

ARTIGOS

ESPIRITISMO E RACIONALIDADE: O INTELLECTUAL ESPÍRITA E O LUGAR DA CIÊNCIA NO ESPIRITISMO BRASILEIRO*

LUIZ SIGNATES**

Resumo: este texto discute, a partir de diferentes autores, espíritas e não espíritas, e em face dos contextos sócio-históricos, o papel do intelectual espírita no Brasil. Parte-se da articulação teórica weberiana da autonomização das racionalidades da modernidade para examinar a inserção relativa do espiritismo nos padrões iluministas e analisar a conformação religiosa do movimento no Brasil. Em seguida, busca-se examinar a posição contraditória que o intelectual espírita ocupa nesse contexto de racionalidades em conflito. Empiricamente, analisa-se a recente produção intelectual de pesquisadores espíritas reunidos em torno da Liga de Historiadores e Pesquisadores Espíritas, para concluir que (a) o diálogo entre religião e ciência é constitutivo da dogmática doutrinária espírita e (b) as possibilidades desse diálogo se dão de forma conflitiva com os fundamentos da ciência, exigindo dos intelectuais espíritas posturas mediadoras nem sempre pacificadas, nem pela doutrina espírita, nem pela articulação científica.

Palavras-chave: Espiritismo. Intelectual espírita. Diálogo religião-ciência

A indagação sobre o papel do intelectual espírita é uma questão relevante, tendo em vista o específico contexto sócio-histórico no qual surge e se insere esse agente social, dentro e fora do movimento que lhe funda a identidade.

O espiritismo é uma filosofia espiritualista que traz a elaboração intelectual como marca de nascença: Kardec era um intelectual e a codificação espírita foi um diálogo intelectual com o mundo dos espíritos, por meio da fenomenologia mediúnica. É verdade que todas as religiões constituem seus pensadores – ministros, teólogos, escritores e pregadores –, mas o

* Recebido em: 08.09.2014 Aprovado em: 05.10.2014.

** Pós-doutor em Epistemologia da Comunicação (Unisinos), Doutor em Ciências da Comunicação (USP). Professor dos PPGs Comunicação (UFG) e Ciências da Religião (PUC Goiás). Coordenador do Grupo de Pesquisas em Comunicação e Religiosidade (GP-Cor/UFG). E-mail: signates@gmail.com. .

espiritismo possui uma peculiaridade que o torna específico nesse âmbito: o de ser uma doutrina inserida na modernidade, marcada pelo racionalismo e pelo positivismo, e que surgiu quando tais elementos estavam no auge de seu prestígio.

Embora os compromissos iluministas não tivessem sido mantidos por inteiro, como, aliás, não o foram em parte alguma do mundo¹, essa característica foi básica para a criação de um movimento cujo sistema ritual, como constatou a antropóloga Maria Laura Cavalcanti (1983) tem no “estudo” uma de suas vigas mestras. Tratar desse assunto, portanto, é abordar um tema de alta relevância e que, inclusive, serve para explicitar o próprio sentido deste trabalho.

INSERÇÃO DO ESPIRITISMO NA MODERNIDADE

A questão intelectual é, no contexto deste trabalho, percebida a partir de Max Weber, em sua análise sobre o desenvolvimento cultural da modernidade europeia, como processo de racionalização, definido este como a diferenciação ou a autonomização de três esferas de valor: a cognitivo-instrumental, da ciência e da filosofia; a estético-expressiva, das artes; e a moral-prática, do direito e da moral.

Interessa-nos, sobretudo, a primeira e a última, cuja articulação foi fundamental para a concepção dentro da qual se desenvolveu a proposta epistemológica espírita e seu relacionamento com a sociedade. A autonomização cognitivo-instrumental surgiu da reação orientada à liberdade de pensamento dos intelectuais contra a hegemonia da Igreja medieval e que, por essa razão, deslocou dos textos canônicos para a natureza o lugar referencial da busca do saber, recuperando com isso, pela via do método, a separação platônica entre *episteme*, ou o saber sistematizado, e *doxa*, a opinião ou o senso comum. E a autonomização moral-prática é a que retira da Igreja a capacidade de formular as normas jurídicas do Direito e desloca para o âmbito da discussão sobre a ética formal a tarefa de propor princípios sustentadores da moral, desvalorizando, assim, as normas que apelam às tradições sagradas, à magia e às revelações místicas.

Esse movimento de autonomização das esferas do saber e das normas praticamente redefiniu a ideia de religião, primeiro, no âmbito do cognitivo-instrumental, ao passar a tratar o saber religioso como opinião, retirando-lhe, portanto, o valor de verdade, e, segundo, no plano moral-prático, ao desvalorizar as tradições e, com isso, tornar a crença religiosa uma questão de escolha individual, não mais ligada às heranças da família ou do Estado. Na verdade, a religião, como esfera separada da ciência e da filosofia, das artes e da política, foi uma invenção da modernidade. E esse processo foi de tal maneira expressivo que o prognóstico que encerrou o século XIX era o da sua extinção, substituída que seria definitivamente pela razão.

Os processos sócio-históricos, entretanto, são mais complexos do que supunha a razão iluminista, e a forma como o espiritismo se posicionou frente a essa questão e como evoluiu historicamente iriam demonstrar isso. Allan Kardec se situa ante esse processo de uma forma nitidamente conciliatória, como, aliás, era próprio dos pensadores iluministas, como Kant e Newton, por exemplo, que foram, ao mesmo tempo, filósofos ou cientistas e também teólogos. Ocorre que, se tais personalidades souberam até certo ponto separar suas obras e seu pensamento teológico das demais produções, com Kardec é o inverso o que acontece: ele busca de forma explícita assumir ambos os sentidos, estabelecendo uma autêntica negociação entre os significados contraditórios da ciência e da religião (ou da fé e da razão), tarefa para a qual o sistema espírita de pensamento cumpre um papel primordial.

Allan Kardec não consegue ver sentido na separação entre ciência e religião, primeiro porque crê inteiramente no dogma positivista de que “a verdade é uma só estando, pois, à crença a única chance de ser ou não verdadeira², e, segundo, porque confia que a razão – tida como única e dotada de uma preponderância absoluta em relação a outras formas de saber – é capaz de descobrir (no sentido de “desvelar o que estava encoberto”) a verdade³.

A idéia de pluralidade das razões e das verdades, desenvolvida a partir da “virada lingüística” da filosofia, no século XX, não tinha como ser considerada pelo professor Rivail, embora ele a tenha entrevistado quando formulou a noção de “concordância universal do ensino dos espíritos”, de que falamos em outro trabalho (Signates, 1998). Sendo a verdade única e a razão, o seu metro, não resta à fé senão submeter-se. Mas é justamente neste ponto que se verifica a originalidade da proposta espírita em Allan Kardec⁴.

