externo. Pelo contrário, aqui igualmente ao discurso dos líderes da FEP e ao observado nos discursos de referência, este é percebido negativamente, sobretudo quando se trata de divergência doutrinária.

No que concerne à problemática do proselitismo religioso, um certo deslocamento em relação aos discursos dos líderes da FEP e, uma certa tensão entre a posição dos espíritas com terceiro grau e os de segundo são notados. Assim, os espíritas com segundo grau, em sua total maioria, adotam sobre esse assunto a mesma perspectiva da FEP e da ADE, encontrada também nas condições de produção, isto é, da não-prática de busca de adeptos. Em contraposição, parte considerável dos kardecistas com terceiro grau entrevistados defendem que o Espiritismo deveria ser mais proselitista, mais agressivo na sua procura, conquista de novos seguidores, e uns chegam até a associar essa postura mais aguerrida à defesa da representação política dessa religião no Congresso. Para estes

últimos, dentro de um quadro religioso plural, o kardecismo deveria procurar inserir-se em mais espaços, ampliando sua zona de atuação.

Essa última tensão mencionada conduz a discussão à questão acerca do tipo de público espírita. Da mesma forma como para as lideranças da FEP, para a imensa maioria dos entrevistados, tanto de segundo como de terceiro grau, esse público é hoje cada vez mais heterogêneo, afirmando que o Espiritismo é de todos e quer chegar a todos. Desse modo, é que se sustenta haver um esforço muito grande no sentido de se fazer uso de uma linguagem e de uma pedagogia cada vez mais simples, que facilitem a compreensão dos pressupostos dessa religião por pessoas de qualquer nível educacional. Analisemos essas observações através das marcas deixadas nos textos:

. Pressuposições

1. *"Eu creio que o ecumenismo seja um... a minha opinião pessoal do que eu poderia dizer a você, eu acho não se assumir nada, eu não me dizer espírita, não me dizer católica, não me dizer, eu sou ecumênico, mas o que é ser ecumênico? Eu acho que nem o próprio ecumênico sabe dizer porque anula-se tudo, todas as diferenças"* (Entrevistado 11, terceiro grau).

2. *"Ecumenismo olhe eu respeito, é é é o ideal, o ideal é que todos se unisse em benefício do próximo, que todas as religiões se unissem em torno do ideal cristão, Jesus só queria isso,, por isso eu sou a favor do ecumenismo"* (Entrevistado 2, segundo grau).

Assim essas pressuposições que giram em torno do significado do termo ecumenismo, mostram a postura divergente em torno dessa questão entre o grupo de segundo grau e o de terceiro. Nesse caso, com relação ao primeiro texto, de um espírita de terceiro grau, quando se afirma que o ecumenismo implica em não se assumir nada, pois que se anula tudo, pressupõe-se que ele deveria implicar em assumir as diferenças; enquanto isso, no segundo texto, de um espírita de segundo grau, quando se afirma que o ecumenismo deveria conduzir a união em torno dos pressupostos cristãos, pressupõe-se que ele não deve conduzir ao conflito, a manifestação de divergências. No que se refere à tensão evidenciada entre os dois grupos em torno da inserção do Espiritismo na política, vejamos as negações abaixo:

. Negações

1. *"Não, não não o Espiritismo já afasta a política, o Espiritismo não entra na política, entendeu? Uma coisa é religião, outra é política. É uma coisa nossa mesmo, ce vê que não tem, é muito difícil vê aí um espírita é, é*

deputado, na assembléia, que a gente, diferente de outros, não gosta disso, nem se envolve com isso " (Entrevistado 3, segundo grau).

2. "... há muito tempo no Espiritismo eu já passei por várias etapas, há aquela ojeriza, político não pode entrar aqui dentro, eu acho até que pode desde que comprove o que diz a doutrina espírita, que tenha uma conduta digna, equilibrada, porque senão a gente fica sem representatividade na camada que decide as coisas, que cria as leis não é, eu acho que deve ter espírita lá no Congresso também e tudo, agora, o o grande problema é você conseguir separar tudo que você prega da vivência prática dentro da política; mas a gente não deve separar a política da religião não, porquê?" (Entrevistado 2, terceiro grau).

Diante disso, é que no primeiro texto, de um espírita de segundo grau, nega-se vozes de outras religiões que se envolvem com a política, em contrapartida no segundo, de um espírita de terceiro grau, nega-se as vozes espíritas que não querem se envolver com a política. No que e refere à diversidade de religiões observemos os próximos discursos:

. Discurso Indiretos

1. "Jesus não defende isso. É veja bem, isso é muito ruim, aí nesse ponto aí eu acredito que seja por conta dá... do pessoal precisa de fé e esperança né e tá a insegurança, não tá encontrando mais alguma coisa pra se apoiar não é? E a globalização, de insegurança, a situação econômica, essa miséria, disso aí tudinho influi bastante, a pessoa tá sem compreender muitas coisas, então não estão se conhecendo a si própria, então busca na na na fé, na religião esse apoio para ter a a a aquele alimento interior " (Entrevistado 12, terceiro grau)

2. "pra que tanta religião e olhe, veja bem eu acho que o futuro de todas as religiões tá entendendo, já disseram pra mim, que é o Espiritismo, isso vai ser um modismo de época que muitas dessas religiões não vão se sustentar que você não tem embasamento não, nem discernimento. Quando as pessoas sentirem, se descobrir intimamente, então a a a proposta é desaparecerem por si próprio e Cristo não pediu, ensinou isso" (Entrevistado 2, segundo grau).

Nestes dois recortes, de ambos os segmentos, faz-se menção a Cristo no sentido de reiterar posição contrária à diversidade de religiões. No primeiro caso, defende-se que a pluralidade religiosa é negativa por acreditar que ela é fruto da situação econômica ruim; no segundo se é contra por acreditar que ela não passa de um modismo que irá desaparecer em favor do Espiritismo. Falando em diversidade, vejamos o próximo texto que aborda a temática do pluralismo religioso:

. Palavras Entre Aspas

1. "... então esse pluralismo religioso é entre aspas né porque, sem querer ser, sem querer que o Espiritismo seja pretensioso né, sem mostrar a pretensão do Espiritismo, mas seria isso, seria o caso de algum, em algum tempo nessa ou noutra encarnação se irá despertar pra essa revelação da doutrina espírita, então essas várias religiões ok, é bom, mas é uma fase..." (Entrevistado 8, segundo grau).

Desse modo, é que a palavra pluralismo é mencionada entre aspas nesse recorte para salientar que ela representa uma fase transitória. Ainda sobre esse tema, vejamos a próxima fala:

. Paráfrase

1. *"Não, essas religiões é positivo, com certeza, totalmente positivo, acreditamos que tudo aquilo que leva o homem a Deus é válido, claro que é na medida de que o ser humano vai esclarecendo as suas idéias, ele vai saindo, passando pra uma graduação em que aquela fé dele fica mais raciocinada ele vai se fixando mais nessa fé que a doutrina espírita trabalha; mas nós não vamos fazer um movimento pra fechar todas as igrejas, todos os templos religiosos, não ao contrário, quantas mais existirem é sinal de que as pessoas estão tentando chegar a Deus, estão questionando, só esse, só esse é, essa, esse intuito de chegar a Deus, o Espiritismo já vê com ótimos olhos, isso é um progresso, é uma fase necessária para se chegar a verdadeira fé que é a raciocinada"* (Entrevistado 7, segundo grau).

Assim, analisada sob o ângulo da paráfrase, percebemos a presença da ideologia evolucionista nas formações discursivas dessa fala justificando a percepção, igualmente a exposta acima, de que a diversidade religiosa é uma fase que no futuro será superada. Discutindo agora acerca da perspectiva universalista que está subjacente a essa discussão sobre o pluralismo religioso presente nos dois últimos textos, observemos:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"... eu acho que, eu até entendo, eu tenho convicção disso de que daqui há alguns, alguns tempos aí, eu acho que, que a religião de todas as pessoas no futuro será o Espiritismo, mas é uma religião do futuro mesmo entendeu e esse fato não me causa estranheza não porque é o próprio é da própria evolução da humanidade que cada a gente busca mais e precisa de uma substância mais palpável né feito a criança, a criança que a papinha, mas chega um tempo que ele quer comer feijão com arroz e esse feijão com arroz só o Espiritismo pode dar"* (Entrevistado 2, terceiro grau).

2. *"Eu acredito sim, é bíblico, aí no final 'haverá um só pastor e um só rebanho', isso é uma lei, a lei da evolução, do progresso e o Espiritismo é a terceira e última revelação, por isso todos serão espíritas"* (Entrevistado 3, segundo grau).

Como podemos observar, aqui, o sujeito Espiritismo aparece como sendo a religião do futuro, contudo, esse universalismo pleiteado, na hora de buscado, entra em choque com a perspectiva que é dominante acerca do proselitismo kardecista:

3. *"... eu acho que uma coisa que dificulta ainda, é porque o espírita ele tem um, ele tem, ele leva muito a a sério o não fazer prose, proselitismo. E esse não fazer proselitismo, muitas vezes é limita a difusão, e você você*

não entendendo bem o que é fazer proselitismo, você não propaga; você evita propagar; às vezes você se cala quando você teria que falar" (Entrevistado 6, terceiro grau).

4. *"Eu acho que a gente tem que se especializar mais, eu acho que a nossa divulgação ainda é falha, porquê? Porque normalmente os Centros Espíritas eles acham ah, não devemos fazer proselitismo, aí porquê? Eu acho porque algumas vezes, porque o evangélico se profi, se profissionalizou demais, eu ainda acho a gente muito amador nisso entendeu e o crente mermo, acho que o crente ele é muito mais preparado pra divulgar, pra assim, você vê que hoje eles tem um império"* (Entrevistado 2, terceiro grau).

Nessas outras duas falas, o sujeito Espiritismo aparece negando o proselitismo, o que é reconhecido, como um fato que dificulta a divulgação da doutrina; essa posição, porém, é contrabalançada quando examinamos as falas que tentam dar conta do tipo de público que essa religião possui e da linguagem que se usa para se chegar até ela:

5. *"A nossa linguagem é a mais simples porque a gente parte parte do princípio de que ninguém vai botar, como é que se diz? Uma criança pra fazer faculdade não é, então vai se dando de acordo com o grau de entendimento de cada um, numa palestra pública o mais humilde ele vai entender, porque tá se falando uma linguagem fácil, não é, quando se vai pra uma pessoa dessa parte da lei, do auditório, daquelas coisa, passam diante pra uma classe mais adiantada, ainda assim é trabalhada com ele, com o grau de entendimento que ele tem, então todos alcançam, de certo modo eles alcançam não é, entendem alguma coisa do Espiritismo porque ele tá sendo trabalhado de acordo com o seu entendimento porque o Espiritismo é uma religião de todos, seu público é variado, então a gente tem que buscar linguagem pra todos"* (Entrevistado 3, segundo grau).

6. *"Nosso público, essa variável é muito grande né, até porque nós temos um país com variáveis culturais, dependendo de regiões, nas cidades dependendo dos bairros, mas eu acho que a gente, a proposta espírita tem uma uma uma proposta de atender a todas as classes, buscamos usar métodos, recursos, linguagem tudo de forma a atender a todos "* (Entrevistado 10, terceiro grau).

Assim, é que nesses dois textos, o sujeito Espiritismo aparece tendo um público heterogêneo e fazendo uso de recursos para atingi-lo. Para finalizar o exame a partir desse recurso lingüístico da aparição do sujeito na fala, vejamos como o sujeito Espiritismo se posiciona na hora de lidar com o tema do conflito:

7. *"É se for um confron, um confronto de bases doutrinárias nós temos que tomar uma posição, geralmente convidamos o companheiro, convidamos o irmão, conversamos, procuramos mostrar que ele não não não está dentro da proposta doutrinária e se isso for profundamente sério, eu acho que a gente pode perfeitamente pedir que ele se afaste da nossa instituição, não está, não condiz com a proposta que a gente tá vivendo, paciência! Pra que a gente tenha ordem, disciplina, respeito dentro das nossas casas, é mais ou menos assim que a gente age aqui no instituto, é, a gente tem os debates perfeitamente saudáveis, até provocamos, gostamos*

de debates, temos uma reunião aqui na segunda-feira que é aberta, que a gente expõe, debate, agora se forem colocações doutrinárias, por exemplo, se ele quiser pregar que reencarnação não existe, eu não posso permitir, né?" (Entrevistado 10, terceiro grau).

8. *"Então as incompreensões, as discussões que não pode existir numa reunião numa casa espírita, por exemplo, reunião de diretoria, reunião de conselho, que nós temos reunião de diretoria e de conselho, temos conselheiro aqui, então regra do conselho é pra se discutir o movimento da casa, os trabalho da casa como vão, como é que se faz, se não faz, então tem discordante, mas a gente não se afasta da doutrina espírita, é discorda mas não se afasta, porque o corte à doutrina é uma coisa e o pensamento de cada um é outra"* (Entrevistado 3, segundo grau).

10. *"Procuramos evitar o conflito, nos encontros ecumênicos, dentro de nossas casas, em todo lugar..."* (Id.).

Diante disso, é que nessas três falas, o sujeito Espiritismo aparece negando o conflito tanto interno como externo. Por fim, no que se refere à forma como o Outro aparece no discurso espírita, vejamos os vários argumentos que os kardecistas desse grupo utilizam, contrário ao Outro, no caso aqui, a diversidade religiosa:

. Forma Como o Outro Aparece no Discurso

1. *"Eu vejo como ruim, isso de uma forma de anseio do povo, do povo pra a espiritualidade, o povo ainda não sabe escolher aquilo que, que que, que lhe cai bem, não sabe escolher, então procura qualquer, qualquer raiz, qualquer canto, qualquer ramo pra se segurar, então espalhou-se as religiões e espalhou-se também num grande, enorme de de de, como é que se diz? De, de de exploradores"* (Entrevistado 2, segundo grau).

2. *"Essa variedade de religiões vem da, é a, é a eterna busca né de, de resposta que as pessoas tão em busca né, de explicações mais lógicas, de se libertar da Igreja Católica, então isso é bom, agora um dia isso tudo vai ser uma coisa só, um novo Cristianismo, um Deus só, isso é só uma fase que vai desaparecer"* (Entrevistado 5, segundo grau).

3. *"... mas falando mesmo dessa diversificação eu acho, desculpe o termo, mas eu acho que tem muita tolice também sabe, se você pegar o evangélico mermo tem mais de, não posso precisar, mais tem mais de cem denominações pelo que eu converso com com os irmãos evangélicos e as vezes olhe eles discutem sexo dos anjos entendeu Aurinéa, porque o detalhe as vezes de uma denominação evangélica pra outra é é muito simples é muito tola e eles se digladiam por causa disso um é mais assim ortodoxo, é mais fechada, não pode ver uma televisão, não pode não sei o que, que dizer, normalmente é um culto exterior muito forte quando que em essência o que tá no evangelho é é a moral do Cristo né? Que no fundo é uma só..."* (Entrevistado 2, terceiro grau).

Dessa maneira, nesses três recortes, o Outro, diversidade de religiões, é visto de forma negativa, seja como no primeiro caso, porque representam uma dificuldade do povo não saber escolher o que quer, ou como no segundo, onde aparecem como indicadoras de questionamento,

expressão de maior liberdade em relação à Igreja Católica, mas, uma liberdade que, no futuro, convergirá para um novo cristianismo; seja como no último texto, onde aparecem, sobretudo no caso dos evangélicos, trazendo a fragmentação e a contenda religiosa. Assim, através desse recurso lingüístico vemos mais uma vez dentro desse grupo como a pluralidade religiosa não é aceita. Não é por acaso que eles apresentaram um discurso mais agressivo no que se refere ao Outro, revelando sérias dificuldades de estabelecer relações de alteridade, muito embora como já destacamos, na prática fora observado um bom tratamento dado aos umbandistas que visitaram dois Centros Espíritas visitados.

Entretanto, quando comparamos a posição desse grupo com a **dos pós-graduados** temos uma surpresa, pois que na fala dos três entrevistados - um com mestrado em ciência política, outro na época concluindo-o, e outro com mestrado em educação - encontramos em dois deles deslocamentos significativos em relação a fala do grupo hegemônico¹¹, isso nos mesmos moldes exibidos acima quando discutimos o discurso dos pós-graduados que ocupavam cargos de liderança. Destarte, é que a recepção do discurso das condições de produção toma aqui um perfil de um **código negociado**, que ainda não rompe definitivamente com a ideologia dos discursos de referência, mas, que estabelece sérios desvios em relação a ela, apresentando novas apropriações. Vejamos esses desvios em termos ideológicos:

. Valores

"... meu trabalho com o evolucionismo hoje é um trabalho que não que não busco modificar ninguém, de religião nenhuma, aceito como eles são, não vejo neles nenhuma possibilidade de ali ser uma religião que esteja num patamar inferior a minha ou que vai evoluir pro Espiritismo, então eu acho que a evolução corre ali dentro mesmo, ou seja, a evolução do Candomblé não é o Espiritismo, a evolução do Candomblé antiga é o Candomblé atual e simplesmente isso" (Entrevistado 3).

"Eu acredito sim na evolução, acho que cada um de nós, do nosso jeito, buscamos melhorar, progredir, agora o que é evolução pra mim e pra você, isso acho que são coisas diferentes que nos conduzem a caminhos

¹¹ O que manteve o perfil dominante, por ser minoria nesse grupo e por reiterar a fala hegemônica, que já foi bastante trabalhada, não foi considerado na análise.

diferentes, não necessariamente iguais ou que levem ao Espiritismo ou a seus princípios doutrinários" (Entrevistado 2).

Como podemos observar, no âmbito dos valores, das convicções, temos aqui uma quebra da ideologia evolucionista que perpassa o discurso dominante kardecista. Assim é que nestas falas essa ideologia sofre um desvio, pois que, quando se afirma no pré-construído no primeiro caso, que o trabalho com o evolucionismo não busca modificar ninguém, afirma-se depois no construído que evolução não implica numa progressão que conduza ao Espiritismo; no segundo caso, ao se afirmar no pré-construído que se acredita numa evolução onde cada um do seu jeito busque melhorar, temos no construído a afirmação, diferente em relação ao discurso hegemônico, de que a evolução não é um valor igual para todos. Dessa forma é que deslocamentos sensíveis são nestas falas estabelecidos.

O mesmo vemos nas asserções que seguem:

. Asserções

"... não estou com isso querendo dizer que a fé não deva ser raciocinada. Minha fé eu busco racionalizá-la, mas nem todo mundo tem que seguir pelo mesmo caminho, uns são mais intuitivos, são diferentes..." (Entrevistado 2).

"Sou muito crítico nisso, fé é uma coisa pessoal de cada um, cada um tem a sua. Ora se o cara acredita na graça, faz promessa de subir no Morro, isso não é, como muitos espíritas falam por aí irracional, isso é da pessoa e se ela sente assim, deixe ela fazer do jeito dela" (Entrevistado 3).

Assim, no que se refere à ideologia racionalista, observamos deslocamentos na forma como ela é apreendida nestes recortes, isso em relação à apropriação que dela é feita pelo discurso dominante espírita, no sentido de justificar uma fé raciocinada. Desse modo, um primeiro deslocamento é evidenciado no primeiro texto quando se afirma no pré-construído que se busca uma fé racional, porém no construído temos que essa busca por uma fé racional não deve ser a busca de todos; no segundo temos a mesma polissemia em relação à concepção de fé, à medida que quando se afirma no pré-construído que se é crítico na percepção de fé racional espírita, no construído temos como consequência, a declaração de que a fé assentada no princípio da graça não é irracional. Dessa forma, em ambas as falas, fé raciocinada não significa fé única, superior ou verdadeira. A seguir, vejamos esse traço empiorativo:

. Traço Empiorativo

"Infelizmente o espírita no geral encontra-se muito afastado das discussões mais atuais da ciência. Ainda tá muito na cartilha positivista, ainda do tempo de Kardec e isso é muito ruim porque se acha que há uma verdade ali dada, que há uma correspondência entre fato e interpretação" (Entrevistado 3).

Nessa última fala temos, a partir do uso do termo "infelizmente", a lamentação ao fato dos espíritas não estarem próximos do debate científico mais atual. Desse modo, quando se afirma no pré-construído que infelizmente o espírita encontra-se distante da ciência contemporânea, no construído se afirma que isso é ruim para o Espiritismo por ele ainda manter-se preso ao positivismo. No que concerne especificamente à presença do Outro no discurso, ao **lugar** em que ele é colocado na fala, analisemos esse lugar através dos traços de heterogeneidade deixados nas falas:

. Pressuposições

1. *"Eu já vi muito preconceito de espíritas com outras religiões e você sabe, tem um um biótipo ideal do espírita, que é o de uma pessoa corretamente vestida, limpa, sem nenhum apetrecho de vaidade ... "* (Entrevistado 3).

Assim, observamos neste recorte, ao se afirmar que os espíritas têm preconceito com os adeptos de outras religiões, pois que seu biótipo é o de uma pessoa limpa, sem apetrechos de vaidade, automaticamente, pressupõe-se que pessoas sujas e mal vestidas estão fora desse perfil. Prosseguindo na análise, vejamos essas negações:

. Negações

1. *"Não acho justo que essas religiões sejam proibidas de se afirmarem como espíritas, a questão é que o problema com as religiões afro é tão grande que até o termo Espiritismo querem as proibir de usar como se essa ou qualquer outra palavra fosse exclusividade de uma religião, de um grupo"* (Entrevistado 3).

2. *"Não vejo problema com o fato das religiões afro se dizerem espíritas; isso é preconceito e exclusivismo nosso, agora a grande questão ai é distinguir dentro dessa acepção mais geral, as devidas diferenças"* (Entrevistado 2).

Aqui podemos notar, através desse recurso, um deslocamento acerca do discurso espírita dominante, até mesmo em comparação com aquele que é empreendido pelas lideranças com pós-graduação, no sentido de uma postura crítica em relação à apropriação do termo Espiritismo, posto que vozes espíritas que reivindicam a exclusividade do uso dessa palavra são negadas tendo em vista que se vislumbra nisso restrição e preconceito para com as religiões afro-brasileiras e esse

preconceito com relação a essas religiões é assumido por esse grupo também através da aparição do sujeito, espíritas, no discurso:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"Eu acho que de forma geral existe um preconceito muito grande de nós espíritas, inclusive existe até a dificuldade de contato, porque você, pra uma boa parcela dos dos espíritas, eles têm a Umbanda não é como uma religião inferior, muitas vezes não é religião, é uma seita ligada principalmente ao mal, a relação que se faz é que as religiões não espíritas, inclusive, como lhe falei, existe uma guerra muito grande pelo uso da terminologia, quem é espírita;, então acredito que há muito preconceito (...) e eu também conheço dentro do próprio Espiritismo grupos que trabalham no sentido de evangelizar os Centros umbandistas, é existe na história do Espiritismo em Pernambuco, vários centros que foram anteriormente Centros de Umbanda evangelizados pelos espíritas e como eu tava dizendo é eu conheci várias pessoas que alguns pensam assim que o umbandismo seria uma fase inferior ao Espiritismo kardecista, ou seja, você já aceitaria toda a parte espiritual, a mediunidade e tal e o passo seguinte seria você conhecer a filosofia, então você taria muito próximo, na na na verdade não existiria muita diferença, existiria um estágio, então quem tá na Umbanda hoje, tá num estágio inferior ao Espiritismo kardecista"* (Entrevistado 3).

