

FRONTEIRAS EM MOVIMENTO: O DEBATE ENTRE A CIÊNCIA E A RELIGIÃO NO ESPIRITISMO

Alberto Calil Junior
UNIRIO

Resumo: O trabalho analisa as relações que se estabelecem entre os campos da Ciência e da Religião, bem como a conformação de fronteiras de cada uma dessas categorias, tendo por base o discurso das Ciências Sociais sobre o Espiritismo. A título de comparação analisa-se também um debate ocorrido no campo das Ciências Sociais da Religião, no qual tais categorias estiveram em escrutínio.

Palavras-chave: Espiritismo, ciência, religião, modernidade.

Abstract: Based on the discourse of Social Sciences on Spiritualism this paper analyzes both fields of Science and Religion and the craft of their boundaries. It also examines a controversy occurred in some congress and papers in which both categories were examined.

Keywords: Spiritualism, science, religion, modernity.

O religioso em movimento: redesenhando fronteiras

Em 11 de janeiro de 2006, um dos jornais de maior circulação no país, “A Folha de São Paulo”, publicou uma nota sobre lei aprovada na assembléia legislativa paulista. Com o título de “Religiosos vão poder adiar prova” a matéria informava que

uma lei aprovada pela Assembléia Legislativa determina que concursos públicos e vestibulares com provas aos sábados possam ser feitos a partir das 18h ou em outras datas por candidatos cuja religião tenha o dia como sagrado. Para os adventistas, não é permitido realizar nenhum tipo de atividade do pôr-do-sol da sexta-feira até o do sábado (Religiosos, 2005)

Cotidianamente temos nos deparado com situações que desafiam as fronteiras desenhadas na/pela modernidade. No que se refere ao “religioso”, por exemplo, de acordo com uma determinada tradição do pensamento social, as suas fronteiras estariam claramente demarcadas e os fenômenos relativos à religião estariam associados ao “obscurantismo”, às trevas, a um passado arcaico e atrasado e em oposição a tudo aquilo que é moderno. Conforme assinala Duarte (1983) a temática da oposição entre Razão e Religião se tornou clássica e recorrente na Modernidade. Segundo a leitura realizada pelo autor,

a referência à religião servia em todas as instâncias para designar aquilo que deveria ser vencido, que deveria ser desvendado para a eclosão do Sujeito Pleno. (...) Racionalização, liberalização, secularização, pluralização, privatização foram e são alguns dos temas em que se armou essa questão (Duarte, 1983).

A leitura do pequeno extrato de jornal acima citado assinala que aqueles fenômenos que comumente são lidos pelos analistas sociais como sendo parte do campo religioso, têm se movimentado para o interior de espaços que outrora eram considerados impermeáveis. Neste cenário, é possível notar que nas últimas décadas essas penetrações do “religioso” em direção aos outros domínios da vida social têm despertado o interesse da sociedade como um todo, e em particular, dos cientistas sociais. Nas diferentes mídias – eletrônica, televisiva, impressa, radiofônica -, na política, no campo da educação, no espaço público e como objeto de análise; as movimentações dos “fenômenos religiosos” vêm ganhando visibilidade, o que tem fomentado o debate e aberto novas possibilidades analíticas para estes fenômenos. “Redimensionamento”, “desprivatização”, “secularização”, “re-encantamento”; as formas pelas quais o “religioso” e suas fronteiras vêm se apresentando, e sendo apresentadas, sugerem a construção de múltiplas leituras acompanhadas por questionamentos que problematizem a própria categoria “religião” e as concepções de sociedade que são constituídas a partir de suas fronteiras.

Aqui no Brasil, mas não somente, na direção contrária ao que foi previsto por parte das teorias gestadas na e pela modernidade, o religioso se espalha, explodindo fronteiras, penetrando territórios e desafiando aqueles que se apresentam como

defensores destas divisas já tão bem estabelecidas. Religião e Política, Religião e Estado, Religião e Saúde, Religião e Ciência, Religião e Esportes, para citar algumas, constituem zonas de diálogos e tensões que são colocadas em escrutínio. Entretanto, em sua maioria, estas análises são operadas no interior de uma matriz sociológica que informa os estudos sobre religião no Brasil pelo menos, desde a década de 1970 - a teoria da secularização (Pierucci, 1999). E em se tratando desta matriz sociológica, a análise realizada por Patricia Birman é sugestiva. Examinando a relação entre religião e espaço público, a autora afirma que os debates a respeito da secularização e de seus limites, já fizeram correr muita tinta e papel com inúmeras variações e nuances de perspectivas, mas que em geral, se mantém no interior das fronteiras impostas pela teoria da secularização (Birman, 2005). Ao me aproximar deste debate, sigo a trilha apontada por Birman e proponho a formulação de alguns questionamentos, com o intuito de conduzir a análise aqui realizada. Em que termos se elaboram essas análises? Quem são seus interlocutores / construtores? Podemos falar em diálogos? Quais concepções de sociedade elas carregam?

Em se tratando da relação entre ciência e religião um primeiro ponto a ser destacado é a direção do movimento. Se nos apropriarmos dos termos utilizados nos debates presentes nas reflexões sobre a modernidade e sobre a secularização, é preciso considerar que não somente a religião - ou os fenômenos e situações que nos acostumamos a enquadrar como religiosos -, mas outras destas esferas, têm constantemente testado as fronteiras acima referidas. Contudo, no que concerne ao domínio do científico, muitas das análises tendem a encarar possíveis movimentações da ciência como naturais; parte do processo de instauração e manutenção das benesses modernas. Mesmo alguns trabalhos - como o de Bruno Latour (1983, 1994) - que postulam uma posição de críticos da modernidade - e no caso em pauta propõe uma simetria na análise - operaram referidos a alguma ou muitas das chamadas metanarrativas da modernidade¹. Nesta perspectiva, é possível convergir nosso olhar na direção das afirmações de Foucault que

o que é preciso apreender é em que medida o que sabemos, as formas de poder que aí se exercem e a experiência que fazemos de nós mesmos constituem apenas figuras históricas determinadas por uma certa forma de problematização, que definiu objetos, regras de ação, modos de relação consigo mesmo (Foucault, 2000, p.350)

Semelhante ao ocorrido com a religião; a ciência – legitimamente segundo alguns dos seus adeptos – ultrapassa constantemente as suas fronteiras. A produção dos cientistas de ordinário transcende os muros da Academia, penetrando e conformando o cotidiano dos sujeitos, ao mesmo tempo em que é re-apropriada por estes mesmos sujeitos em suas mais diversas práticas. Como nos lembra Talal Asad, na modernidade a ciência deixou de ser uma escolha. (Asad, 1993).

Contudo, nem sempre a ciência ocupou esse lugar de destaque. A outros regimes de verdade, em diferentes contextos, foi atribuído o papel de legitimador da ordem social. Durante a idade média, por exemplo, no ocidente, a religião ditava as regras.

Como mostra Talal Asad, a verdade era determinada pela Igreja, que funcionava como uma espécie de “great cloak” (Asad, 1993)

The ways which authorizing discourses, presupposing and expounding a cosmology, systematically redefined religious spaces have been of profound importance in the history of Western society. In the Middle Ages, such discourses ranged over an enormous domain, defining and creating religion: rejecting ‘pagan’ practices or accepting them; authenticating particular miracles and relics (the two confirm each other), authorizing shrines, compiling saints’ lives, (...) The medieval Church did not attempt to establish absolute uniformity of practice; on the contrary,

its authoritative discourse was always concerned to specify differences, gradations, exceptions. What is sought was the subjection of all practice to a unified authority, to a single authentic source that could tell truth from falsehood (Asad, 1993, p.38)

Mais do que traçar outra história das ciências na sociedade, mesmo que no contexto brasileiro, até porque esta tarefa já foi conduzida por diferentes autores e a partir de distintas abordagens, minha intenção com esta breve incursão é enfatizar que estes a que chamamos de campos diferenciados de relações sociais são sócio-historicamente situados. Para o caso do domínio da ciência, autores como Michel Foucault mostram de que forma ocorreram os processos de constituição das disciplinas científicas e como estas ganharam o status de principal fonte de explicação da realidade a partir do século XVIII (Foucault, 1972, 1978, 2000, 2002). Conforme coloca,

para que exista uma disciplina deve existir a possibilidade de se formular novas proposições – e de assim fazer-se ad infinitum...Estas proposições devem conformar-se a condições específicas, de objetos, sujeitos, métodos, etc.... Dentro de seus próprios limites, cada disciplina reconhece proposições como verdadeiras ou falsas, mas rejeita uma teratologia inteira da aprendizagem ... Em suma, uma proposição deve preencher condições onerosas e complexas antes que possa ser admitida dentro da disciplina. Monsieur Canguilhem diria que, antes que a proposição possa ser enunciada como verdadeira ou falsa, ela deve estar ‘dentro do verdadeiro’ (Foucault apud Rabinow, 2002, p.76)

