
CISMA RELIGIOSO E DISPUTA SIMBÓLICA: TENSÃO COMUNICACIONAL NO ESPIRITISMO BRASILEIRO E PANAMERICANO*

LUIZ SIGNATES**

Resumo: este trabalho debate o problema da disputa simbólica pela hegemonia de sentido dentro do campo religioso e a ocorrência de cismas no interior das movimentações religiosas, tomando o espiritismo brasileiro como caso típico onde o cisma aparece como resultado de tensões de caráter especificamente comunicacional. Destaca-se, por fim, a Confederação Espírita Panamericana – CEPA como caso típico dessa ordem.

Palavras-chave: Comunicação e religiosidade; cisma religioso; espiritismo brasileiro; Confederação Espírita Panamericana – CEPA

Toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e, por esta razão, fadada a suscitar uma nova reforma – Pierre Bourdieu (1999, p. 60)

A religião constitui um dos espaços sociais mais interessantes que existem, nas sociedades contemporâneas, para o estudo dos problemas da comunicabilidade humana. Dentre as chamadas instituições de poder simbólico (THOMPSON, 2002.), são as instituições religiosas, e não as propriamente comunicacionais, como as mídias em geral, aquelas onde o problema da comunicabilidade, numa perspectiva habermasiana, encontram seus mais sérios riscos e suas mais desafiadoras possibilidades.

* Recebido em: 10.01.2013.
Aprovado em: 21.01.2013.

** Trabalho apresentado no I Colóquio de Estudos Sociais sobre o Espiritismo, realizado em 12 de junho de 2013, em Goiânia-GO, no PPG em Ciências da Religião da PUC GO.

*** Professor do Mestrado em Comunicação da Universidade Federal de Goiás, na linha de pesquisa “Mídia e Cultura”, onde coordena o Grupo de Estudos em Comunicação e Religiosidade. Professor da área de Comunicação da PUC-GO, onde coordena o Núcleo de Pesquisas em Comunicação e Cidadania – SER. Pós-doutor em Epistemologia da Comunicação (Unisinos), Doutor em Ciências da Comunicação (USP), Mestre em Comunicações (UnB) e Especialista em Políticas Públicas (UFG). Membro fundador das Academias de Letras de Goiânia e de Aparecida de Goiânia. Diretor do Instituto Signates – Consultoria e Pesquisas

A religiosidade não é um campo específico do saber, embora se possa, em certo sentido, se falar em “saber religioso”, nem representa uma mera conjunção de grupos sociais, embora a sociologia da religião tenha muito a nos dizer sobre os modos de organização religiosa no mundo contemporâneo. A despeito de suas fragilidades epistemológicas e de sua condição de mantenedora de tradições num mundo secularizado e de elevada destruição simbólica, a religião constitui um dos espaços de formação identitária e de constituição de relações com maior capacidade aglutinativa da atualidade.

É, pois, a religião o meio onde com maior intensidade se realizam as disputas pelo sentido do mundo. O conflito entre fé e razão ainda é um dos mais importantes que existem, especialmente se considerarmos o extraordinário avanço das ciências e tecnologias, e sua enorme repercussão na vida cotidiana e institucional das sociedades, seja como saber – onde se posiciona o conflito entre razão e metafísica –, seja como prática – condição em que os conflitos comunicacionais aparecem com maior nitidez, num ambiente onde todas as relações tendem a passar pelas redes comunicacionais da internet.

Devido ao avanço das tecnologias de comunicação, tem sido cada vez mais difícil para as instituições de poder simbólico de tipo religioso viabilizar a manutenção da unidade interna das visões de mundo e a criação eficaz de restrições ao pensamento, para além da interpretação considerada hegemônica. É nesta conjunção de indagações e surpresas que este artigo busca se posicionar, para debater a religião como espaço de disputa simbólica e os cismas como eventos de natureza comunicacional em seu interior. Entre a assimilação e a exclusão, diferentes modalidades de cisma podem ser configurados, sendo este o objeto deste trabalho, cuja pretensão é esboçar um campo profícuo de pesquisas a respeito do espiritismo brasileiro e de suas possibilidades comunicacionais.

A RELIGIÃO E A DISPUTA SIMBÓLICA PELO SENTIDO DO DOGMA

Num sentido comunicacional, a religião pode ser definida como um forte espaço de institucionalização de sentidos metafísicos sobre o mundo e de disputa contínua pela hegemonização dos sentidos instituídos. Trata-se, portanto, de uma instituição de poder simbólico fundada em princípios metafísicos ou espirituais.

Evidentemente, esta definição é eminentemente moderna e contemporânea. As organizações religiosas são campos ancestrais de organização do sentido social e já foram, ao longo da história da humanidade, espaços totalizantes de poder simbólico com enorme capacidade de imposição, para além das condições de influência comunicacional. Em outras palavras, não é ainda distante o tempo em que as igrejas eram instituições praticamente estatais e dotadas de importante capacidade de realização econômica e militar.