2. *"Somos preconceituosos sim, especialmente com as religiões de origem afro por acreditarmos que elas são inferiores, se encontram numa etapa inferior. Mas espero que mudemos, que trabalhemos melhor a alteridade que é um desafio não só nosso, mas acho que das próximas gerações"* (Entrevistado 2).

Nessas duas falas o sujeito Espiritismo aparece como sendo preconceituoso principalmente com as religiões de origem africana, cujo preconceito assenta-se em valores evolucionistas; assim, se compararmos a forma como o sujeito espírita aparece, com a forma como o Outro, outras religiões aparecem no discurso, temos:

. Forma Como o Outro Aparece no Discurso

1. *"... acho que evangélicos, qualquer um tem o direito de falar, de divergir, cada um tem o direito de falar o que quer falar, não é? De ressaltar, de vivenciar a sua diferença né, de divergir da gente né, é e , é, respeitar a opinião dele; é a opinião dele. A nossa é a nossa, temos que levar adiante; eles são mais difíceis, mas é um direito deles e de qualquer outra religião nos criticar"* (Entrevistado 2).

2. *"Acho que qualquer religião é válida, contanto que não queira ser intolerante com a a a as demais, afinal lutar por mais espaço, competir é uma coisa, a a agora agredir fisicamente ou de outras formas ai não. Aqui é que é a preocupação que eu vejo com os evangélicos é a busca hegemônica né, e no Rio de Janeiro existe um embate muito grande porque eles tentam até proibir a própria é o próprio funcionamento dos Centros Espíritas, seja ele kardecista, do Candomblé, de Umbanda, mais todo o tipo de manifestação mediúnica que o que eles mais se batem né, eles têm lutado pra isso; então isso tem chamado a atenção de alguns estudiosos espíritas, né mili militantes espíritas e alguns juízes espíritas pra esse fenômeno, e você... a partir do momento*

que você vive num Estado democrático você tem que aceitar as regras, então se eles colocam, passar dentro do próprio Congresso uma lei que proíba, aí você... então a gente tem que prestar muita atenção nisso; com relação ao volume né, eu acho que não é motivo pra tanta preocupação, porque é esse esse aumento da quantidade de membros, de novos evangélicos não são oriundos do Espiritismo e sim do catolicismo, então o Espiritismo tem crescido gradativamente e constantemente (...) agora o que preocupa é que eles trabalham só no sentido de uma religião, eles trabalham no sentido de religião hegemônica e única e é muito perigoso, eles eles nos seus discursos, não no discurso religioso, mas no discurso institucional da igreja, eles pregam uma religião única né, aí você você... é quem tá acostumado e quem lutou pelo Estado de Direito, quem trabalha com a diversidade, é um motivo de preocupação, porque então isso coloca em risco, todo toda a liberdade religiosa que você tem, de pensamento né, eles eles são um grupo extremamente radicais né, à medida que eles possam chegar ao poder de alguma maneira, e eles são muito inteligentes que eles buscam os caminhos institucionais, você não vê pregação de rua nisso, você não vê movimentações é no sentido de arrebanhar pessoas, mas você vê dentro, internamente, eles se organizando de forma jurídica, de forma a constantemente está incentivando pessoas a estarem trilhando esse caminho (...), agora querer discutir com a gente, não seguir o mesmo caminho, ter uma religião diferente, acho saudável e democrático, mas eles não fazem isso, o problema é que vão mais além " (Entrevistado 3).

Assim, é que percebemos nestas falas mais deslocamentos em relação aos Outro, à medida que este Outro, a exceção dos evangélicos - que embora criticados, são, no entanto respeitados em seu direito de divergir - são percebidos em sua alteridade, ou seja, com o direito de vivenciar sua diferença religiosa. Assim é que no primeiro texto temos que o Outro, todas as religiões, entre estas os evangélicos, aparecem com o direito de poder divergir dos espíritas, de poder criticá-los; no segundo recorte, igualmente, o Outro, todas as religiões, com limitação aos evangélicos que aparecem como buscando institucionalmente a hegemonia religiosa e o fim da diversidade e da democracia religiosa, emergem também com o direito à divergência e à diferença.

Como consequência dessa postura, a percepção esboçada discursivamente por esse grupo sobre o **pluralismo religioso** desloca-se sobremaneira da do discurso hegemônico, acenando para uma concepção de tolerância que não redundando na indiferença, sinaliza para um contato com o Outro mais efetivo, sem tendências a encobrimentos. Vejamos isso através dos recursos lingüísticos:

. Pressuposições

1. "A pluralidade é positiva pela própria idéia de você poder optar, porque a partir do momento em que as coisas foram se ampliando, se diversificando, né? Eu percebi que existiam outras opções, né? E já tem aquele momento que você, na realidade, pode optar, não é? Pode ver o que mais tem a ver contigo, né? O que é que

you believe really, né, for you to make an option is not; for this diversity is positive, because she is more democratic, and for this I see with many good eyes and this is good because I think that it facilitates you to assume as many things, né? As homosexual, as umbandista, spiritist né, to say, anything that leads to difference, diminishes prejudices and discriminations, and I think that today it is much easier for you to perceive that the world is plural" (Interviewed 2).

2. *"I see religious plurality, like any other, of any type, as positive for expressing more democracy" (Interviewed 3).*

Destarte, como podemos observar, em ambas as falas a pluralidade é concebida como positiva; Desse modo, quando se afirma no primeiro texto que ela é boa por expressar liberdade de opção, pressupõe-se que sua ausência dificulta e ou impossibilita a escolha; o mesmo vemos no segundo texto quando se afirma que ela é positiva por expressar mais democracia, pressupõe-se que sua ausência implica no contrário, ou seja, em menos democracia. No que se refere especificamente ao tipo de público espírita, observemos as negações que seguem:

. Negações

1. *"Look, in Spiritism, in general, I believe that all classes, all types of public né, is varied" (Interviewed 2).*

2. *"O, a grande maioria do público espírita, que predomina é a classe média, a classe média e a média a média alta" (Interviewed 3).*

Dessa forma, vemos uma tensão nestas falas tendo em vista que na primeira nega-se as vozes que afirmam que o público espírita é de classe média; já na segunda temos o contrário, isto é, com as vozes que afirmam que o público espírita é de classe média sendo agora negadas. Com relação à perspectiva de universalismo kardecista, temos também uma tensão nesse grupo:

. Discursos Diretos

1. *"I do not believe that the path for other religions is Spiritism, because the path for me is found in the same" (Interviewed 3)*

2. *"Como o Espiritismo sustenta suas convicções em cima de leis naturais, acredito que no futuro as várias religiões abraçaram aspectos de seu corpo doutrinário, mas estes interpretados a luz de de suas interpretações" (Interviewed 2).*

Desse modo, é que no texto primeiro, o sujeito assume diretamente uma postura contrária ao universalismo espírita, enquanto que no segundo, o sujeito também assumindo uma

posição direta, faz, no entanto, uma defesa de um universalismo espírita só que esse universalismo é de princípios e não de religião. As visões acerca de política, proselitismo e conflito também revelam uma certa tensão; vejamos:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"É, preconceito, eu diria sim é preconceito com a política, com o político, seria seria assim, você estaria sempre colocando em segundo plano isso, porque existem muitas pessoas, que traçam um perfil mais é ligado ao ao tipo que a pessoa imagina ser de um político, então imaginam assim "não, o espírita não seria um bom político porque ser um bom político tem que ser um camarada não totalmente ético", então um espírita de verdade, pela própria doutrina, o espírita ele não seria um bom político, daí afastam a política dos Centros, não se faz proselitismo..."* (Entrevistado 3).
2. *"Olhe o conflito preferimos evitar, por nossa própria formação, não temos um perfil digamos agressivo em que..., não investimos nisso, nem proselitismo a gente faz e não deve fazer porque vem para cá quem quer né, não precisa ir buscar..."* (Entrevistado 2).
3. *"De uma maneira geral o espírita não sabe lidar com o conflito, e e e ela acha que sabe porque para ele é só não revidar para se dizer tolerante e a gente sabe que não é por aí, que o conflito ele ele é é é saudável em a a, todas as relações"* (Entrevistado 3).
4. *"Para nós não, política é uma coisa, religião é outra"* (Entrevistado 2).

Assim é que não houve convergência acerca das percepções sobre esses temas, pois que, enquanto no primeiro discurso, o sujeito, espíritas, aparecem tendo preconceito com a política e os políticos, no segundo eles aparecem evitando o conflito e o proselitismo; já no terceiro, os espíritas aparecem não sabendo lidar com o conflito, enquanto que no quarto, eles aparecem afastados da política. Desse modo, é que o entrevistado três, no que se refere a esses pontos, sinaliza para uma recepção do discurso das condições de produção espírita que, rompendo com o discurso hegemônico, toma uma posição mais próxima da do **código de oposição**, no sentido de decodificação do discurso dominante de maneira oposta, tendo em vista que o reabsorve num referencial alternativo. Já o entrevistado dois tende a tomar a posição do discurso **hegemônico-dominante**, não rompendo com sua estrutura no que se trata desses assuntos. Todavia, com relação à perspectiva sobre o ecumenismo e a tolerância temos:

. Forma Como o Outro Aparece

1. *"O ecumenismo não tem sido praticado no no no é sem, no sentido da tolerância, do respeito à diversidade, ele tem sido feito ao redor do cristianismo, por isso não acredito que da forma que isso tá sendo feito se chegue ao respeito à diversidade religiosa"* (Entrevistado 3).

2. *"Apesar de ter minhas críticas, porque o ecumenismo na prática acho que não tem funcionado pelo menos como devia, com respeito, tolerância né,, mas acho que é saudável, pelos menos é uma tentativa de se sentar e debater, discutindo os problemas comuns né, tentando viabilizar soluções para os graves problemas sociais que temos. Agora com relação ao estabelecimento da alteridade, da tolerância de fato, ainda acho que o que ocorre por ai tá muito longe"* (Entrevistado 2).

Neste aspecto ambos os discursos voltam a se aproximar de uma posição de recepção mais distante da do discurso dominante à medida que expressam discursivamente compreenderem, o Outro, o ecumenismo e a tolerância, a partir do respeito às diferenças e não como algo que deva conduzir a anulação destas ou a indiferença com relação a elas, como no discurso das condições de produção. Assim, é que a posição esboçada por esse grupo difere frontalmente da apresentada pelo grupo de segundo e terceiro grau, indicando mais uma vez - apesar de um dos entrevistados, reiteramos, que não teve seu discurso analisado, ter se mantido fiel ao discurso dominante - um grande deslocamento discursivo em relação aos discursos de referência; entre outros motivos, que ressaltamos, para justificar isso, como já colocamos, sublinhamos novamente o fato desse grupo de pós-graduados ter entrando em contato com novas ideologias científicas que têm colocado o diferente no centro do debate.

Por tudo isso, podemos afirmar que nesse grupo, entre esses dois entrevistados, tivemos uma ruptura em relação à ideologia presente nas condições de produção do discurso espírita tendo em vista que nas principais variáveis analisadas, ou seja, pluralismo, universalismo religioso, juntamente com o deslocamento dos preceitos advindos da correntes da ciência moderna, vimos uma **posição de código de oposição** que decodifica o discurso dominante kardecista, reabsorvendo-o em outros moldes. Contudo, salientado esse desvio, temos que apesar dele, no geral, no âmbito da recepção, o discurso de referência foi reiterado pela maioria dos espíritas entrevistados, revelando desse modo, uma continuidade, uma não ruptura com a ideologia da ciência moderna. Desse modo

porque isso ocorreu/ocorre? Porque na esfera do reconhecimento, as paráfrases predominaram sobre as polissemias?

Entre outros motivos, justificamos, porque como salienta Foucault (2004) - ao abordar os procedimentos internos dos discursos, isto é, os procedimentos nos quais os discursos mesmos exercem sobre si o controle de sua classificação, ordenação e distribuição - a repetição é uma característica própria do discurso religioso. Assim, é que, situando esse discurso (o religioso) ao nível do comentário, este vai afirmar que ele tende a repetir, glosar ou comentar o que já foi dito, e mesmo promovendo discursos novos, estes se limitam a ter como função dizer o que estava oculto, porém já articulado no texto primeiro. Em suas palavras:

"Por ora gostaria de me limitar a indicar que, no que se chama globalmente um comentário, o desnível entre um texto primeiro e texto segundo desempenha dois papéis que são solidários. Por um lado permite construir (e indefinidamente) novos discursos: o fato de o texto primeiro pairar acima, sua permanência, seu estatuto de discurso sempre reatualizável, o sentido múltiplo ou oculto de que passa por ser detentor, a reticência e a riqueza essenciais que lhe atribuímos, tudo isso funda uma possibilidade aberta de falar. Mas, por outro lado, o comentário não tem outro papel sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer enfim o que estava articulado silenciosamente no texto primeiro. Deve conforme um paradoxo que ele desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito" (FOUCAULT, 2004, pg. 24 e 25).

Dessa forma, é que a repetição do discurso espírita das condições de produção, constatada na maior parte dos discursos das condições de sua recepção é compreendida, ou seja, ela é entendida não no sentido de que o novo não existe, tendo em vista que o novo existe sim, todavia, como bem coloca Foucault, nesse tipo de discurso, ele não se encontra no plano do que é dito e sim, no plano do acontecimento da volta, uma volta daquilo que estava presente no texto primeiro e que conspira contra o acaso do discurso possibilitando-lhe "... dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado" (Ibid., pgs. 25 e 26).

Muitas vezes, foi essa volta que encontramos nos discursos das entrevistas, uma volta que de modo geral, manteve a ideologia das condições de produção atuante, mesmo quando se pensava estar se rompendo com ela, como no caso específico das lideranças da ADE que buscando

trazer a alteridade para o centro do debate ideológico, manteve, no entanto viva a idéia de universalismo, a exclusividade do uso do termo espírita para os kardecistas - apesar de como vimos, isso ser feito como forma de delimitação de fronteira identitária e não como forma de excluir o Outro, diminuindo-o - e a visão negativa acerca de conflito, do proselitismo e do envolvimento do Espiritismo com a política. Desse modo, foi que esse discurso especificamente - não de modo total, pois que polissemias importantes foram estabelecidas como registramos - caiu na armadilha de reiterar o antigo, repetindo de modo solidário ao discurso hegemônico, aquilo que ainda não havia sido dito por ele.

Dito isto, passemos agora para a última parte deste capítulo, que de maneira breve tentará dar conta da recepção do discurso das condições de produção espírita que foi feita pelos umbandistas e pelos candomblecistas.

4.4 A Recepção do Discurso Espírita Feita Pelos Adeptos das Religiões Afro-Brasileiras

O preconceito esboçado pelos espíritas para com os adeptos de outras crenças encontra suas raízes na perspectiva de ciência moderna que, eurocêntrica, trata o diferente como o inferior (essa questão do eurocentrismo na ciência será trabalhada no próximo capítulo). Entre esses diferentes, sem dúvida, são com os adeptos das religiões afro-brasileiras, como vimos, que os kardecistas esboçaram sobremaneira a tendência a manifestar esse tipo de postura.

Nesse sentido é que na esfera da recepção fez-se importante escutar o que os adeptos dessas religiões têm a dizer acerca desse preconceito que sofrem por parte dos kardecistas, observando se para eles há alguma relação entre essa atitude e a mentalidade moderna relacionada aos processos de colonização das Américas e da escravidão. Assim, foi que entrevistamos nove pessoas pertencentes a essas religiões, entre elas, cinco da Umbanda e quatro do Candomblé. Dentre os umbandistas duas pessoas eram pós-graduadas, com uma tendo especialização na área de letras e na área de metodologia e de técnicas de ensino superior e outra, o mestrado em antropologia. Já outras duas possuíam o

segundo grau e uma possuía o terceiro. Entre os candomblecistas, pertencentes à Nação Nagô, duas pessoas possuíam pós-graduação, uma com especialização em etnusicologia e outra em história de Pernambuco, uma possuía terceiro grau e outra o segundo grau¹². Assim, vamos passar a exibir algumas falas selecionadas, que analisadas através dos traços de heterogeneidade deixados nos discursos, tratam da questão da recepção, por parte dos adeptos dessas religiões, acerca do lugar em que discursivamente os espíritas colocam suas religiões. Vejamos:

. Pressuposições

1. *"Olha, a a questão de ser umbandista, existe ainda não é um preconceito e eu diria que um preconceito forte, não é? Existe um preconceito forte aqui no Brasil, é um preconceito social, preconceito de raça, não é isto? E infelizmente esses preconceitos estão relacionados à religião umbandista, especialmente da parte dos kardecistas né que acreditam que são superiores a nós"* (Entrevistado 2, Umbanda, pós-graduação).

Assim, através da análise desse discurso por meio do mecanismo da pressuposição, vemos que ao se afirmar que com os umbandistas existe muito preconceito, este atrelado à questão social e de raça e que os espíritas, se vinculando a esses preconceitos, acreditam ser superiores, pressupõe-se que os kardecistas crêem que as religiões afro-brasileiras são inferiores exatamente porque têm a concepção de que seus adeptos são de classe social baixa e de cor negra. Ainda sobre essa problemática da superioridade, inferioridade, analisemos o próximo discurso:

. Negações

1. *"É eu eu não acredito que seja no Espiritismo mais iluminado do que outro, certo? Eu acho que cada um tem sua cota de importância, tem seu espaço de importância tá entendendo? Porque é se não se não não ... como eu falei no kardecista, aqueles espíritos denominados iluminados, não são todos que são iluminados tá entendendo, não são todos, porque todos já tiveram ali o seu, a sua cota de de de sofrimento, a sua cota de eles..., eu acredito que enquanto estavam na terra eles cometeram as suas as suas violências, as suas as suas arbitrariedades, e que hoje eles tão tentando se renovar, quando vêm, quando incorporam e praticam, começam a praticar o bem, certo, é a questão da reencarnação que é um direito de todo espírito, preto, índio, branco ter direito a ela para buscar progredir"* (Entrevistado 1, Umbanda, terceiro grau).

Aqui como podemos notar, vozes espíritas que afirmam que os espíritos que aparecem no kardecismo são mais iluminados que os que aparecem na Umbanda, são negadas, sinalizando para

¹² O nível de escolaridade dos entrevistados, contudo, não interferiu em suas falas, como veremos, pois que não implicou em mudanças significativas de posições na esfera da recepção.

o preconceito kardecista para com essa religião. Neste aspecto, o próximo discurso, analisado através de outro recurso lingüístico, mantém-se no mesmo âmbito da discussão em torno da inferiorização das religiões afro-brasileiras pelos espíritas. Observemos:

. Palavras Entre Aspas

1. *"É lamentável que em pleno século XXI a mentalidade do colonizador europeu ainda predomine e que a gente trate uma religião como, entre aspas, "inferior" e outra entre aspas também como "superior" e isso em uma religião como a kardecista que se diz científica, letrada"* (Entrevistado 5, Umbanda, pós-graduação).

Desse modo, é que os termos "inferior" e "superior" vêm aspeados no sentido de demarcar por parte do autor do discurso que essa nomenclatura, denominação não faz parte de seu discurso e sim que faz parte do vocabulário espírita, vocabulário esse que no uso desses termos é criticado pelo mesmo. Essa sua posição discursiva é reiterada quando analisamos os próximos discursos:

. Forma Como o Sujeito Aparece no Discurso

1. *"O que muda é que na Umbanda é que desde que se queira fazer o bem, todos os espíritos para nós são iluminados, todos, independente de classe, de nível de escolaridade, de cor e isso não é não é assim no kardecismo ..."* (Entrevistado 4, Umbanda, segundo grau).

2. *"No candomblé a coisa é muito séria, as obrigações são muitas, é muita responsabilidade; agora a questão é que primeiro não somos cristãos aii já sofremos preconceito por causa disso; além disso, nossos orixás são como nós bons e maus, não não temos então essa essa vi visão maniqueísta que a maioria das religiões têm e nem somos evolucionistas como os kardecistas"* (Entrevistado 3, Candomblé, pós-graduação).

3. *"Nós temos o hábito, o bom hábito por sinal de respeitar a todos, você mermo veio a minha casa me prestigiar, não me interessa saber quem você é, se você tem dinheiro, é é berço berço como se diz, o que me importa é que me respeite; agora os kardecistas não pensam assim, do mermo jeito que eles têm os preconceitos deles com quem é vivo, tem também com quem tá morto"* (Entrevistado 3, Candomblé, segundo grau).

Dessa forma, é que Umbanda e Candomblé aparecem nesses discursos não como inferiores, mas como diferentes do kardecismo, reagindo dessa forma contra o preconceito espírita, não o legitimando em seu discurso. Assim, é que no primeiro texto, essa distinção e não-legitimação do discurso espírita é demarcada discursivamente por meio da afirmação de que na Umbanda, diferentemente do Espiritismo, todos os espíritos são iluminados; no segundo, através da asserção de

que o Candomblé, também opostamente ao Espiritismo, não é cristão, não trabalha com a perspectiva de bem e mal e não é evolucionista e no terceiro, por meio da afirmação de que no Candomblé, independentemente da origem, todos são respeitados, fato que não ocorre no kardecismo. A forma como o Outro, kardecismo, aparece agora nos discursos dos adeptos dessas religiões de origem africana, demarca ainda mais essas dessemelhanças, sinalizando para os preconceitos que estes sofrem. Vejamos:

. Forma Como o Outro Aparece no Discurso

1. *"O problema dos kardecistas é que eles tão presos aos valores como posso dizer, da sociedade é encarnada, então iluminado é o espírito que estudou, que é teve dinheiro, acesso à cultura letrada. Na Umbanda a gente não tá preocupado com isso. Então esse preconceito dos kardecistas é muito fruto disso, é por isso que preto velho, caboclo e índio não baixa na Federação"* (Entrevistado 1, Umbanda, terceiro grau).