Neste sentido, é possível identificar algumas arenas em que as categorias aqui em relevo são constantemente acionadas. Contrariamente a alguns prognósticos, tais categorias são postas periodicamente em diálogo. Religiosos recorrem com frequência às teses científicas a fim de explicar suas concepções ou legitimar tais explicações; cientistas, além de colocarem em escrutínio os fenômenos religiosos, são informados em suas análises por categorias e concepções de mundo próprias aos sistemas religiosos. Exemplos não faltam desse deslocamento – do religioso em relação ao científico e do científico em relação ao religioso. Com a intenção de promover uma aproximação a esses trânsitos, pretendo neste artigo, propor algumas reflexões sobre a referida zona de tensão (diálogos?), a da relação entre Ciência e Religião, tendo por ponto de partida alguns dos grupos sociais que transitam por tal zona. A compreensão desta zona de tensão surge como capital para a construção de leituras em torno das práticas desses

grupos. No âmbito deste artigo focamos em um desses grupos que vem se apropriando rotineiramente dessas categorias, os espíritas. Conforme alguns de seus adeptos, o espiritismo teria como um de seus principais papéis a promoção da aliança entre a Ciência e a Religião, e em se tratando do cotidiano dos espíritas que circulam pelo ciberespaço – um mundo que emerge de apropriações da Ciência e da Tecnologia – as referidas tensões e diálogos radicalizam-se. Para efeitos de comparação, analisa-se também um debate recentemente ocorrido no mundo dos cientistas sociais, que teve como lócus alguns congressos da área, bem como importantes publicações.

“Sociologia da Religião, área impuramente acadêmica”

“Sociologia da Religião – área impuramente acadêmica”. É com esse título que Antonio Flavio Pierucci busca empreender um balanço bibliográfico dos estudos sobre religião realizados no âmbito das Ciências Sociais no Brasil nas últimas décadas do século XX. (Pierucci, 1999) Publicado em uma coletânea da ANPOCS sobre “O que ler na Ciência Social Brasileira” o referido texto reverbera entre aqueles que se ocupam dos estudos antropológicos e sociológicos sobre religião no Brasil. Dois anos depois, em um comentário ao texto citado, Marcelo Camurça procura “dar prosseguimento (...) a um debate fomentado pela reflexão de Pierucci (...) em torno do caráter dos estudos acerca do fenômeno religioso no Brasil nos últimos 25 anos²”. (Camurça, 2001, p.88).

Os dois textos, com argumentações em direções opostas, sintetizam não somente diferentes posturas analíticas no “campo”, mas também, e conseqüentemente, concepções distintas de Ciência, de Religião e de Sociedade, bem como da relação entre estes domínios. É possível considerar que tanto o argumento de Pierucci, quanto o “comentário” de Camurça são sem dúvida, indicadores de tendências na área; dessa forma, procuro identificar quais seriam tais tendências e como repercutem nas relações entre o campo do científico e do religioso, bem como na forma de analisá-los.

Logo no primeiro parágrafo do texto de Antonio Flavio Pierucci, a temática (problemática?) das fronteiras e de seus limites (ou da falta de) surge com força. Segundo o autor,

para grande parte dos cientistas sociais que estudam religião no Brasil existe uma especial dificuldade de decidir até onde vai a ciência e até onde vem a religião, dificuldade séria de demarcar o contraste com a não – ciência, de se demarcar reflexivamente sabendo onde começa um e onde termina a outra. (Pierucci, 1999, p.237)

Essa confusão em relação às fronteiras, característica da sociologia da religião no Brasil – confusão, pois como nos lembra Pierucci este ramo da sociologia já em suas origens era “prestigiadíssimo pelos clássicos franceses e pela alta sociologia alemã” (Pierucci, 1999, p.238) – acaba por se constituir em uma ameaça tanto à ciência quanto à religião, que correm “o sério risco (...) de assim mutilarem irremediavelmente seus

próprios produtos intelectuais.” (Pierucci, 1999, p.242) Contudo, nessa “mistura” entre o “científico” e o “religioso” o lado prejudicado, ou nas palavras do autor, contaminado, seria a ciência. Ao longo do texto, é profícua a utilização de termos denotando esses movimentos do “religioso” em direção à “ciência” como algo invasivo, pernicioso. “Academicamente impuro”, “má formação congênita”, “contaminação de uma prática intelectual”; o recorte utilizado por Antonio Flavio Pierucci, na análise que realiza da produção acadêmica das Ciências Sociais da Religião nos últimos 25 anos, nos apresenta de que forma uma das subáreas das Ciências Sociais no Brasil – que desde o seu “nascimento” e cada vez mais “peca” pela sua falta de comprometimento científico – é maculada pela “perda de rigor acadêmico devido aos interesses religiosos dos sociólogos da religião”. Conforme assinala o autor, “não há dúvida, portanto: a locução ‘impuramente acadêmico’ encaixa-se no domínio brasileiro das ciências sociais da religião como a chave na fechadura” (Pierucci, 1999, p. 246).

“Fronteiras borradas”, esse é um dos males que assolam a produção científica na área. Nesta perspectiva, Pierucci distingue dois grandes grupos de pesquisadores. De um lado, aqueles provenientes do campo religioso, “muitos dos quais convictamente religiosos” e de outro, um grupo de pesquisadores “felizmente tão numeroso” quanto o outro, constituído por “profissionais da ciência exclusivamente vocacionados para a ciência” (Pierucci, 1999, p.247) Aparentemente, ter um pertencimento religioso não se constitui em problema para a realização de uma ciência social da religião cientificamente comprometida, pois mesmo entre os pesquisadores oriundos do “campo religioso” existem aqueles que não obstante esse pertencimento, “praticam competentemente e em alto nível quer a antropologia quer a sociologia da religião” (Pierucci, 1999, p.247). Contudo, para a infelicidade e o prejuízo “dos profissionais da ciência exclusivamente vocacionados para a ciência” e das próprias Ciências Sociais, existe um grupo de pesquisadores (ou seria melhor dizer pseudo-pesquisadores?) religiosos “full-time” que motivados por interesses religiosos, com escassa reflexividade e sem a devida competência para “separar as esferas” acabam “praticando de modo acrítico (...) uma coisa híbrida e indefinida que alegam ser antropologia ou sociologia da religião” (Pierucci, 1999, p.247). Neste sentido é possível perguntar, juntamente com Marcelo Camurça: será que a falta de rigor acadêmico e distanciamento científico seria uma característica exclusiva das ciências sociais da religião? E quanto às outras sub-áreas das Ciências Sociais?

Mais do que chamar a atenção para supostas purezas e impurezas, assinalo que a tipologia apresentada por Pierucci nos oferece uma pista no sentido de percebermos as concepções de Ciência, de Religião e de Sociedade supostas pelo autor, bem como suas conseqüências analíticas. A raiz da “contaminação religiosa” das ciências sociais da religião não estaria no pertencimento religioso em si, mas na tentativa de resolver “tensões que em última análise são reconhecidamente insolúveis” (Pierucci, 1999, p.248). E que tensões seriam essas? Como vimos acima, os “sociólogos religiosos da religião” não “separam as esferas”, carecendo da necessária “vigilância epistemológica” que deve ser exercida pelo “verdadeiro cientista cientificamente orientado”. Conforme assinala Marcelo Camurça, após a leitura do “balanço” realizado por Pierucci, “fica perceptível (...) que ele parte de um lócus teórico – a teoria da secularização”.

(Camurça, 2001, p.75) Dessa forma, partindo do argumento de Pierucci, é factível concluir que as análises realizadas por muitos dos cientistas sociais da religião, por exemplo, aqueles que preconizam “[há] mais de vinte anos” um “retorno do sagrado”, estariam passíveis de uma “illusio” ocasionada também por essa confusão de fronteiras. Fazendo uso novamente da análise de Camurça, “evidencia-se, no pensamento de Pierucci, que a condição para a existência e possibilidade de exercício de uma sociologia da religião está subordinada ao êxito do processo de secularização” (Camurça, 75), nas ciências sociais inclusive. Enfim, como coloca Peter Berger, esta

subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada (...) é o vetor principal de crenças e valores progressistas e iluministas. Embora sejam relativamente pouco numerosos, são muito influentes, pois controlam as instituições que definem “oficialmente” a realidade, principalmente o sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal (Berger, 2001, p.16-17).