A possibilidade de institucionalização religiosa numa configuração de disputa meramente simbólica com outros campos e instituições é relativamente nova na história e decorre do processo de modernização capitalista, que laicizou o Estado e boa parte da experiência social e enfraqueceu o poder das instituições religiosas, seja pela captura de suas funções, seja pela fragmentação de suas estruturas institucionais.

Apesar disso, o projeto moderno de racionalização e desencantamento do mundo não se concretizou¹, seja porque, como avaliaram Habermas (1984) e Boaventura Santos (1987), mas sobretudo Berger (1997; 2001), as questões religiosas mantiveram seu apelo nos lugares de sentidos propiciados pelas promessas não cumpridas da modernidade, seja porque,

como denunciaram os críticos da Escola de Frankfurt, nem a própria razão moderna abandonou por completo a fundamentação metafísica. Em países como o Brasil, sequer o Estado levou a termo o projeto de laicização, com a manutenção de vínculos tradicionais entre a atividade privada de certas denominações religiosas e as decisões públicas relacionadas ao Estado.

O que temos, portanto, no mundo contemporâneo, é a religião transformada em empresa de tipo comunitário, num quadro complexo de negociação de sentidos que tem, de um lado, o modo capitalista de disputa concorrencial por capital simbólico e capital social ante a sociedade transformada em um vasto mercado de crença, e, de outro, os sentidos tradicionais da experiência humana da angústia pela busca por sentido e significado ante o sofrimento, a tragédia, a morte e caos do mundo. Em outras palavras, a instituição religiosa sem garantias de hegemonia opera dentro da lógica capitalista para efetuar a disputa simbólica com outras instituições e denominações, e, nesse sentido, transaciona seus interesses em face de um mundo da vida repleto do vazio existencial que a modernidade laica não consegue contemplar.

Esse quadro propicia uma série de indagações de pesquisa profundamente interessantes, em vários campos das ciências humanas e sociais, inclusive e sobretudo no âmbito das ciências da religião² (e aqui, destaco as ciências da religião como o lugar onde se pode com mais nitidez especificar o estudo da religião a partir de uma epistemologia na qual a religião emerge como um saber suficientemente autônomo, isto é, como um objeto que, embora não despreze a interlocução interdisciplinar, nem por isso se constitui apenas como um epifenômeno de outros campos de saber).

A questão que interessa a este trabalho é a especificamente comunicacional. Até que ponto a disputa de sentidos simbólicos pela hegemonia da interpretação do dogma, que ocorre internamente nos movimentos e instituições religiosas, pode ser superada ou substituída por procedimentos comunicacionais? Em outras palavras, em que medida ou em quais condições – mesmo que restritas – a comunicação pode ocupar o lugar do dogma?

Esta indagação aparece aqui teoricamente configurada não no plano técnico ou tecnológico, e sim no plano ético-político. Por tal razão, há a recusa tácita de que estruturas tecnológicas mediadoras sejam, por si sós, transformadoras das relações religiosas, embora se possa dizer que a emergência de possibilidades nesse sentido implicam em categorias de análise que se deve levar em conta. Como avaliou Heidegger, “a essência da técnica não é técnica”, ou seja, a técnica em si nada faz, e sim as pessoas é que fazem, por meio delas e para quem ou além delas.

Nesse sentido, compreende-se a comunicação como uma ética específica orientada ao entendimento, como formularam Apel (1991), Habermas (2003) e os filósofos da ética do discurso. Temos produzido estudos nos quais a aplicação desta formulação ético-política à prática religiosa redonda numa teoria específica da fraternidade como ética da relação dialógica com a diferença.

Esse percurso confere uma especificidade que consideramos altamente relevante para a indagação que fazemos, transformando-a da seguinte maneira: até que ponto a fraternidade comunicacional, configurada como um princípio procedimental universal, pode fundamentar a prática religiosa? Em termos pragmáticos, um procedimento ou uma regra relacional pode substituir conteúdos dogmáticos ou, pelo menos, relativizá-los?

Um risco que temos corrido (e eu diria que, em alguns trabalhos voltados para o espiritismo, temos mesmo incorrido) é o de operarmos a indagação intelectual como proje-

to de realização. Aquilo que se configura como pergunta ou, no máximo, como campo de inspiração de hipóteses em pesquisa, aparece como proposição ou como formulação política militante. Este trabalho não tem esse compromisso, até porque, depois de alguns anos de efetivo diálogo e persistente observação deste pesquisador junto ao campo espírita, é possível cogitar que a hipótese negativa seja mais provável do que a positiva.

Para efetivar esta pesquisa, o objeto empírico escolhido neste momento é a situação específica do limite ou da restrição comunicacional, que percorre um gradiente discursivo que vai da simples manifestação de discordância, que se torna objeto de censura ou repressão e que se restringe às relações interpessoais, até o episódio radical do cisma, o qual envolve sentidos compartilhados coletivamente com consequências sistêmicas institucionais.