Motivado pelas demonstrações empíricas que verifica na experimentação mediúnica, o codificador do espiritismo enxergou duas saídas para a fé: a defesa do saber como revelação e a da revelação como saber, fundando, com isso, o que chamou de “duplo caráter” da revelação espírita (1868, p. 19). Por um lado, o espaço do sagrado se torna profano, na postulação de que o mundo espiritual é constituído de matéria em estado não perceptível aos sentidos físicos, no qual habitam os espíritos, definidos como homens desencarnados; e, por outro lado, o profano se sacraliza, na medida em que, pela reencarnação e a mediunidade, torna-se possível defender que a evolução do pensamento humano pode ser capitaneada pelos espíritos, convertendo, assim, todo o saber significativo em revelação. Por fim, para conciliar esses dois movimentos, o evolucionismo caiu como uma luva, na medida em que possibilitou a construção de uma auto-imagem para o espiritismo como ápice do modo iluminista de pensar, uma vez que superava, com seu sistema de pensamento, a dicotomia entre a fé e a razão, entre o crer e o pensar, criando, com isso, a possibilidade – positivista – de uma religião científica que, à diferença da proposta comteana, mantivesse Deus e o mundo transcendente no interior do sistema de crenças.

O ESPIRITISMO BRASILEIRO: DA RAZÃO PARA A FÉ

O sucesso completo do espiritismo – prognosticado entusiasticamente por adeptos e ditados mediúnicos à época – só dependia de que os pressupostos do racionalismo e do positivismo iluministas estivessem corretos. Mas, não estavam, como o século XX viria tragicamente demonstrar, e que, para o espiritismo, repercutiriam na forma de sua falência na Europa⁵ e no modo como se deu o seu enorme sucesso no Brasil.

E não apenas isso. Não apenas a razão se fragmentou e a questão da verdade se deslocou para o campo das discussões acerca das possibilidades e limites da linguagem, mas também a proposta de Kardec, de que a ética (que o codificador subsume na idéia de moral) cristã fosse o traço de união das religiões entre si, como entre ciência e religião, revelou-se extemporânea. Ele não parece ter pretendido fundar uma nova religião, e sim um movimento que as unificasse, a partir das idéias de razão (perspectiva cognitivo-instrumental) e de ética (perspectiva moral-prática)⁶. Daí o fato de ele haver dito que o espiritismo não seria religião – senão no sentido filosófico (ou seja, o moral) –, mas um auxiliar das religiões, na medida em que lhes daria bases racionais e empíricas mais sólidas para se sustentar.

O envolvimento de Kardec com as questões de natureza religiosa, num momento histórico de elevada recusa desses sentidos, no qual o Estado se laicizava e a razão ainda se ali-

mentava nas expectativas de conforto e abundância da Revolução Industrial, gerou críticas e reservas, por parte dos intelectuais que levavam a sério o estudo dos fenômenos psíquicos. Na verdade, os assuntos relativos a tais temas jamais foram percebidos, sequer pelos intelectuais, menos ainda pela opinião pública, como pertencentes a espaços possíveis de ser desvinculados da esfera religiosa ou mística. Os pesquisadores não eram muitos, e a profusão de credíes e a multiplicação de adeptos entusiasmados contribuíram ainda mais para que a cultura fortemente cientificista das academias, comprometida com o materialismo e, senão o ateísmo, ao menos o agnosticismo, fosse desprestigiando essa área como campo válido de pesquisas.

Enquanto isso, a doutrina de Kardec ganhava terreno no Brasil. O espiritismo brasileiro tem sua explicação própria para isso, realizando, como é comum nos modos de autojustificação da religião, a inserção do histórico no âmbito do teológico. Humberto de Campos/Francisco Cândido Xavier⁷ (1938, p. 23-24) explica essa facilidade de expansão do espiritismo em terras brasileiras a uma decisão específica os espíritos nesse sentido⁸. Como é sabido, a racionalidade espírita adota essa posição como compatível com os relatos efetivamente históricos, e não como um mito ou um mistério teológico. Ora, mesmo se se encarar dessa forma, trata-se de uma razão que não poderia ser considerada de forma isolada, sob o risco de sucumbir no equívoco metodológico de acreditar que fatos históricos possam ser engendrados monologicamente (isto é, de forma unidirecional, decidida “pelo alto”) sem o recurso a situações absolutas de força e violência ou, pior ainda, sem a negociação de sentidos acionada pelos atores sociais envolvidos. Por tal razão, é imperioso ponderar a análise explicativa de contextos sociais.

Na verdade, a origem europeia e a feição intelectual do espiritismo parecia um prato cheio para as elites brasileiras. Uma religião com ares de ciência era, sem dúvida, não somente uma alternativa sedutora ao excessivo formalismo católico que prevalecia no Império e mesmo na República, como também uma forma imaginária de inserção de um país sem tradição científica nos umbrais da modernidade. Além disso, era uma religião encantadora, que fazia as elites se voltarem de forma catártica para a assistência aos necessitados, seja pela caridade, seja pela atividade mediúnica.

Nesse caldo de cultura, verifica-se a proximidade da forma de espiritismo que nascia no Brasil com o catolicismo, onde foi buscar adeptos, e as religiões afro-brasileiras, que, à época já existiam sincretizadas da herança africana e atendiam às pessoas por meio de ritos mediúnicos. Dessa proximidade, embora marcada pelas distâncias de classe e de cor, surgirão, no início do século XX, as condições para o surgimento da umbanda, um movimento religioso tipicamente brasileiro, nascido do sincretismo entre certas tradições afro-brasileiras de origem na nação banto – e não apenas os cultos mágicos africanos, como pensa Ortiz (1978) – e o espiritismo. Este tema, contudo, não será tratado neste trabalho.

O ESPIRITISMO BRASILEIRO E SEUS INTELECTUAIS

Em nosso país, o espiritismo perde, em grande sentido, o seu caráter científico, marcante para o entendimento das intencionalidades de sua origem, mas não se isenta de uma importante efervescência intelectual na vida interna do movimento, a qual se manifesta, quase sempre, de maneira conflitiva, tendo sido, talvez por isso mesmo, fundamental para a construção da autoimagem ou da identidade do espiritismo brasileiro.

O movimento espírita brasileiro produziu uma extraordinária bibliografia e um número grande de periódicos, que foram o principal espaço de manifestação intelectual. Con-

tudo, a tipicidade do debate intelectual espírita, caracterizado pela ausência de pesquisa científica, imprime no discurso espírita uma prática que acabou se afastando da idéia de Kardec, de um diálogo aberto e autocrítico em relação à ciência.