Ao concluir o seu “balanço” Pierucci nos remete a Pierre Bourdieu e ao “campo religioso”. “No Brasil, quando é que se entra e quando é que se sai do campo religioso? Noutras palavras, o que é o campo religioso, onde ele começa e onde acaba? Os limites foram demarcados? As fronteiras continuam definidas?” (Pierucci, 1999) são questionamentos que o autor utiliza como estímulo para reafirmar “a realidade nebulosa das fronteiras borradas entre ciência e religião, entre o campo universitário e o campo religioso”. Ao levar a sério o referido “balanço”, deparamo-nos com algumas categorias e alguns pré-supostos que parecem informar parte significativa das análises dos fenômenos sociais no Brasil. E, se conforme colocamos, ambos os argumentos presentes no debate aqui referido, representam indicadores de tendências na área, importa atentarmos para o lugar atribuído a cada uma destas categorias e a conformação de suas fronteiras, no que diz respeito a estas mesmas análises. Neste sentido, destaco algumas implicações:

- 1)- A presença das metas-narrativas. Muitos dos estudos, mesmo que diametralmente opostos – alguns constataam a “modernização” e outros a “volta do sagrado” operam conformados por um conjunto de categorias e relações que são naturalizadas, como por exemplo, o de uma noção universal de religião (Asad, 1993) ou ainda uma determinada perspectiva do mundo social, em que a “secularização” faz parte do mundo em que vivemos, mesmo que seja na forma da “dessecularização” deste mundo;
- 2)- A relação entre conhecimento e verdade. De que forma, o conjunto de práticas oriundas das relações constituídas no interior de cada um destes “campos” – ciência e religião – se relaciona com a noção de verdade?

Reinos de razão e de verdades

Tal como ocorre, pelo menos, desde as formulações de Kant³, a questão da possibilidade de um conhecimento verdadeiro entra em cena. De longa data na história das idéias, os debates sobre a verdade, ao lado do enfrentamento das metas-narrativas, se apresentam como instrumentos úteis para uma análise das relações entre aqueles campos diferenciados de relações sociais. Ao olharmos para tais relações, bem como para as fronteiras que encontramos no interior deste quadro, é preciso levar em consideração quais são as cores que estão sendo utilizadas.

No que se refere à verdade, esta tem sido constantemente colocada em escrutínio ao longo dos séculos e, importante ressaltar, com a modernidade parece ter ganhado destaque. Enfim, já é lugar comum que uma das imagens evocadas pelo iluminismo é justamente a de levar a luz, a razão àqueles que ainda estão na obscuridade. E tal tarefa estaria, por excelência, nas mãos da ciência, “o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, instauradora de racionalidade” (Machado, 1981, p.9). Nesta perspectiva, é sugestiva a análise de Foucault em torno de um dos pontos abordados por Kant na sua definição da “Aufklärung”. De acordo com Foucault,

Kant indica imediatamente que a saída que caracteriza a ‘Aufklärung’ é um processo que nos liberta do estado de ‘menoridade’. E por ‘menoridade’ ele entende um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer o uso da razão. Kant dá três exemplos: estamos no estado de menoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta... Em todo o caso a ‘Aufklärung’ é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão. (Foucault, 2000, p. 337)

Iluminação, acesso ao conhecimento, maioridade, estas seriam, conforme uma tradição da teoria social, algumas das principais características dos tempos modernos. A modernidade se constitui como o momento chave para a ciência, que se desenvolve no sentido de uma verdade e racionalidade cada vez maiores. A seta do progresso foi lançada, apontando confiante para um futuro promissor. Surgem as disciplinas científicas, cada qual com seus especialistas e campo de intervenção; as universidades cada vez mais ganham status perante outras instituições; fundam-se as associações e institutos de pesquisas científicas; enfim, sedimentam-se e institucionalizam-se os espaços de produção e determinação das verdades. Em se tratando da questão da verdade e de seus critérios de legitimação, pelo menos desde o século XVIII esta passou a ser uma espécie de patrimônio do científico e conseqüentemente do racional. Filosofia, razão e verdade passariam a ser termos em constante relação, quase como que imbricados e teriam prioritariamente, um domínio para se manifestar, a Ciência. Com o surgimento da epistemologia – um produto do século XVII (Rabinow, 2002)– e após R. Descartes, o caminho estaria aberto para que a razão surgisse como juíza de todo o conhecimento possível, como o principal mecanismo para a compreensão da realidade.

Libertada dos grilhões do despotismo, a razão oferecia ao homem a possibilidade do desvelamento da “verdade” e da organização desta. A preocupação geral da filosofia, a partir de então, passa a ser se constituir como

uma teoria geral das representações, uma teoria que divida a cultura em áreas que representam a realidade bem, em áreas que a representam não tão bem assim, e naquelas que de maneira alguma a representam. O conhecimento produzido pelo exame das representações acerca da “realidade” (...) é tido como universal. Este conhecimento universal é indubitavelmente a ciência. (Rabinow 2002, p.73)

Estaria então propondo mais uma empreitada histórica, em que na análise das relações e fronteiras entre esses campos diferenciados de relações sociais, teríamos fenômenos naturais e universais que dariam a uma parcela de atores o acesso privilegiado à verdade sobre o mundo, a sociedade e os indivíduos? O acesso a um “lugar geométrico”, ou como aponta Pierre Bourdieu, a um “ponto de onde se torna possível perceber, ao mesmo tempo, o que pode e o que não pode ser percebido a partir de cada um dos pontos de vista” (Bourdieu, 1974, p.28), um “ponto” que permite a “real” apreensão das representações que compõem a ordem social? Longe disso. Tais projetos já foram e continuam sendo realizados quer por historiadores, epistemólogos, cientistas sociais, ou representantes de tantas outras disciplinas. Para além da adesão a uma história de supostos universais, importa nos determos sobre as implicações do uso destes em nossas análises.

Seguindo a trilha deixada por autores como M. Foucault, P. Rabinow, P. Veyne, dentre outros, parto do pressuposto de que a verdade e conseqüentemente, os critérios e instrumentos utilizados no seu estabelecimento são histórica e socialmente construídos, de diversas formas, por diferentes atores e com instrumentos variáveis. E, na posse desta lente, me aproximo do objeto da investigação. Conforme assinala Paul Veyne, “a verdade é uma palavra homônima que não deveria se empregar senão no plural: só existem programas heterogêneos de verdade” (Veyne, 1984). Na antiguidade grega, por exemplo, diferente do que ocorre a partir do século XVII, um relato era tido como verdadeiro não pela fidedignidade de suas fontes, mas pela tradição. Duas épocas, cada qual com sua forma de acessar e legitimar um discurso verdadeiro. Neste sentido, Veyne traz um exemplo ilustrativo, de um escritor do século XVI,

Estienne Pasquier, cujas Recherches de la France apareceram em 1560. Antes da publicação, diz-nos G. Huppert, Pasquier tinha feito circular seu manuscrito entre os amigos; a crítica que lhe fizeram mais frequentemente referia-se ao seu hábito de fornecer com muita freqüência as referências das fontes que citava; este procedimento, foi-lhe advertido, lembrava demais ‘o manto da academia’ e pouco convinha para uma obra de história. Era realmente necessário que confirmasse a cada vez ‘seu dizer através de algum autor antigo?’ Se fosse o caso de dar autoridade e credibilidade a seu relato, disse o tempo muito bem se encarregaria sozinho. Afinal de contas, as obras dos antigos não estavam atravancadas de citações e no entanto sua autoridade tinha-se firmado com o tempo; que Pasquier deixe apenas o tempo sancionar seu livro! (Veyne, 1984, p.16)

Naquele contexto e também na antiguidade, a verdade seria “uma vulgata que consagra o acordo dos espíritos ao longo dos séculos” (Veyne, 1984, p.16). Entretanto, já na época de Pasquier, conforme vimos acima, um deslocamento estava ocorrendo (e o aparecimento das citações em uma obra já preconizava isto) no que se refere aos critérios de legitimação da verdade. Admitir a realidade de uma passagem em relação a formas de acessar a verdade nos leva a pensar na existência ou mesmo na co-existência de diferentes programas de verdade. Como lidamos com estas diferentes verdades? De que forma se dão as passagens? E quais as implicações analíticas desta pluralidade?