2. *"Os kardecistas têm um negócio de dizer que são espíritos atrasados, que os espíritos de Umbanda são espíritos atrasados, isso aquilo outro; existe aquela diferença entre a Umbanda e o kardecismo porque os kardecistas eles têm aquelas é é evangelização, eles são mais sistematizados, gostam de estudar, supervalorizam isso, aí por isso, porque a gente não investe muito nessa evangelização, é mais assistemático, eles dizem que lá aparece os espíritos que são mais evoluídos por conta disso, que são para eles os espíritos de doutores, espíritos de freira, de padre, de rei, rainha, mas para nós todos são espíritos, independente da condição intelectual, social que ele se apresenta, é espírito não é? É por isso que o nosso da Umbanda, eles dizem que é um, são espíritos atrasados mas por quê? Porque nós temos pessoas do passado tá entendendo que foram sofredoras, pessoas que sofreram, pessoas que, pretos velhos, ciganos que para nós são mestres tá entendendo, não precisam de diploma, de diploma para isso, o diploma vem da vida mesmo, das lições que aprenderam e que nos ensinam; foram pessoas que que que entregaram a sua vida ao alcoolismo, a a bebida, outros a assassinar, a ser ruim, mas estão querendo evoluir, buscar melhorar e praticar o bem. É por isso que acho que o preconceito do kardecista tá muito ligado à questão social, da cor é é do nível de escolaridade, do do status do espírito que para nós não interessa, não tem nenhum valor"* (Entrevista 4, Umbanda, segundo grau).

3. *"... eu acho que todas todas as religiões têm preconceito com com o Candomblé, todas, e é uma questão porque a gente vive num país racista né, então tudo que tiver ligado à à característica primeira da população negra, ela é uma coisa que não presta para os outros né, então você sabe, as religiões cristãs pelo menos aqui, não quero me, ser expansivo nessa questão, mas pelo menos no Brasil elas têm uma uma perspectiva de de catequese muito grande, então eles eles são, eles acham que precisam salvar toda, todas as pessoas, se não estiver com ele é porque estão com o inimigo deles né, então eles criaram o inimigo e depois dizem que o inimigo tá com a gente né, então eu acho também as vezes esquizofrênicas essa história né, porque não existe o diabo no Candomblé né e mais eles são o o o ... as religiões cristãs, o Catolicismo e o e o protestante né eles são maioria, então eles tão o tempo todo disseminando essa idéia e comparando né os nossos orixás com o que tem de ruim né, o que tem de ruim pra eles, eles construíram, eles criaram o diabo e depois dizem que o diabo*

que eles criaram é da gente e aí tem um agravante, nós não somos cristãos, então isso pesa. Agora com relação especialmente ao kardecismo diria que esse preconceito de cor se acentua devido ao fato do kardecismo ser extremamente eurocêntrico em sua formação, né aquela coisa do iluminismo, cientificismo, positivismo, visão, valores europeus; então o preconceito deles é muito forte nesse sentido " (Entrevistado 1, Candomblé, terceiro grau).

4. *"Olhe eu acredito, eu sinto que o preconceito existe, é é , eu percebo assim, que é isso, é espírita, eles consideram realmente uma coisa bárbara, uma coisa de feitiçaria, muito atrelada, que a gente é muito atrelado ao mal, quando na realidade não somos, e pelos nossos princípios somos até ao contrário, somos até proibidos realmente de praticar o mal; nossos, nossos vamos dizer assim dons, princípios são todos voltados para o bem e para para a vida, né trabalhos da cura, do esclarecimento, da desobsessão, é é é toda, é totalmente o inverso da imagem que as pessoas têm, mas essa visão é preconceituosa, é a predominante por conta da visão evolucionista que vê a gente como inferior, barbárie, primitivo, condenam os sacrifícios, como se a gente tivesse num grau inferior e eu acho que isso está atrelado a todo esse processo histórico mesmo do povo negro no Brasil, escravidão e depois essa, essa não essa não inclusão na sociedade que realmente nunca houve a inclusão dos negros na sociedade, a gente percebe isso pelas favelas, pela exclusão e isso tá presente no preconceito do espírita, você vê, o número de negros na universidade, você vê, você vê na universidade tem pouquíssimos negros, se você for numa favela, num presídio o número é imenso, então eu acho que é uma coisa atrelada, é um um dos reflexos e conseqüentemente sua cultura e sua religião né sofrem"* (Entrevistado 2, Candomblé, pós-graduação).

5. *" Que eles acham que Candomblé e Umbanda é coisa de espírito inferior, é aquela visão bem evolucionista que tende a condenar o que é primitivo, no sentido de primeiro, o que vem da natureza, dos instintos e valorizar o que é racional, a fé raciocinada como eles dizem" (...) Eu acho que com os espíritas o preconceito tá também, tá atrelado a isso, a a questão do próprio racismo, do eurocentrismo mesmo ... "* (Entrevistado 4, Candomblé, pós-graduação).

Assim, como podemos notar, em todos esses discursos, o lugar ao qual a religião espírita, os espíritas são colocados por candomblecistas e umbandistas, em suas falas, é aquele do preconceito para com as religiões afro-brasileiras. No primeiro texto, isso é evidenciado quando se profere que os valores religiosos dos kardecistas são os mesmos valores da sociedade; no segundo texto, quando se coloca que a sistematização dos princípios kardecistas e a não-sistematização do dos umbandistas, conduz aqueles a dizerem que estes recebem espíritos inferiores; no terceiro texto, quando se afirma que a formação eurocêntrica espírita acentua seu preconceito com o Candomblé por causa de fatores relacionados à cor; no quarto texto quando se apresenta os espíritas considerando os rituais do Candomblé como barbárie e isso é associado ao preconceito de cor e a não inclusão do

negro na sociedade e no quinto texto, quando se coloca o espírita no lugar daquele que tem preconceito, este advindo de uma visão evolucionista e racionalista.

Diante disso, podemos perceber que de maneira geral tanto para umbandistas como para candomblecistas o preconceito para com suas crenças religiosas, para com sua cultura, de fato ocorre por parte dos kardecistas, contudo, neste ponto encontramos uma diferença importante posto que no caso específico dos primeiros (Candomblecistas) associa-se esse preconceito que acontece à perspectiva eurocêntrica e à escravidão, relacionando-o fortemente então ao racismo.

Já para os adeptos da Umbanda o preconceito que sofrem por parte dos espíritas extrapola o processo de escravidão, não se limitando apenas ao preconceito de raça pois este, se estende também ao de classe social e ao de nível de escolaridade. Dessa forma, é que os umbandistas, ao trabalharem com a perspectiva evolucionista, porém, desvinculada-a, desses valores relacionados à classe, raça, escolaridade formal - tendo em vista que defendem, como vimos, que dentro do processo evolutivo, qualquer espírito pode evoluir, contanto que pratique o bem - não legitimam a visão kardecista sobre evolução que, para eles, serve de base para esses preconceitos advindos de valores sociais.

Diante disso, podemos dizer que a posição de recepção dos adeptos dessas religiões entrevistados, em relação ao discurso espírita, é uma *posição de código de oposição* posto que decodificam a fala kardecista de modo a se opor a ela, primeiro, destotalizando-a em sua mensagem no sentido de ser verdadeira, e segundo, estabelecendo junto a ela um referencial alternativo, advindo de códigos e leituras de mundo próprios, que não reconhecem o lugar inferiorizado a que os espíritas insistem em colocar as crenças afro-brasileiras.

Finalizando este capítulo, verificamos que foi reiterado pelos adeptos das religiões de origem africana aquilo que observamos ao analisar os discursos espíritas, ou seja, o vínculo entre a ideologia eurocêntrica da ciência moderna e o preconceito kardecista com a Umbanda e o Candomblé. Esse preconceito denunciado pode quem sabe, servir como mais um discurso que venha a contrabalançar às tendências que, influenciadas pela razão e verdade modernas, negligenciaram/negligenciam o diferente, silenciando sua voz. Assim, com sua denúncia acreditamos

estar realizando nossa parte no sentido de vir a estimular a reflexão e o desenvolvimento de atitudes de mais respeito ao Outro, à pluralidade de religiões, de culturas, de modos de vida, bem como contribuindo para o debate acerca de uma perspectiva de tolerância mais aberta ao diálogo e à diversidade e mais fechada à indiferença e à homogeneidade. Por conta disso, é que no próximo e último capítulo fechamos nosso trabalho discutindo a relação entre os pressupostos da ciência moderna e o preconceito estabelecido pelos espíritas com as outras religiões, analisando as implicações desse tipo de atitude.

CAPÍTULO V

O CONTRASTE ENTRE O MODELO DE "CIÊNCIA" ESPÍRITA E AS PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS E A CONTRIBUIÇÃO DO PRECONCEITO KARDECISTA À INTOLERÂNCIA NUMA SOCIEDADE PLURAL RELIGIOSAMENTE

A ciência moderna como vimos nos capítulos precedentes influenciou em várias correntes o arcabouço teórico/metodológico da doutrina espírita, predispondo os adeptos dessa crença a atitudes preconceituosas, que podem chegar a intolerância, para com pessoas que professam outras crenças isso por conta, sobretudo de uma perspectiva de superioridade etnocêntrica em relação às demais religiões, vistas como inferiores quando comparadas ao Espiritismo. Tal postura engendra como conseqüência dificuldades de estabelecimento de relações de alteridade com o Outro, diferente, posto que tende a negar o seu direito de ser dessemelhante.

Neste aspecto é que a visão de "ciência" kardecista, ancorada no modelo de ciência do século XIX, tem se revelado preocupante, especialmente por dois motivos: o primeiro já explicitado e que melhor detalharemos, porque estimula o preconceito podendo conduzir a possíveis comportamentos intolerantes; e o segundo, porque não estando atenta aos debates mais atuais que ocorrem dentro do conhecimento científico, revela-se no mínimo desinformada, ao ainda fazer uso sem ressalvas de certas concepções como, por exemplo, as de causalidade, previsibilidade, regularidade, leis, bastante criticadas (não sem reservas) nesse momento tanto pelas ciências sociais - consideradas inferiores na estrutura da ciência moderna, por ter um objeto de estudo, o ser humano em suas relações, tido como não-previsível - como também pelas ciências da natureza - concebidas como modelo para as demais pela epistemologia moderna do saber formal.

Assim sendo, este último capítulo, subdividido em duas partes, visa exatamente a discutir estes pontos, ou seja, primeiramente debater acerca da crise do paradigma da ciência moderna e conseqüentemente, da "ciência" espírita, conduzindo à discussão para os conceitos de racionalidade, e de verdade e de intolerância subjacentes a essa polêmica. Em seguida, busca-se trabalhar com a

relação entre Espiritismo, pluralismo e multiculturalismo no sentido de observar até que ponto o preconceito esboçado pelos espíritas para com os adeptos de outras religiões pode vir a contribuir com a intolerância religiosa num contexto social que, marcado pela emergência de uma diversidade de religiões, demanda como atitude o respeito às diferenças.

5.1 A Crise do Paradigma da Ciência Moderna: o descompasso entre a "ciência" espírita e as tendências atuais

A ciência moderna indubitavelmente legou-nos avanços, pois tivemos um grande desenvolvimento de métodos de pesquisa, aparecimento de novas tecnologias, um corpo conceitual e filosófico abrangente, melhoria das condições e/ou da expectativa de vida; porém, ela também nos trouxe problemas relacionados principalmente à supervalorização do uso da razão e ao superdimensionamento dos conceitos de universalidade, identidade e verdade/objetividade, em detrimento dos de particularidade, diversidade, ideologia/subjetividade, que redundaram, especialmente em termos sócio-políticos, nos processos de colonização, na escravidão dos negros, na perseguição aos judeus na Segunda Guerra Mundial e na distribuição desigual dos resultados do desenvolvimento material. Neste sentido, é que apesar das inúmeras descobertas e de um "maior" controle sobre a natureza, a modernidade promoveu situações de desrespeito para com o Outro, revelando a dificuldade de promover relações de alteridade.

Dessa forma, o Outro - negros, índios, povos colonizados, portadores de deficiências físicas, homossexuais, mulheres etc. - não foi visto como tendo identidade singular. Pelo contrário, aqui sua pluralidade teve como modelo a identidade do europeu, não sendo respeitada em sua diferença (CARDOSO, 2003, pg. 128). Assim, é que muito da predisposição ao preconceito/intolerância revelada pelos espíritas kardecistas em relação às religiões afro-brasileiras, como vimos no terceiro e quarto capítulos, está associada a uma apropriação dessa mentalidade moderna européia, que por sua vez é alicerçada na filosofia iluminista.

Contudo, em que se sustentou/sustenta essa filosofia do ponto de vista epistemológico?

Porque nesse momento esse seu alicerce tem sido severamente criticado? Onde concepções como as de regularidade, causalidade, controle, domínio, falharam/têm falhado? Onde especialmente tais concepções legaram-nos/legam-nos dor, desigualdades, intolerâncias, desrespeito às diferenças?

A visão de ciência moderna sabemos, ergueu-se apoiada em duas grandes premissas: a primeira que afirma "... o modelo newtoniano, segundo o qual existe uma simetria entre o passado e o futuro..." (WALLERSTEIN, 1996, pg. 15), o que implica na idéia de que "... nós podemos chegar a certezas, e por esse motivo não precisamos distinguir entre o passado e futuro, uma vez que tudo coexiste num eterno presente" (Id.). E a outra, que se estabelece através do "... pressuposto de que existe uma distinção fundamental entre a natureza e os seres humanos, entre a matéria e a mente, entre o mundo físico e o mundo social/espiritual" (Id.), passando assim, a ciência, a partir desta diferenciação, "... a ser definida como a busca de leis universais da natureza que se mantivessem verdadeiras para além das barreiras de espaço e tempo" (Id.).

De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2001), esse modelo de ciência penetrou primeiro nas ciências da natureza incidindo depois, a partir do século XIX, sobre as emergentes ciências sociais. Em suas palavras:

"O modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. Ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, é só no XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes. A partir de então pode falar-se de um modelo global (isto é, ocidental) de racionalidade científica que admite variedade interna, mas que se defende ostensivamente de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, potencialmente perturbadoras): o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluíam, entre outras, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos)" (SANTOS, 2001, pgs. 60 e 61).

Esse modelo global de racionalidade moderna, segundo o mesmo, é totalitário porque "... nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautaram pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas" (Ibid., pg. 61). Desse modo, é essa racionalidade científica, que tendo sido apropriada pelos kardecistas, possibilita-lhes referirem-se às

outras religiões como dogmáticas, inferiores, pois são consideradas por eles como sendo conhecimento do senso comum, não pautado pelos cânones científicos. Mas que cânones científicos são esses?

Para Santos, esses cânones consubstanciam-se "... na teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, na grande síntese da ordem cósmica de Newton e, finalmente, na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e Descartes" (Id.). Segundo ele, a luta que estes protagonistas da ciência moderna entabularam foi uma luta contra as formas de dogmatismo e de autoridade, levando o conhecimento científico a se separar do senso comum e da natureza e conseqüentemente, elevando a ciência ao status, ao poder de detentora absoluta da verdade (Ibid., pgs. 61 e 62).

No que se refere ao senso comum, a postura da ciência moderna foi de negá-lo na medida em que procurou desconfiar das evidências empíricas imediatas que ele trazia. No caso da natureza, esta ao ser vista como passiva, eterna e reversível é negada porque "... não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana 'o senhor e o possuidor da natureza' (1993)" (Ibid., pg. 62).

Neste sentido de dominação da natureza, é que o progresso, passa a ser a palavra de ordem, tendo em vista que em tal contexto, é infinito, reforçado pelas conquistas materiais da tecnologia da época (WALLERSTEIN, 1996, pg. 16). Dessa maneira, a perspectiva de que através da observação e da experimentação se poderia controlar a natureza à medida que se poderia chegar a obter um conhecimento mais profundo e rigoroso sobre ela, não só gerou o domínio pela previsão, mas igualmente, por meio da produção de tecnologia, que possibilitou mais controle sobre os fenômenos naturais. Essa produção material era concebida como um sinal de progresso.

Em tal conjuntura científica, onde entre outros, o senso comum, o divino, a política e a subjetividade/emotividade/intencionalidade eram expulsos, a racionalidade (matemática) como vimos no segundo capítulo, ascendia "... não só como instrumento privilegiado de análise, como também

lógica da investigação, e ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria" (SANTOS, 2001, pg. 63). Desse lugar central da matemática Santos aponta duas conseqüências:

"Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objecto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou" (Id.).

Ainda para Boaventura de Sousa, o conhecimento que é dividido, apóia-se numa fragmentação primordial entre as condições iniciais - reino para ele da complicação, do acidente onde se faz necessário seleccionar as condições relevantes a se observar - e as leis da natureza, reino da simplicidade e da regularidade, onde se faz possível medir com rigor (Id.). Esta distinção arbitrária, decorre de pressupostos epistemológicos e de regras metodológicas assentadas na idéia de que um conhecimento causal que objetiva à formulação de leis, à luz de regularidades, tem como fim último, a previsão do comportamento futuro dos fenômenos (Id.).

Neste ponto, é que a perspectiva de que o resultado do fenômeno se produzirá independente do lugar e do tempo em que se dão as condições iniciais ganha corpo posto que, ignorando a intenção, "[a]s leis da ciência moderna são um tipo de causa formal que privilegia o *como funciona* das coisas em detrimento de qual o agente ou *qual fim* das coisas" (Ibid., pg. 64, grifos do autor). Adiante Santos afirma:

"É este tipo de causa formal que permite prever e, portanto, intervir no real e que, em última instância, permite à ciência moderna responder à pergunta sobre os fundamentos do seu rigor e da sua verdade com o elenco dos êxitos na manipulação e transformação do real" (Id.).

Essa postura, como já esboçamos no começo desse capítulo, produz um conhecimento baseado na formulação de leis asseguradas na crença de que o passado se repete no futuro, pois há nesse processo uma ordem. O mundo da matéria, sendo encarado como uma máquina, é um mundo "... cujas operações se podem determinar exactamente por meio de leis físicas e matemáticas, um

mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem" (Id.).

Essa idéia que se torna universal de mundo-máquina, constitui um dos pilares da idéia de progresso, progresso que, como já colocamos acima, representa a transformação do real pela/via tecnologia, por meio de uma racionalidade instrumental que conduz o conhecimento científico a um determinismo mecanicista que se deseja utilitário e funcional à medida que se quer reconhecido mais pela capacidade de dominar e transformar do que, pela capacidade de compreender em profundidade o real (Id.).

A lógica mecanicista causal e racional, levada a cabo pela "ciência" espírita, atuou no mesmo sentido, isto é, de uma explicação mecânica do mundo espiritual através da descoberta de supostas leis que, racionais e universais, tinham como fim mostrar a humanidade o funcionamento racional de Deus, um Deus que possibilitava ao ser humano o direito a vivenciar um progresso linear por meio de sucessivas reencarnações que tinham como meta utilitária e funcional, a expiação de provas, isto é, o pagamento de débitos, contraídos em encarnações anteriores.

No âmbito dessa doutrina, que se afirma religiosa, científica e filosófica, a perspectiva de ciência moderna permite a convergência entre as ciências sociais (via, sobretudo absorção do evolucionismo social) e as naturais - estas últimas, no entanto, sendo prioritárias em relação às primeiras visto que, o Espiritismo se define como uma ciência positiva da natureza que estuda os fenômenos espirituais tidos como naturais e não sociais - com o fim de auxiliar na justificativa de revelar ao mundo a condição, tida como lei, de evolução da humanidade; tal condição tem como estágio final a perfeição do espírito, aos moldes do estado positivo de Comte.

Ao abordar as ciências sociais faz-se importante frisar o que Santos afirma, ou seja, que o modelo da ciência moderna, que se desenvolveu inicialmente nas ciências da natureza, não transbordou para as ciências sociais sem ressalvas. Tendo para ele tido como precursores nesse transbordamento do estudo da natureza para o estudo das sociedades as figuras específicas de Bacon,

Vico e Montesquieu¹, a apropriação feita pelas ciências sociais do modelo cartesiano teve, entretanto, dois tipos de receptividade, tipos estes que em princípio se opõem, mas que ao final convergem. O primeiro é representado por aqueles que se esforçaram para aproximar ao máximo o método das ciências naturais ao das sociais, asseverando o paradigma moderno.

O segundo foi o realizado pelo grupo daqueles que procuraram diferenciar os dois tipos de ciência, ressaltando as especificidades das ciências sociais em seu objeto e, portanto em seu método de investigação, em relação às ciências naturais. Neste grupo embora a princípio haja uma negação do paradigma moderno, isso não se dá de maneira total, visto que a aceitação da distinção entre natureza e ser humano, objetividade/subjetividade reiteram o modelo de ciência moderna, em suas separações clássicas, separações estas que tanto marcaram o Positivismo e o Iluminismo.

Contudo, essa ciência moderna iluminista, positiva, entrou em crise. Esta crise, para Boaventura de Sousa Santos (1989) não é de crescimento², é de degenerescência, tendo em vista que:

"As crises de degenerescência são crises do paradigma, crises que atravessam todas as disciplinas, ainda que de modo desigual, e que as atravessam a um nível mais profundo, significando pôr em causa a própria forma de inteligibilidade do real que um dado paradigma proporciona e não apenas os instrumentos metodológicos e conceituais que lhe dão acesso. Nestas crises, que são de ocorrência rara, a reflexão epistemológica é a consciência teórica da precariedade das construções assentes no paradigma em crise e, por isso tende a ser enviesada no sentido de considerar o conhecimento científico como uma prática de saber entre outras, e não necessariamente a melhor" (SANTOS, 1989, pg. 18).

Essa crise de degenerescência que para o autor é uma crise epistemológica, trabalhada no sentido de uma reflexão sobre os fundamentos, validade e limites do conhecimento científico (Ibid., pg. 22), assenta-se sobre o status de relevância, aplicabilidade e validade universal do conhecimento científico (WALLERSTEIN, 1996, pg. 75). Sabemos que na modernidade para que uma disciplina se configurasse em acadêmica teria que se justificar em fundamentos de reivindicação

¹ Para Santos, Bacon, ao professar a plasticidade da natureza humana, destacando sua perfectibilidade dadas condições sociais, jurídicas e políticas adequadas, possíveis de serem determinadas com rigor; Vico, ao sugerir a existência de leis que determinam a evolução das sociedades, julgando ser possível prever os resultados das ações coletivas; e Montesquieu, ao estabelecer a relação entre leis jurídicas e leis naturais, criam condições para o transladar da metodologia das ciências naturais para as ciências sociais (SANTOS, 2001, pg. 65).