O CISMA COMO LIMITE COMUNICACIONAL NO INTERIOR DO CAMPO RELIGIOSO

Ante a dissidência, especialmente aquela que surge com a força expressa por algum sentido emergente na sociedade, a institucionalidade se vê obrigada a reagir, seja para demover, assimilar ou expurgar, momento em que as instâncias em luta são caracterizadas por posições conservadoras ou progressistas ou, em alguns raros casos, revolucionárias (Bourdieu, 1999). É então que se configuram os modos específicos de negociação do sentido religioso, cujas limitações são configuradoras das fronteiras dogmáticas existentes. Um dos índices mais visíveis desses limites é o cisma.

O cisma tem sido um dos modos mais comuns de reprodução e diversificação da religiosidade, nas sociedades contemporâneas. Neste texto, esse conceito define-se como sendo aquela contestação interna que logrou atingir um tal grau de identidade própria, que não pôde ser, ao menos não completamente, assimilada pelo discurso hegemônico. Do ponto de vista metodológico, portanto, configura-se o cisma pelo enrijecimento dogmático das facções hegemônicas, que resulta na recusa do reconhecimento identitário, na disputa radical pelo significado dogmático e na desistência definitiva da comunicação.

Historicamente, não foi incomum que os cismas resultassem em martírios, perseguições, guerras e genocídios. Nos dias atuais, com a perda de poder extralinguístico das instituições religiosas, tais radicalizações raramente ultrapassam as formas institucionais de exclusão, como é o caso dos diferentes ritos de excomunhão e negação da identidade, ou de indiferença e combate simbólico, tendo as mídias e demais relações comunicacionais como palcos, que resultam, no máximo, em fragmentação das identidades, movimentos e institucionalidades. Em alguns movimentos religiosos, mais radicais, estes procedimentos expulsórios podem reverberar em forma de rupturas nas vidas e relações privadas dos adeptos.

Observe-se que, mesmo nos casos de rupturas radicais, como é o caso dos cismas, as instituições de poder simbólico se tornaram cada vez mais restritas ao exercício de formas comunicacionais de poder. Esse enfraquecimento do exercício do poder significa, evidentemente, que, nas democracias contemporâneas, houve um acréscimo de importância da comunicação como categoria regulatória dos processos sociais.

A isso, em outro trabalho (SIGNATES, 2002a), denominamos “institucionalização sistêmica da comunicação”, definida esta noção, em termos pós-habermasianos, como sendo a transformação das relações de linguagem em mecanismos instrumentais de controle sistêmico. Este movimento sinaliza uma mudança qualitativa do sentido da comunicação, que se dá tanto

pela autonomização e a institucionalização do campo comunicacional (RIBEIRO, 1996), na forma das instituições de poder simbólico (THOMPSON, 2002), quanto pela tecnicização cada vez mais sofisticada dos processos comunicacionais, que ampliou as possibilidades de troca simbólica para além das relações face-a-face e das formas tradicionais de suporte (pergaminhos, papel etc.).

Dentro da tradição cristã, quase sempre os processos de fundação de vertentes interpretativas e movimentos religiosos são frutos de cismas. O próprio movimento cristão surgiu, há dois milênios, oriundo de um cisma no interior da sociedade judaica da antiguidade. Depois da hegemonia católica (àquela época efetivamente “universal”, no sentido político do termo), com o início da modernidade, o protestantismo emergiu como o grande cisma que, conforme Weber (2006), adequou o pensamento e a prática cristãs ao modo de vida burguês, num movimento de democratização do acesso à experiência religiosa cristã que obrigou a uma enorme transformação igualmente na Igreja Católica. Daí para diante, ao longo do período moderno, de cisma em cisma, o cristianismo se reproduziu em direção à condição de vertente religiosa extremamente plural e consecutivamente profanada por experiências e reivindicações novas, advindas das mudanças sociais ou de movimentos sincréticos.

A enorme diversidade denominacional do cristianismo contemporâneo constitui um exemplo coletivo e histórico do modo como o pensamento cristão, ao conflitar com as diferentes interpretações teológicas, se diversifica, negocia sentidos e prospera nas sociedades democráticas capitalistas.

O ESPIRITISMO COMO CISMA CRISTÃO E OS CISMAS QUE LHE SÃO PRÓPRIOS

O espiritismo constitui um cisma específico na história do cristianismo, que opera diferentes cismas em seu interior, os quais se constituem como espaços de tensão entre o dogma e a ciência, entre o imobilismo doutrinário e a progressividade filosófica. Em outras palavras, o caráter específico do cisma espírita é de natureza comunicacional. Analisemos isso com mais detalhe.