Um dos pontos da análise de Veyne que focalizo, é que, apesar de elegermos um determinado regime de verdade como sendo àquele que acreditamos – como em determinado momento da antiguidade clássica em que a verdade seria uma vulgata - é preciso considerar que este não é único. Hegemônico, sim, mas não exclusivo. Veyne aponta para a coexistência de distintos programas de verdade, para uma balcanização dos cérebros, que seria a habilidade que todos temos de acreditar ao mesmo tempo em verdades supostamente incompatíveis, passando de uma “verdade” a outra conforme nossos interesses. Abaixo, reproduzo uma citação de Veyne que explicita esta relação. De acordo com o autor,

Einstein é verdadeiro, para nós, num certo programa de verdade, o da física dedutiva e quantificada; mas se acreditarmos na Ilíada, ela não será menos verdadeira, no seu programa de verdade mítica. E Alice no país das maravilhas igualmente. Pois, ainda que consideremos Alice ou Racine como ficções, acreditamos nelas enquanto as lemos, ou choramos na nossa poltrona do teatro. O mundo de Alice, no seu programa de encantamento, aparece para nós como tão plausível, tão verdadeiro quanto o nosso, tão real em relação a si mesmo, por assim dizer; mudamos de esfera de verdade, mas estamos sempre no verdadeiro, ou na sua analogia. (...) Longe de se opor à verdade, a ficção não é senão um subproduto dela: basta-nos abrir a Ilíada para entrarmos na ficção, como se diz, e perdermos qualquer orientação; a única nuance é que, em seguida, não acreditamos nela. Há sociedades onde, uma vez fechado o livro, ainda se acredita na história e outras onde se deixa de acreditar. (Veyne, 1984, p.33)

Dentre as implicações daí decorrentes, gostaria de chamar à atenção para o estatuto daqueles “campos diferenciados de relações sociais” na legitimação e conformação das verdades que compõem os nossos mundos, em particular no âmbito das análises dos dois domínios já citados, o do científico e o do religioso. Em geral tidos como separados e incomunicáveis, cada uma dessas esferas estabelece formas de relações e é colocada em relação com o dito verdadeiro de maneiras particulares. O que nos leva a condução de algumas questões: Como tem sido a relação de cada um destes campos, e de seus partícipes com essas verdades? A separação preconizada pela modernidade tem sido a regra ou se coloca como uma meta a ser atingida? É possível falar em fronteiras entre esses campos? Enfim, como em nossa sociedade, têm sido conformadas as relações entre as esferas da ciência e da religião? E como estas esferas têm sido constituídas? Nesta perspectiva, importa incorporar em nossas análises a

reflexão sobre quais as implicações de estarmos conformados por diferentes programas de verdade. Além disso, é preciso também nos situar em relação a estes diferentes regimes de verdades. De que lugar nós falamos? Qual a nossa posição, enquanto cientistas, da área de humanidades, de universidades brasileiras, em relação à Ciência, de um lado, e à Religião, de outro? Como operamos com os diversos pertencimentos aos quais estamos referidos? Tendo em vista que a minha proposta é proceder a uma análise da relação entre estes dois campos a partir da participação dos espíritas no ciberespaço, penso ser necessária uma incursão na literatura sobre o tema. De que forma Ciência e Religião tem aparecido na literatura sócio-antropológica sobre o espiritismo? É sobre essa questão que me debruço na próxima seção.

O diálogo Ciência x Religião entre os espíritas na ótica das Ciências Sociais

Em uma análise da literatura sócio-antropológica sobre o espiritismo realizada na segunda metade da década de 1990, Emerson Giumbelli assinala que colocado em comparação com outras denominações religiosas presentes no cenário brasileiro e levando-se em consideração a sua importância cultural, social e histórica, não se formou para o espiritismo uma área de estudos. Segundo o autor,

o que se escreveu sobre o espiritismo até agora, quando avaliado em seu conjunto, não apresenta nem a densidade da literatura que versa sobre o que se convencionou chamar de 'religiões afro-brasileiras, nem a abundância que a preocupação com os grupos pentecostais tem gerado, nem a continuidade das abordagens sobre a história e a atualidade das instituições católicas' (Giumbelli, 1997, p.16)

Para o caso do espiritismo, prossegue Giumbelli em outro momento do texto, “não há questões explícitas ou recorrentes”. Passados pouco mais de 10 anos da referida revisão é possível arriscar que o quadro pouco mudou. Apesar do contínuo crescimento da visibilidade de seus adeptos no espaço público – através dos Centros Espíritas, de instituições filantrópicas, do volume de publicações e da participação nas diversas mídias – o número de trabalhos acadêmicos versando sobre o tema ainda chama a atenção pela sua exigüidade. Sandra Stoll (2002), em artigo publicado em 2002, também aponta para a quase inexistente reflexão sobre novas formas de inserção do espiritismo no campo religioso brasileiro. Sem muitos esforços, é possível contar nos dedos os trabalhos que surgiram, desde então, sobre as práticas dos espíritas.

Diante do crescente interesse que o fenômeno religioso vem despertando junto aos diversos analistas da cena social, esta escassez de reflexões sobre uma das religiões mais visíveis entre nós é no mínimo curiosa. Apesar de, seguindo a uma categorização outrora estabelecida, estar, a princípio, classificando o espiritismo como religião; a investigação que aqui desenvolvo sugere que essa classificação merece ser relativizada, pois para muitos dos seus adeptos não se trata de uma religião. Entretanto, quer sejam designadas como religiosas ou não, muitas das práticas espíritas tornaram-se conhecidas

de grande parte daqueles que vivem em nosso país. Nos últimos anos o espiritismo está cada vez mais presente na sociedade brasileira. Para citar apenas um exemplo, a temática espírita tem surgido constantemente nas telenovelas – que, como sabemos, são assistidas diariamente por milhões de telespectadores - não somente na aparição dos espíritos que voltam do mundo dos mortos, mas também admitindo a existência desse mundo espiritual. Neste contexto vale à pena formularmos alguns questionamentos: Por que as práticas espíritas têm interessado pouco aos Cientistas Sociais? Esta falta de atenção teria algo a nos dizer sobre os termos de nossas análises?

No quadro desenhado pela literatura acadêmica sobre o espiritismo, as relações entre ciência e religião têm presença quase que obrigatória. Para Giumbelli (1997) essas duas categorias são basilares nos discursos sobre o espiritismo, tanto por parte dos espíritas quanto dos analistas sociais. Central na ótica de alguns, como no caso de David Hess (1991) que aponta para uma divisão existente no “movimento espírita brasileiro”⁴ entre intelectuais, de um lado e evangélicos de outro⁵; no entender de parte dos autores, como Damazio (1994), por exemplo, ciência e religião surgem como pano de fundo ao qual o discurso e a prática espírita estão referidos. Enfim, de que “ciência” e de que “religião” estas leituras falam? Para efeitos da análise que aqui construo opto por selecionar alguns destes textos / autores. Um primeiro, o de Emerson Giumbelli, serve como um ponto de partida, pois além de tratar da referida relação, o autor constrói uma exaustiva revisão de literatura sobre o espiritismo até finais da década de 1990. Ao lado do livro de Giumbelli, trago para minha análise David Hess, cujo livro, apesar de fazer parte do balanço realizado pelo primeiro, fala diretamente da relação entre ciência e religião no espiritismo brasileiro. Pretendo também utilizar mais duas leituras, ambas posteriores à revisão supracitada: a de Bernardo Lewgoy e a de Sandra Stoll.⁶

A leitura de Giumbelli enfatiza um ponto já citado; a centralidade do par de categorias - ciência e religião – para o espiritismo. No Brasil, consagrou-se um modo de contar a história do espiritismo; a partir da oposição entre estas duas categorias. Tal história aponta para a existência de um deslocamento em relação a esse par na passagem do espiritismo da Europa para o Brasil. Tendo por base a obra de Allan Kardec, os trabalhos sobre o espiritismo procedem a uma análise desta e a transpõe para o contexto local, comparando a doutrina (o que está nos livros de Allan Kardec) com as práticas dos espíritas brasileiros. Na França de Allan Kardec, de onde provinham as mais recentes novidades da “civilização” e da “alta cultura”, a doutrina espírita seria o produto da conciliação entre a ciência e a religião, enquanto que no Brasil, tal complementaridade não conseguiu ser mantida. Para Giumbelli, essa maneira de contar a história do espiritismo traz consigo dois pressupostos que acabam conformando as análises sobre o espiritismo. O primeiro relacionado aos termos em que tais análises foram formuladas. Elas se baseiam em concepções de ciência e de religião, dadas a priori, externas àquelas que foram formuladas pelos espíritas brasileiros. E, além disso, tais análises são realizadas em relação à referida oposição. Os discursos e práticas dos espíritas brasileiros são localizados no interior e em função desta oposição. Tais colocações de Giumbelli são operadas aqui como a base sobre a qual construo a análise que realizo a seguir.