² Para esse autor as crises de crescimento são aquelas que "... têm lugar ao nível da *matriz disciplinar* de um dado ramo da ciência, isto é, revelam-se na manifestação perante métodos ou conceitos básicos até então usados sem qualquer contestação na disciplina..." (SANTOS, 1989, pg. 18).

universal, todavia, o problema aqui é que, para isso, se negligenciava o fato de que essa pretensão à universalidade ocorre "... em situações históricas concretas e só são concebíveis a partir de um sistema social específico, inevitavelmente assente em instituições e práticas que, por serem históricas, são também perecíveis" (Ibid., pg. 76). Assim:

"O universalismo de toda e qualquer disciplina - ou de grupos alargados de disciplinas - assenta numa mistura específica e dinâmica de aspirações, ou pretensões, intelectuais e de práticas sociais. Estas pretensões e estas práticas alimentam-se umas das outras, sendo por sua vez reforçadas pela reprodução institucional da disciplina ou núcleo de disciplinas. A mudança assume, na maior parte das vezes, a forma de uma adaptação, ou seja, de um sutil apuramento contínuo, quer das lições universais que supostamente são transmitidas, quer dos modos como essa transmissão se processa. Historicamente, o que isto implicou foi que, a partir do momento em que uma disciplina se institucionalizou, passou a ser difícil pôr efetivamente em causa as suas pretensões universalistas, independentemente do grau de plausibilidade intelectual destas" (Id.).

A partir dessa negação histórica das disciplinas, os críticos mais radicais do paradigma da ciência moderna têm afirmado que a universalidade é um objetivo inatingível, pois o saber científico está sempre situado dentro de um contexto histórico/social, sendo, portanto um saber parcialmente verdadeiro, e isto é válido não só para as ciências sociais, onde vozes dissidentes sempre as acusaram de promover um saber dominante e não universal - especificamente este foi o caso das feministas que pondo em causa a capacidade das ciências sociais para explicar sua realidade, questionaram o princípio universalista destas, denunciando seu conhecimento como eurocêntrico, machista e burguês - como para as ciências naturais também, acusadas de sofrerem "... a incrustação de certos pressupostos, e em muitos casos de preconceitos ou de raciocínios apriorísticos, desprovidos de qualquer justificação teórica ou empírica..." (Ibid., pg. 84).

Desse modo, é que a crítica ao universalismo gera como consequência a reivindicação de que os novos modelos de análise venham a produzir e a promover estudos situados historicamente que se apoiem sobre "... uma reflexão em torno do lugar e do peso a atribuir, no nosso trabalho teórico, ao elemento da diferença (diferença no que respeita à raça, ao sexo e orientação sexual, à classe)" (Ibid., pg. 85). A via para a verdade se fragmentando, sugere o passear por inúmeros caminhos que não mais o da lógica aristotélica e tomista ou o da dialética hegeliana. Neste aspecto,

"[o] apelo à inclusão e à desmontagem e elucidação das promessas teóricas tem sido um apelo à descolonização, ou seja, a uma transformação das relações de poder que criaram a forma específica de institucionalização..." (Id.) do saber científico que conhecemos.

Essa crítica à premissa da universalidade do conhecimento científico moderno - que não é total, geral entre os vários discursos científicos -, universalidade científica que alicerçou os pressupostos da religião espírita, possibilitando-a afirmar-se como a Religião verdadeira ante as demais, justamente por sustentar seus princípios e crenças na epistemologia moderna, da observação e análise com rigor, desestabiliza o argumento de uma possível "ciência" kardecista, inviabilizando esse discurso, pois que o tipo de "ciência" que esta doutrina diz praticar, não tem se coadunado com as concepções mais atuais de ciência.

Sobre isso, observemos a opinião de alguns cientistas da natureza e das ciências sociais, entrevistados no começo da década de 90 pelo jornalista, editor e redator científico da revista *Scientific American*, John Horgan, para o livro *"O Fim da Ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico"* (1995), em que objetivou realizar alguns questionamentos sobre a ciência, entre os quais: se seria possível que ela chegasse ao fim? Caso ela chegasse, se seria possível vivermos num mundo sem ciência? E terceiro, se os cientistas poderão um dia realmente chegar a verdades ou a uma verdade absoluta? (HORGAN, 1995, pg. 13).

Destarte, no campo da biologia, por exemplo, tanto a molecular como a da evolução, alguns entrevistados de Horgan, entre eles os cientistas Gunther Stent, Benty Glass, Stephan Joy Gould e Lynn Mergulis, destacaram: primeiro, que as ciências, até aquelas que lidam com um objeto de estudo mais aberto, que possibilita "... tentar ir ainda mais fundo na investigação da matéria..." (Ibid., pg. 23), como a física, se depararão com vários limites, físicos, econômicos e cognitivos que lhe dificultarão o trabalho. Segundo, que a busca por uma verdade absoluta, universal é cada vez mais difícil à medida que a biologia, especificamente a da evolução, sendo histórica, "... oferece explicações retrospectivas, não fazendo previsões..." (Ibid., pg. 160). Além disso, sublinham que qualquer pretensão a teorias finais tende a refletir o modo como as conceitualizamos (Ibid., pg. 161).

Como defende especialmente Lynn Mergulis, os cientistas não estão imunes à influência da cultura, mesmo aqueles que lidam com os fenômenos naturais (Ibid., pgs. 166 e 167).

Na física, apesar de haver uma corrente, a dos físicos das partículas, onde alguns, como Roger Penrose, por exemplo, acreditam poder encontrar a partícula mínima que explica a origem e o funcionamento do universo, fornecendo todas as verdades, existem outros, como Christopher Langton que discordando desta posição, salientam que o máximo a que a física pode chegar, com a ajuda de computadores e de técnicas matemáticas avançadas, é compreender os fenômenos caóticos, complexos e emergentes da natureza, fenômenos que são concebidos, diferentemente da epistemologia moderna, que os via como passivos, regulares e simples, como "... não lineares e, portanto, por definição imprevisíveis, pois influências arbitrariamente diminutas podem ter conseqüências enormes e imprevistas" (Ibid., pg. 239).

Na área da química, Horgan destaca a posição de Ilya Prigogine, ganhador do prêmio Nobel em 1977 por seu estudo sobre os chamados sistemas dissipativos - misturas incomuns de substâncias químicas que nunca atingem o equilíbrio, mas continuam flutuando entre múltiplos estados (Ibid., pgs. 267 e 268). Prigogine, ao propor uma reaproximação entre as ciências e as humanidades - não consideradas por ele como ciências - busca demonstrar, sobretudo em *"Order Out Of Chaos"*, escrito em parceria com Isabelle Stengers, que a matemática não pode explicar a realidade e que as maiores descobertas científicas desse século têm proscrito os limites da ciência moderna. Assim afirma que:

'Demonstrações de impossibilidade na relatividade, na mecânica quântica ou na termodinâmica mostraram-nos que a natureza não pode ser explicada 'de fora', como se o cientista fosse um observador (...). A Ciência moderna, com suas descrições probabilísticas, também provoca uma espécie de 'inintegibilidade' em comparação com a transparência do pensamento clássico' (Apud., HORGAN, pgs. 268 e 269).

Para Prigogine então, o papel da química e da nova física a qual se vincula é o de "... sanar a grande brecha entre a ciência - que sempre explicara a natureza como resultado de leis determinísticas - e as humanidades, que enfatizam a liberdade e a responsabilidade humanas" (Ibid., pg. 270). Sobre isso comenta para Horgan que:

"Descartes, Einstein e os outros grandes deterministas eram todos pessimistas. Queriam ir para outro mundo, um mundo de beatitude eterna. Entretanto, um mundo determinístico não seria uma utopia, mas uma distopia. (...). Quando tenta eliminar a evolução, a mudança, o fluxo pela força brutal, pela violência, explicou Prigogine, o Estado destrói o significado da vida, cria uma sociedade de 'robôs eternos'. Por outro lado, um mundo completamente irracional e imprevisível seria também aterrorizador. O que temos de encontrar é um meio-termo, descobrir uma descrição probabilística que diga alguma coisa, isto é, não procuramos uma que diga tudo, mas também não queremos uma que não diga nada. Prigogine afirmou que sua perspectiva podia fornecer uma estrutura filosófica para a compreensão dos fenômenos sociais. Mas o comportamento humano, enfatizou ele, não podia ser definido por nenhum modelo matemático e científico. Na vida humana, não temos nenhuma equação básica simples! Quando decidimos tomar café ou não, isso já é uma decisão complicada. Depende do dia, se gostamos de café e assim por diante" (Ibid., pgs. 271 e 272).

De acordo com Horgan, Prigogine admitia que a humanidade em suas grandes idéias unificadoras estava enfraquecida. Para este chegamos ao "fim da certeza" e a própria ciência tem que aceitar o trabalho com probabilidades e nada mais. Ao final da entrevista, defende "... que teorias vagas, indistintas e impotentes são, de certo modo, mais significativas, mais consoladoras, do que as teorias acuradas, precisas e poderosas de Newton, Einstein ou dos físicos das partículas" (Ibid., pgs. 273 e 274) isto porque elas promovem "o reencantamento da natureza", um reencantamento que foi perdido quando a ciência moderna resolveu domesticar e controlar a natureza, desejando acabar com seu potencial de surpresa e indeterminação (Id.). .

Dentro das ciências sociais, foi destacada a posição do antropólogo Clifford Geertz para quem a antropologia, e conseqüentemente as ciências sociais, estando muito mais próximas da arte ou da literatura que da ciência convencional, não podem por isso, retratar a realidade, apresentando uma verdade universal, eterna sobre ela. O que estas ciências podem, é interpretá-la, tentando adivinhar o que significam; em sua entrevista disse que:

'Uma cultura é composta de um número virtualmente infinito dessas mensagens, ou sinais e a tarefa do antropólogo é interpretá-la. De uma maneira ideal, a interpretação antropológica de uma cultura deveria ser tão complexa e ricamente imaginada quanto a própria cultura. Mas assim como os críticos literários não têm a menor esperança de algum dia estabelecer, de uma vez por todas, o significado de Hamlet, os antropólogos devem evitar qualquer esperança de descobrir verdades absolutas. A antropologia, ou pelo menos a antropologia interpretativa, é uma ciência cujo progresso é marcado menos por uma perfeição de

consenso do que por um refinamento de debate' (Apud., HORGAN, pg. 195).

Destarte, como podemos observar, tanto dentro das ciências naturais, como das sociais, o princípio do universalismo, como da conseqüente concepção de verdade absoluta que ele engendra, tem atualmente sofrido duras críticas, rompendo com a epistemologia moderna primeiro, no que se refere a sua crença numa estreita correlação entre pensamento e realidade e segundo, resultado da crítica anterior, que se refere a sua crença de que o ser humano possa retratar fielmente leis da natureza que se repetem, através da observação, da experimentação e de tecnologias avançadas. Contudo, outros princípios do paradigma da ciência moderna são criticados. Entre estes, analisemos especificamente as contestações referentes à descoberta de leis e à lógica da causalidade, que tanto fundamentaram a epistemologia do saber do século XIX e a "ciência" espírita.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2001), "... a identificação dos limites, das insuficiências estruturais do paradigma científico moderno, é o resultado do grande avanço que ele propiciou. O aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda" (SANTOS, 2002, pg. 68) e o primeiro rombo que este paradigma se viu obrigado a enxergar foi o infligido pela teoria da relatividade de Einstein, em sua discussão sobre a relatividade da simultaneidade. Santos explica:

"Einstein distingue entre a simultaneidade de acontecimentos presentes no mesmo lugar e a simultaneidade de acontecimentos distantes, em partículas de acontecimentos separados por distâncias astronômicas. Em relação a estes últimos, o problema lógico a resolver é o seguinte: como é que o observador estabelece a ordem temporal dos acontecimentos no espaço? Certamente por medições da velocidade da luz, partindo do pressuposto, que é fundamental na teoria de Einstein, de que não há na natureza velocidade superior à da luz. No entanto, ao medir a velocidade numa direção única (de A a B), Einstein, defronta-se com um círculo vicioso: a fim de determinar a simultaneidade dos acontecimentos, distantes é necessário conhecer a velocidade; mas, para medir a velocidade, é necessário conhecer a simultaneidade dos acontecimentos. Com um golpe de gênio, Einstein rompe com este círculo, demonstrando que a simultaneidade de acontecimentos distantes não pode ser verificada, pode tão-só ser definida. É, portanto, arbitrária e daí que, como salienta Reichenbach, quando fazemos medições não possa haver contradições nos resultados uma vez que estes nos devolverão a simultaneidade que nós introduzimos por definição no sistema de medição" (Ibid., pgs. 68 e 69).

Como resultado, esta teoria revolucionou as concepções modernas de espaço e tempo, estabelecendo que exatamente por não haver simultaneidade universal, o tempo e o espaço como queria Newton, não são absolutos. Por não serem absolutos, o máximo a que as leis da física e da geometria, que trabalham com essas categorias, podem chegar são a medições locais, mas não universais.

O segundo rombo do paradigma da ciência moderna e que se relaciona com o anterior, tem a ver para Santos com a mecânica quântica que teve o rigor de suas leis relativizadas por Heisenberg e Bohr quando estes demonstraram que "... não é possível observar ou medir um objecto sem interferir nele, sem o alterar, e a tal ponto que o objecto que sai de um processo de mediação não é o mesmo que lá entrou. Como ilustra Wignem, 'a medição da curvatura do espaço causada por uma partícula não pode ser levada a cabo sem criar novos campos que são bilhões de vezes maiores que o campo sob investigação' " (Ibid., pg. 69).

Isso implica para Santos na idéia de que não conhecemos do real "... senão o que nele introduzimos, ou seja, que não conhecemos do real senão a nossa intervenção nele que está bem expressa no princípio da incerteza de Heisenberg: não se podem reduzir simultaneamente os erros da medição da velocidade e da posição das partículas; o que for feito para reduzir o erro de uma das medições aumenta o erro da outra" (Id.).

Esse princípio da interferência do sujeito no objeto observado traz como consequência: primeiro que o rigor do conhecimento científico é limitado tendo em vista que só podemos aspirar a resultados aproximativos, a leis físicas probabilísticas; e segundo, que a hipótese do determinismo mecanicista torna-se inviável na medida em que "... a totalidade do real não se reduz à soma das partes em que a dividimos para observar e medir. Por último, a distinção sujeito/objecto é muito mais complexa do que à primeira vista pode parecer. A distinção perde os seus contornos dicotômicos e assume a forma de um continuum" (Id.).

O terceiro rombo que acomete o paradigma da ciência moderna vem, para Santos das críticas em torno do rigor formal da matemática. Nas investigações do matemático Gödel se constata que:

"O teorema da incompletude e os teoremas sobre a impossibilidade de, em certas circunstâncias, encontrar dentro de um dado sistema formal a prova da sua consistência vieram mostrar que, mesmo seguindo à risca as regras da lógica matemática, é possível formular proposições indecidíveis, proposições que se não podem demonstrar sem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o carácter não-contraditório do sistema" (Ibid., pgs. 69 e 70).

Diante disso, podemos constatar que as leis da natureza, fundamentadas em seu rigor nas formulações matemáticas, perderam em certa medida essa rigidez por meio dos estudos de Gödel posto que estes têm demonstrado o quanto essas formulações carecem de fundamento (Ibid., pg. 70).

O quarto e último rombo no paradigma moderno salientado por Santos refere-se à crise do modelo newtoniano gerado pelos avanços do conhecimento no âmbito da microfísica, da química e da biologia. Como exemplo dessa crise, ele menciona os estudos desenvolvidos por Ilya Prigogine, que citamos acima, cuja teoria das estruturas dissipativas e do princípio da ordem através das flutuações, estabeleceu que:

"... em sistemas abertos, ou seja, em sistemas que funcionam nas margens da estabilidade, a evolução se explica por flutuações de energia que em determinados momentos, nunca inteiramente previsíveis, desencadeiam espontaneamente reações que, por via de mecanismos não lineares, pressionam o sistema para além de um limite máximo de instabilidade e a conduzem a um novo estado macroscópico. Esta transformação irreversível e termodinâmica é o resultado da interação de processos microscópicos segundo uma lógica de auto-organização numa situação de não-equilíbrio" (Id.).

A conclusão que Prigogine extrai daí e que Santos destaca é a de que a irreversibilidade nos sistemas abertos implica no fato de que eles são produto da sua história como tal, portanto, não são eternos, são contingentes, não são determinados, são imprevisíveis, não são mecânicos, são espontâneos e auto-organizados, não são ordenados, são desordenados (Ibid., pgs. 70 e 71).

Assim sendo, este movimento crítico em torno do paradigma da ciência moderna tem propiciado uma profunda reflexão epistemológica acerca do conhecimento científico instaurado na modernidade; desta reflexão Santos prioriza dois questionamentos, o primeiro sobre o conceito de lei e o outro sobre o de causalidade (Ibid., pgs 71 e 72).

No que se refere à questão da formulação das leis da natureza que, na modernidade, fundaram-se sobre a concepção de que os fenômenos observados independem de tudo, exceto de um

certo conjunto de condições analisadas e medidas, denominadas como já vimos de condições iniciais, ele diz:

"Esta ideia - reconhece-se hoje - obriga a separações grosseiras entre os fenómenos, separações que, aliás, são sempre provisórias e precárias, uma vez que a verificação da não interferência de certos factores é sempre produto de um conhecimento imperfeito. As leis têm assim um carácter probabilístico, aproximativo e provisório, bem expresso no princípio da falsificabilidade de Popper. Mas acima de tudo, a simplicidade das leis constitui uma simplificação arbitrária da realidade que nos confina a um horizonte mínimo para além do qual outros conhecimentos da natureza, provavelmente mais ricos e com mais interesse humano, ficam por conhecer" (Ibid., pg. 72).

Diante disso, é que o conceito de leis espirituais, formulado no kardecismo sob influência da epistemologia moderna, deve ser no mínimo relativizado tendo em vista a diminuição do status de rigor destas leis, demonstrado no âmbito das próprias ciências da natureza. Adicionada a isso, a discussão acerca dos sistemas abertos de Prigogine, ao chamar a atenção para a questão de uma evolução não linear, colabora com a desmontagem do arcabouço teórico espírita no trato de uma de suas grandes leis - a da evolução -, na medida em que, pede uma reavaliação e nova leitura do conceito de evolução kardecista, reavaliação esta que não pode mais ser assentada nos moldes moderno de progresso linear, no qual só temos idas, mas não voltas. Além do mais, o funcionamento desses sistemas, ao incluir e sublinhar o espontâneo, o não-previsível no processo, possibilita o estabelecimento de uma crítica às perspectivas espíritas no que tange especificamente ao afastamento que desenvolvem desses elementos em sua lógica de programação/determinação das vidas reencarnadas³.

Na esfera das ciências sociais, o evolucionismo social, igualmente, tem recebido várias críticas nesse sentido, tendo em vista que se reconhece inicialmente que as sociedades não evoluem de forma ininterrupta com as guerras estando aí para nos mostrar isso e desmontar a lógica progressista associada a essa visão; depois, a constatação de que não existe cultura superior às outras e sim que

³ Para os kardecistas a meta dos espíritos, como já salientamos no segundo, terceiro e quarto capítulos, é a perfeição; esta é atingida pela reencarnação e por sua vez, tal reencarnação é pelo próprio espírito previamente definida, programada antes dele encarnar. Isso implica numa perspectiva negativa do não previsível, do espontâneo, já que o desvio desse pré-estabelecido é tido como incorreto, como um sinal de que se está repetindo erros oriundos de vidas anteriores.

existem culturas diferentes, vem reforçar a questão de que o conceito de evolução no âmbito social deve ser revisado, em alguns casos abandonado.

No que concerne aos questionamentos sobre a causalidade, Santos salienta que são antigos, pois remontando a David Hume - como salientamos no segundo capítulo - , passando pelo próprio positivismo lógico, incidem numa reflexão crítica tanto sobre o "... problema ontológico da causalidade (quais as características do nexos causal?; esse nexos existe na realidade?) Como no problema metodológico da causalidade (Quais os critérios de causalidade? Como reconhecer um nexos causal ou testar uma hipótese causal?)" (Id.).

Destarte, prossegue afirmando que a relativização do conceito de causa parte do reconhecimento de que o lugar que ele tem ocupado na ciência moderna relaciona-se mais a razões pragmáticas que a razões ontológicas ou metodológicas. Assim explica:

"O conceito de causalidade adequa-se bem a uma ciência que visa intervir no real e que mede o seu êxito pelo âmbito da intervenção. Afinal, causa é tudo aquilo sobre que se pode agir. Mesmo os defensores da causalidade, como Mario Bunge, reconhecem que ela é apenas uma das formas de determinismo e que, por isso, tem um lugar limitado, ainda que insubstituível, no conhecimento científico. A verdade é que, sob a égide da biologia e também da microfísica, o causalismo, enquanto categoria de inteligibilidade do real, tem vindo a perder terreno em favor do finalismo" (Id.).

Diante disso, vemos que a lei da causalidade espírita, denominada de lei de causa e efeito, expressa na máxima *"a gente colhe aquilo que planta"*, perde também seu vigor à medida que o discurso acerca da viabilidade do uso do conceito de causa tem sido no mínimo questionado quando não abandonado (não sem controvérsias ou de modo total), nos atuais debates acadêmicos. Por tudo isso, acreditamos ter exposto, de maneira breve e sem pretensões de esgotamento, a distância que atualmente existe entre os discursos mais contemporâneos da ciência e o discurso espírita ou de uma "ciência" espírita, apontando para o fato de que o discurso científico moderno que assegurava as verdades dessa religião, fundamentando-as em sua universalidade e na discriminação a outras religiões concebidas como dogmáticas e inferiores, não tem neste momento conseguido se sustentar, sem duras críticas, isso seja do ponto de vista político/social, de respeito às diferenças, como também científico, isto é, como critério de inteligibilidade do real.

Todavia, essa discussão não estaria bem substantiada se não estabelecêssemos a relação entre a epistemologia moderna e a intolerância e isso só pode ser realizado quando examinamos o uso que foi feito da razão moderna, tão referenciada pelos kardecistas, uma razão que instrumentalizada e dominadora, atuou, especialmente do ponto de vista político, como eliminadora do Outro, não-semelhante.

5.1.1 A Relação Entre Razão Moderna e Intolerância: a crítica de Adorno ao anti-semitismo

Boaventura de Sousa Santos (2001) vimos, compreende que o conhecimento científico moderno fechou as portas aos outros saberes sobre o mundo, não dialogando com eles. Assim é que afirma:

"... o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido. Este aviltamento da natureza acaba por aviltar o próprio cientista na medida em que reduz o suposto diálogo experimental ao exercício de uma prepotência sobre a natureza. O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objectivar os fenómenos, os objectualiza e os degrada, que ao caracterizar os fenómenos, os caricaturiza. É, em suma e finalmente, uma forma de rigor que ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza" (Ibid., pg. 73).