Em linhas gerais, três foram os sentidos nos quais esteve envolvida historicamente a intelectualidade espírita: o cientificismo, na virada do século XIX; o purismo, após a vitória dos místicos, a partir dos anos de 1930, em defesa de Kardec (tanto a preservação de seus textos, dos que queriam reformar a própria obra da codificação, quanto a exclusão de influências alienígenas, sobretudo as derivadas das culturas afro e orientais); e a afirmação identitária num contexto de institucionalização, a partir dos anos 1950 e 1960, orientada em duas direções: o incentivo ao estudo, especialmente pelos médiuns, e o atrelamento a Kardec, canonizando os textos codificados. Tais movimentos e conflitos se superpõem, de tal sorte que ainda hoje podemos encontrar dentro do espiritismo brasileiro facções e grupos inspirados por esses interesses.

Cada um desses sentidos implica diferentes práticas, que situam o lugar do intelectual espírita no Brasil: a crítica cientificista ou laica da religião, a exclusão purista dos “desvios”, a defesa identitária contra os críticos externos e a busca do estudo e, mais tarde, da divulgação doutrinária, esta última já vista como modo de afirmação institucional, em seu aspecto de publicização e consolidação da visão espírita de mundo junto à sociedade.

Os intelectuais desencarnados, por meio de médiuns específicos, especialmente Francisco Cândido Xavier, também contribuíram para isso. Emmanuel/Francisco Cândido Xavier participaram da crítica à Igreja e da afirmação preponderante do aspecto religioso; esse mesmo espírito, em conjunto com André Luiz/Francisco Cândido Xavier ou Waldo Vieira, além de outros, postularam insistentemente o estudo; Bezerra de Menezes/Francisco Cândido Xavier movimentou a campanha pela “kardequização”; e assim por diante.

Observe-se que, dentro desse contexto, Francisco Cândido Xavier aparece como figura fundamental, não apenas na condição de admirável intermediário da manifestação dos espíritos orientadores do espiritismo brasileiro, mas sobretudo como um dos principais pontos de apoio para o processo de abasileiramento do espiritismo, seja pela consolidação do movimento como religião, seja pelo fortalecimento da Federação Espírita Brasileira e de seu parque editorial (LAUFER JÚNIOR; FRANÇA, 1990), seja pelo apoio ora anônimo, ora explícito, a centenas de obras assistenciais pelo país afora, seja atuando como o porta voz mais autorizado do espiritismo junto à sociedade e a mídia, definindo a maior parte dos sentidos com os quais se envolveram os intelectuais orgânicos do espiritismo. Chico Xavier, mais do que as instituições federativas, foi o núcleo integrador do movimento espírita, durante o século XX⁹.

David Hess (1987) identifica o “papel mediador” desempenhado pelo intelectual espírita, em dupla feição, por um lado como representante do espiritismo para as elites (defesa contra os críticos; distinção contra as religiões afro) e, por outro, como representante das elites junto ao espiritismo (crítica aos espíritas evangélicos; manutenção interna da pureza doutrinária). Nesse papel mediador, Hess (1987, p. 43) relata inclusive a tendência da intelectualidade espírita em admitir que Kardec pudesse errar, identificando que “... dentro do movimento espírita, os intelectuais têm um papel progressista, no sentido de fornecerem uma fonte de mudanças na doutrina”. Em todo caso, esse autor assume que “o papel do intelectual espírita é duplo: ele defende o movimento espírita contra seus críticos e tenta distinguir o espiritismo das religiões afro-brasileiras. Mas, por outro lado, critica os espíritas evangélicos, que inter-

pretam a doutrina kardecista como se fosse a ‘palavra sagrada’. Desta maneira, os intelectuais representam o espiritismo em relação a outras elites, mas também representam as idéias destas elites dentro do movimento espírita” (HESS, 1987, p. 44).

A abordagem antropológica, feita pelo pesquisador norte-americano, se situa na esfera cognitiva, identificando o seu papel de intermediário – ou “médium discursivo”, como afirma o próprio Hess. A essa visão, acrescentamos uma avaliação de natureza ética e social, pela qual identificamos que, ao longo da história do espiritismo, o intelectual espírita atuou ainda como meio de conflito, e não apenas o conflito proporcionado pelas diferenças entre os reinos do conhecimento entre os quais ele se faz mediador, mas também motivado pela própria postura intelectual em face do espiritismo e de suas relações com a sociedade.

Um claro exemplo pode ser as diferentes nuances em meio às quais se configura a visão das relações entre o espiritismo e a ciência, pelos intelectuais espíritas, o que torna no mínimo mais complexa a visão trazida por Hess, tendo em vista o modo simplista como ele considerou a tese da reação à sacralização da obra de Kardec. Entre os conservadores, há os desfavoráveis e os favoráveis à interação espiritismo-ciência. Os primeiros, muito raros, não vêem essa necessidade, por considerarem suficiente a revelação dos espíritos, e os segundos, mais numerosos, consideram que tal relação deve acontecer, mas a fim de “doutrinar” a ciência, isto é, numa perspectiva segundo a qual a ciência caminha no sentido de confirmar os ensinamentos espíritas.

Os não conservadores são os que postulam não apenas a existência de uma interação entre espiritismo e ciência, mas também que cabe ao espiritismo acompanhar o progresso da ciência; a interpretação desse “acompanhamento”, porém, os divide entre os que consideram que esse caminho resulta numa reafirmação ou um retorno a Kardec (no mínimo, ao método e à sua epistemologia) e aqueles que defendem que há postulados doutrinários a serem modificados. A recente manifestação desse último pensamento, especialmente a partir do Congresso da CEPA¹⁰ de 2000, tem sido capaz de gerar uma forte preocupação junto aos setores mais conservadores, ligados às federações espíritas estaduais do Brasil, reunidas em torno da Feb e de seu Conselho Federativo Nacional, o qual, em novembro de 1999, aprovou um documento (CFN, 1999) afirmando peremptoriamente não reconhecer necessidade ou autoridade, em nenhuma pessoa ou instituição, para modificar a doutrina espírita¹¹.

Por este exemplo, é possível identificar com relativa facilidade a natureza conflitiva da presença do intelectual ou do debate efetivamente intelectual dentro do movimento espírita. Seu papel mediador é condicionado à sua postura ante o espiritismo, exigindo-lhe um posicionamento ético, uma vez que a atividade intelectual no espiritismo pode gerar conflitos políticos graves, ou, no mínimo, fazer emergir tematizações de alto poder conflitivo. Tais entrechoques, contudo, nem sempre são capazes de consolidar movimentos de exclusão de largo alcance, uma vez que, conforme analisamos em outro trabalho (SIGNATES, 2001, p. 152-3), faltam ao movimento instituições judiciárias e repressoras, capazes de arbitrar sobre ou banir em definitivo idéias, práticas ou pessoas que eventualmente não compartilhem de seus cânones, normalmente representados por posicionamentos às vezes arbitrários dos dirigentes federativos. Essa característica tendencialmente democrática do movimento espírita permite que as controvérsias morram por si mesmas, ou se estendam por décadas a fio (como é o caso do anti-roustainguismo, nos Estados do sul, sudeste e nordeste do país).