No caso de Hess, por exemplo, de sua análise emerge um mundo previamente marcado pela existência desses campos diferenciados de relações sociais. Ciência e religião surgem como categorias centrais para os espíritas brasileiros e, em particular para os intelectuais espíritas, que são os “nativos” de Hess. Partindo das idéias de Roberto da Matta (Matta, 1987) de que no Brasil teríamos uma sociedade estruturada a partir de “um modo complexo de estabelecer e até mesmo de propor uma relação permanente e forte entre a casa e a rua, entre ‘este mundo’ e o ‘outro mundo’” (Matta, 1987, p.66), Hess assinala que a sociedade brasileira estaria marcada por um dilema - “the Brazilian dilemma” (Hess, 1991, p.27) - que nos levaria a um constante debate em torno de diferentes visões de nós mesmos. Na medida em que constrói o seu argumento, o autor procura demonstrar como no caso brasileiro, a mediação seria uma palavra-chave para o entendimento das dinâmicas societárias que aqui são engendradas. Ao longo do texto que tem a intenção de questionar

the prevailing social science representation of Spiritism (particularly Spiritist-intellectual thought) as a middle-class, elite, or bourgeois ideology and to show instead how closer inspection reveals a more complex process of mediation between elite and popular ideology, authoritarian and democratic values ... (Hess, 1991, p.36),

David Hess assinala que os intelectuais espíritas - categoria central na análise de Hess - desempenham um papel chave “in mediating between elite science and medicine on one side and popular religion and healing on the other” (Hess, 1991, p.3). Falar em mediação é pressupor pólos opostos que precisam ser colocados em comunicação, bem como equalizados, já que aqui, teríamos uma sociedade marcada por relações hierárquicas. E os múltiplos exemplos da efetividade do papel mediador operado pelos intelectuais espíritas que vamos encontrando ao longo do texto, não nos deixa dúvidas sobre esta característica principal do espiritismo, a mediação, que pode também ser inferida do lugar da mediunidade na cosmologia espírita. Contudo, me parece que para Hess, esta seria uma característica exclusiva do espiritismo brasileiro, alimentada pelo “Brazilian dilemma”.

Historicamente, o espiritismo floresceu basicamente em dois países, na França e no Brasil. Assim, ao falar em um espiritismo brasileiro⁷, um dos contrapontos de Hess é o espiritismo na França, que apesar de também ser lido na chave da oposição ciência – religião, esta oposição é operada de diferentes maneiras, conforme veremos a seguir. Outro contraponto de Hess seria a parapsicologia Norte Americana; lida na mesma chave que o espiritismo francês. Tal diferenciação traz algumas implicações para a análise, tanto da relação nos EUA e na França, quanto no Brasil.

Ao que parece, tanto nos EUA quanto na França a relação entre ciência e religião estaria dentro de um determinado “script”, o da modernidade. Aproximemo-nos primeiro do caso norte-americano. Dos EUA, conforme coloquei, Hess evoca o desenvolvimento da parapsicologia como sendo um dos contrapontos para o espiritismo no Brasil. Nesse sentido, é no mínimo curioso que uma das ciências com as quais os intelectuais espíritas brasileiros dialogavam - talvez aquela em que a interlocução fosse mais presente, pelo menos no quadro desenhado por Hess⁸ - era classificada, não como

uma ciência, mas como uma paraciência. Porém, mesmo em se tratando de uma paraciência, vemos pela narrativa de Hess, que no Brasil esta não foi capaz de se desenvolver, pelo menos nos moldes acadêmicos tal como ocorreu nos EUA, o que impossibilitou a organização de associações, como a “Parapsychological Association”, e a produção de pesquisas científicas na área. Aqui, a parapsicologia teve um desenvolvimento pífio, se misturando (se contaminando?) com o espiritismo, de um lado e com o catolicismo de outro, ou seja, com elementos do campo religioso (Hess, 1991).

No caso da França, diga-se de passagem, da França de Allan Kardec, ou seja, de finais do século XIX e que para Hess serve como contraponto para o entendimento da arena ideológica brasileira; a análise do espiritismo francês é feita a partir da leitura do contexto em que Kardec publica o Livro dos Espíritos⁹ (Kardec, 1994a). Em se tratando da relação ciência e religião, a palavra-chave para o caso francês também seria a mediação, porém com uma sutil diferença em relação ao caso brasileiro. Vejamos.

Kardec é apresentado como um homem da razão e da ciência. Tendo sido formado nas hostes iluministas da Escola de Johann Heinrich Pestalozzi na Suíça, Allan Kardec teve a habilidade de operar conjunta e eficazmente com o pensamento iluminista, com os românticos e com os reformadores católicos e protestantes elaborando “a kind of empirical science of the spirit world” (Hess, 1991, p.61) cuja principal característica foi a construção de uma ponte entre dois campos que eram naturalmente separados.

For Kardec, Spiritism bridged the gap between science and religion, provided a rational basis for faith, linked social progress to spiritual progress, and equilibrated natural laws with moral laws. His doctrine spanned the gulf in ideology, just as the spirit medium bridged the gap between this world and the other world (Hess, 1991, p.61)

Apesar de também colocar o foco na mediação, tal como no espiritismo brasileiro, as pontes construídas por Kardec foram sedimentadas sobre um terreno diferente. Enquanto que para o caso francês os termos utilizados são “gap” e “bridge”, ao tratar do espiritismo brasileiro Hess fala em “interpenetration” e em “syncretic”. Se no caso francês temos a promoção de uma aliança entre a ciência e a religião, em que através da ponte “Kardec” teria a habilidade de colocar em diálogo o que havia de mais moderno nos dois pólos, aqui nós teríamos uma confusão de fronteiras. Por exemplo, ao tratar da cura espiritual, a partir da transcrição de uma das questões constante do Livro dos Espíritos, essa diferenciação fica mais clara:

When Kardec discussed Spiritism and healing, he focused on how Spiritism might help treat cases of possession as a kind of mental illness. For example, in 1862 and 1863 the Spiritist leader devoted a series of articles in the Revue Spirite⁵⁵ to the ‘possessed’ in the asylum of Morzines, and he concluded that the cause was spirit obsession. Thus Kardec attempted to situate Spiritist healing in the context of elite medicine, a move that contrast with what happened to Spiritist healing in Brasil, where, as the historian Donald Warren has argued, the spirit medium became a deeply intertwined with popular healing and homeopathic medicine. (Hess, 1991, p.63)

Da leitura que faço do argumento de Hess, destaco três pontos. Primeiramente, me parece que David Hess comunga da tradição de estudos sobre o campo religioso brasileiro e estabelece uma conjugação entre dois dos autores que conformam parte das análises realizadas a partir da década de 1960. Ao enfatizar que no Brasil, a balança pendeu para o lado da religião, Hess se aproxima das análises de Cândido Procópio Camargo que afirma que no caso do espiritismo brasileiro o traço distintivo é a ênfase no aspecto religioso (Camargo, 1961). Por outro lado, ao construir sua análise tendo como uma das referências a ideologia e questões relacionadas à classe social, o autor traz Roger Bastide (1967) para a sua leitura, desenvolvendo a idéia de que os intelectuais espíritas, o são, devido a sua posição de classe. Tal como tais intelectuais, David Hess realiza um mediação entre idéias correntes na literatura sobre o campo religioso brasileiro.

Outro ponto a destacar, é que, “Spiritists and Scientists” mostra como no Brasil existiria certa promiscuidade tanto entre os diferentes partícipes desses campos quanto em seu interior. Enquanto que na França, Allan Kardec, mesmo falando em nome de uma religião, conseguia estabelecer um diálogo com a ciência, aqui,

Catholics and spiritists tell doctors and scientists how to do medicine and physics; doctors, Catholics and spiritists advise legislators, judges, and politicians how to make, interpret, and enforce laws; and doctors inform spiritists how to interpret ‘trance’ and spiritists tell social scientists how to improve their theories of Brazilian religion. In short, in Brazil there is a kind of leakage among discourses, a leakage that would be considered undesirable and even unusual in North America and Western Europe. (...) In spiritist terms, the discourses obsess and disobsess one another (Hess, 1991).

A explosão de fronteiras, conforme já colocado, tem sido tema recorrente nas análises contemporâneas, contudo, o que chama a atenção na citação transcrita da conclusão do livro de Hess, é a utilização de alguns termos, mais especificamente vazamento e obsessão. Evoco, uma vez mais, a leitura oferecida por Pierucci. Será que no Brasil estaríamos diante de uma contaminação generalizada, quer seja dos intelectuais – espíritas ou os das ciências sociais -, dos religiosos, dos médicos ou dos legisladores? Em termos espíritas, falar em obsessão é fazer referência a um processo demasiadamente negativo e pernicioso. Conforme definição dada pelo espírito Manoel Philomeno de Miranda, através da psicografia de Divaldo Pereira Franco¹⁰ (2002), a obsessão seria “o domínio que alguns espíritos logram adquirir sobre certas pessoas”, sendo que tal domínio se constituiria em uma invasão, uma má influência, ou seja, seria como se o obsediado (aquele que é o objeto da obsessão) fosse o alvo constante de sugestões e, por vezes, ações que o levassem a decisões e atitudes prejudiciais, a si próprio e aqueles que o rodeiam. Além de ser tratada como um problema cuja solução estaria na educação dos espíritos, encarnados e desencarnados – como assinalado pelo próprio Hess -, a obsessão muitas vezes funciona como uma categoria acusatória ou como objeto de exclusão no cotidiano dos centros espíritas; o que nos leva a inferir sobre a gravidade no uso do termo.