Esse aviltamento da natureza foi/é realizado sob a égide de uma razão humana, que instrumentalizada e supervalorizada pela ciência moderna, e a fortiori pela "ciência" espírita, acabou por promover guerras, colonizações, desrespeitos entre Outros, a mulheres, povos nativos e negros, por exemplo. Um dos críticos dessa razão, parti de dentro do paradigma moderno, iluminista, pois não rompe com ele, é o frankfurtiano Theodor Adorno. Chamando a atenção para o anti-semitismo que essa razão vai fundamentar, reflete sobre o ódio ao Outro que ela foi capaz de sustentar, e que se configura numa, senão na mais, intolerante face da modernidade.

Marcia Tiburi em *"Uma Outra História da Razão"* (2003), vai afirmar que para este pensador a percepção do Outro que a modernidade elaborou foi aquela que condenou neste Outro suas diferenças, subjugando-o e agredindo-o por conta delas, quando ele não queria se submeter aos crivos de uma identidade universal (TIBURI, 2003, pg. 63). Essa violência intolerante que gera a exclusão

encontrou sua raiz na noção de universalidade que vimos acima. Esta ao afastar o particular, o não-semelhante, instrumentalizou a razão, utilizando-a a serviço da dominação da natureza pelo ser humano, uma dominação destrutiva que acabou por apresentar/representar os limites do projeto de Esclarecimento, revelando momentos históricos terríveis, como a Segunda Guerra Mundial, que deram provas incontestáveis da derrocada dessa racionalidade iluminista (Id.).

O trabalho de Adorno de crítica à razão instrumental assim ganha contorno no medo que tinha de que o ódio ao Outro pudesse funcionar como uma adjetivação natural que tematizasse a violência como um problema "... de mera natureza que faz esquecer sua produção como meio cultural" (Ibid., pg. 69). Para ele, a cultura era uma continuação da natureza não sendo necessário, portanto, por conta disso, que a natureza fosse eliminada ou controlada, como a modernidade defendia, pelo contrário, pois se ela é identificada como a extensão do ser humano, não deve ser percebida como o mal, o indesejável, o instintivo, o irracional, isto é, como o Outro, o diferente, o não humano, que deve ser extirpado. Antes deve ser aproximada de nós, vista como nossa aliada, e não como nossa inimiga.

Desse modo, é que Adorno condena o afastamento que a epistemologia moderna estabeleceu entre a natureza e a cultura, leia-se, entre a natureza e o ser humano, defendendo que o fato deles serem opostos e de terem uma relação tensa, não elimina sua proximidade. É assim, que propõe uma reconciliação entre ambos, como forma de autopreservação mesma de nossa espécie, pois se essa reconciliação não ocorrer, acredita que a negação da natureza, que para ele se configura na negação do Outro, do diferente, continuará a produzir o ódio, a intolerância, à medida que a tentativa de dominá-la é também a tentativa de eliminar o não-semelhante, de eliminar em nós aquilo que é natural, espontâneo. Observemos:

'É somente na irracionalidade da própria cultura, no emaranhado de recantos e muros - aos quais se adicionam os valados, torres e bastiões dos jardins zoológicos - que a natureza pode se conservar. A racionalização da cultura, que abre suas janelas à natureza e com isso absorve por completo, elimina junto com a diferença, o princípio da cultura, a possibilidade da reconciliação' (Apud., TIBURI., pgs. 83 e 84).

Diante disso, é que Adorno, mesmo sendo filiado à tradição iluminista, faz uma crítica, pelo interior, à mesma, proferindo a necessidade de "... um giro do humano para a corporeidade, a

sensibilidade, o desejo (e tudo o que tenha sido recalcado pela racionalidade iluminista e instrumental)..." (Ibid., pg. 85) alertando para as crenças antropocêntrico-narcísico-ingênuas que estão na base do discurso iluminista sob as várias formas possíveis (Id.). Ao afirmar que se deve ' buscar viver, podendo acreditar ter sido um bom animal' (Id.), declara que o ser humano é um animal certamente racional, porém, como fica essa sua racionalidade diante do recalque de seu lado animal?

Aqui é que se encontra o grande problema da filosofia do Esclarecimento, para Adorno, pois a forma que ela encontrou para resolução dessa equação foi a matar o animal no humano, tendo em vista que para a razão instrumental tal animal representava/representa a natureza e esta, sendo o diferente, o não-sujeito, deve ser recalcada, oprimida, organizada por meio de uma dominação masculina (ele coloca o homem no centro desse exercício), que se configurará na modernidade numa dominação que se estenderá não apenas àquela (natureza), mas também às mulheres, aos negros, aos povos colonizados, vistos para Adorno, através do argumento da inferioridade biológica animal e física, como "... objetos da violência que se deve impor às coisas fracas" (Ibid., pg. 87).

Para Tiburi a relação entre natureza/domínio e singularidade/ universalidade/totalidade conduz em Adorno à noção de ordem como controle e como negação do particular, gerando em seu pensamento a preocupação de que o anti-semitismo de que foi vítima, e que para ele foi produzido pelo ódio, pela intolerância ao diferente, não deva ser enfrentado apenas como mais um momento histórico, mas sim:

"... como uma manifestação de uma verdade que define a civilização como processo incompleto que não cessa de, em seu imo, reproduzir, incessantemente e à revelia de si mesmo, a barbárie configurada, também ela, como totalidade, ordem e princípio. O anti-semitismo pertenceria ao modo mais primitivo, no sentido cultural de primitivismo, do estabelecimento da ordem que constituiria seu meio de sobrevivência apenas possível pela eliminação do que não se agrega, do que escapa à identificação" (Id.).

Neste sentido, é que para o frankfurtiano o anti-semitismo é pensado mais como um modelo de uso de poder, emblema da civilização, na medida em que é um esquema profundamente arraigado ao processo civilizatório, do que como um padrão de violência (Id.). Nas palavras de Tiburi:

"Sob a hipótese de que o poder é uma tensão de forças, o anti-semitismo representará uma forma de uso do poder que sob a pele de uma

determinada forma de subjetividade que pretende sua própria manutenção, não tolera dividir a si mesmo ou multiplicar-se e se configura como totalidade. Se ela é o espaço por excelência de eliminação de diferenças, o campo de concentração é a sua forma literal e mais crua (os espaços públicos do capitalismo onde vigora o princípio da fungibilidade universal buscariam a mesma eliminação das diferenças)" (Ibid., pgs. 87 e 88).

Assim arremata que a crítica que Adorno faz ao anti-semitismo, a ordem e ao poder⁴ é do mesmo teor da crítica que faz ao princípio da identidade na cultura de massa⁵. Ao criticar o fato da ordem ser agrupada em torno da identidade, ele sublinha que o fascismo sustentou-se, como forma de ordem e poder, em cima desse princípio aglutinador que tem como fim negar as diferenças, realizando essa negação "... em sua modalidade mais perversa, a da proibição e eliminação literal da alteridade, de tudo que possa ser desagregador" (Ibid., pg. 89).

Neste aspecto, a colaboração da razão a tal processo, para o pensador alemão, foi crucial na medida em que ela se deu na construção da fundamentação teórica da eliminação do Outro. Contudo, tal fundamentação teria se alicerçado em outro fundamento, um fundamento irracional da própria racionalidade, qual seja, a idéia de idiosincrasia. Para Adorno, a idiosincrasia "... corresponde ao elemento irracional que macula a racionalidade enquanto esta última não quer seu reconhecimento. É esta a apreensão da dialética do esclarecimento em relação à idiosincrasia: como algo irracional, ela é referida à proto-história biológica no suposto momento em que o sujeito submetido a perigos perdia o domínio sobre seu próprio corpo. Ela corresponde a uma sujeição irracional, mas, em seu íntimo pode também parecer uma estratégia da razão por ser um mecanismo de defesa e, portanto de sobrevivência" (Ibid., pg. 93). Desenvolvida desta forma pelo Esclarecimento,

⁴ Para Adorno o poder era inevitável; todavia na modernidade, ao ser transformado em violência e dominação, aquele ficava muito distante da realização dos direitos humanos (Ibid., pg. 88), transformando-se numa ordem imposta de cima para baixo que para manter-se como tal, fazia uso da agressão, expurgando de sua esfera tudo o que não fosse semelhante.

⁵ Grosso modo, tal crítica, expressa, sobretudo em "*Dialética Negativa*", fundamenta-se na condenação que Adorno faz à idéia de universalidade e identificação hegeliana em detrimento da de particularidade e não-identificação. Segundo Tiburi "Como método, a dialética negativa determina-se pela procura daquilo que escapou à história, não tendo nela entrado nem como vencedor, nem como vencido. A feição positiva da dialética hegeliana desfaz-se nesse movimento. Um vazio provocado por algo perdido definiria o cunho melancólico de seu discurso conceitualmente pela impotência da identidade como princípio agregador: o sistema filosófico - como verdade e segurança, como reconciliação entre opostos, o espírito e a história - seria impossível. A dialética negativa ocorreria na falha desta identidade, no seu malogro ocultado pela filosofia tradicional, cujo discurso seria desmontável, para Adorno, por suas próprias categorias e estratégias a serem retrotraídas à filosofia como o modo de autoquestionamento" (Ibid., pg. 26).

a idiossincrasia transformou-se em violência ao Outro, ou seja, transformou-se numa tentativa absurda de eliminar aquilo que vem a representar uma ameaça; tal ameaça relaciona-se com o conceito de mimetismo desenvolvido por Adorno e Horkheimer⁶.

Desse modo, Adorno ao definir a idiossincrasia como o simples e puro ódio que encerra em si motivos culturais e naturais, afirma que ela oculta na mera expressão de uma repulsa ou desejo, fenômenos "... que se pretendem explicar apenas por sua força de convicção" (Ibid., pg. 90) acabando assim, por delimitar "... a racionalidade como violência contra o outro" (Id.) através de uma sustentação não lógica. Destarte, "... no instante em que o discurso racional erige a idiossincrasia a argumento, contradizendo a objetividade e a causalidade necessários à construção de um argumento" (Ibid., pg. 91), temos o fundamento irracional da racionalidade, que a caracteriza como instrumental, dominadora, eliminadora das diferenças.

Como resposta a esse processo, Adorno propõe, como já colocamos, a reconciliação entre a cultura e a natureza, interconectando-as dialeticamente com o fim de mostrar que não há clivagem entre elas, pois a cultura, defende não é a superação da natureza e, sim, é sua continuação (Id.). Neste ponto, ele chama a atenção para o fato de que a constituição própria do sujeito deriva de sua relação com o Outro, é definida em relação a este. Se assim é, a eliminação desse Outro, afirma, é um ato suicida, na medida em que matá-lo implica em matar a si mesmo, posto que não existimos, em qualquer sentido, sem ele (Ibid., pg. 92).

Por conta do fato desse Outro, que em última instância é a natureza, ser percebido como a lembrança de algo que se quer esquecer, busca-se na modernidade sua repulsa, uma repulsa que tem como fim a superação no humano de formas perigosas, pela delicadeza e etiqueta, como

⁶ De maneira simplificada, tendo em vista que não vamos nos aprofundar no conceito de mimetismo, a ameaça mimética relaciona-se com o primeiro Outro que se quer eliminar, a natureza tanto externa quanto interna (ambos frankfurtianos afirmam que o que é reflexo da natureza dentro de nós como as emoções, os sentimentos também são vistos como perigosos), pois que ela para Adorno e Horkheimer "... aparece para o mundo civilizado *como locus horrendus*, fonte de todo o temor humano, a tentativa da civilização é de superá-la, o que de fato não ocorre, e a sociedade se torna a continuação do terror próprio da natureza enquanto o utiliza de maneira estratégica contra a natureza" (Ibid., pg. 95). Assim, é que a razão, a ciência, são usadas como forma de auto-conservação, forma de dominação/eliminação desse inimigo (TIBURI, 2003, pg. 93).

evitação do natural e procura do progresso⁷. Assim, o amor-ódio ao corpo, ao dessemelhante, que nos regimes totalitários se organizou de maneira específica como razão de Estado, encontra as condições para elevar-se à forma de governo, promovendo a proibição ao diferente, através de sua eliminação literal (Ibid., pg. 99). Dessa maneira, essa repulsa ao Outro é:

"... do mesmo teor deste verdadeiro 'ódio pelo lembrar' e que talvez seja a raiz negativa do desejo de progresso e da evitação da decadência, do pessimismo, no seu extremo até mesmo das perspectivas românticas no âmbito intelectual, um ódio que viria a prejudicar o recalçamento. O recalçamento pode aparecer como ódio à lembrança - o anti-semitismo tentaria apagar a memória num ato de vigilância da consciência ou numa espécie de damnatio memoriae autoritária e perversa - e, no anti-semitismo, adquire uma forma doentia, ele seria uma verdadeira patologia da razão esboçada na história e que definiria, por exemplo, 'o monstruoso papel do esquecimento na história da filosofia' sobre o qual a própria filosofia deve pensar no ato de sua autocrítica. Como autocrítica do esquecimento a filosofia seria também uma forma de combate político contra Auschwitz" (Ibid., pgs. 96 e 97).

Diante disso, Tiburi finaliza sua discussão afirmando que na *"Dialética do Esclarecimento"* Adorno de maneira dialeticamente negativa revela o momento racional do anti-semitismo na figura do seu apenas aparente fundamento irracional da idiossincrasia. Esta idiossincrasia "... é irracional em sua manifestação e em seu significado, mas não é em seu objetivo: a tentativa de frear o impulso irracional que é a liberdade da natureza - ela é violência contra a espontaneidade - e que se mascara como espontaneidade" (Ibid., pgs. 99 e 100). Desse modo, conclui dizendo que o pensador alemão ao tentar demonstrar a relação entre a razão moderna dominante e a intolerância, contribuiu/contribui com sua reflexão para desmistificar o poder daquela, apontando seus limites através desse uso que dela foi/é feito, utilização essa que não serve para "iluminar" e sim para dominar, matar e exterminar o Outro, tal como ele mesmo presenciou nos campos de concentração⁸.

⁷ Segundo Tiburi, Adorno, ao abordar negativamente a temática do progresso no esclarecimento, é crítico - sem, no entanto recair no decadentismo - igualmente como faz com a idéia de razão. Essa sua visão crítica se apóia no fato de que para ele o progresso representa na modernidade dominante o progresso da própria racionalidade. Como tal ele é o produto e a consequência de uma racionalidade que é a-crítica por promover o domínio e o seu não auto-questionamento, tomando como postura a recusa a olhar para o passado por vê-lo como decadência (Ibid., pg. 103 e 104). Desse modo, o tema aparece em seu pensamento "... marcando o lugar fundamental da crítica da razão e do esclarecimento que dão o chão de sua filosofia" (Ibid., pg. 105).

⁸ Tiburi salienta em seu texto o fato de Adorno ter sido uma das vítimas de *Auschwitz*, o que, entre outros motivos, o teria estimulado mais ainda a denunciar e ter medo dessa razão instrumentalizadora.

Assim sendo, essa razão moderna, que foi apropriada e utilizada pelos kardecistas com o fim de servir de justificativa para diferenciarem sua doutrina das outras - apontando, na hora de delimitar fronteiras, para a discriminação aos adeptos de outros credos, acusados pelos espíritas de pertencerem a uma religião que não possuía/desenvolvia uma fé lógica, pautada em fundamentos demonstráveis empiricamente como fazia o Espiritismo - presta serviço ao preconceito, à intolerância, às políticas de guerra e de colonização, alicerçando-as na medida em fundamenta o enxergar o Outro como inferior exatamente por ele ser diferente.

Neste sentido é que a razão instrumental é denunciada também por Boaventura de Sousa Santos quando este propõe a passagem de um conhecimento-regulação advindo da epistemologia moderna, para outro conhecimento, o conhecimento-emancipação, que pautado na solidariedade, busca respeitar as diferenças através da superação dessa racionalidade cognitivo-instrumental que Adorno criticou e que predominou no saber científico da modernidade, sobre outras racionalidades como a moral-prática e a estético-expressiva. Assim, é que ao abordar a passagem da relação sujeito/objeto configurada na ciência do século XIX, para a relação de reciprocidade entre sujeitos que sugere no conhecimento emancipatório, afirma que um reexame do primeiro tipo de relação ajuda-nos na não-separação entre ser humano/natureza:

"O não-humano epistemológico tanto pode ser a natureza como a sociedade. Foi isso mesmo que Durkheim quis salientar como base da sociologia, ao afirmar que os factos sociais são coisas, devendo ser analisados enquanto tais. Esta desumanização do objecto foi crucial para consolidar uma concepção de conhecimento instrumental e regulatória, cuja forma de saber era a conquista do caos pela ordem. Do ponto de vista do conhecimento emancipatório, a distinção entre sujeito e objecto é um ponto de partida e nunca um ponto de chegada. Corresponde ao momento de ignorância, ou colonialismo, que é nada mais nada menos do que a incapacidade de estabelecer relação com o outro a não ser transformando-o em objecto. O saber enquanto solidariedade visa substituir o objecto-para-o-sujeito pela reciprocidade entre sujeitos" (SANTOS, 2001, pg. 83).

Desse modo, a razão moderna, que pretensiosamente acredita poder chegar a verdades absolutas, se não desmitificada/superada leva à opressão, qual como alertava o filósofo Paul Feyerabend torna-se com frequência tirania à medida que elimina a diversidade de pensamentos e de cultura humanas (HORGAN, 1995, pg. 68). Os motivos que temos para nos preocuparmos com tal

razão, revelam-se quando, associada ao poder científico, econômico e político, ela serve como um meio de negação do Outro - o que de maneira ainda não intolerante, e total, realizam os espíritas quando esboçam seu preconceito para com outras religiões -, sendo utilizada, como sublinha mais uma vez Feyerabend, como argumento para a destruição de qualquer tipo de gente (Ibid., pg. 74).

5.2 Espiritismo, Pluralismo e Multiculturalismo: a proximidade entre o preconceito espírita e a intolerância religiosa

A tirania da verdade científica assentada na razão e o medo de que o conhecimento produzido pela ciência possa vir a fundamentar a destruição do Outro, são questões pertinentes que se relacionam diretamente com o problema da tolerância/intolerância, porque, tanto no caso de uma razão excessivamente dura, que sirva de fundamento para a exclusão, como no caso de uma ciência que tenha como meta encontrar verdades universais, certezas absolutas, nos deparamos com a possibilidade da intolerância.

É a essa intolerância que Clodoaldo M. Cardoso em *"Tolerância e seus Limites: um olhar latino-americano sobre a diversidade e desigualdade"* (2003) chama a atenção ao destacar que no campo da identidade, sua busca como algo puro, homogêneo, concebido em termos de valor universal - o que foi um dos grandes objetivos da modernidade almejado por meio da apropriação dos conceitos de razão e de ciência - conduziram a um ideário de tolerância tal que, negando a pluralidade humana, relegou o diferente, o não-idêntico ao lugar do submisso, do anormal, do estranho, do não-existente ou do manipulável. Discutindo acerca dos sentidos que a tolerância adquiriu na modernidade afirma:

"O termo tolerância no ideário do século XVII e XVIII revela uma forte influência do princípio de identidade da tradição metafísica. (...) a força polarizadora da cultura européia. Os chamados valores universais, como os direitos fundamentais do homem, na realidade quase não levavam em conta a diversidade étnica, racial e cultural de toda a humanidade. Falava-se de um homem como se fosse o homem. A pluralidade humana tinha como modelo (eîdos) de realização (télos) a identidade do homem europeu" (CARDOSO, 2003, pg. 128).

Essa perspectiva de identidade, sustentada, apoiada pela ciência moderna - e que Laclau e Mouffe enfatizam que não levou em consideração a constituição da própria identidade a partir do Outro, do diferente - argumenta Cardoso, a partir do trabalho de Leopoldo Zéa, marcou profundamente tanto a *Declaração da Independência dos EUA* (1776) como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa (1789), pois nelas encontramos a reivindicação de direitos iguais, mas só para semelhantes, no caso europeus, tendo em vista que não é feita menção aos direitos dos não-europeus:

"Nos EUA, os europeus de fora da Europa buscavam os mesmos direitos de dentro da Europa. Na Revolução Francesa, também eram europeus (franceses) exigindo igualdade e liberdade entre si mesmos. Nessas declarações não se falou em nome de outras raças e culturas. A universalidade presente nelas, na realidade, expressa apenas a cultura européia, uma vez que o parâmetro para determinar a igualdade entre os homens é a capacidade de fazer bom uso da razão, cujos princípios foram estabelecidos por eles próprios.

A análise das declarações e os fatos da época podem ilustrar e apresentar a tese do professor mexicano. Por exemplo, a Declaração da Independência dos EUA, redigida pelo liberal Thomas Jefferson, funda-se nas idéias da Ilustração. Sem dúvida o texto fala da liberdade e igualdade entre todos os homens: 'que todos os homens são criados igualmente, que eles são dotados pelo criador com certos direitos inalienáveis, que entre eles está a vida, a liberdade e a busca da felicidade'. Entretanto, fatos como a restrição do voto feminino e a escravidão dos negros nos EUA mantida ainda por quase cem anos após essa Declaração contradizem a intenção de universalidade da mensagem escrita. De fato, a burguesia americana lutava pelos direitos de liberdade e igualdade no comércio dominado pela burguesia da metrópole inglesa.

A mesma contradição entre a letra e a vida encontra-se na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa. De um lado, o texto visava definir princípios válidos para todos os homens em qualquer espaço e tempo; por outro, a carga semântica de expressões como sociedade, ordem pública, lei, nação, cidadão, representantes, empregos públicos e escrever livremente revela o horizonte cultural do homem europeu" (Ibid., pgs. 128 e 129).

Indo ainda mais longe, o mesmo autor chega a defender que a própria *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 é exclusivista na medida em que "... contém uma linguagem redigida do ponto de vista da identidade masculina. Basta observar, o uso do termo 'homem' como termo universal" (Ibid., pg. 129). Para ele então, a associação, vinculação que as palavras tolerância e identidade adquiriram na modernidade, tanto na esfera política como na religiosa, relaciona-se ao fato

de que, no mundo religioso, inicialmente, a tensão entre identidade e diversidade se deu com a submissão desta àquela:

"A tolerância à diversidade de posições religiosas não chegou a ultrapassar rigorosamente os limites da identidade do próprio cristianismo como a única religião verdadeira. A tolerância religiosa fundamental referia-se à convivência entre cristãos papistas e cristãos reformados" (Id.).