Se dependesse da vontade de seu fundador, o espiritismo seria uma movimentação de caráter filosófico-científico constantemente envolvida em um contínuo debate com as ciências³ e religiões. A perspectiva de Kardec, claramente positivista, parte do fundamento da unicidade da verdade e da origem dividida no próprio conhecimento científico, para afirmar que

A Ciência e a Religião são as duas alavancas da inteligência humana: uma revela as leis do mundo material e a outra, as leis do mundo moral; mas umas e outras têm o mesmo princípio, que é Deus, não podem, pois, se contradizer; se elas são a negação uma da outra, uma é necessariamente errada, e a outra, certa, pois Deus não pode querer destruir sua própria obra. A incompatibilidade que se acreditou ver entre essas duas ordens de ideias se prende mais a um defeito de observação e excesso de exclusivismo da parte de uma e de outra; donde decorreu um conflito de que se originaram a incredulidade e a intolerância (KARDEC, 2002, p. 65).

Para Lewgoy, essa condição deve envolver uma compreensão cultural mais profunda do que a nossa época conceitua como ciência e como religião. Diz este autor que

Desde o início, os kardecistas acreditam que seu movimento religioso harmoniza ‘ciência’ e ‘religião’. Para compreender o que está em jogo na compreensão espírita desses termos, é preciso salientar que ‘ciência’ e ‘religião’ não são conceitos setoriais ou partes de um jargão especializado, mas categorias

culturais do entendimento de nossa época, portadoras de alta ressonância axiológica, de onde deriva parte dos problemas historicamente enfrentados quando o espiritismo tentou colocar em prática o componente científico dessa relação” (LEWGOY, 2006).

Ora caracterizado como ciência, em parâmetros positivistas, ora como filosofia, dentro de características racionalistas, o pensamento e a experiência espíritas desde a França jamais deixaram de entretecer polêmicas com o meio religioso, especialmente as vertentes católica e protestante do cristianismo (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009). E isso se deu justamente porque, apesar de uma vez ou outra se referir a tradições diferentes, foi no cristianismo que o espiritismo assentou sua bandeira, a ponto de inserir-se na interpretação escatológica, como “terceira revelação”, após as duas primeiras, personalizadas em Moisés e Jesus Cristo, ou mesmo como a própria realização da profecia cristã, o paraclito (KARDEC, 2002).

Ora, cristãos eram todos os primeiros espíritas, inclusive o professor lionês Allan Kardec, e, mesmo se estabelecendo em parâmetros dogmáticos diferentes daqueles admitidos pelas igrejas cristãs em geral, os espíritas até hoje, em sua maioria, reivindicam para si a filiação à identidade cristã. Não é incomum, inclusive, que reclamem para si a proximidade com o pensamento e a prática dos cristãos primitivos, direta ou indiretamente acusando as igrejas cristãs de desvios dogmáticos e políticos históricos, em relação ao que seria, originalmente, a mensagem de Jesus Cristo. Em outras palavras, o espiritismo, sobretudo o brasileiro, assume de tal forma a identidade cristã que chega a se pensar mais cristão do que as próprias religiões cristãs existentes⁴.

Observando o movimento espírita brasileiro, identificamos dois tipos fundamentais de cismas: os que decorrem de discordâncias doutrinárias e os que derivam de diferenças práticas, rituais ou políticas. No primeiro caso, temos talvez a maioria dos exemplos: o racionalismo cristão⁵, o divinismo⁶, a LBV⁷, a conscienciologia⁸ e outras correntes religiosas menores, derivadas do espiritismo, são casos típicos de diferenças doutrinárias que redundaram em cismas. No segundo caso, temos a umbanda⁹ como o caso mais exemplar, expulsa da identidade espírita por razões rituais, quando o espiritismo kardecista brasileiro abandonou a mediunidade pública, e por razões políticas, pela rejeição branca de um espiritualismo relacionado à cultura negra.

Entretanto, estes cismas citados possuem algo em comum: todos ganharam identidade própria, fundando movimentos religiosos ou filosóficos que não mais se denominam a partir da identidade espírita. Eis porque podemos caracterizar outro tipo de cisma: o cisma interno, que decorre de lutas específicas e se desenvolve como disputa pela própria identidade espírita. Estes, também, podem ser divididos em dois tipos: os cismas integrados e os não integrados. Evidentemente, no caso brasileiro, é preciso admitir que, por razões sociológicas, a versão hegemônica se estabelece na liderança da Federação Espírita Brasileira, mesmo que os cismáticos às vezes reivindicuem anterioridade e denominem como divergência ou desvio justamente a visão hegemônica.

O primeiro caso, o dos cismas integrados, são as movimentações internas ao movimento espírita, que não abandonam a identidade espírita, mas adquirem uma espécie de subidentidade, operando lideranças institucionais específicas, que se vinculam por práticas rituais e interpretações próprias, realizam eventos próprios e federalizam instituições espíritas. São estes, os casos das federações espíritas estaduais chamadas de “paralelas”, que disputam a organização do movimento com as federações integrantes do Conselho Federativo Nacional,

junto à Feb. São, também, o caso de movimentos de conjuntos de instituições, como a Concafras-pse e a Oskal. Por não confrontarem diretamente as orientações da Federação Espírita Brasileira, foram toleradas ou mesmo assimiladas pelas instituições federativas vinculadas ao sistema hegemônico. Em certos aspectos, o processo de assimilação desfaz a possibilidade de aplicação da categoria “cisma”, sendo talvez mais próprio conceituar os movimentos assimilados como “correntes” internas.