O terceiro ponto que gostaria de destacar converge para os termos a partir dos quais Hess constrói o seu argumento. A hipótese do autor é exterior à lógica espírita. Em Hess o espiritismo e as práticas de seus intelectuais são compreendidos através do que seria a sua causa, a saber, a necessidade no Brasil de mediadores para garantir a eficácia das estruturas hierárquicas aqui vigentes, quer no plano micro (espiritismo) ou no macro (sociedade brasileira). Para o autor, a oposição entre ciência e religião no espiritismo seria uma decorrência desta exigência funcional maior.

Já no caso do “Cuidado com os mortos”, após diagnosticar como a relação entre ciência e religião surge nos trabalhos sobre o espiritismo, Giumbelli (1997a) assinala que dentre estes foram poucos os que se propuseram a trazer as falas dos espíritas. Neste sentido, ele analisa algumas conferências e artigos de participantes do espiritismo no período por ele investigado, a saber: 1884 – 1949. Mais do que categorias em oposição, segundo o autor, ciência e religião ganham corpo no interior de um campo comum no qual os espíritas transitavam, designando posições, lógicas e personagens presentes neste campo. Tais posições eram construídas principalmente em relação a dois pólos. De um lado, o catolicismo, baseado em dogmas e formalismos e do outro a ciência nascente, positivista e materialista. Nesta perspectiva, afastando-se da leitura oferecida pelos trabalhos anteriores, o espiritismo brasileiro, representaria uma alternativa de conciliação e de síntese, proposta como refutação experimental dos absurdos religiosos sem os erros materialistas da ciência. Assim, ciência e religião seriam,

em primeiro lugar, os domínios próprios a grupos e concepções dos quais os espíritas pretendem se diferenciar. Apontando para as limitações inerentes a cada um desses domínios, eles anunciam as virtudes da doutrina que professam. Mas ao mesmo tempo, essas categorias eram consideradas a partir de uma resignificação cujo efeito consistia em torná-las úteis e até necessárias para definir a doutrina espírita. Daí a imagem de síntese. (Giumbelli, 1997a)

Na busca por legitimação e procurando se diferenciar de outras expressões do campo religioso brasileiro, o espiritismo demandava o status de ciência. Neste sentido, Giumbelli enfoca tanto o campo de disputas no qual essa busca por legitimidade ocorreu, como pergunta quem foram os principais interlocutores do nascente espiritismo. Juristas, oficiais de polícia, médicos, profissionais da saúde pública, jornalistas, católicos, médiuns, enfim, todo um conjunto de atores entra em cena na conformação das fronteiras do espiritismo. Em determinados contextos, poderia ser designado como uma ciência, particularmente lançando mão das teorias e pesquisas vinculadas à pesquisa psicológica européia. Contudo, para os espíritas não se tratava de uma ciência qualquer. Elaborava-se uma hierarquia na qual a “ciência espírita” ocupava uma posição privilegiada, complementando e corrigindo os saberes que não ousavam ultrapassar os umbrais do materialismo e do positivismo. E, em outros momentos, os fenômenos ditos espíritas poderiam ser tratados, não como objeto da ciência espírita, mas como sujeitos de ensinamentos que tinham conotações filosóficas e morais,

estabelecendo um diálogo com o universo religioso, surgindo por vezes como alternativa ao obscurantismo católico¹¹.

E é justamente na interlocução no interior do campo religioso brasileiro, em particular com a matriz católica predominante, que Sandra Stoll vai focar sua análise. Em artigo que tem por objetivo “apresentar certas configurações recentes do espiritismo no Brasil, Stoll realiza uma leitura do espiritismo a partir da trajetória de três personagens espíritas, três tipos-ideais que “apresentam uma grande riqueza no que diz respeito à particularização de certas possibilidades, ao passo que em conjunto permitem perceber processos mais abrangentes da dinâmica contemporânea no campo religioso”(Stoll, 2002, p.364).

Para a autora, a literatura acadêmica sobre o espiritismo traz alguns pressupostos e algumas lacunas que acabam por omitir, ou pelo menos relegar a um segundo plano as relações estabelecidas entre o espiritismo e seus possíveis interlocutores, principalmente aqueles do campo religioso brasileiro, mas também fora deste. Uma das imagens recorrentes que emergem destas análises, tanto dentro como fora do mundo acadêmico, é o “suposto de que no Brasil a doutrina kardecista sofreu uma distorção” (Stoll, 2002, p.367). Tanto autores nacionais quanto estrangeiros, bem como participantes do movimento espírita tendem a considerar deslocamentos de ênfases doutrinárias como distorções ou adulterações de um modelo original, o que implicaria em leituras das práticas espíritas não como atos criativos, mas como um produto menor, adulterado ou desviante de um modelo pré-estabelecido e, importante frisar, importado.

Tal postura analítica teria levado a referida literatura a situar o espiritismo no campo religioso brasileiro a partir de uma interlocução primordial, a estabelecida com as religiões de tradições afro-brasileiras. Para Stoll, esta perspectiva analítica engendrou duas posições distintas

1) de um lado, há autores que pensam as relações entre o Espiritismo e as religiões de tradição afro em termos de um continuum – isto é, como variação empírica de um mesmo princípio de estruturação cosmológica e de produção da experiência religiosa; 2) outros concebem o Espiritismo por oposição às religiões afro-brasileiras, uma espécie de espelho invertido, seja quanto às suas características sociais e étnicas, seja quanto à estrutura ritual e doutrinária (Stoll, 2002, p. 368).

Nesta perspectiva, surge a principal lacuna dos estudos sobre o espiritismo no Brasil, segundo a autora. A utilização do citado recorte omitiu, em alguns casos, ou colocou em segundo plano, em outros, as relações entre o espiritismo e a religião hegemônica no país. Tais estudos não se preocuparam em refletir sobre “como o imaginário e as práticas católicas impactaram o espiritismo, influenciando de forma significativa o modo de sua expressão no Brasil” (Stoll, 2002, p.368), criando as condições para o surgimento de um “Espiritismo à brasileira”.

Tendo por base estes diálogos construídos no interior do campo religioso brasileiro, a autora passa a analisar as três biografias que ilustrariam diferentes versões que conviveriam no movimento espírita brasileiro. A primeira biografia focalizada é a

de uma “personagem paradigmática do espiritismo brasileiro” (Stoll, 2002, p.370). Conforme a leitura apresentada, Chico Xavier seria um dos principais responsáveis pela consolidação da “feição católica de que se revestiu o espiritismo no Brasil”. A partir da construção de uma “vida santificada”, inspirada no modelo monástico de virtuosidade e santidade católica, o médium promove uma articulação entre o espiritismo, o catolicismo popular e o catolicismo institucional, conformando aquele que seria o principal modelo de expressão do espiritismo no Brasil, ao longo de sua história.

Entretanto, a partir da década de 1980, diz-nos Stoll, começam a ganhar força algumas resistências ao modelo predominante. Configurando tendências ainda em construção, essas novas correntes se apresentam como outras leituras da tradição. O ponto comum entre elas (...) reside na busca de afastamento da leitura católica de que se impregnou o Espiritismo com Chico Xavier. Na maioria dos casos a estratégia adotada consiste na constituição de outros interlocutores, dentro e fora do campo religioso, resultando, em consequência, a possibilidade de se trilhar caminhos diversos (...) (Stoll, 2002, p.384).

É então que ela nos apresenta os outros dois personagens. Waldo Vieira e Luiz Antonio Gasparetto. Dois personagens que se propõem a construir outras interlocuções, para além do campo religioso. Waldo Vieira, com a ciência e Gasparetto com o universo da Nova Era.

A biografia de Waldo Vieira é apresentada através de um movimento que se inicia na esfera do religioso, se estendendo até a construção de relações estreitas e exclusivas com o “científico”. A trajetória da personagem é marcada por uma ruptura. Tendo, na sua juventude, desenvolvido a prática da mediunidade sob a égide de Chico Xavier, após dedicar-se ao estudo da medicina, Waldo Vieira rompe com Chico e com o espiritismo e funda a Projeciologia, uma paraciência que se caracteriza pela pretensão de promover uma síntese entre os saberes científicos e não-científicos¹².

No caso de Waldo Vieira, há todo um esforço para um total afastamento da religião, ao mesmo tempo uma aproximação, cada vez mais estreita, com o mundo da “ciência”, quer seja pelo prestígio e suporte oferecidos pelo título de médico, como pelo projeto da Projeciologia. Os movimentos em direção ao mundo da ciência são realizados basicamente por meio de dois expedientes. “1)- ênfase no experimentalismo, prática que envolve o desenvolvimento e a catalogação de técnicas de produção da projetabilidade e 2)- o investimento na construção de um universo conceitual singular, com um rebuscamento lingüístico singular com a criação de novas palavras.” (Stoll, 2002, p.387) Em Waldo Vieira, a ruptura aparece como a palavra-chave na leitura da relação entre ciência e religião.