Em sua leitura, no embate em torno da perspectiva de tolerância na modernidade entre Locke e Voltaire, onde o primeiro em sua *"Carta acerca da Tolerância"* pensava a religião como diversa, mesmo entre os cristãos, defendendo que a adesão a qualquer uma delas deve ser vista como algo autêntico e verdadeiro; e o segundo, que em seu *"Tratado sobre a Tolerância"* admitia a diversidade de caminhos, porém, dando um peso maior à identidade ontológica - que advinha do Ser - e ideológica - que advinha das idéias -, Voltaire consagra-se vencedor. Para Cardoso, o argumento ontológico e ideológico que este faz uso em favor da identidade encontra-se:

"... naquilo que os seres humanos têm em comum. Na imensidão do tempo e do espaço, nossas diferenças culturais, étnicas ou raciais tornam-se insignificantes diante de nossa identidade humana como seres ínfimos e efêmeros. Assim, do ponto de vista metafísico, a identidade é mais real e mais significativa do que a diversidade. O argumento ideológico transparece quando Voltaire funda a tolerância na razão iluminista. Ao denunciar as injustiças e a violência sofrida pela família protestante Calas, Voltaire mostra que a tolerância religiosa é antes de tudo uma exigência de sociedades civilizadas, em que o progresso da razão abranda a ignorância, os preconceitos e o fanatismo. Nesse particular, o que sobressai é a visão iluminista da vida moral, enquanto a identidade da cultura européia, em que o grau de virtude é decorrência natural do grau de racionalidade" (Ibid., pgs. 130 e 131).

Assim para ele é a partir do plano do ideológico em que toca Voltaire, que o conceito de tolerância extrapola, saindo do âmbito religioso para também se inserir no da política onde foi utilizado para justificar "... o comportamento do conquistador e colonizador europeu diante dos povos nativos das terras descobertas" (Ibid., pg. 131), e transformar o projeto de emancipação da razão ocidental, razão instrumental em Adorno, em um projeto de dominação (Id.). Ainda para o mesmo, essa dimensão da razão ocidental, que vai chamar de despótica, desloca-se igualmente para o significado da palavra tolerância na modernidade:

"Os sentidos de tolerância na modernidade, predominantes nos dicionários das línguas latinas, revelam a ideologia da cultura européia em seu projeto de universalidade e homogeneidade pela dominação das outras culturas. No século XVI, o vocábulo latino tollerantia significa constância em suportar, permitir, condescender. Nessa acepção, a tolerância supõe uma relação humana entre desiguais, em que o superior faz concessões ao inferior. Assim, o verbo 'tolerar' aparece freqüentemente como sinônimo de 'suportar' ou 'aceitar' com indulgência. Nesses dois sentidos básicos estão presentes a postura discriminatória e superior dos conquistadores em relação aos povos indígenas da América Latina" (Ibid., pgs. 131 e 132).

Essa tolerância do conquistador argumenta Cardoso, mencionando agora Dussel, não expressa o reconhecimento da alteridade e sim expressa "... uma atitude necessária de suportar a presença do outro para preservar uma ordem universal, pois com isso o civilizado estaria impedindo o comportamento violento dos povos indígenas" (Ibid., pg, 132).

Diante disso, afirma que essa perspectiva de tolerância deu sustentáculo ao extermínio dos povos indígenas por portugueses e espanhóis à medida que para seres considerados como inferiores aos humanos, uma subespécie da raça, só restava a eliminação caso não se submetessem àqueles tidos como humanos de fato (Ibid., pgs. 132 e 133). Dimensionando ainda mais essa tendência de superioridade do europeu ante os povos colonizados que a palavra tolerância na modernidade trouxe, o mesmo autor diz que semanticamente ao ser associada à expressão "indulgência", outras como "clemência", "indulto", "perdão", "remissão de penas"... dela também se aproximam conduzindo a relação entre europeus e povos nativos a um ponto onde não só se lida com a questão hierárquica do superior e do inferior mas igualmente, passa-se a tratar com a questão do bom e do ruim, do bem e do mal. Neste sentido atesta:

"Nessa visão, os indígenas encontravam-se também num estado de menoridade espiritual e não somente de menoridade racional. Por isso, participar da civilização, ainda que como subalternos significava também a conversão ao cristianismo, a remissão dos pecados e a salvação da alma. E assim o conquistador aparece como indulgente alguém que, por piedosa tolerância, vai inserir os indígenas na civilização e salvar suas almas, em troca da submissão de seus corpos ao trabalho escravo.

E assim completou-se a justificativa da dominação: a civilização superior e a religião verdadeira. A cultura autoritária do colonizador era a única verdade em que residia a salvação da ignorância e do pecado" (Ibid., pgs. 133 e 134).

Tratados como parte da natureza que precisava ser controlada, desbravada e explorada, nativos e negros foram ora eliminados ou escravizados pelos colonizadores como forças selvagens indomáveis ora, tolerados como animais domésticos (Ibid., pg. 134). Nisso tudo, o que mais surpreende esse autor é que passados mais de quinhentos anos do processo de colonização européia na América Latina, esse sentido de tolerância que ajudou a estruturar e incitar a própria intolerância e que não admite o que está fora do paradigma ainda persiste, mantendo viva uma visão/tradição de evolucionismo social que serviu para afastar a desigualdade, concebida como natural, do processo de dominação de culturas:

"Dos diversos sentidos que o termo tolerância adquiriu na modernidade, sobressai um ponto comum: a relação de superioridade e inferioridade entre duas culturas e, portanto, a visão evolucionista e de progresso com sentido único. É o que chamamos de predominância da identidade sobre a diversidade. Quanto à desigualdade, esta é considerada natural, circunstancial ou de responsabilidade de quem se encontra numa posição inferior. Não se relaciona a desigualdade social com o processo de dominação do outro" (Pgs. 135 e 136).

Esse sentido da tolerância na modernidade relaciona-se então ao projeto de dominação universal do colonizador europeu no qual a ideologia da ciência moderna, em sua busca de uma verdade absoluta e no uso de uma razão instrumental ansiosa por dominar a natureza, foi utilizada como elemento legitimador que possibilitou/possibilita o desenvolvimento de atitudes de intolerância. No caso específico dos espíritas kardecistas que analisamos, vimos no terceiro e quarto capítulos desse trabalho, como a presença dessa ideologia da ciência moderna em suas correntes evolucionista, iluminista, racionalista, positivista e empirista os predispõe ao preconceito em relação a membros de outras religiões, tidas como inferiores, sobretudo, adeptos das religiões afro-brasileiras - já que face aos pentecostais e neopentecostais seu preconceito é muito oriundo da resposta à intolerância que recebem desses segmentos evangélicos. Assim, a questão agora é questionar até que ponto esse **preconceito** é apenas um elemento constitutivo da formação de suas identidades ou até que ponto ele se caracteriza num **estigma** que pode conduzir à **intolerância**.

Como esboçamos no primeiro, terceiro e quarto capítulos, toda identidade para se erguer se depara com outras identidades, estabelecendo com estas uma atitude relacional de

aproximação e/ou de afastamento. O problema no segundo caso se dá quando esta atitude de afastamento se configura num comportamento de negação do Outro, que se expressa numa não-aceitação de suas diferenças, se transformando numa postura, em âmbito democrático, que inviabiliza a este diferente o direito, a legitimidade de existir, de não ser semelhante. Neste aspecto, esta atitude, como salienta Mouffe:

"... não pode nos ajudar a entender a importância do dissenso numa sociedade democrática. Ela é incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em nosso mundo globalizado, pós-guerra fria, e de enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta delas" (MOUFFE, 2003, pg. 11).

Desse modo, o fato de vivermos hoje numa sociedade globalizada, plural sob vários pontos de vista, traz à tona o problema cada vez maior de lidarmos com as diferenças, sobretudo aquelas que são reflexo de vozes excluídas, que organizadas em movimentos sociais, lutam contra o estigma de que foram vítimas pela própria sociedade:

*"Estes movimentos sociais a que nos referimos tiveram como consequência o abalo da Ciência, da Razão, dos Padrões 'Universais' e hegemônicos de ser, sentir e estar no mundo. Hoje, em todo o planeta, olhos se abrem para os **Outros**, principalmente para os **Outros** que não fazem parte do padrão e do projeto eurocêntrico. Lembrando que esses olhares não ocorrem por benevolência ou concessão de ninguém, mas por influência/pressão desses Outros/as – movimentos feministas, negros (africanos da diáspora), homossexuais – e de outros povos e culturas que não comungam ou se beneficiam com o padronizado modo euronorteamericano de ser, pensar e de agir. Nesta panorâmica musicada mentalmente, nós nos deparamos com o movimento negro e toda afirmação de uma cosmovisão africana – Martin Luter King, Nelson e Winnie Mandela -, de luta pelos direitos civis, lutas de libertação africana; o movimento feminista, queima dos sutiãs, conquistas políticas com muitas das nossas reivindicações atendidas e absorvidas pela sociedade em geral. Vemos o movimento dos homossexuais (gays, lésbicas e bissexuais) ganhar força a cada instante e, ainda, a visibilidade crescente da luta dos deficientes. Ao mesmo tempo, questões de cunho religioso/político ganham notabilidade internacional... . As questões das diferenças de gênero, cultura, etnia/cor e de várias especialidades borbulham no mundo. E, com a visibilidade global de singularidades, de outras formas de ser e estar no mundo, que se agenciam, buscando comunicação, vem também a necessidade de pensar e discutir diante dessa nova era social..." (TRINDADE, 2002, pg. 2 e 3, grifos do autor).*

Diante disso, é que esse desafio de se pensar nessa nova era, especificamente no que se refere à esfera da religião, estimula a promoção de vários tipos de reflexão. Dentre elas destacamos

duas que consideramos relevantes para nosso trabalho: a primeira, mais geral, visa discutir até que ponto dentro de um Estado multicultural, que busque lidar com questões referentes a problemas entre culturas diferentes, deve-se aceitar todo tipo de postura religiosa tendo em vista que como salienta Silva (2004), historicamente, a intolerância esteve e está muito presente no domínio "... das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças religiosas" (SILVA, 2004, pg. 1). A outra, de âmbito mais singular, visa distinguir, entre os espíritas, atitudes de constituição de identidades, desenvolvimentos de preconceitos e possíveis posturas intolerantes.

Destarte, no que se refere à primeira reflexão, sabemos que o ódio recíproco, fundado em valores religiosos teve no fator Deus um alicerce. Silva (2004) citando José Saramago coloca:

'De algo sempre haveremos de morrer, mas já se perdeu a conta aos seres humanos mortos das piores maneiras que seres humanos foram capazes de inventar. Uma delas, a mais criminosa, a mais absurda, a que mais ofende a simples razão, é aquela que, desde o princípio dos tempos e das civilizações, tem mandado matar em nome de Deus' (Id.).

Mais adiante Silva prossegue dizendo que "[a] história das grandes religiões monoteístas – o cristianismo, islamismo e o judaísmo – indica momentos de convivência respeitosa, mas também períodos de intolerância entre as diversas religiões e a intra-religião" (Id.). Exemplificando, o segundo caso, afirma que os diversos tipos de fundamentalismos, cristão, islâmico, judaico caracterizam-se como resistência ao processo de modernização das sociedades em todos os períodos e são movidos por comportamentos de busca de eliminação do Outro (Id.). Na Idade Média afirma que a intolerância religiosa foi intensificada pelas lutas entre judeus e heréticos; durante os Estados nacionais modernos a intolerância, ao vincular religião e política, identificando uma à outra, possibilitou que o herege religioso fosse visto como "... desafiante da ordem política monárquica; o dissidente político é encarado como um desafiador do dogma religioso adotado pelo Estado-nação" (Ibid., pgs. 1 e 2). Assim, nessa época, "a intolerância religiosa assumiu formas especialmente virulentas, porque se julgava que a solidez do poder absoluto do rei dependia da aplicação do princípio de que a religião do povo deveria ser a religião do príncipe" (Ibid., pg. 2).

Atualmente, após, sobretudo os ataques de 11 de setembro em 2001, a intolerância religiosa voltou a ser assunto do dia, reafirmando o preconceito, a insegurança e o medo posto que ela tendo um fundamento irracional, violento e destrutivo, também possui uma configuração racional que se apresenta quando se aceita que o Estado lute contra outros povos e culturas, tomados como uma ameaça à chamada homogeneidade da sociedade civil, a sua ordem interna. Isso é o que Silva denomina de intolerância institucionalizada (Ibid., pg. 6).

Por outro lado, o mesmo sublinha que a complexidade desse tema é muito grande tendo em vista que já desde a tradição de John Locke se abre margem para a discussão de como manter a liberdade de expressão do Outro se esta liberdade de expressão revela-se intolerante. Como combater uma atitude de intolerância dentro de um Estado multicultural? Como lidar com heterogeneidades que querem excluir outras, eliminando o diferente (Ibid., pg. 7) ?. Esta preocupação de Silva é também a de Vázquez (2003), pois para ele, como já salientamos no capítulo teórico, o problema com que nos deparamos através do multiculturalismo, especialmente o normativo, concerne ao fato de como lidar no terreno mesmo da prática, com os costumes diferenciados de povos concretos. Como avaliar a legitimidade ou não das ações de povos estrangeiros na cultura de recepção? Que critérios utilizarmos para isso? (VÁZQUEZ, 2003, pg. 11).

Diante disso, daremos agora uma pausa nestas questões para adentrar-mos na segunda reflexão que propusemos, de âmbito mais específico, em torno das práticas constitutivas da identidade espírita, preconceituosas ou passíveis de intolerância, para depois concluirmos (não como um fechamento, mas com o intuito de fomentar o debater) essa discussão à luz dos referenciais teóricos que adotamos. Assim, uma diferenciação importante faz-se necessária neste momento, distinguindo o dissenso, o conflito, que são comuns na afirmação das identidades, dos preconceitos, fortemente estigmatizantes que possam vir a se configurar em comportamentos intolerantes. Neste sentido, uma distinção entre preconceito, estigma e intolerância é fundamental.

O preconceito, alguns defendem, é algo que existiu, existe e vai continuar a existir em qualquer sociedade, em todas as épocas. Como coloca Gadamer, eles fazem parte do processo de interpretação e de construção social à medida que nos situam acerca da compreensão sobre a própria

sociedade; neste aspecto é que eles são reabilitados em sua hermenêutica e não eliminados; sobre isso diz Grondin (2001):

"Se as manifestações de Gadamer talvez não se comportem sempre de forma totalmente consistente, a sua 'reabilitação' dos preconceitos conduz, todavia, à admoestação crítica de 'dar-se conta da própria preconceituosidade, para que o próprio texto se apresente em sua diversidade e chegue, assim à possibilidade de jogar sua própria verdade objetiva contra a própria pré-concepção' " (Grondin, 2001: 187 e 188).

Numa perspectiva diferente, porém manifestando essa mesma defesa, Cavalcanti (2002) é outro que reitera a posição de Gadamer: "... pré-conceber, ou seja, conceber de antemão, ter concepções pré-definidas sobre determinado objeto. Prever, fazer previsões" (CAVALCANTI, 2002, pg. 1), deve ser considerado como algo natural que é comum a todos os povos, em todos os períodos (Id.).

Embora não concordemos com esse último autor por ele negar totalmente o termo tolerância, concebendo-o negativamente, ou seja, como implementação de certas políticas de cidadania tidas como corretas, sobre outras concebidas como incorretas e também, por buscar afirmar o termo preconceito mais em seus aspectos positivos, negligenciando de certa forma seus pontos negativos, acreditamos, porém ser pertinente expor a reflexão que faz acerca do problema que envolve este último (preconceito) em seu valor prático. Para ele, enquanto o preconceito tiver um valor negativo intrinsecamente, mas extrinsecamente este valor não for evidenciado, não corremos riscos; agora, quando o mesmo passa a ser externado, podemos então vivenciar dificuldades, dificuldades que podem conduzir a erros (Id.):

" O preconceito é algo que só tem valor prático. E o seu valor não é intrinsecamente mau, mas extrinsecamente errado ou certo! Que tal explicar melhor?

Alguém duvida que a prudência é uma virtude? Muitas vezes podemos evitar contato com determinadas pessoas por já termos em conta certos arquétipos. Lógico, não se deve julgar pelas aparências, mas não estamos julgando, mas estudando, e é irresistível nestas condições de deixarmos de agir preconceituosamente! A própria mídia é preconceituosa quando constrói seus estereótipos. Faz parte de nossa razão elaborar cálculos, não matematicamente falando neste sentido, mas psicologicamente. Assim, muitas vezes o preconceito pode servir como norma de prudência que nos serve como um sinal de alerta, seja para não cairmos no erro de contactar certas pessoas que deveríamos

evitar ou para entrarmos em certos locais que não parecem ser atraentes aos nossos olhos etc. Quantas vezes não acertamos então em nossas previsões 'preconceituosas'? Por outro lado, quantas vezes falhamos em nossas previsões? Portanto, a resposta sobre a questão do preconceito não comporta uma resposta absoluta e objetiva, mas pode implicar em uma incógnita, ou seja, tudo depende..." (Id.).

Enquanto isso, o Centro de Atenção ao Cidadão, que atenta para a tomada de posição ante denúncias de casos de preconceito, indo mais além, entende o conceito de preconceito como sendo o de uma opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos, o que se suspeita promover a intolerância, o ódio irracional ou a aversão a outras raças, credos, religião etc, posto que a partir dele pode-se considerar as desigualdades como algo natural (CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO, 2002, pg. 1).

Nesse aspecto esse Centro sublinha que "[d]e fato, as pessoas são por natureza diferentes, em questão de idade, saúde, força física etc. Até aí, tudo bem. A questão se complica quando se começa a destacar as desigualdades criadas pelos próprios homens. Alguns são brancos, poderosos, sexistas e com base em convenções ilógicas discriminam aqueles pobres, negros, mulheres, incapazes" (Id.). Assim sendo:

"Esse preconceito funciona como uma barreira, impedindo que todos tenham acesso a direitos básicos como dignidade e justiça. Parte-se de uma idéia preconcebida de que determinadas pessoas não devem ter o mesmo espaço que outras. Por fazerem parte de uma minoria, alguns acreditam que estas pessoas pouco contribuem para a sociedade... Nada mais equivocado e ultrapassado" (Id.).

Como podemos ver, a passagem do preconceito à intolerância evidencia-se para o Centro de Atenção ao Cidadão por meio do conceito de desigualdade. Estas desigualdades, sendo fruto do poder institucionalmente e socialmente constituído, salientam a predominância de uns, estabelecendo a exclusão de outros, considerados inferiores. Essa exclusão, que não é natural, quando se transforma num estigma, é reveladora de uma marca, "de um atributo profundamente depreciativo..." (GOFFMAN, 1963, pg. 13) que expressa uma linguagem de relações sociais que dão peso a esses atributos de modo bastante negativo (Id.).

Dessa forma, a questão da relação preconceito e identidade social que aqui emerge, surge à medida que somos formados por pré-concepções sociais que nos inclinam para expectativas

normativas, que caso não sejam correspondidas pelo Outro, faz estabelecer uma crise que, nas palavras de Goffman (1963), se apóia numa falta de sincronia entre a identidade social virtual - que é a que é esperada socialmente - e a identidade social real - que é a que é apresentada pelo Outro concretamente (Ibid., pg. 12). Essa falta de sincronia por sua vez, pode levar ao preconceito e este ao estigma e à intolerância, sobretudo nas sociedades modernas que afirmam as suas identidades pela semelhança e não pela diferença. Assim, analisemos as três formas de estigma mencionadas por esse autor:

"Em primeiro lugar, há as abominações do corpo - as várias deformidades físicas. Em segundo lugar, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião..." (Ibid., pg. 14).

Destarte, em todos esses casos nos deparamos com o fato de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos serem expostos a uma relação social cotidiana marcada pelo afastamento das pessoas devido a certos atributos considerados socialmente como negativos por serem diferentes dos que se havia previsto (Id.). Nos dois últimos tipos temos especificamente a representação do estigma que nos interessa, isto é, aquela que é marcada só por valores sociais estabelecidos, pois esses valores não são acompanhados por traços físicos distintivos como no primeiro caso:

"A característica central da situação de vida do indivíduo estigmatizado pode, agora, ser explicada. É uma questão do que é com frequência, embora vagamente, chamado de 'aceitação'. Aqueles que têm relações com ele não conseguem lhe dar o respeito e a consideração que os aspectos não contaminados de sua identidade social os haviam levado a prever e que ele havia previsto receber; ele faz eco a essa negativa descobrindo que alguns de seus atributos a garantem" (Ibid., pg. 18).

Assim como vemos, o estigma possibilita a uma pessoa ou a parcelas de pessoas, por conta de um ou de certos atributos que ela/elas possuam e que não é/são aceito(s) socialmente, a viverem/vivenciarem uma situação de condenação tal que a/as negligencia(m), independentemente de outros atributos que a(s) mesma(s) possa(m) ter; desse modo, ele se caracteriza num preconceito, numa marca distintiva tão forte, que anula a inclusão do indivíduo em seu meio social; sobre isso

Goffman afirma que o sujeito estigmatizado seja por idade, sexo, cor, profissão, religião etc., sofre uma discriminação tamanha que:

"... os padrões que ele incorporou da sociedade maior tornam-no intimamente susceptível ao que os outros vêem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em poucos momentos, a concordar que, na verdade ele ficou abaixo do que realmente deveria ser. A vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não-portador dele" (Ibid., pg. 17).

Diante disso, cabe-nos perguntar se o preconceito desenvolvido pelos espíritas kardecistas para com os adeptos de outras religiões, sobretudo as afro-brasileiras, se configura num preconceito estigmatizante, que vem a corroborar com a aceitação das desigualdades sociais como naturais e com a intolerância - vista aqui como negação do Outro -, recaindo na legitimação dessas desigualdades e conseqüentemente na perpetuação da exclusão de grupos historicamente marginalizados?

Nossa resposta a esse questionamento é que sim, e é nesse sentido que acreditamos que o preconceito espírita, "aparentemente suave", por não apresentar/promover atitudes fortes de violência/agressão física, contribui para a intolerância na medida em que favorece a manutenção do eurocentrismo, colaborando com o estigma de negros, de pessoas não escolarizadas, de baixa renda, alimentando as suas exclusões e o não-respeito as suas respectivas identidades. Neste caso, não se trata só de uma questão de delimitação de fronteira identitária. Para nós trata-se no mínimo de dificuldade em lidar dentro dessa construção identitária com o Outro, com aquele que não apresenta uma identidade social real que coaduna com a identidade social virtual que o adepto do kardecismo deseja.