O segundo caso é o dos cismas não integrados, e este é o caso específico da Confederação Espírita Panamericana – CEPA, objeto deste trabalho, por constituir um caso típico de cisma que, nem deixou a identidade espírita – ao contrário, reivindica-a não apenas como legítima, mas também como mais autêntica –, nem foi assimilado pela interpretação hegemônica no Brasil – ao contrário, sofre uma rejeição tão profunda que o veto comunicacional atingiu o ápice da recusa a qualquer condição dialogal.

CEPA: CASO TÍPICO DE RUPTURA COMUNICACIONAL

A Confederação Espírita Pan-americana é uma instituição espírita internacional, fundada em 1946, durante o primeiro Congresso Espírita Pan-americano, promovido em Buenos Aires, Argentina. A história da fundação desta instituição resulta das dificuldades encontradas pelos espíritas na Europa, durante a II Guerra Mundial, que deram fim à Confederação Espírita Internacional, sediada em Paris, França. Espíritas argentinos decidiram organizar o movimento espírita nas Américas e disso resultou a movimentação que levou à fundação da CEPA.

A discordância doutrinária que dividiu o espiritismo desde seus primeiros anos, no Brasil, foi o pomo da discórdia que afastou o espiritismo brasileiro da vertente coordenada pela CEPA: a rejeição à vertente religiosa do espiritismo. No Brasil, essa disputa ainda estava sendo feita, com a vitória esmagadora dos chamados espíritas “místicos”, sob a liderança de Adolfo Bezerra de Menezes, contra os denominados “cientificistas”, liderados à época por Torterolli (Giumbelli, 1997). Desde o início do século 20, o espiritismo brasileiro ganhou e aprofundou sua característica religiosa, reforçada ao longo das décadas pela influência inquestionável de Francisco Cândido Xavier, para quem constituía praticamente uma heresia pretender a negação do aspecto religioso do espiritismo.

Bernardo Lewgoy reconhece alguma importância do “grupo CEPA”, e o cita como sendo um registro de que a hegemonia da Feb não seria assim tão expressiva.

A despeito dessa hegemonia da FEB ainda se registram algumas vozes dissidentes no movimento espírita. O grupo da Confederação Espírita Pan-Americana (CEPA), minoritário e baseado em Porto Alegre (ainda que congregando nomes de peso na história do movimento e tendo sua própria rede de parceiros na América Latina), reivindica uma narrativa dissidente e crítica em face do Pacto Áureo, alegando que este teria sido realizado nos bastidores, em reação a um congresso espírita latino-americano por eles realizado, em 1949. O grupo da CEPA reivindica, além da relação com parceiros da Argentina, Venezuela e Porto Rico, ‘uma herança kardecista laica e livre-pensadora’, mais ‘científica’ e menos ‘religiosa’, criticando os rumos tomados da Federação Espírita Brasileira” (LEWGOY, 2011, p. 105).

A questão religiosa no espiritismo era, evidentemente, um subproduto do pensamento iluminista e positivista, que sempre serviu de base para a mentalidade espírita. Os

espíritas vinculados à CEPA proclamam um espiritismo laico e livre-pensador, reivindicando tais ideias como originais do próprio Allan Kardec.

A história da CEPA, contudo, seguiu um caminho inverso. Já no terceiro Congresso, a CEPA posiciona-se oficialmente pela natureza científica e não religiosa do espiritismo, o que causou o abandono da delegação brasileira.

As deliberações tomam um viés cientista-filosófico e se pronunciam condenando a definição religiosa do Espiritismo, o que faz com que a delegação do Brasil se retire renunciando à CEPA, situação que deixa esse país sem representação institucional por um lapso de mais de 40 anos. (CEPA, 2013).

Apesar de alguns esforços em eventos posteriores, o espiritismo brasileiro hegemônico, radicalmente religioso, jamais retornou à Cepa. Ao contrário, as diferenças se aprofundaram com o tempo, pois não apenas prosseguiu e se consolidou a ideia de que o espiritismo não é uma religião, como a vertente voltada para a afirmação científica propôs, há alguns anos, um processo de atualização da doutrina espírita, o que foi considerado inaceitável pelas lideranças espíritas brasileiras.

Ambas as posições receberam leituras típicas da movimentação espírita brasileira. A posição laica foi acusada de pretender “expulsar Jesus do espiritismo”, rotulada então como um movimento das trevas orientado para a destruição do espiritismo. À época, o próprio Chico Xavier fez declarações públicas sobre esse assunto, em tom de alerta aos espíritas. De nada adiantaram as tentativas de esclarecimento da corrente cepiana, em vista da pequena capacidade de publicação e reverberação destes espíritas e de suas instituições no Brasil.