Uma das mais típicas demonstrações do modo como ocorre esse processo de mediação tem sido, ao longo do tempo, a relação – igualmente nada pacífica – entre os espíritas e o seu desejo de “encarar frente a frente a razão”, especialmente a razão de tipo científico.

Atualmente, parece legítimo postular a hipótese de que a explicação cientificista não é suficiente para explicar as nuances e características dessa relação complexa. Para o espírita, é importante que a articulação do pensamento científico ratifique suas crenças, sendo que muitos são autênticos na defesa da ideia, originária de Kardec, de que “caso a ciência comprove algo contra o espiritismo, este deverá ceder e adotar o postulado científico”.

Até que ponto o intelectual espírita consegue assumir com inteireza essa dimensão da prática científica? Até que ponto pode haver o “cientista espírita”, isto é, o intelectual que não apenas seja adepto, mas que manipule o método científico para além dos argumentos cientificistas e faça convergir o questionamento das ciências e as postulações dogmáticas do espiritismo? Esta é uma indagação que só pode ser respondida empiricamente.

Trata-se, contudo, de uma pergunta que não deixa de conter embaraços epistemológicos. Afinal, Até que ponto é legítimo questionar-se a cientificidade de uma movimentação discursiva de tipo religioso? Sem dúvida, esta questão não faria o menor sentido para a maioria esmagadora das religiões existentes. Seria, no mínimo, eleger um princípio indiscutivelmente profano como categoria de análise sobre textos de tipo teológico. Em termos comparativos, seria como propor a análise físico-química do vinho após a eucaristia, com o propósito de descobrir os componentes do sangue de Jesus Cristo. Ora, a “transformação” do vinho ritual em sangue de Cristo, na missa, é um ato exclusivamente simbólico e é como tal que se reveste de referências sagradas, inexpugnáveis aos procedimentos profanos, sejam eles científicos ou não.

Esta indagação, no estudo do espiritismo, portanto, demanda fundamentação, que esclareça seus propósitos efetivos. O primeiro argumento é que o espiritismo assume explicitamente essa posição – os espíritas, sem exceção, preocupam-se com e postulam a cientificidade de seus enunciados. Frutos da expectativa positivista de Allan Kardec, que interessou inúmeras cabeças pensantes do meio científico europeu no século 19, as ideias espíritas são compatíveis com esse questionamento. Em outras palavras, não seria em nada escandaloso, do ponto de vista teológico-espírita, pretender-se examinar a água fluidificada, por exemplo, após os ritos pelos quais passam as garrafas que trazem os frequentadores dos centros espíritas.

Mesmo assim, o questionamento à problematização levantada poderia se manter. Que relevância teria saber se os espíritas fazem ou não ciência? A resposta a esta questão desvenda o efetivo interesse deste trabalho. O interesse não é direta ou exclusivamente pela cientificidade do espiritismo, e sim pelo modo como os espíritas pragmaticamente empreendem o difícil diálogo entre religião e ciência, na medida em que essa relação é fundante do pensamento doutrinário. Não há como compreender o pensamento espírita, sem passar pela indagação sobre aquela relação. Em outras palavras, a conflitualidade epistemológica aberta pela necessidade de relacionar ditos religiosos com experimentos ou observações cientificamente controladas encontra-se no centro da compreensão sobre o espiritismo. Nesses termos, o debate é inevitável.

De dois modos, esta indagação pode ser empiricamente colocada à pesquisa: primeiro, analisando a relação espiritismo-ciência como um discurso articulado pelos espíritas, visando a autolegitimação; e, segundo, verificando até que ponto e de que modo o método

científico é acionado pelos intelectuais ou cientistas espíritas, para abordar os objetos empíricos que elegem para seus estudos. Este trabalho irá debruçar-se sobre este segundo olhar¹².

Para isso, optou-se por estudar uma comunidade típica, dentro do movimento espírita, a partir de suas publicações recentes. Trata-se da Liga de Historiadores e Pesquisadores Espíritas – LIHPE, uma instituição que surgiu na virada do século 21, por iniciativa do psicólogo Eduardo Carvalho Monteiro, em São Paulo, e que culminou na criação do Centro de Cultura, Documentação e Pesquisa do Espiritismo. Com a morte prematura de seu fundador, o Centro ganhou o seu nome. Esta instituição tem promovido eventos e feito publicações, que buscam aprofundar o diálogo entre o espiritismo e o meio científico, bem como se preocupou em constituir um acervo documental da história do espiritismo. Trata-se, portanto, de uma instituição típica para o estudo a que pretende este trabalho.

Do ponto de vista metodológico, primeiramente, efetuou-se a seleção dos textos que constituíram o corpus deste trabalho. Esta seleção obedeceu, primeiramente, a separação por área científica abordada. Um mínimo de três artigos foram selecionados em cada uma das grandes áreas: física e biologia (nesta, foram quatro selecionados); e ciências humanas. Das áreas de física/biologia, analisou-se Fonseca (2010 e 2012), Xavier Jr (2010) e Xavier (2012); e da área de ciências humanas, a análise foi procedida em Sampaio (2009), Rocha (2009) e Miguel (2010).

Conferiu-se preferência, também, a textos que deram relevo a questões empíricas, mais do que simples ensaios ou textos meramente interpretativos ou opinativos.

A análise baseou-se em categorias específicas, a saber:

- a presença/ausência de dúvidas teóricas. Considera-se que a aplicação da metodologia científica em qualquer objeto subentende a existência de dúvida, do não saber teórico ou empírico a respeito do objeto.
- a relação eventualmente existente com preceitos dogmáticos do espiritismo. Este item complementa o anterior, na medida em que a eventual inexistência de dúvidas teóricas pode indicar a afirmação dogmática de algum preceito de tipo religioso, o que pode colocar em risco o procedimento científico;
- as relações de pertinência entre conteúdos religiosos espíritas e as temáticas científicas. Este item não contém obrigatoriamente um vínculo hipotético, pois propõe-se a investigar como se dá a justaposição (coordenada ou conflitiva) da tematização espírita e a científica. E, por fim,
- os métodos que são acionados pelos espíritas para desenvolverem isso, que denominam “aspecto científico” do espiritismo. Este item relaciona-se à exposição específica e explícita da metodologia aplicada ao texto analisado, bem como a qualidade epistemológica e metodológica dessa exposição.

Passemos aos resultados sintéticos da pesquisa feita.

A CIÊNCIA VEM DEPOIS

O trabalho de análise revelou algo interessante: os artigos posicionados na área de ciências naturais foram os mais engajados, ao passo que aqueles vinculados às ciências sociais demonstraram nível bem maior de isenção de tipo científico.

Aplicados os critérios metodológicos propostos, a pesquisa demonstrou que os textos vinculados à área da física, sem exceção, tomaram a doutrina espírita como pressuposto ou evidência de fato, para, somente em seguida e em alguns casos, efetuar questões sobre seus objetos.