A alteridade, conceituada por Lacan como sendo/representando a própria dualidade do sujeito, vinculada às produções que este sujeito formula do Outro, revelando para ele que seu Eu não se encontra como uma forma fechada em si, mas que ele tem uma relação com o exterior que o determina (ZIZEK, 1996, pg. 216), é comprometida no diálogo que os espíritas travam com os filiados a outros credos, principalmente porque, partindo tal diálogo do princípio da homogeneidade identitária, não aceita e nem respeita a heterogeneidade alheia, buscando, no caso específico dessa

religião, como vimos, a partir da influência da corrente evolucionista, que esse dessemelhante incorpore-se à identidade espírita nem que seja num futuro breve ou distante.

Assim, alicerçados em uma ideologia científica moderna, estigmatizam esse Outro, justificando sua inferioridade através de certos atributos associados especialmente ao preconceito de raça, de nível de escolaridade e de classe social. Dessa forma, igualmente à ciência e à razão moderna, o discurso espírita - apesar de tentativas de deslocamentos, de rupturas com essa ideologia moderna como constatamos no quarto capítulo -, em sua vertente dominante e até então predominante, corrobora de certa forma com a intolerância quando não aceita o Outro (adeptos de outras religiões) em suas diferenças, racionalizando sua inferioridade por meio do menosprezo de sua religião, considerada por eles, entre outros adjetivos, como dogmática, primitiva e irracional.

Neste aspecto, no que se refere à questão da constituição identitária, o que o discurso dominante kardecista ainda não atenta é para o fato de que, como salientamos no primeiro capítulo, não existe identidade una, pura, homogênea, pois esta é:

"... socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais. As identidades serão, assim, construções relativamente estáveis num processo contínuo de actividade social. Têm origem na necessidade de controlo, por parte dos indivíduos e grupos, do espaço social e físico circundante. As bases e as origens das identidades são os acidentes, as fricções, os erros, o caos, ou seja, o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico, oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas sim do ruído, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares da socialização. Essas identidades são activadas, estrategicamente, pelas contingências, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na acção. As identidades são, assim, relacionais e múltiplas, baseadas no reconhecimento por outros actores sociais e na diferenciação, assumindo a interação nesse processo" (MENDES, 2002, pgs. 504 e 505).

Neste aspecto, sendo construídas e relacionais, como também salientam Mouffe, Laclau e Burity e como destacamos no primeiro capítulo, as identidades são narrativas que não são imunes ao poder, pelo contrário, afinal, os discursos sendo ativados em contextos históricos e distintos, trazem à tona "... a questão do poder e da desigualdade no processo identitário" (Ibid., pg. 505). Assim sendo, a constituição identitária quando fortemente marcada pela desigualdade, pode vir a produzir/reproduzir diálogos, como no caso dos espíritas, que negam aquilo que o multiculturalismo crítico (conceituado

também no primeiro capítulo) denomina de multivocal, apresentando narrativas que vêm no dissenso, no conflito e no diferente, elementos ruins: o conflito, tanto interno como externo, observamos no terceiro e quarto capítulos, para os espíritas é algo danoso que compromete as relações; não se compreende/tem consciência de que eles são constitutivos da própria formação das identidades.

Aqui então se corre o risco de se confundir, como destaca Mouffe e já mencionamos no capítulo teórico, adversário com inimigo, e mais especificamente no caso demonstrado pelos kardecistas, **tolerância com indiferença e justaposição**, podendo vir a se estabelecer assim relações de intolerância, que violentas, dificultam, como chama a atenção Laclau, a formação de pontos nodais e de lógicas de equivalência⁹.

Após essa exposição, retornemos agora à questão que ficou suspensa acima em torno de que atitudes inviabilizar/viabilizar em um Estado multicultural, que vivencia problemas relacionados ao pluralismo, especialmente no âmbito religioso. Neste sentido, a questão a se refletir tem a ver com os limites da tolerância nas sociedades contemporâneas tendo em vista que neste momento "[a] idéia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da idéia de verdade" (RICOUER, 1997, pg. 22) na medida em que a antipatia às convicções que não partilhamos devem ser contrabalançadas à perspectiva de que a verdade possa estar em outras tradições que não aquela em que fomos educados (Id.).

Tal percepção pede, como salientam Ricouer e Burity em outros textos que já destacamos no capítulo teórico, e que Ricouer reafirma mais uma vez neste seu último texto, que tratemos os conflitos entre crenças e convicções através da difícil prática de uma ética da discussão que supõe a existência de espaços públicos institucionalizados que possibilitem o debate (Id.), possibilitando conseqüentemente também, que se veja o diferente como um adversário legítimo e se estabeleça "consensos conflituais", que delimitem articulações, inclusive em torno do que é intolerável - isso nos vários campos sociais, entre eles o religioso - portanto, inaceitável socialmente. Em nosso contexto globalizado, a idéia de articulação atuando de maneira acentuada sobre a relação entre o

⁹ Sobre pontos nodais e lógicas de equivalência conferir o primeiro capítulo.

universal e o particular pede uma conceituação da tolerância que, na luta contra a intolerância, leve em consideração o que Norberto Bobbio sublinha, e que Cardoso (2003) igualmente destaca de que:

"... existem a tolerância e a intolerância boas e a tolerância e a intolerância ruins. Elas formam pares opostos de valores de forma cruzada, ou seja, a tolerância boa opõe-se à intolerância ruim e a intolerância boa opõe-se à tolerância ruim. Vejamos. Quando defendemos os valores da liberdade, respeito às diferenças culturais e convivência pacífica, estamos nos referindo à tolerância em sentido positivo e rejeitando atitudes de preconceito e de todas as formas de exclusão do diferente que constituem a intolerância em sentido negativo. Por sua vez, a tolerância negativa veicula sentidos de indiferença diante do outro, condescendência ante o erro, indulgência com a opressão, tudo em nome de uma tranqüilidade de vida descompromissada. A denúncia desta e a sua oposição significam defender a intolerância em sentido positivo: aquela que revela a firmeza nos princípios, isto é, que defende a justa exclusão de tudo aquilo que provoca opressão e desigualdades sociais" (CARDOSO, 2003, pgs. 164 e 165).

Assim, a partir dessa perspectiva de tolerância/intolerância positivas, evita-se cair nas armadilhas do relativismo, defendido especialmente pelas correntes do multiculturalismo liberal¹⁰, não tolerando o que fomenta a opressão e a exclusão. Cardoso ao esboçar a crítica que McLaren, um dos elaboradores do multiculturalismo crítico, faz a essa tendência do liberalismo principalmente nos Estados Unidos diz:

"Crítico radical do multiculturalismo liberal norte-americano, McLaren o vê como uma retórica em defesa da igualdade e da mistura política, que, na verdade, desvia a atenção do racismo e da injustiça social nos EUA. Marcada pela tradição culturalista da antropologia, essa tendência concebe cada cultura segundo sua lógica interna, não havendo possibilidade de julgamento externo ou universal dos valores culturais. O relativismo cultural, assim entendido, elimina não somente qualquer relação ou estudo comparativo entre as culturas, mas também a possibilidade de mudança cultural pelo próprio isolamento das culturas. O que o multiculturalismo liberal propõe é uma falsa harmonia de justaposição de culturas e não o diálogo entre elas" (Ibid., pg. 162).

Destarte, esse multiculturalismo liberal predispõe a uma concepção de tolerância ruim que aceitando todo tipo de diferença, inviabiliza o contato entre culturas, identidades, dificultando a transformação social. Assim, eliminando a história do processo, ele constrói narrativas que eliminam os conflitos de poder:

¹⁰ O conceito de multiculturalismo liberal encontra-se no primeiro capítulo.

"Para McLaren, o relativismo está inserido no contexto de uma das duas tendências teóricas pós-modernas: o pós-modernismo lúdico e o crítico ou de resistência. O lúdico busca desconstruir as metanarrativas apenas no plano dos signos, sem percebê-los como fruto histórico de tensões conflituosas de poder. Abandona-se todo o projeto de transformação social, uma vez que a política, nessa visão, se reduz a uma 'prática textual' " (Ibid. pgs. 162 e 163).

Esse tipo de multiculturalismo não é o que aqui defendemos posto que apregoa um contato respeitoso com as culturas sem, no entanto, considerar suas diferenças, intrinsecamente relacionadas a questões históricas de dominação entre elas (Ibid., pg. 163). Nesse sentido, no caso dos espíritas que analisamos, esse tipo de multiculturalismo não leva em conta a construção eurocêntrica e estigmatizada que está por trás do preconceito que os adeptos dessa religião apresentam para com os adeptos de outras crenças, passando por cima da dominação exercida pelos europeus sobre negros e povos nativos. Expondo uma pseudoneutralidade, acabam assim, legitimando as desigualdades e exclusões históricas, reiterando a cultura hegemônica (Id.).

Desse modo, acreditamos não ser assim que um Estado multicultural deva lidar com a pluralidade que lhe cerca, com os problemas que essa pluralidade engendra. Neste aspecto acreditamos que a resposta que o multiculturalismo, entre outras possibilidades, pode dar a intolerância no campo das relações de alteridade, entre elas, a alteridade religiosa, relaciona-se com a questão de como articular as diferenças e não como as justapor. Assim, essa articulação se dando, como sublinha Laclau, no campo da hegemonia, das articulações contingentes que pedem universalismos temporários, se faz no campo político, um campo de luta, de demarcação de fronteiras, mas que nem por isso deve se transformar num campo marcado pela violência.

Dessa maneira, defendemos o estabelecimento de ações estatais que hegemônica e politicamente atuem contra possíveis discriminações religiosas que promovam a opressão, pois isso para nós configura-se no intolerável; contudo, ao acenarmos para essa possibilidade não estamos sendo a favor de um retornar ao Estado medieval no qual a religião e a política pertenciam ao mesmo âmbito, o público, e sim, estamos nos solidarizando com as tendências, como a do multiculturalismo crítico, que no campo normativo, apóiam a construção de um Estado democrático pluralista - aos moldes de Laclau e Mouffe - que, no entanto não permita, como sublinha Silva (2004), que a

intolerância religiosa, somada à intolerância política, cultural, étnica e sexual, venha tanto de forma sutil (como violência simbólica), como sinalizam os espíritas, como de forma extremada (como têm agido, por exemplo, judeus e palestinos) a ganhar terreno, transformando o nosso cotidiano numa guerra:

"À intolerância religiosa soma-se a intolerância política, cultural, étnica e sexual. A inquisição está presente no cotidiano dos indivíduos: no âmbito do espaço doméstico, nos locais do trabalho, nos espaços públicos e privados. Ela assume formas sutis de violência simbólica e manifestações extremadas de ódio, envolvendo todas as esferas das relações humanas. A intolerância é, portanto, uma das formas de opressão de indivíduos em geral fragilizados por sua condição econômica, cultural, étnica, sexual e até mesmo por fatores etários. Muitas vezes nos surpreendemos ao descobrir a nossa própria intolerância.

A construção de uma sociedade fundada em valores que fortaleçam a tolerância mútua exige o estudo das formas de intolerância e das suas manifestações concretas, aliado à denúncia e combate a todos os tipos de intolerância. Por outro lado, a tolerância pressupõe a intransigência diante das formas de intolerância e fundamenta-se numa concepção que não restringe o problema da tolerância/intolerância ao âmbito do indivíduo; esta é também uma questão social, econômica, política e de classe" (SILVA, 2004. pg. 8).

Como já salientamos no capítulo teórico, a perspectiva do multiculturalismo crítico, na qual esse trabalho se inscreve, propõe uma forma de intervenção estatal que, embasada numa teoria das diferenças, relacione estas diferenças não só à constituição das identidades, mas também, dentro dessa própria constituição, às estruturas de opressão no contexto de relações conflitantes (Id.).

Essas relações conflitantes, trabalhadas não como fragmentação de demandas diferenciadas, como quer o multiculturalismo liberal, podem ser articuladas, como destaca Laclau, através de lógicas de equivalência que objetivam à hegemonia via disputas que se dão no terreno político (não necessariamente só o político estatal) entre indivíduos e/ou grupos que lutam pela realização de seus pleitos (LACLAU, 1993, p. 10), como, outrossim, podem ser articuladas por meio de uma teoria crítica pós-moderna e multicultural¹¹ que como defende Boaventura de Sousa Santos e

¹¹ Por teoria crítica pós-moderna e multicultural Santos e Nunes compreendem um momento de desconstrução que caracterizado por um poder interrogativo, realiza uma "... arqueologia do presente, um 'escavar virtual' dos 'silêncios, silenciamentos e interrogações não formuladas..." (NUNES, 2002, pg. 329), admitindo uma pluralidade de formas textuais e de representação e expressão capazes de fundar "... práticas de resistência aos excessos de regulação e de fazer convergir os movimentos sociais que incorporam as dinâmicas de emancipação com a invenção de formas institucionais capazes de lhes conferir durabilidade e rigidez, sem a qual não pode haver processos de transformação social" (Id.).

João Arriscado Nunes (2002) acredita que "[a] articulação designa simultaneamente uma 'correspondência não-necessária' entre elementos diferentes e uma 'performance' que realiza praticamente essa correspondência (Hebdige, 1993: 200-201), e que permite dar um conteúdo positivo à idéia de que 'difference connects' " (NUNES, 2002, pg. 330).

Destarte, para Nunes, exatamente porque o que é articulado é pautado por princípios do dialogismo, da multivocalidade, da reflexividade, da hibridização e da tolerância, a articulação não se caracteriza apenas por princípios epistemológicos, mas se caracteriza também por princípios que permitem a produção de um conhecimento mais apropriado à complexidade atual, um conhecimento que, contingente, porém ético, cria obrigações e vínculos entre os diferentes participantes, obrigando-os a alargar seus leques de possibilidades expressivas (Ibid., pg. 331).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

"... é que Narciso acha feio o que não é espelho e a mente apavora o que ainda não é mesmo velho..." (Sampa, Caetano Veloso).

Tendo tido como objetivo analisar as relações de tolerância/intolerância que se dão entre os espíritas e os adeptos de outras religiões, estabelecemos como hipótese principal que essas relações, embora não marcadas pela intolerância - compreendida como uma atitude de negação total do Outro, seja essa atitude de negação expressada por meio de uma violência física ou simbólica - todavia, são marcadas pelo preconceito, um preconceito que assentado numa visão de mundo eurocêntrica, difundida na modernidade por uma ciência que se erigiu através da busca de conceitos universais, que indicavam verdades absolutas, imutáveis, portanto eternas, diminui os outros credos, concebendo-os como inferiores por eles não se fundamentarem numa lógica científica de comprovação dos fatos.

Assim sendo, foi que pudemos verificar que, sobretudo com os adeptos das religiões de origem africana, ou seja, Umbanda e Candomblé, esse tipo de preconceito se evidenciou, embora com as outras religiões ele também tenha se manifestado posto que, os kardecistas, em posição hegemônica, portando-se como sendo adeptos da Religião e não de mais uma religião, sustentam essa sua posição através do fato de acreditarem que o Espiritismo sendo também ciência e filosofia é, portanto detentor de verdades universais, verdades essas que vão de encontro às de outras crenças, sejam elas católicas, protestantes ou afro-brasileiras. Desse modo, os dogmas, as concepções de mundo apresentadas pelas outras religiões são concebidas por eles como irracionais, ilógicas, não-verdadeiras, etapas inferiores de fé religiosa à medida que não são respaldadas por uma fé raciocinada.

Todavia, é com os adeptos das religiões de origem africana que sem dúvida o preconceito espírita mais se evidencia - já que, reiteramos, com os evangélicos, sua postura intolerante ocorre como uma resposta à intolerância a que são submetidos por esse grupo, especificamente em sua vertente pentecostal e neopentecostal. Sendo confundidos com os adeptos das crenças afro-brasileiras, os espíritas estabelecem uma delimitação de fronteiras que, não se circunscrevendo apenas ao

demarcar de diferenças, na busca de afirmação da identidade, adentra em outros aspectos, relacionados às desigualdades sociais, estigmatizadas socialmente, e que recaem em traços, valores sociais advindos de questões raciais, de classe social e de nível de escolaridade. Assim, na afirmação de sua identidade, os espíritas se diferenciam dos adeptos dessas religiões através da condenação de seus cultos, o que reflete não apenas um preconceito religioso, mas também um preconceito cultural, relacionado à negação dos valores advindos de povos socialmente inferiorizados dentro de um processo histórico que teve seu começo na colonização das Américas e na escravização de povos africanos.

Destarte, trabalhando a partir da lógica da semelhança, enfatizada pela ciência moderna, lógica eurocêntrica, que só acatava e legitimava como cultura a cultura européia, com seus valores, é que o Espiritismo, considerando-se uma religião secular, nega - não totalmente pois não deslegitima esse Outro em seu direito de existir - a identidade das religiões afro-brasileiras, tratando seus adeptos como inferiores por não se configurarem dentro da identidade racional européia. Assim, aqueles cultos são tidos como primitivos, ultrapassados, irracionais, oriundos de espíritos inferiores - estes negros, índios, caboclos - que ainda não conseguiram se afastar dos valores mundanos, tão criticados pelos espíritas, mas que paradoxalmente se refletem na leitura de mundo elitista que fazem e que se reproduz não só na visão que têm da esfera terrena, mas também na perspectiva hierárquica e progressista de universo espiritual que realizam.

Neste aspecto, é que a postura relativa aos adeptos das religiões afro-brasileiras e, também com os adeptos de outras crenças, afirma a tolerância no sentido de indulgência, salientada por Cardoso (2003), conforme destacamos no último capítulo, uma tolerância indulgente no discurso, pois diz aceitar a irracionalidade dos outros credos por estarem em etapas inferiores, as quais no futuro virão a mudar tendo em vista irão evoluir e chegar ao Espiritismo. Na prática, porém, esta posição revela-se indiferente, configurando um tipo de relacionamento com esses credos que, se não é intolerante, agressivo, é de justaposição e de encobrimento, posto que não se enxerga o Outro em sua diferença.

Essa postura de negação das diferenças, bem evidenciada por meio da negação do conflito, seja ele interno, como externo, é verificada também pela busca de um universalismo espírita, que ora procura estabelecer-se pela eliminação de todas as outras religiões, ora busca assentar-se na diluição das "verdades" espíritas em todas as outras crenças, revelando assim, a afirmação da identidade por meio da semelhança, e, outrossim, a dificuldade de se lidar com o dessemelhante.

Dessa maneira, o pluralismo religioso foi concebido na grande maioria das falas analisadas ora como negativo, ora como positivo, porém na visão positiva, implicava como vimos, na aceitação de um pluralismo inicialmente, enquanto este representa quebra da hegemonia da religião católica, mas o negava a posteriori, quando se defendia que no futuro todos se guiarão pela religião espírita ou por seus pressupostos.

Diante disso, é que acreditamos ter evidenciando a dificuldade que os espíritas têm ante o contexto atual, marcado pela pluralidade étnica, religiosa, cultural... em estabelecer relações de alteridade tendo em vista a não-aceitação das diferenças que seus discursos evidenciam. Acreditamos, entre outros motivos, que isso se dá por conta do forte enraizamento dos princípios da ciência moderna, relacionados, sobretudo ao âmbito da identidade semelhante, fundamentando seu arcabouço-teórico. Neste sentido é que atentamos para discutir a questão da intolerância com esse segmento religioso especificamente, por cremos que com eles essa discussão é de fundamental importância, posto que o **preconceito estigmatizante** que esboçam para com os outros credos embora não vindo marcado por um discurso agressivo, competitivo, do ponto de vista de conquista de adeptos - até mesmo porque os próprios espíritas se autodefinem como não-proselitistas - todavia, é velado, camuflado, silenciado e silenciador das vozes dos Outros, as vozes de outras religiões.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- AGUIAR, R. O. **O Ideal Mediúnico no Recife**. Dissertação de mestrado em Sociologia. Recife, UFPE, 1977.
- ALONSO, J. A. D. **La Justicia y la Igualdade en Michel Walzer**. <http://www.cesu.unam.mx/iresie/revistas/cee/R-99/RV3Y4-99%20WEB/04sahajun1.htm-62k> , Mayo-agosto, 1999.
- ALVES, R. **Filosofia da Ciência**: introdução ao jogo e suas regras. 9ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____. **O que é Religião**. 13ª edição. São Paulo, Brasiliense, coleção Primeiros Passos 31, 1990.
- ANDRADE, M. de O. **500 Anos de Catolicismos & Sincretismos no Brasil**. João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 2002.
- ARANHA M. L. de & MARTINS, M. H. P. **Filosofando**: introdução à Filosofia. São Paulo, Moderna, 1986.
- ATLAS DA FILIAÇÃO RELIGIOSA E INDICADORES SOCIAIS NO BRASIL/ César Romero Jacob... [et al.]. RJ, Ed. PUC; SP, Edições Loyola, 2003.
- AUBRÉE, M. & LAPLANTINE, F. **La Table, Le Livre et les Esprits**. Paris, J. C. Lattès, 1990.
- AZURMENDI, M. . **La Invención del Multiculturalismo**. <http://www.conoze.com/index.php?accion=contenido&doc=839> - 18k -16 jun. 2003.
- BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo, Pioneira, 1971 (1960).
- _____. Le Spiritisme au Brésil. **Archives de Sociologie des Religions**, nº 24, 1967.
- BAUER, M. & GASKELL, G. **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som**: um manual prático. Petrópolis, Vozes, 2002.
- BAUMAN, Z. **Em Busca da Política**. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.
- _____. **Rumor de Anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ª edição, Petrópolis, Vozes, 1997.

BERGER, P. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, volume 21, nº 1, Rio de Janeiro, ISER, abril de 2001.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. **Pluralismo, Modernidade e Crise de Sentido**. Rio de Janeiro, Vozes, 2004.

BIRMAN, P. Modos Periféricos de Crença. SANCHES, P. (Org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. Coleção Catolicismo no Brasil Atual, São Paulo, Edições Loyola, 1992.

BRANDÃO, C. R. As Muitas Moradas: crenças e religiões no Brasil de Hoje. BEOZZO, J., O. (Org.). **Curso de Verão**. Ano III, São Paulo, Paulinas, 1984.

BURITY, J. A. **Cultura Política Democrática e Atores Religiosos**. Recife, Fundaj, 1997.

_____. **Identidade e Política no Campo Religioso**. Recife, Editora Universitária, 1997.

_____. **Psicanálise, Identificação e a Formação de Atores Coletivos**. Recife, Fundaj, 1997.

_____. **Globalização e Identidade: desafios do multiculturalismo**. Recife, I Conferência Latino-Americana e Caribenha de Ciências Sociais, 1999.

_____. **Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação histórica polêmica**. Trabalho apresentado no I Congresso Latino Americano, Recife, 1999.

_____. **Novos Paradigmas e Estudo da Religião: uma reflexão anti-essencialista**. **Religião e Sociedade**, volume 21, nº 1, Rio de Janeiro, ISER, abril de 2001.