A posição de atualização foi questionada a partir de um critério claramente dogmático, ancorado em dois argumentos principais: o primeiro, fundado na autoria espiritual do espiritismo: em outras palavras, somente aos espíritos cabe a modificação da doutrina espírita – desde que, evidentemente, eles nada digam que venha a contrariar o que disse Kardec (FEB, 2002); e o segundo argumento, o de que o espiritismo não precisa de atualizações, pois Allan Kardec teria sido orientado por espíritos que veriam a verdade muito além da ciência, razão pela qual os espíritas deveriam estar preocupados com a prática, em seguir a doutrina, e não em revisá-la.

Em relação ao primeiro argumento, este foi objeto de uma decisão formal do Conselho Federativo Nacional da Federação Espírita Brasileira, que se expressou nos seguintes termos:

O Conselho Federativo Nacional não reconhece em nenhuma pessoa ou instituição, como também em nenhuma assembléia ou congresso, qualquer autoridade ou direito para alterar ou modificar, a qualquer título, os princípios fundamentais e ensinamentos do Espiritismo, contidos nas obras básicas de Allan Kardec” (FEB, 2002, p. 105).

No mesmo documento, insere-se a preocupação institucional da Federação Espírita Brasileira na trilogia “ensinar, divulgar e praticar a doutrina espírita” (FEB, 2002, excluindo qualquer menção a reestudos, revisões ou alterações:

Movimento Espírita é o conjunto das atividades que têm por objetivo estudar, divulgar e praticar a Doutrina Espírita, contida nas obras básicas de Allan Kardec, colocando-a ao alcance e a serviço de toda a Humanidade” (FEB, 2002, p. 56).

O debate, de corte doutrinário, reverbera na política interna do movimento espírita brasileiro de forma típica, para estudos de comunicabilidade, já que tange seus limites. A primeira limitação diz respeito ao modo como a dialogicidade pode se fazer presente dentro do

movimento, numa gradação que culmina em processos específicos de institucionalização. Em outras palavras, trata-se da definição do que se pode e do que não se pode debater dentro do espiritismo, momento em que a vertente brasileira hegemônica instaura uma clara dogmatização da obra de Kardec, a partir de uma interpretação própria desta obra.

A segunda limitação se refere às possibilidades (e impossibilidades) do diálogo entre militantes, grupos e instituições que venham a assumir posicionamentos antireligiosos ou cientificistas dentro do espiritismo. A Federação Espírita Brasileira e as federativas estaduais não apenas rejeitaram a ideia laica e, sobretudo, a de atualização doutrinária, como consideraram impraticável o diálogo com tais correntes. Os eventos da CEPA e de suas afiliadas quase nunca recebem divulgação pela imprensa espírita brasileira. E, em pelo menos uma oportunidade, durante o Congresso da CEPA em Porto Alegre, a Federação Espírita do Rio Grande do Sul emitiu ofício aos centros espíritas do estado recomendando-lhes expressamente que não participassem do evento.

Apesar disso, a Cepa tem feito seus eventos no Brasil e buscado manter contato com cientistas sociais e estudiosos da movimentação espírita. Os congressos da Cepa caracterizam-se pela reunião de opiniões relativamente discordantes a respeito da interpretação doutrinária e demarcados pela alta tolerância em relação às práticas rituais, caracterizando muito mais um encontro de tipo intelectual, do que um conclave de ordem religiosa – embora, às vezes, algo da mística positivista possa ser entrevista no modo como a laicidade é defendida e no culto às ideias fundadoras de Allan Kardec. É bastante nítido, contudo, que o nível de alteridade nas relações comunicacionais mantidas entre os militantes da Cepa é muito mais alto do que aqueles assegurados nos eventos patrocinados pelas federações espíritas brasileiras. Este aspecto é o que tem feito com que este agrupamento espírita se torne interessante para este pesquisador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Onde se encontra a dificuldade de diálogo de uma doutrina que se pretende progressista e ancorada em conhecimentos científicos e filosóficos, mesmo que seus adeptos a apreendam dentro de uma ritualidade religiosa? Como se torna possível a dogmatização e a ritualização de uma experiência religiosa que tem na razão um de seus principais argumentos – a ponto de consolidar instituições profissionais como associações de médicos, de psicólogos, de magistrados etc? Por que uma vertente dessa movimentação, que assuma publicamente a laicidade e a progressividade, sofre maior e mais profunda rejeição do que sistemas e interpretações claramente conservadores e tradicionalistas?

A hipótese com a qual trabalhamos, observando a movimentação religiosa espírita e suas contradições é de que a comunicação constitui o fundamento da identidade, compreendida esta como a institucionalização, com perspectivas de internalização psicológica, de ideias e práticas tidas como verdadeiras e que passam a servir de medida para os processos de aprendizado, reconhecimento e legitimação. Sem identidade, não há grupo. E toda identidade é formada pelo sistema de comunicação que a possibilita, razão pela qual identidade e comunicabilidade são elementos interdependentes, porém em permanente tensão.