O artigo de Alexandre Fonseca avaliou uma obra de Amit Goswani, “A física da alma” (FONSECA, 2010). Desde a introdução, a perspectiva foi analisá-la “com base no Espiritismo” e efetuar ante os conceitos trazidos pelo livro, uma “comparação com os ensinamentos espíritas”. Entretanto, vários dos comentários críticos buscam estabelecer uma “análise científica”, chegando a conclusões do tipo “não satisfaz os rigores que a Física determina para qualquer trabalho de pesquisa na área” (FONSECA, 2010, p. 13). A tensão entre posicionamentos de tipo doutrinário e observações vinculadas às posturas científicas se manteve ao longo de todo o texto, contudo, em momento nenhum o autor problematizou essa tensão – ao contrário, tomou o posicionamento espírita como científico válido por antecipação.

Na primeira seção em que se dividiu o artigo, o autor explicitou seu interesse doutrinário, tanto com a identificação que faz – “nós, espíritas” –, quanto com o objetivo a que se propôs: “nosso propósito é alertar o movimento espírita” (Fonseca, 2010, p. 17). Nesse sentido, a crítica da obra escolhida se dispôs a fazer com que os espíritas a desvalorizassem, e, para isso, buscou argumentos tanto doutrinários, quanto supostamente científicos.

Será, contudo, na seção 3 que o autor mostrará de forma mais clara o modo como opera no espiritismo a tensão entre religião e ciência. Ele partiu do argumento central, de que as ideias do autor em análise “não foram obtidas seguindo-se os rigores da área da Física” e, portanto, “a obra ‘A física da alma’ não é científica no sentido profissional” (FONSECA, 2010, p. 26). Na sequência desta seção, Fonseca admitiu que “o mesmo argumento poderia ser aplicado ao Espiritismo” (FONSECA, 2010, p. 26-27), mas imediatamente recusou essa possibilidade, sob o argumento de que não haveria uma tese física no Espiritismo – o que atribuiu a uma sabedoria de Kardec. Apesar disso, concluiu que “independente da opinião formal da Ciência, o Espiritismo tem um aspecto científico legítimo” (FONSECA, 2010, p. 27). O circunlóquio é claramente contraditório: se a obra criticada não deve merecer crédito por não trazer noções balizadas pela Física e, mais ainda, se o espiritismo não tem teses de interesse desta ciência, qual é o fundamento para se dizer que há um aspecto científico espírita, independente da posição da própria ciência?

Mais adiante, ao debater a questão da telepatia, Fonseca avaliou os argumentos do autor criticado pelos critérios doutrinários, tidos como pacificamente científicos: “... à luz do Espiritismo, sem nenhuma contradição, percebemos que o conceito de fluido universal explica perfeitamente [...] sem qualquer necessidade de empregar conceitos de Física Quântica” (FONSECA, 2010, p. 29). Não houve sequer menção ao evidente anacronismo da ideia de fluido cósmico universal em relação aos conceitos físicos atuais.

Observa-se, portanto, que o critério científico foi claramente sacado conforme a conveniência do autor, cujo objetivo foi exclusivamente doutrinário, de reafirmação das crenças pressupostas. O uso do argumento científico foi claramente instrumental, e tangido pelo interesse ideológico espírita.

O posicionamento rigorosamente doutrinário de Alexandre Fonseca apareceu com ainda maior clareza em outra publicação, a que efetuou especulações sobre a suposta influência dos espíritos na natureza (FONSECA, 2012). A fundamentação teórica se mostrou inteiramente doutrinária: a crença na presença dos espíritos acionando os fenômenos naturais foi admitida sem qualquer questionamento.

A rede argumentativa, então, se repetiu. O autor sacou conceitos da teoria do caos para inferir a influência espiritual. Seu suposto foi o de que a intervenção em pequenas fra-

ções de um evento de grande magnitude pode tangenciar esse evento para resultantes inteiramente diversas. Com base nessa ideia, ele argumentou:

Como a tempestade é reconhecidamente um sistema caótico e partindo do princípio de que os espíritos superiores podem calcular, com muito mais precisão do que nós, os efeitos de determinadas perturbações sobre elas, não é necessário que os espíritos atuem sobre toda a tempestade para obterem um resultado bastante significativo como acalmá-la [...]. Isso resolve o impasse e torna o evento em que Jesus aplacou uma tempestade cientificamente possível (FONSECA, 2012, p. 70).

O método de raciocínio é de fácil mapeamento: o autor assumiu um pressuposto científico isolado e alinhou a ele algumas crenças estabelecidas no espiritismo, para concluir – como ciência e não como crença – a resultante dessa vinculação entre proposições de origem e índole diferentes. Trata-se de uma falácia de tipo “non sequitur”, já que resultados científicos não podem assim ser obtidos de modo consistente.

Algo muito semelhante foi feito por Ademir Xavier (2012), em um artigo no qual sacou princípios estatísticos para calcular o “tempo médio de erraticidade”, isto é, o tempo médio em que um espírito desencarnado demora, entre uma e outra reencarnação. Nesse caso, ele vinculou a crença pressuposta na sobrevivência da alma e na sua reencarnabilidade (a bibliografia utilizada é inteiramente doutrinária) a dados demográficos sobre os quais trabalhou estatisticamente. O que fez o autor pode ser chamado de especulação estatística sobre crenças, o que em nada atesta a cientificidade do argumento e, menos ainda, de suas conclusões, mas que demonstra, de forma muito nítida e interessante, o modo como o pensamento espírita busca se articular com o argumento científico, pelo recorte do método a partir de critérios religiosos, aplicado a um objeto especificamente teológico.

Em outro artigo, Ademir Xavier Júnior (2010) realiza interessante proposta de experimento junto a médiuns chamados de “efeitos físicos”. A proposição experimental não deixa de ser interessante: ele propõe que se efetuem medições sobre as transformações no ar circundante aos médiuns que supostamente realizem fenômenos físicos (materializações etc.).

Aquilo que poderia ser um bom experimento de observação da autenticidade do fenômeno torna-se, contudo, uma proposta de experimento, cujo fundamento epistêmico parte do princípio da existência fática do fenômeno. Em outras palavras, a questão problema do artigo pressupõe a crença espírita. No texto, Xavier Jr explicitamente declara seu alinhamento doutrinário:

Nosso objetivo aqui não foi contrapor avanços recentes (resultados de 150 anos de desenvolvimento científico e tecnológico desde ‘O Livro dos Espíritos’) com a teoria exposta pelos próprios Espíritos, que nos fornece pistas importantes sobre como o fenômeno ocorre (XAVIER JR, 2010, p. 38).

Poder-se-ia afiançar que os pressupostos adotados pelo autor não prejudicam significativamente a validade metodológica da proposta que faz. Até certo ponto, isso pode ser considerado verdadeiro. Contudo, sem articulação teórica consistente, mesmo as proposições metodológicas válidas arriscam-se a não chegar a resultados cientificamente consistentes.