Já Gasparetto, é apresentado a partir de outra lente, a da inovação. Inicialmente, com uma trajetória semelhante à de Waldo Vieira, em que foi fortemente influenciado por Chico Xavier e pelo espiritismo, o trabalho desenvolvido por Gasparetto é apresentado menos como uma ruptura do que como um distanciamento da tradição espírita. Uma alternativa sincrética, aliando o espiritismo às práticas do circuito Nova Era. Diferente do caso de Waldo Vieira, enfatiza a autora,

o percurso trilhado por Luiz Gasparetto descreve, portanto, um modo particular de produção da inovação da tradição espírita, sem implicar um total rompimento com esta, como no caso de Waldo Vieira. Isso porque o uso da mediunidade em moldes espíritas continua sendo a forma de produção da mediação entre este e o outro mundo, prática religiosa que se mantém como fonte de autoridade das práticas e idéias que o grupo sustenta. Trata-se, portanto, de um outro modo de 'ser espírita' menos convencional, menos constrangido pelo moralismo católico, mas afeita ao experimentalismo no que diz respeito ao uso da linguagem, de técnicas de comunicação e mais voltado às questões de ordem psicológica (Stoll, 2002, p.391).

O quadro apresentado por Stoll abre possibilidades na direção do alargamento do campo de interlocuções engendradas pelo espiritismo, tal como o trabalho de Giumbelli. Fronteiras são ampliadas e surgem novos interlocutores, em particular o universo Nova Era. Contudo, ao tratar da relação entre o espiritismo e a ciência – através da trajetória de Waldo Vieira – a ciência que é posta em diálogo com o espiritismo é mais uma vez uma “Paraciência”.

Assim como outras correntes que integram o universo das chamadas paraciências, a Projeciologia se caracteriza pela pretensão de promover uma síntese entre saberes científicos e não-científicos. Trata-se, portanto, da construção de um pensamento de cunho secular sobre fenômenos que, no senso comum, são tidos como próprios do domínio religioso (Stoll, 2002, p.386).

Conforme Stoll, vemos que Waldo Vieira lança mão do capital social oferecido pela titulação em medicina para se colocar próximo à Ciência, assim, a condição de médico ostentada por Waldo Vieira surge como um fator de distinção. “A formação acadêmica serve nesse caso não apenas como fator de prestígio, mas, também, como suporte para a pretensão de cientificidade que reivindica para a sua produção” (Stoll, 2002, p.387).

No caso da leitura elaborada por Bernardo Lewgoy, tal como ocorre com outros autores, as categorias ciência e religião também surgem como centrais na constituição da identidade espírita, mas agora sob “novas abordagens”, como destaca o autor. Nas trilhas iniciadas por Giumbelli, Bernardo Lewgoy vai afirmar que para o caso do espiritismo no Brasil “é preciso salientar que ‘Ciência’ e ‘Religião’ não são conceitos setoriais ou parte de um jargão especializado, mas categorias culturais do entendimento de nossa época”(Lewgoy, 2006). E é no interior desta perspectiva que Lewgoy procura “chamar atenção para a presença de variações e efeitos inesperados na operacionalização das idéias de ciência e religião no espiritismo kardecista” (Lewgoy, 2006). Para tal, o autor propõe um olhar para a história do espiritismo a partir de três momentos. Um primeiro situado no século XIX, quando da composição entre ciência e religião; posteriormente, um momento marcado pela dissociação e que desencadeou uma polêmica religiosa entre espíritas e católicos através da parapsicologia, e por fim, um olhar para um período mais recente em que estaria emergindo no movimento espírita uma posição, que o autor chama de demarcacionista, que “tem levado a uma

reconsideração dos termos da polêmica, introduzindo a valorização de espaços autônomos e de novos atores institucionais no espiritismo”.

Considerando que tanto a ciência quanto a religião são acionadas pelos espíritas no interior de processos de luta por hegemonia, Lewgoy aponta para a presença de uma relação ambivalente com essas categorias por parte dos espíritas, porém, tal como aparece no argumento de Hess, para Lewgoy preocupações dessa monta estariam restritas a um determinado grupo entre os espíritas, os intelectuais, já que para o autor, “como seria de se esperar, os fiéis comuns não costumam deter-se tão pausadamente no sentido da relação entre ciência e religião quanto os membros mais intelectualizados do movimento” (Lewgoy, 2006, p.156). Tomando emprestada a noção de duplo vínculo, elaborada por Gregory Bateson, o autor afirma que entre os espíritas ocorre a

aplicação alternada e situacional de imagens de “ciência” ou “religião”, que ora tiram partido positivo de uma suposta convergência, ora vivem uma dramática ambigüidade, devida à indeterminação semântica da relação entre esses termos. Duplo vínculo e não convergência ou partilha entre domínios. (Lewgoy, 2006, p. 153)

Dessa forma, ao invés de separação entre domínios, o espiritismo teria como característica um deslizamento semântico no eixo ciência – religião. Tal deslizamento proporcionaria aos espíritas um alargamento tanto das apropriações – “médiuns circulando entre Kardecismo e Umbanda (...) judeus praticantes que eventualmente participam das atividades do centro (...) influências New Age (...)” – quanto do seu universo de interlocuções. Como coloca Lewgoy,

No limite, todas as acepções possíveis podem estar representadas em atos de sentido de um mesmo informante espírita num curto espaço de tempo. Este pode afirmar a cientificidade da doutrina espírita para um amigo cético, ao mesmo tempo em que reprova o seu materialismo. Logo após, nosso dedicado espírita admoesta um companheiro de movimento mais intelectualista, pouco afeito à prática da caridade, insistindo no primado da religiosidade em Kardec. O mesmo espírita, ao participar de seu grupo de estudos, insistirá para que os médiuns mais carolas estudem mais criticamente a doutrina espírita, sejam mais leitores, mais racionais e menos crédulos na consideração dos fatos do dia-a-dia. (Lewgoy, 2006, p.155)

Ato contínuo, o autor aponta que uma das conseqüências desse deslizamento seria a inexistência de uma autoridade no espiritismo. Ao serem colocados diante de possíveis querelas, os espíritas teriam a sua disposição uma multiplicidade de atores a serem acionados para determinar a “última palavra”. Contudo, me parece que Lewgoy dá destaque a algumas destas “autoridades” presentes no movimento espírita. Vejamos, a partir da periodização adotada pelo autor, como tais “autoridades” ou instâncias de legitimação aparecem na descrição por ele realizada.

Em um primeiro momento, aquele da construção de uma aliança entre a ciência e a religião elaborada por Allan Kardec, e que também é um momento em que o campo científico ainda não estava totalmente cristalizado e que os fenômenos espirituais estavam entre aqueles passíveis de se tornarem objeto das Ciências; as investigações

conduzidas através do método experimental, ao lado de um “livre-arbítrio determinista” constituem os princípios de autoridade espírita. De um lado, os resultados oferecidos pela “pesquisa psicológica” e de outro as explicações dadas pelos espíritos à Kardec. É neste momento que Lewgoy identifica o aparecimento de um dilema que perdurará entre os espíritas: Como conciliar um cânone com uma epistemologia? Ao que parece para Lewgoy, tal como ocorre com outros autores, a referida conciliação, apesar de possíveis ruídos, foi bem sucedida no espiritismo francês. Segundo o autor,

A curiosidade científica e a elaboração religiosa foram aliadas nos primeiros tempos do espiritismo, na medida em que ambas pareciam carregar um espírito anti-clerical, situado num dos espaços de pluralidade possível na época. Nesses primeiros tempos, a participação pioneira de cientistas em experimentos espíritas, como Camille Flammarion, Paul Gibier, Ernesto Bozzano, Charles Richet, Cesar Lombroso e William Crookes firmou referências científicas que o tempo foi convertendo em referências emblemáticas a cancelar a autoridade das crenças espíritas. A evocação dos espíritos era tido como prova experimental do espiritismo e tinha o seu ponto alto nas chamadas materializações, onde manifestações de ectoplasmas luminosos ultrapassavam a divisão entre espírito e matéria, espíritos movimentavam objetos etc. (Lewgoy, 2006, p.159)

Contudo, continua Lewgoy, foi no interior deste campo que se construíram as acusações de fraude contra o espiritismo, um dos seus “calcanhares de Aquiles”.

Ao chegar e se desenvolver no Brasil, a balança pende para o lado do religioso e as referências à ciência no espiritismo, passaram a estar inclusas no mundo da parapsicologia, em um diálogo que foi estabelecido prioritariamente por espíritas, de um lado, e católicos de outro. Naquele contexto, o cânone ganhou centralidade e a legitimação das questões científicas passaram a residir em duas instâncias. A primeira dessas instâncias era aquela mesma pesquisa psicológica de fins do século XIX e início do XX, que como vimos na citação acima foram convertidas em referências emblemáticas. Porém, no momento assinalado por Lewgoy, estas possuíam status de paraciência para os não-espíritas. A outra instância legitimadora eram os médiuns.