Por isso, a pergunta fundamental seria: poderia uma identidade tangenciada por temáticas tipicamente religiosas e metafísicas constituir-me de forma auto reflexiva, como ocorre com as identidades que vinculam os campos filosófico e científico? Aplicando-se dire-

tamente ao espiritismo, a questão é até que ponto o espiritismo de fato poderia se comprometer com o que Kardec denominou como sendo “fé raciocinada” (definida como “capacidade de enfrentar a razão em todas as épocas da Humanidade”), sem operar uma fragmentação que poderia culminar no enfraquecimento identitário ou na perda de suas bases?

Evidentemente, esta é uma indagação que cabe aos militantes do espiritismo e não ao pesquisador responder. O máximo que talvez se possa dizer aqui é que o projeto espírita construído e mantido no Brasil enfrenta uma contradição de peso entre doutrina e identidade, por conta da tensão entre a conservação doutrinária, importante para a sustentação de uma identidade estável que assegure a institucionalidade vigente, e a comunicabilidade evolucionária, pretendida pelo projeto kardecista, mas jamais realizada de fato.

Outra conclusão acadêmica destes estudos é o de que, no caso brasileiro, na luta entre identidade e comunicação, a comunicação tem perdido todas. Esta constatação termina por ajustar o espiritismo no Brasil ao modelo tradicional das religiões organizadas, onde a dogmatização preside a relação doutrinária e a ritualização, as relações práticas, nos moldes de uma institucionalização sistêmica, cujos cismas ou se integram ao modelo vigente, ou rompem com a identidade espírita ou, como no caso da Cepa, a mantém em condições de rejeição e conflitualidade permanentes.

A Cepa, contudo, mantém um regime de abertura e debate que, como afirmamos, a torna interessante para esta pesquisa. O gradiente e os limites da comunicabilidade neste agrupamento é a temática da pesquisa que começamos a empreender neste ano e cujos resultados são ainda apenas preliminares.

COMMUNICATION AND SYMBOLIC DISPUTE, IN VIEW OF RELIGIOUS SCHISM: POSSIBILITIES AND LIMITS OF A TENSE COMMUNICATION IN BRAZILIAN AND PANAMERICAN SPIRITISM

Abstract: This paper discusses the problem of symbolic struggle for hegemony of meaning in the religious field and the occurrence of schisms within the religious movement, taking the Brazilian spiritism as a typical case where the schism appears as a result of stresses of communicational character. Finally, the Panamerican Spiritist Confederation- CEPA is presented as a case study.

Keywords: Communication and religiosity, religious schism; Brazilian spiritism; Panamerican Spiritist Confederation- CEPA

Notas

- 1 Interessante observar que, aparentemente, nem mesmo Max Weber, que forjou o termo “desencantamento do mundo” parece ter deixado de entrever a possibilidade do “retorno do sagrado”, como observa Pierucci no final de seu livro sobre essa questão em Weber, embora este fenômeno seja interpretado por outra via, que não a especificamente religiosa (PIERUCCI, 2003, p. 219-221).
- 2 Não é nova a ideia de uma ciência dos estudos de religião que se revelasse como espaço epistêmico unificador dos saberes dispersos nas ciências especializadas. Segundo Desroche (1984, p. 7), “uma ciência das religiões foi a esperança do século XIX”. Para este autor, esta esperança, contudo, não se concretizou, embora ele tenha reconhecido avanços, pela pluralização de autores, domínios e setores.
- 3 A aliança do espiritismo com a ciência ocupa um lugar contraditório, no texto fundador do espiritismo. Em “O Livro dos Espíritos”, Allan Kardec pretende que o espiritismo seja uma ciência tão autônoma que

propicia a desqualificação do pronunciamento das ciências em geral em relação à temática espírita. Afirmou ele que “a Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter” (Kardec, 1995a, p. 28-29). Em “A Gênese”, contudo, estabeleceu esta aprovação como um parâmetro de aferição da verdade espírita, quando disse que “um último caráter da revelação espírita, a ressaltar das condições mesmas em que ela se produz, é que, apoiando-se em fatos, tem que ser, e não pode deixar de ser, essencialmente progressiva, como todas as ciências de observação. Pela sua substância, alia-se à Ciência que, sendo a exposição das leis da Natureza, com relação a certa ordem de fatos, não pode ser contrária às leis de Deus, autor daquelas leis. (...) Entendendo com todos os ramos da economia social, aos quais dá o apoio das suas próprias descobertas, assimilará sempre todas as doutrinas progressivas, de qualquer ordem que sejam, desde que hajam assumido o estado de verdades práticas e abandonado o domínio da utopia, sem o que ele se suicidaria. Deixando de ser o que é, mentiria à sua origem e ao seu fim providencial. Caminhando de par com o progresso, o Espiritismo jamais será ultrapassado, 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, 1995b, p. 44-45). Importante dizer que esse descarte de pontos de crença no espiritismo, proposto por Kardec, a partir de novas descobertas científicas, jamais ocorreu, por razões que não cabem neste artigo relatar.