_____. **Redes Sociais e a Construção da legitimidade Política para a Participação Religiosa nas Políticas Sociais no Brasil**. Relatório de Pesquisa, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo, 2003.

_____. **Religião e República: desafios do pluralismo democrático**. **XXVIII Encontro Anual da ANPOCS**, Seminário Temático: Republicanismo, Religião e Estado no Brasil, Contemporâneo, Minas Gerais, outubro de 2004.

CANCLINI, N. G. **Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995.

CARDOSO, C. M. **Tolerância e Seus Limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade**. São Paulo, Editora UNESP, 2003.

CARENS, J. H. Liberalism and Culture. **Constellations**, USA, Oxford, volume 4, nº 1, 1997.

CAVALCANTI, M. L. **V.O Mundo Invisível**: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

_____. **O que é Espiritismo**. São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros Passos 146, 2ª visão antropológica, 1985.

CAVALCANTI, R. **Preconceito, Tolerância, Radicalismo e Discriminação**. 2002. www.geocities.yahoo.com.br/amigosdafamiliabr/preconceito.ht-12k. Acessado em 02/01/06.

CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO. **Por uma Cultura Antidiscriminatória**. 2002. www.isal.camarajf.mg.gov.br/cac/artigo_3html-13k. Acessado em 02/01/06.

CENTRO EDUCACIONAL. **Pestalozzi**. <http://www.centroeducacional.com.br/pestal.html> . Acessado em 20/12/04.

CHELIKANI, R. V. B. J. **Reflexões sobre a Tolerância**. Unesco, Rio de Janeiro, Garamond, 1999.

COMTE, A. **Discurso Preliminar sobre o Espírito Positivo**. www.odialetico.hpg.ig.com.br/filosofia/livros/ESPIRITO%20POSITIVO.HTM-101k . Acessado em 10/01/05.

CORDEIRO, G. **Pernambuco também é Assombrado**. Dissertação de mestrado em Antropologia. Recife, UFPE, 1998.

DAMAZIO, S. F. **Da Elite ao Povo**: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1994.

DEVENNEY, M. **Contemporary Political Theory**. USA, Forthcoming Late , 2003.

DERRIDA, J. **Limited Inc.** . São Paulo, Papirus, 1991.

DUSSEL, E. **O Encobrimento do Outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis, Vozes, 1993.

ESDE. **Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita**: programa I. Brasília, 1996.

ECICLOPÉDIA BRASILEIRA - HISTÓRIA GERAL. **Iluminismo**. geocities.yahoo.com/vinicrashbr/historia/geral/iluminismo.htm-6k. Acessado em 22/12/04.

FERREIRA, M. C. L. O Quadro Atual da Análise de Discurso no Brasil: um breve preâmbulo.

INDURSKY, F. & FERREIRA, M. C. L. (Orgs.). **Michel Pêcheux e a Análise do Discurso**: uma relação de nunca acabar. São Paulo, Editora Claraluz, 2005.

FILÓSOFOS. **Racionalismo Empirismo**. www.filósofos.com.br/tema-racionalismoempirismo.htm-9k. Acessado em 22/12/04.

FORST, R. . Foundations of a Theory of Multicultural Justice. **Constellations**, USA, Oxford, volume 4, nº 1, 1997.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

_____. **A Ordem do Discurso**. 11ª edição, São Paulo, Edições Loyola, 2004.

GIDDENS, A. Comte, Popper e o Positivismo. **Política, Sociologia e Teoria Social**: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo, Unesp, 1998.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª edição, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1988.

GIUMBELLI, E. **O Cuidado dos Mortos**: uma história de condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997.

_____. **O Fim da Religião**: controvérsias acerca das "seitas" e da "liberdade religiosa" no Brasil e na França. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2000.

_____. "O Chute na Santa": blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. BIRMAN, P. (Orgª). **Religião e Espaço Público**, São Paulo, Attar Editorial, 2003.

GOLDFARB, A. M. A. **O que é História da Ciência**. São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, nº 286, 1994.

GOMES, R. E. C. **O Corpuslarismo Mecanicista e a Contestação da Autoridade da Tradição**: Galileu, Descartes e a base de uma nova verdade. www.klepsidra.net/klepsidra18/corpuslarismo.htm-83k. Acessado em 22/12/04.

GRONDIN, J. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Rio Grande do Sul, Unisinos, 2001.

- GRUPPI, L. **Tudo Começou com Maquiavel**: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. 11ª edição, Rio Grande do Sul, L&PM, 1986.
- GUIMARÃES, C. A. F. Allan Kardec: quem foi e o que fez. **Música Noturno**, nº 19, op. 72, nº 2, de Chopin, 1998.
- GUMUCIO, C. P. Globalização e Religião: o caso chileno. ORO, A. P. & STEIL, C. A. (Orgs.), **Globalização e Religião**, Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____. Globalización, Diversidad Religiosa y Democracia Multicultural. **Religião & Sociedade**, Volume 20, Nº 1, Rio de Janeiro, ISER, 1999.
- HABERMAS, J. Positivismo, Pragmatismo e Historicismo. **Conhecimento e interesse**: com um novo posfácio. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- _____. **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. São Paulo, Loyola, 2002.
- HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio Janeiro, DP&A editora, 2001.
- _____. **Da Diáspora**. Minas Gerais, UFMG, 2003.
- HENRY, J. **A Revolução Científica**: as origens da ciência moderna. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.
- HESSER, J. **Teoria do Conhecimento**. 4ª edição, Coimbra, Arménio Amado, Editor, Sucessor, Coleção Stvdivm, 1968.
- HOOFT, W. A. V. **Cristianismo e Outras Religiões**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.
- HORGAN, J. **O Fim da Ciência**: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- HUME, D. **Coleção Os pensadores**. São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda., 1999.
- IBGE: Censos Demográficos de 1980, 1991 e 2000.
- ISTO É**: O País do Espiritismo. Nº 1710, 10 de julho de 2002.
- _____. : Criança e Tevê. Nº 1751, 23 de abril de 2003.
- JACINTO, R. **O que é Espiritismo**. São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros passos 55, 1982.
- KARDEC, A. **A Gênese**. Rio de Janeiro, FEB, [1868], 1982.
- _____. **O que é Espiritismo**. São Paulo, Instituto de Difusão Espírita, 1986.

_____. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. 100ª edição, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira, 1989.

_____. **Obras Póstumas**. São Paulo, LAKE (Livraria Allan Kardec Editora), [1865], 1995.

_____. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo, LAKE, [1857], 1996.

KEENAN, A. **The Beautiful Enigma of Radical Democracy**.

http://www.press.jhu.journals/theory_&_event/v001/1.3r_keenan.html 1997.

KNELLER, G. F. **A Ciência como Atividade Humana**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

KYMLICKA, W. **Ciudadanía Multicultural**: uma teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1995.

_____. Do we Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst. **Constellations**, USA, Oxford, volume 4, nº 1, 1997.

LACAN, J. **O Seminário**: o eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu. ZIZEK, S. (Org.), **Um Mapa da Ideologia**, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

LACLAU, E. **Política e Ideologia na Teoria Marxista**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

_____. **Discurso, Hegemonia y Política**: consideraciones Sobre La Crisis Del Marxismo. México, Seminário de Oaxacu, 1985.

_____. **Populismo y Transformacion del Imaginario Politico en America Latin**. Boletin de Estudios Latinoamericanos y del Caribe 42, 1987.

_____. **Nuevas Reflexiones Sobre La Revolución de Nuestro Tiempo**. Buenos Aires, Editora Nueva Visión, 1990.

LACLAU, E. Discurso. GODDIN, P. (eds). **The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Blawell, 1993. Tradução: BURITY, J. A. & NEVES, A. .

_____. Sujeito da Política, Política do Sujeito. **Política Hoje**, ano 4, nº 7, Pernambuco, UFPE, janeiro a junho de 1997.

_____. *Identidad y Hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas.*

BUTLER, J., LACLAU, E. & ZIZEK, S. . **Contingencia, Hegemonía, Universalidad:** diálogos contemporáneos em la izquierda. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000.

_____. **Misticismo, Retórica y Política.** México & Outros, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 605, 2002.

_____. **Ethics, Normativity and the Heteronomy.**

LACLAU, E. & MOUFFE, C. **An Interview with CHANTAL MOUFFE and ERNESTO LACLAU.** <http://www.english.ilstu.edu/strickland/495/laclau2.htm1>, em 17/03/03.

LAPLANCHE, J. & PONTAIS, J. B. **Vocabulário de Psicanálise.** São Paulo, Livraria Martins Fontes, 1992.

LEWGOY, B. **Chico Xavier: o grande mediador.** São Paulo, Edusc, 2004.

LIGNANI, A. M. de O. **Psicografia e Inscrições Discursivas:** a escrita de Chico Xavier. Dissertação de mestrado em Letras. Minas Gerais, UFMG, 2000.

LOCKE, J. Carta acerca da Tolerância. **Os Pensadores.** São Paulo, Abril Cultural, 1973.

MAIA, N. F. **A Ciência por Dentro.** 4ª edição, Petrópolis, Vozes, 1997.

MAINGUENEAU, D. **Novas Tendências em Análise do Discurso.** Campinas: Pontes, Unicamp, 1989.

MARIZ, C. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**, volume 21, nº 1, Rio de Janeiro, ISER, abril de 2001.

MASON, S. F. **História da Ciência.** __, Fundo de Cultura Geral, -.

MATOS, J. C. (Presidente). **Teologia I.** Recife, Editora FASA, 1991.

MENDES, J. M. O. O Desafio das Identidades. SANTOS, B. V. . **A Globalização e as Ciências Sociais.** São Paulo, Cortez, 2002.

MENDONÇA, D. de. A Noção de Antagonismo na Ciência Política Contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da Teoria do Discurso. **Revista de Sociologia Política**, nº 20: 145-145, Curitiba, jun. 2003.

MINAYO, M. C. de S. **O Desafio do Conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo, Hucitec, 1992.

MONTERO, P. Cultura Democrática no Processo da Globalização. **Novos Estudos CEBRAP**, Nº 44, março de 1996.

_____. O Problema do Sincretismo. **Teoria & Sociedade**, Número Especial, ISSN 1518-4471, Minas Gerais, UFMG, maio de 2003.

MOUFFE, C. **O Regresso do Político**. Lisboa, Gradiva, 1993.

_____. Democracia, Cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**. V. 1, nº 3, UFSC, 2003.

MUNDO DOS FILÓSOFOS HOBES. **O Empirismo Hobbes**.
www.mundodosfilosofos.com.br/hobbes.htm-22k. Acessado em 22/12/04.

MUNDO DOS FILÓSOFOS LOCKE. **O Empirismo Locke**.
www.mundodosfilosofos.com.br/locke.htm-30k. Acessado em 22/12/04.

MUTZEMBERG, R. **Ações Coletivas, Movimentos Sociais**: aderências, conflitos e antagonismo social. Tese de doutorado em Sociologia. Recife, UFPE, 2002.

NOVAES, R. R. Juventude e Religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas.

SANCHES, P. (Org.). **Fiéis & Cidadãos**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001.

NUNES, J. A. Teoria Crítica Cultura e Ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento (s) da globalização. SANTOS, B. V. **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo, Cortez, 2002.

ORLANDI, E. P. **Terra à Vista, Discurso do Confronto**: velho e novo mundo. São Paulo, Cortez, 1990.

_____. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, Pontes, 1999.

ORO, A. P. **Modernas Formas de Crer**. São Paulo, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC. 48ª Reunião Anual, Simpósio: "Liberdade de Cultos na Sociedade", 1996.

ORO, A. P. & STEIL, C. A. (Orgs.). **Globalização e Religião**. 2ª edição, Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1997.

PAREKH, B. Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship. **Constellations**, USA, Oxford, volume 4, nº 1, 1997.

PÊCHEUX, M. Análise Automática do Discurso (AAD- 69). GADET, F. e HAK, T. (eds.). **Por Uma Análise Automática do Discurso**. Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux. Campinas, Unicamp, 1990.

_____. A Análise de Discurso : três épocas (1983). GADET, F. e HAK, T. (eds.). **Por Uma Análise Automática do Discurso**. Uma Introdução à obra de Michel Pêcheux .Campinas, Unicamp, 1990.

_____. A Propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas, (1975). GADET, F. e HAK, T. (eds.). **Por Uma Análise Automática do discurso**. Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux. Campinas, Unicamp, 1990.

_____. **Discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas, Pontes, 1997.

_____. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas, Unicamp, 1988.

PINTO, C. R. J. **Com a Palavra o Senhor Presidente José Sarney**: o discurso do plano cruzado. São Paulo, Hucitec, 1989.

PIERUCCI, A. F. & PRANDI, R. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.

PLANETA TERRA. **Brasil Coração do Mundo Pátria do Evangelho**. www.planeta.terra.com.br/religiao/espirtismo/livro06.htm.6k. Acessado em 22/03/05.

RIBEIRO JÚNIOR, J. **O que é Positivismo**. 11ª edição, São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1994.

RICOEUR, P. **Em Torno ao Político**. São Paulo, Loyola, Leituras 1, 1995.

_____. Etapa Atual do Pensamento Sobre a Tolerância. ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (Org.^a). **A Intolerância**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000.

RIIS, O. Modes of Religious Pluralism Under Conditions of Globalisation. **Most Journal on Multicultural Societies**, Vol. 1, Nº 1, ISSN 1564-4901, UNESCO, 1999.

ROBIN, R. **História e Lingüística**. São Paulo, Cultrix, 1973.

- SABER HISTÓRIA. **Illuminismo**. www.saber/historia.hpg.ig.com.br/nova_pagina_31htm-24k .
Acessado em 22/12/04.
- SALAZAR, P. Word Trade Center II. **Carta Capital**: política, economia e cultura, ano VIII, nº 157, 19 de setembro de 2001.
- SANCHIS, P. Sandeiros, Atalhos, Encruzilhadas: o campo religioso contemporâneo. **XIX Encontro Anual da ANPOCS**, MG, Grupo "Sociologia da Cultura Brasileira", MG, 1995.
- _____. Religiões, Religião... Alguns Problemas do Sincretismo na Campo Religioso Brasileiro.
- SANCHES, P. (Org.). **Fiéis & Cidadãos**. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.
- SANTOS, B. V de S. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1989.
- _____. **A Crítica da Razão Indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo, Cortez, 2001.
- SANTOS, B. V. de S. (Org.). **Reconhecer para Libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, J. L. dos. **Espiritismo uma Religião Brasileira**. São Paulo, Moderna, 1993.
- SAUSSE, H. **Biografia de Allan Kardec**. São Paulo, Editora Opus, 1982.
- SAUSSURE, F. de. **Curso de Lingüística Geral**. São Paulo, Cultrix, 1970.
- SEMPRINI, A. **Multiculturalismo**. Sao Paulo, Edusc, 1999.
- SICHES, L. R. **Tratado de Sociologia**: volume I. Rio de Janeiro, Editora Globo, 1965.
- SILVA, A. O. da. **Reflexões sobre a Intolerância**. <http://www.espacoacademico.com.br/> 2004.
- SILVA, G. L. **Conscientização Espírita**. São Paulo, Editora Opinião, 1995.
- SILVA, J. A. & SERÔDIO, F. **Recensões: A Revolução Científica**, de Steven Shapin. Trad. De Ricardo Afonso Roque. Lisboa: Difel, 1999, 227 pp. In *Disputatio* 8, May 2000. www.disputatio.com/articles/008-5.pdf . Acessado em 22/12/04.
- SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo, Editora Ática, 1994.

- SILVA, V. R. M. AD de Todas as Épocas. INDURSKY, F. & FERREIRA, M. C. L. (Orgs.). **Michel Pêcheux e a Análise do Discurso**: uma relação de nunca acabar. São Paulo, Editora Claraluz, 2005.
- SCHOLSBERG, D. Resurrecting the Pluralist Universe Political. **Political Research Quartely**. Salt Lake City, Volume 51, sep 1998.
- SOARES, Luiz Eduardo. **Os Dois Corpos do Presidente e Outros Ensaio**s. Rio de Janeiro, ISER, Relumé Dumará, 1993.
- SPICKARD, J. V. Human Rights, Religious Conflict, and Globalization. Ultimate Values in a New World Order. **Most Journal on Multicultural Societies**, Vol. 1, Nº 1, ISSN 1564-4901, UNESCO, 1999.
- STOLL, S. J. **Espiritismo à Brasileira**. Sao Paulo, Edusp, 2003.
- TÉLLEZ, M. . Del Sujeto como Mismidad Originaria a las Praticas de producción de Subjetividade. **Revista Latino Americana de Estudios Avanzados**, 1997.
- TIBURI, M. **Uma Outra História da Razão**. Rio Grande do Sul, Editora Unisinos, 2003.
- THOMPSON, P. **A Voz do Passado**. São Paulo, Paz e Terra, 1992.
- TRINDADE, A. L. da. **Debates Multiculturalismo e Educação**. 2002. www.tvebrasil.com.br/salto/boletim2002/mee0.htm-25k . Acessado em 02/02/06.
- VÁZQUEZ, C. M. A. Globalización y Multiculturalismo: son posibles las democracias multiculturais en la era del globalismo?. **Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**, Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98, Vol. VII, Núm. 135, 15 de febrero de 2003.
- VERÓN, E. **A Produção de sentido**. São Paulo, Cultrix, 1980.
- YOUNG, I. M. A Multicultural Continuun: a critique of Will Kymlicka's ethnic-nation dichotomy. **Constellations**, USA, Oxford, volume 4, nº 1, 1997.
- WALLERSTEIN, I. (Presidente). **Para Abrir as Ciências Sociais**. São Paulo, Cortez, 1996.
- WARREN, I. S. **Associativismo Civil e Interculturalidade na Sociedade Global**. http://www.ufmt.br/revista/arquivo/rev10/movimentos_sociais, 20/02/2002.

WHITEHEAD, A. N. **A Ciência e o Mundo Moderno**. São Paulo, Editora Brasiliense Limitada, 1951.

WIKIPEDIA. **Ecumenismo**. www.pt.wikipedia.org/wiki/Ecumenismo-16k, acessado em 23/10/05.

_____. **Racionalismo**. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Racionalismo>. Acessado em 22/12/04.

WOLFF, P. R., BARRINGTON, M. JR. & MARCUSE, H. **Crítica da Tolerância Pura**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.

ZAJDSZNAJDER, L. Desfazer-se dos Mitos. **Travessia do Pós-Moderno**: nos tempos do vale-tudo. Rio de Janeiro, Gryphus, 1992.

ZIZEK, S. (Org.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

REVISTAS

. "Reformador" - FEB: 1990 a 2000.

. "A Verdade" - FEP: 1990 a 2000.

ANEXOS

ROTEIRO DE ENTREVISTAS

1) ESPÍRITAS

1) Nome completo?

2) Profissão?

3) Nível de escolaridade?

4) Desde quando é adepto do Espiritismo?

5) O que faz com que você seja espírita e não adepto de outra religião?

6) Dados do IBGE revelam o crescimento do Espiritismo kardecista nas últimas décadas no Brasil e no Estado de Pernambuco. A que vocês atribuem isso?

7) Há uma variedade maior de religiões hoje que antes. A que vocês atribuem isso?

8) Como vocês percebem hoje o poder da religião católica no mundo e no Brasil?

9) Vocês acreditam que as pessoas se assumem como espíritas hoje da mesma forma que antigamente? Se algo mudou o que foi?

10) O que vocês acham do ecumenismo entre as religiões?

11) Como se dá o relacionamento entre vocês e os adeptos de outras religiões?

12) Vocês desenvolvem algum tipo de trabalho em parceria com outras religiões? Caso desenvolvam, que tipo de trabalho e com quais religiões?

13) O que vocês acham da Umbanda e do Candomblé?

- 14) Como vocês vêm os rituais, como o do cultos aos Santos por exemplo, entre eles?
- 15) As práticas de vocês são diferentes da dessas religiões? Em quê?
- 16) Especificamente, como é o relacionamento de vocês com os adeptos da Umbanda e do Candomblé?
- 17) Já houve algum tipo de conflito entre vocês kardecistas ou entre algum conhecido de vocês com alguém dessas religiões ou de outras?
- 18) Que tipo de práticas a Umbanda e o Candomblé têm que vocês consideram que tenham efeitos negativos e que vocês jamais aceitariam?
- 19) E com os Evangélicos e os Pentecostais e Neopentecostais, que afirmam receber o Espírito Santo que cura, o que vocês acham disso e como é o relacionamento de vocês com eles?
- 20) Sabe-se, através de declarações feitas por umbandistas e por estudos realizados por pesquisadores dessa religião, que a Umbanda afirma ter advindo do Espiritismo kardecista e ser a quarta revelação. O que vocês têm a falar sobre isso? Qual o posicionamento de vocês sobre essa afirmação?
- 21) Se você tivesse que convencer alguém acerca da veracidade de sua crença, o que diria?
- 22) Que tipo de público predomina entre os adeptos do Espiritismo? Se algum predomina, a que se atribui isso?
- 23) Há diferenças entre as formas de argumentação de um tipo de público para outro? Se existem quais são?
- 24) Vocês já sofreram algum tipo de intolerância por parte da sociedade ou de algum grupo religioso? Caso sofreram de quem foi?
- 25) Você conhece algum caso de intolerância religiosa em que os membros ou grupos espíritas estiveram envolvidos?
- 26) Como vocês lidam com o conflito interno entre membros do próprio grupo? Existem procedimentos específicos para se lidar com isso?

LIDERANÇAS DA FEP

- 1) Quais os critérios de filiação de Centros Espíritas a FEP?
- 2) Quantos Centros atualmente são filiados a FEP?
- 3) Qual o número de adeptos de espíritas kardecistas estimados no Brasil e no Estado de Pernambuco?

2) UMBANDA E CANDOMBLÉ

- 1) Nome Completo?
- 2) Profissão?
- 3) Nível de escolaridade?
- 4) Desde quando é adepto da Umbanda ou do Candomblé?

- 5) Como se dá o relacionamento entre vocês e os membros de outras religiões? Ocorre preconceito? Caso ocorra, de que tipo e com quais religiões?
- 6) Especificamente, como é o relacionamento entre vocês e os adeptos do Espiritismo kardecista? Ocorre preconceito? Caso ocorra, de que tipo?
- 7) Para vocês, o que os diferenciam dos espíritas kardecistas?
- 8) Que tipo de público predomina entre vocês?

UMBANDA

- 9) Vocês se consideram herdeiros do Espiritismo kardecista? Se a resposta for positiva, em quê?

CANDOMBLÉ

- 9) Vocês consideram que o Espiritismo kardecista é herdeiro de vocês? Se a resposta for positiva, em quê?