Observe-se, por exemplo, que, para elaborar as conjecturas que fundamentam sua proposta de experimento, ele toma por partida os experimentos da metapsíquica como confiáveis. Em outras palavras, não discute os resultados obtidos, nem colige autores críticos àquele conhecimento. A visão de ciência articulada é claramente positivista: as dúvidas eventuais dizem respeito a explicar fenômenos posteriores e não a questionar os resultados por eles apre-

sentados. Em outras palavras, a metapsíquica é sacada para servir à finalidade confirmatória do trabalho, no qual a autenticidade ou a veracidade do fenômeno é admitida por antecipação. Ao emprestar seu método à confirmação da teologia, a argumentação de tipo científico se torna, automaticamente, articulação de tipo teológico, em outro nível – o da busca por uma fundamentação racional, sem, contudo, assumir todos os riscos do exercício da dúvida.

Já os textos de ciências humanas e sociais, em sua maioria, revelam um nível mais baixo de engajamento. Alguns são críticos, outros não.

Um exemplo típico do trabalho de interesse espírita é o de Jäder Sampaio (2009), sob o título “As muitas faces da intolerância contra o espiritismo”. O artigo trata da questão da intolerância a partir da ótica especificamente espírita. Inicialmente, efetua um traçado histórico da afirmação do espiritismo e das reações contrárias que sofreu, a começar pelo famoso “auto de fé” de Barcelona, quando, em 1861, livros enviados por Kardec à Espanha foram queimados em praça pública, por ordem da Igreja local. O evento foi denunciado pelo próprio Kardec, à época. O “processo dos espíritas”, movimentado na França logo depois da morte de Kardec, movimentado contra o então editor das obras do codificador, Pierre Gaëtan Leymarie, acusado de conluio com Édouard Buguet que, segundo se demonstrou, fraudava fotografias supostamente de espíritos. Sampaio, no artigo, argumenta que “Leymarie foi condenado à prisão e posteriormente indultado, ainda que não houvesse prova qualquer de um suposto conluio dele com o infeliz Buguet” (SAMPAIO, 2009, p. 41).

Em seguida, Sampaio enumera uma série de eventos de resistência às ideias espíritas, inclusive a advinda da comunidade científica. Relata também as reações contrárias ao espiritismo que procediam de escritores – alguns com reputação, como foi o caso de Machado de Assis – e do próprio Imperador D. Pedro II. A interpretação de Sampaio tem consistência com resultados em ciências sociais:

A aceitação do espiritismo no Brasil não foi pacífica, nem se deu a partir da suposta tolerância ou apatia do brasileiro, criação ideológica já discutida por muitos autores de ciências humanas e sociais” (SAMPAIO, 2009, p. 57).

Sampaio acusa “segmentos da sociedade” de visarem “desarticular o movimento espírita”, ferindo “claramente os direitos humanos e as liberdades de crença e associação”. Em seguida, contesta a apreensão de “textos acadêmicos” (os quais não cita), que afirmam que Chico Xavier “tornou o espiritismo mais católico”. Segundo ele, isso é “desconhecer o trabalho de Teles de Menezes e a história brasileira”. Nesse sentido, o autor propugna que a sociedade brasileira “vem se transformando aos poucos numa sociedade democrática e plural, na qual a escolarização e a aceitação das diferenças sociais são crescentes, o que implica em uma nova formação cultural dos espíritas em geral e uma melhor distinção entre o pensamento espírita e o de outras formas de manifestações religiosas e filosóficas” (SAMPAIO, 2009, p. 58).

Por fim, Sampaio defende as entidades federativas espíritas, que, acusadas, segundo ele, de inoperância diante da intolerância contra o espiritismo, teriam sido “decisivas ante as principais tentativas de cerceamento das liberdades da prática espírita” (SAMPAIO, 2009, p. 58). Para Sampaio, contra Aubrée e Laplantine, “os espíritas são sobreviventes, em um cenário de pax democrática, quem sabe não se possa devolver aos outros países uma possibilidade que suas gerações passadas insistiram em ridicularizar e perseguir” (SAMPAIO, 2009, p. 58).

O texto de Sampaio não é de todo incorreto, embora finalize com teses para as quais os dados que expôs ao longo do trabalho não dão sustentação. Talvez, no capítulo da relação

entre espiritismo e intolerância, apenas tenha faltado o outro lado da questão, isto é, o aspecto da intolerância dos espíritas, especialmente depois do processo de institucionalização, que se deu a partir do chamado “pacto áureo”.

Dois outros textos merecem destaque, no campo das ciências sociais e humanas, dentre as publicações da Liga de Pesquisadores. O artigo de Sinuê Miguel (2010), no qual critica o desengajamento dos espíritas em relação à política. Embora haja uma profissão de fé dentro do texto, a partir da qual a temática da política emerge sob enfoque funcionalista:

Se o espiritismo lança uma nova luz a todos os problemas relativos ao ser humano, por mostrar-se uma realidade espiritual e as Leis Morais (sic) que regem a sua vida, então em princípio a problemática política, por tratar das relações de poder entre seres humanos, visando uma boa governança, poderia também ser estudada sob o enfoque da Doutrina Espírita (MIGUEL, 2010, p. 98).

O posicionamento de Miguel, contudo, não é de tipo absolutamente doutrinário, considerando as posições hegemônicas no espiritismo brasileiro – que são claramente contra o envolvimento do espiritismo com a conjuntura política. Isso faz com que o texto possa ser interpretado como uma espécie de mediação entre o debate doutrinário, tipicamente espírita, e o debate científico, posicionado a partir do diálogo com as ciências sociais.

O outro texto, com resultante analítica semelhante, é o de Alexandre Rocha (2009), sob o título “Irmão X e o processo de 1944”, excerto da tese de doutorado do autor, que relata episódios literários referentes ao processo judicial movido no século passado pela família do escritor e cronista Humberto de Campos, contra Francisco Cândido Xavier. A análise do autor não é de tipo militante: ele levanta dados, a saber: os escritos de Campos e os psicografados por Chico Xavier, demonstrando que o pseudônimo “Irmão X” (este pseudônimo é comparável ao que Campos utilizava em suas crônicas – Conselheiro XX) preservou “laços textuais com a obra do escritor maranhense e com os escritos que Chico Xavier lhe atribuíra”. Rocha, em seguida, demonstra que Irmão X comentou, por meio de crônicas e analogias, todo o processo de 1944.

Trata-se de um texto não explicitamente militante, que contribui para conhecer a relação que o espiritismo travou com os conflitos originados da surpresa pública diante da publicação dos textos obtidos com a psicografia de Chico Xavier. Nos termos desta análise, trata-se claramente também de um texto mediador entre os aspectos religioso e científico, no debate espírita.