- 4 Esta é, na verdade, a visão hegemônica dos espíritas brasileiros. Algumas correntes, como a da CEPA, que estudamos neste trabalho, por fazer a opção pelo “caráter laico” do espiritismo, discorda tanto da identificação do espiritismo como religião, quanto da sua filiação ao cristianismo. Sobre o caráter “neocristão” do espiritismo brasileiro, uma abordagem superficial, mas correta, pode ser encontrada em Souza (2012).
- 5 O Racionalismo Cristão, surgido a partir de uma dissidência do movimento espírita brasileiro, foi fundado pelo português Luiz de Mattos em 1910 (Signates, 2002b).
- 6 O fundador do Divinismo, Osvaldo Polidoro, foi por seus adeptos considerado a reencarnação de Allan Kardec, tendo escrito, entre outras obras, o “Novo testamento dos espíritas”.
- 7 Nascido de família católica ortodoxa, o radialista fundador da Legião da Boa Vontade, Alziro Zarur, passou pelo espiritismo e pela crença positivista, antes de adotar o credo ecumênico que simbolizou o programa da LBV. Consta que a LBV foi fundada em 1950, a partir de uma revelação mediúnica dirigida a Zarur, em 1948, na Federação Espírita Brasileira (Signates, 2002b). Em outubro de 1973, proclamou a LBV como sendo a “quarta revelação”, admitindo para isso a escatologia espírita, que se vê como “terceira revelação”, logo após Moisés e Jesus Cristo. Desde 1979, é dirigida por José de Paiva Neto.
- 8 Waldo Vieira, o fundador da Projeciologia, depois denominada Conscienciologia, foi, antes da ruptura que o levou a iniciar essa denominação específica, um famoso médium espírita, tendo trabalhado mediunicamente em parceria com Francisco Cândido Xavier (Stoll, 2002).
- 9 A umbanda é, seguramente, a religião mediúnica brasileira que mais recebeu a atenção de sociólogos e antropólogos, atraídos, certamente, pelo caráter racial de sua concepção, tanto quanto pela repressão que sofreu, inclusive com a colaboração dos espíritas (Maggie, 1992). O vínculo de origem da umbanda com o espiritismo foi posicionado pela primeira vez por Ortiz (1991). Uma análise da expressão “baixo espiritismo”, com que os ritos de umbanda foram cognominados por várias décadas no Brasil, pode ser lida em Giumbelli (2003).

Referências

- APEL, Karl; ORTS, Adela C. *Teoria de la verdad y etica del discurso*. Barcelona : Paidós Iberica, 1991.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre a França e o Brasil*. Maceió : EdUFAL, 2009.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. In. *Religião e Sociedade*, V. 21, N. 1, Ano 2001, p. 9-24.
- BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1997.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo : Perspectiva, 1999.
- CEPA. *História dos congressos*. Disponível em: http://www.cepainfo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=62%3Ael-congreso-de-la-fundacion&catid=22%3Ahistoria&Itemid=9&lang=pt. Acesso em 14/07/2013, às 11h42.
- FEB. *O trabalho de unificação do movimento espírita*: textos de apoio destinados à preparação de trabalhadores para as atividades espíritas. Brasília : Federação Espírita Brasileira, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes antropológicos*. V. 9, n. 19, Porto Alegre, julho de 2003, p. 247-281.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos*: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 1997.
- HABERMAS, Jurgen. *La etica del discurso y la question de la verdad*. Barcelona : Paidós, 2003.
- HABERMAS, Jurgen. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1984.
- KARDEC, Allan. *O evangelho segundo o espiritismo*. Brasília : Federação Espírita Brasileira, 2002.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Brasília : Federação Espírita Brasileira, 1995.
- LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, V. 6, n. 2, jul-dez/2006, p. 151-167.
- LEWGOY, Bernardo. Uma religião em trânsito: o papel das lideranças brasileiras na formação de redes espíritas transnacionais. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 13, n. 14, p. 93-117, setembro de 2011, p. 93-117.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo : Brasiliense, 1992.
- RIBEIRO, Lavina M. *Contribuições ao estudo institucional da comunicação*. Teresina – PI, Edufpi, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo : Cortêz, 1987.
- SIGNATES, Luiz. *A sombra e o avesso da luz: Habemas e a comunicação*. Goiânia : Kelps, 2002a.
- SIGNATES, Luiz. *Alteridade e Pluralismo: Uma Análise das Condições da Democracia numa Sociedade Espírita do Conhecimento*. XIV Conferência Regional Espírita, São Paulo, setembro/2002b.
- SOUZA, André R. de. O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, v. 10, n. 1, p. 129-141, Goiânia, jan./jun. 2012, p. 129-141.
- STOLL, Sandra J. *Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil*. *Revista de Antropologia*, vol. 45, n. 2, São Paulo, 2002, p. 261-402.
- THOMPSON, John. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis : Vozes, 2002.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo : Martin Claret, 2006.