CONCLUSÃO

Como se observou, a mediação espírita com a ciência não é feita de forma pacífica. Está pontuada de omissões e negações, cuja detecção é importante para se compreender a relação que efetivamente os espíritas estabelecem com os sentidos da ciência.

Percebeu-se, enfim, neste trabalho, que, aparentemente, os cientistas ligados às chamadas áreas duras são mais doutrinários do que os que se vinculam às áreas sociais e humanas. Talvez porque os métodos nas ciências humanas e sociais já sejam mais permeáveis ao estudo da religião e, com isso, dispõem de ferramental que pode ser compatível com os postulados defendidos pelos espíritas, ou, pelo menos, não têm a necessidade obrigatória de afirmá-los ou negá-los.

Não é, portanto, de todo contraditório o exame de certas posturas espíritas, no meio científico das ciências humanas e sociais. Conforme demonstraram os dados colhidos,

a exigência, em boa parte dos casos, de cientificidade seria somente a do posicionamento crítico em relação ao movimento que se estuda. Como isso não ocorre nas áreas duras parece legítimo trabalhar-se com a hipótese de que estas áreas estão menos abertas aos pressupostos espíritas – das quais exigem uma demonstrabilidade nem sempre possível para os critérios e os recursos dos espíritas – e isso faz com que os estudiosos ligados a elas saquem de alguns dos métodos e os utilizem instrumentalmente, isto é, tomando o espiritismo como pressuposição assumida e evitando o difícil debate de fundamentação dessas ciências.

Em todos os aspectos, contudo, pareceu evidente a conclusão consolidada em dois pontos: primeiro, o espiritismo não prescinde do diálogo com os termos da ciência, na medida em que essa possibilidade é constitutiva à sua dogmática doutrinária; e, segundo, o empreendimento dessa dialogicidade é altamente conflitiva, exigindo de seus intelectuais um esforço, ora de adequação do objeto, ora do método, a fim de evitar ou superar os questionamentos essenciais da ciência à validade científica das temáticas espíritas. Nesse sentido, a adequação do objeto seria o que fazem os pesquisadores das ciências sociais, já que o espiritismo não possui fundamentos doutrinários fortemente ancorados em teorias sociais; e a adequação do método parece estar sendo a opção dos físicos e biólogos, que passam a adotar as técnicas de pesquisa de suas áreas de forma instrumental, evitando o forte questionamento que tais ciências fazem da validade científica do objeto espírita. O caráter mediador dessa posição parece claro, sobretudo porque nenhuma dessas alternativas atende eficazmente, nem o critério doutrinário espírita, nem o científico.

SPIRITISM AND RATIONALITY: THE INTELLECTUALISM AND THE SCIENCE CONCEPTION IN BRAZILIAN SPIRITISM

Abstract: this paper discusses, from different authors, spiritualists and non-spiritualists, and in the face of socio-historical contexts, the role of intellectual spiritists in Brazil. The starting point is Weber's theoretical articulation of empowerment rationalities of modernity to examine the relative insertion of spiritualism in Enlightenment standards and analyze the conformation of the religious movement in Brazil. Then, we seek to examine the contradictory position that the intellectual spiritist occupies in this context of conflicting rationalities. Empirically, we analyze the recent production of intellectual spiritists researchers gathered around the Researchers of Spiritist League (LIHPE), to conclude that (a) the dialogue between religion and science is constitutive of the spiritism dogma; and (b) the scope of this dialogue is conflicting regarding the fundamentals of science, requiring from the intellectual spiritists mediator postures not always pacified, nor by spiritual doctrine, nor by scientific articulation.

Keywords: *Spiritism. Spiritist intellectual. Science-religion dialogue.*

Notas

- 1 Para uma abordagem das promessas do Iluminismo e de seus déficits e excessos de cumprimento, ver Boaventura Santos (1996).
- 2 Somente com Durkheim surgiria a idéia de que as crenças são sempre “socialmente verdadeiras”, criando a noção de que há uma verdade social, diferente daquela de base objetivante, com a qual trabalhava o racionalismo positivista.

- 3 Em tese doutoral recentemente defendida, Araújo (2014) analisa com profundidade o percurso da relação entre religião e ciência na obra de Allan Kardec. Segundo este autor, o codificador do espiritismo empreende uma trajetória em sua obra que vai de uma ideia científicista para uma proposição religiosa, de reforma do cristianismo.
- 4 É interessante observar como Aubrée e Laplantine (1990, p. 83) analisam essa conciliação entre o positivismo científico e a fé religiosa, procedida pela síntese espírita: “Le spiritisme canalise et civilise une croyance venue de la nuit des temps. (...) ...il procède à une modernisation de la croyance”. Estes autores consideram que o sucesso do espiritismo na França do século XIX se deve ainda a outros cinco fatores: o abandono dos valores tradicionais ocasionado pelo êxodo rural trazido pela Revolução Industrial, que gerou o sentimento de desgosto e perda conhecido por “mal do século”; a simplicidade do espiritismo, que prefigura um caráter democrático; a consolação romântica das perdas decorrentes da morte (a que chamam um “segundo romantismo”); as situações de decomposição social, que incluía o divórcio entre a Igreja e a classe trabalhadora; e a emergência do jornalismo moderno, que lhe serviu de caixa de ressonância (Aubrée e Laplantine, 1990, p. 82-85).
- 5 Aubrée e Laplantine atribuem o declínio do espiritismo europeu no início do século XX a uma série de indicadores internos e externos ao movimento espiritualista. São eles, no plano interno, as fraudes mediúnicas e as dissensões (especialmente entre os espíritas e os ocultistas e teosofistas), e, no plano externo, a atração exercida pelo surgimento das sociedades metapsiquistas; o desenvolvimento de novas ciências, especialmente a psicologia e a psicanálise, que, junto a escritores e filósofos da época, passaram a explorar mais intensamente a “face noturna” do homem (o inconsciente, as angústias, etc.); o declínio do absoluto, com a conseqüente valorização do relativismo e do acaso; o questionamento do positivismo; e a fragmentação das ciências em disciplinas cada vez mais especializadas, enfraquecendo a ideia de síntese contida na proposta kardequiana. A força da argumentação espírita é fragilizada, também, pela constatação de que “... les communications dictées par les Esprits sont en rapport direct avec le milieu social dans lequel elles se produisent” (Aubrée e Laplantine, 1990, p. 98), o que levou muitos a proclamarem, cedo demais, “la fin du monde des Esprits”.
- 6 Allan Kardec morreu antes que pudesse considerar suficientemente o plano estético-expressivo. Os textos de sua autoria, sobre as questões referentes à arte e à estética, publicados postumamente, não lhe fazem justiça. Será Léon Denis quem irá se estender sobre essa temática, mas em outra perspectiva, que, contudo, não será tratada neste trabalho.
- 7 Este texto adotará, por razões metodológicas, uma notação bibliográfica que interpõe espírito/médium, com o propósito de respeitar os critérios de autoria espiritual e mediúnica utilizados pelo espiritismo, neste tipo de narrativa.
- 8 Em sua obra “Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho”, o Humberto de Campos/Francisco Cândido Xavier narra como decisão do próprio Cristo, o “transplante da árvore do Evangelho” para as terras brasileiras. O texto segue um estilo romântico, compondo com lirismo a narrativa patriótica e messiânica, algo, aliás, perfeitamente compreensível, tendo em vista o clima nacionalista que o país vivia à época em que o livro foi psicografado, em plena ditadura Vargas, momento em que o Brasil experimentava com intensidade as contradições do processo de industrialização, traduzido no imaginário nacional como sendo a superação do “atraso” e a entrada na “modernidade”. Era também usual, nessa época, o estilo personalista, moralista e heróico de narração dos fatos históricos, ao contrário da abordagem atual, fundada em contextos explicativos.
- 9 Aliás, a capacidade integradora das lideranças carismáticas no movimento espírita brasileiro é digna de nota. Nos últimos anos, com o afastamento de Chico Xavier do centro nervoso das atenções do movimento, devido ao seu debilitado estado de saúde agravado pela idade avançada e sua morte recente, é Divaldo Pereira Franco quem consegue ocupar esse lugar, senão pela versatilidade psicográfica, principalmente pela capacidade retórica. A presença de Franco garante a congressos e eventos espíritas em todo o país uma capacidade de aglutinação muito superior ao que têm podido fazê-lo as instituições federativas. É possível ainda dizer que tem sido o alinhamento explícito ou implícito dos grandes médiuns e pregadores carismáticos no espiritismo à Federação Espírita Brasileira (fato que não ocorre facilmente com os intelectuais específicos do movimento), o que tem garantido a hegemonia dessa entidade na integração institucional do movimento espírita brasileiro, atitude que também pode ser atribuída à tradição fundada pelo exemplo de Chico Xavier.
- 10 Confederação Espírita Panamericana, entidade internacional de espiritismo que prega a laicidade e se opõe, nesse sentido, à visão hegemônica dos espíritas brasileiros, alinhados ao sistema federativo.
- 11 Há razões para acreditar que a questão da atualização doutrinária será a principal temática a movimentar os espíritas durante o século XXI, existindo a possibilidade de que, caso se radicalizem as polaridades presentes neste debate, venha a surgir um novo tipo de espiritismo, em franca contraposição à vertente religiosa

brasileira, capitaneada pela Feb. Até o presente momento, as lideranças de ambas as tendências não foram capazes de diálogo e isso até agora não ocorreu tanto pela intolerância existente, quanto porque a maioria das instituições de base (centros e entidades especializadas) ainda não se envolveram no debate, mantendo suas políticas de respeitoso distanciamento das entidades que assumem a pretensão de federá-las.

- 12 A primeira dessas alternativas é a abordada, em trabalho concomitante, por Moraes nesta edição da Revista Fragmentos, na divisão de tarefas feita para a produção deste artigo, dentro do Grupo de Pesquisas em Comunicação e Religiosidade – GPCor, da Universidade Federal de Goiás, e seus resultados constam nesta Revista.

Referências

- ARAÚJO, Augusto C. D. de . *O espiritismo, 'esta loucura do século XIX': ciência, filosofia e religião nos escritos de Allan Kardec*. Tese (Doutorado) – UFJF, Juiz de Fora – MG, 2014.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. SI, JCLattès, 1990.
- CAMPOS, Humberto de; XAVIER, Francisco C. *Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho*. Rio de Janeiro, feb., 1979.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. de C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- FONSECA, Alexandre F. da. Controle do caos e a influência dos espíritos nos fenômenos da natureza. In: MILANI FILHO, Marco A. F.; SAMPAIO, Jäder dos R. *O espiritismo nas ciências contemporâneas: textos selecionados*. São Paulo: CCDPE-ECM, 2012 (p. 63-71).
- FONSECA, Alexandre F. da. Uma análise espírita da obra 'A física da alma' de Amit Goswami. In: BETARELLO, Jeferson; SAMPAIO, Jäder dos R. (Orgs.) *Espiritismo visto pelas áreas de conhecimento atuais: textos selecionados*. São Paulo: CCDPE-ECM, 2010 (p. 13-33).
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of the communications actions* (2 vol.). Boston: Beacon Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. Motivos de pensamento pós-metafísico. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia: UFRJ, v. IV, n. 4, out., p. 25-47, 1989.
- HESS, David. *O espiritismo e as ciências*. In: *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 3, Rio de Janeiro: ISER, 1987.
- KARDEC, Allan (1868) *La genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme*. Paris : Dervy, 1985.
- KARDEC, Allan (1880) *Oeuvres posthumes*. Paris: Dervy, 1978.
- MIGUEL, Sinuê N. Espiritismo e engajamento político. In: BETARELLO, Jeferson; SAMPAIO, Jäder dos R. (Orgs.) *Espiritismo visto pelas áreas de conhecimento atuais: textos selecionados*. São Paulo: CCDPE-ECM, 2010, p. 89-105.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ROCHA, Alexandre C. Irmão X e o processo de 1944. In: SAMPAIO, Jäder dos R. (Org.) *Pesquisas sobre o espiritismo no Brasil: textos selecionados*. São Paulo: CCDPE-ECM, 2009, p. 147-154.
- SAMPAIO, Jäder dos R. As muitas faces da intolerância contra o espiritismo. In: SAMPAIO, Jäder dos R. (Org.) *Pesquisas sobre o espiritismo no Brasil: textos selecionados*. São Paulo: CCDPE-ECM, 2009, p. 37-60.

- SANTOS, Boaventura de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, 1996.
- SIGNATES, Luiz. *A filosofia espírita da fé raciocinada*. Goiânia: Texto original, 1998.
- SIGNATES, Luiz. Nós não é plural de eu: espiritismo, alteridade e diálogo. In: *Opinião Espírita*. Porto Alegre: Cepa, 2000.
- SIGNATES, Luiz. *Fraternidade como paradigma da identidade espírita*. In: AUTORES DIVERSOS. *A Cepa e a atualização do espiritismo*. Porto Alegre: Ccepa, p. 149-160, 2001.
- XAVIER JÚNIOR, Ademir. Conjectura e proposta experimental para detecção de movimentos de fluidos nas cercanias de médiuns de efeitos físicos. In: BETARELLO, Jeferson; SAMPAIO, Jäder dos R. (Orgs.) *Espiritismo visto pelas áreas de conhecimento atuais: textos selecionados*. São Paulo: CCDPE-ECM, 2010, (p. 35-64).
- XAVIER, Ademir. Uma abordagem estatística para calcular o tempo médio entre encarnações sucessivas. In: MILANI FILHO, Marco A. F.; SAMPAIO, Jäder dos R. *O espiritismo nas ciências contemporâneas: textos selecionados*. São Paulo: CCDPE-ECM, 2012, p. 23-41.