No espiritismo são os próprios médiuns, como Chico Xavier, que produzem as referências científicas do movimento, sobretudo através da obra do espírito André Luiz em livros como “Nos domínios da mediunidade”, “Mecanismos da mediunidade” e “Evolução em dois mundos”. Nestas obras, a explicação científica aparece como revelação e aprofundamento e não como experimento e prova, tendo os espíritas como o seu público-alvo. (Lewgoy, 2006, p.162)

Ou seja, para aqueles espíritas, a última palavra era dada pelos “sábios espíritos de luz”.

Porém, outro deslizamento iria ocorrer na história do espiritismo brasileiro. Para Lewgoy, iniciativas posteriores levam a adoção de uma nova postura, denominada de demarcacionismo, por parte dos espíritas. A evocação de espíritos era tida como prova experimental de que os luminosos ultrapassavam a divisão entre espírito e matéria, espíritos intelectuais espíritas e a reivindicação de outros interlocutores. Ocorreu uma

mudança de ênfase do dualismo espírito X matéria no Kardecismo, em que progressivamente as manifestações materiais foram sendo retiradas dos focos das discussões entre os espíritas. De objeto de estudo da parapsicologia, os intelectuais espíritas voltam a pleitear, com mais ênfase um lugar de sujeito, como por exemplo, no caso da medicina espírita que “reivindica a aceitação de uma dimensão moral e espiritual na origem e no tratamento das doenças, e a introdução de técnicas de passe e desobsessão como terapia complementar” (Lewgoy, 2006, p.162). Surgem, então, iniciativas como o Grupo de Estudos Espíritas da Unicamp e as Associações Médicos espíritas que retomam a pretensão de cientificidade, quer seja trazendo novos atores para o debate, como no caso dos artigos do Grupo da Unicamp que reclamam um diálogo com a Epistemologia, quer reivindicando um lugar dentro do mundo acadêmico, como as Associações Médicos Espíritas. Entretanto, tais diálogos e interlocuções são conformados e partem da esfera do “religioso” – considerado como o oposto da modernidade. Conforme Lewgoy, as atividades de um grupo, como o citado grupo da Unicamp “não se diferenciam significativamente de uma concepção religiosa de grupo de estudos, em que pese sua pretensão acadêmica”. No que se refere ao espiritismo, haveria um ponto “de partida que consagra uma imagem de ciência como uma instância externa ou tribunal epistemológico das pretensões de validade do espiritismo”. E mesmo postulando “a existência de uma instância não-espírita de validação do espiritismo”, a atitude dos intelectuais espíritas é revestida de uma “aura religiosa”, pois ao colocar “a validação científica no lugar da revelação”, lhe atribuíram “um valor sagrado nunca isento de ambigüidades e indeterminação residual” (Lewgoy, 2006, p.165). Para Lewgoy, “Essa desvalorização religiosa da dimensão material adaptou parcialmente o kardecismo brasileiro à partilha dos domínios material/científico x religioso/ espiritual” (Lewgoy, 2006, p.162).

Esta afirmação de Bernardo Lewgoy nos permite a retomada de alguns pontos que foram levantados no decorrer de nossa argumentação. Em primeiro lugar, a questão das metas- narrativas da modernidade. A utilização de noções como “dimensão material”, “partilha de domínios”, “cientificidade” ou “mediação” sinaliza para o quanto as análises aqui em pauta estão implicadas pelo projeto moderno, o que ganha novos contornos quando estamos tratando de uma prática social que nasce na modernidade, se desenvolve a partir das categorias de pensamento modernas e articula um projeto que possui pontos de convergência com o projeto iluminista - que não podemos esquecer é um dos ancestrais das Ciências Sociais.

Tal como as Ciências Sociais, o Espiritismo é fruto do século XIX e tem como ascendentes o Racionalismo, o Positivismo e o Iluminismo. Esta “relação de parentesco” nos leva ao segundo ponto para o qual chamo a atenção – o lugar da ciência e da religião em relação à busca pela verdade, na literatura sobre o espiritismo. Em que medida, a literatura sobre o espiritismo está conformada por uma visão de mundo que imputa à Ciência o lugar, por excelência, da verdade, do conhecimento e da razão? As análises aqui expostas sugerem a existência de um gradiente em que as noções – de ciência e de religião – que estão postas, ora se aproximam, ora se distanciam daquelas que emergiram com o projeto moderno, nas quais a ciência é lida como o campo por excelência para a produção e legitimação da verdade e a religião estaria no pólo oposto.

E neste caso, quando os espíritas falam em nome da ciência os autores parecem mais interessados em encontrar uma explicação sociológica capaz de promover uma volta destes ao campo da religião do que de entender como por intermédio da sua cosmologia eles operam a partilha entre ciência e religião. Neste sentido, o diagnóstico realizado por Peter Pels - ao refletir sobre magia e modernidade – encontra ressonância:

Magic designated a conceptual field shared with such notions as shamanism, fetishism, witchcraft, the occult, totem, mana and taboo – that was predominantly made to define an antithesis of modernity: a production of illusion and delusion that was thought to recede and disappear as rationalization and secularization spread throughout society (Pels, 2003, p.4)

O trabalho efetuado pelos autores aqui analisados abrem possibilidades para que estejamos atentos aos diferentes programas de verdade que conformam as práticas dos adeptos do espiritismo. Ao analisar o diálogo ciência – religião no espiritismo é preciso radicalizar a valorização destas práticas e discursos. Ao classificar, a priori, o espiritismo como religião (ou como ciência) podemos deixar escapar nuances importantes que se fazem presentes no campo espírita. Os sentidos dados as noções de ciência e de religião pelos espíritas ganham um colorido especial, uma versão específica no mundo espírita. Será que ao classificarmos o espiritismo como uma religião – na direção contrária as formulações de alguns adeptos – estaríamos tendo acesso aos saberes construídos no cotidiano desse grupo social?

Referências

- ASAD, Talal. Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University, 1993.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et atualité du mouvement social spirite entre France et Brésil , Paris: J.C.Lattès, 1990.
- BASTIDE, Roger. Le spiritism au Brésil. Archives de Sociologie des Religions, n.24, 1967.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v.21, n.1, abr. 2001.
- BIRMAN, Patrícia. Milagre e poder na esfera pública: o abandono de antigos paradigmas para melhor compreender a emergência dos pentecostais na política. 2005. Comunicação apresentada à XIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina.
- BIRMAN, Patrícia. Religião e espaço público. São Paulo: Atar Editorial, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, Sergio (Org.). A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e da “má vontade” para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.21, n.1, 2001. p.

67 – 87

CAVALCANTI, Maria Laura. O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

CAMARGO, Cândido Procópio. Kardecismo e umbanda. São Paulo: Pioneira, 1961.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; NASCIMENTO, Maria Livia do. O efeito Foucault: desnaturalizando verdades, superando dicotomias. *Psicologia: teoria e pesquisa*, Brasília, v.17, n.3, p.245-248, set.-dez., 2001.

DAMAZIO, Silvia. Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O culto do eu no templo da razão. *Boletim do Museu Nacional – Nova Série*, Rio de Janeiro, n.41, ago. 1983.

ENGLUND, Harri; LEACH, James. Ethnography and the meta-narratives of modernity. *Current Anthropology*, v.41, n.2, apr. 2000.

ESTUDOS Avançados. São Paulo, v.18, n.52, set./dez. 2004. Dossiê Religiões no Brasil.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. O que são as Luzes? In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Nas fronteiras da loucura (pelo espírito Manoel Philomeno de Miranda)*. Salvador: LEAL, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

_____. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

HESS, David. *Spirits and scientists: ideology, spiritism, and Brazilian culture*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1991.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Rio de Janeiro: FEB, 1994a.

LATOUR, Bruno. Comment redistribuer le grand partage. *Revue de Synthèse*, v.3, n.110, avr.- jun. 1983

_____. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista. *Antigas e novas configurações*. *Civitas*, Porto Alegre, v.6, n.2, p.151-167, jul.-dez. 2006.

_____. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n.1, p.84-104, 2008.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MATTA, Roberto da. *A Casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

MICELI, Sergio. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré,

- ANPOCS, CAPES, 1999a. v.2 : Sociologia.
_____. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré, ANPOCS, CAPES, 1999b. v.3: Antropologia.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados. Revista Brasileira Ciências Sociais, v.20, n.59, p.23-36, out. 2005.
- PELS, Peter. Introduction: magic and modernity. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter. Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment. California: Stanford University, 2003. p.1- p.38.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sergio (org.) O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré, ANPOS, CAPES, 1999. v.2, p. 237-286.
- RABINOW, Paul. Antropologia da razão. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- Religiosos vão poder adiar prova. Folha de São Paulo, São Paulo, 11 jan. 2005. disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1101200613.htm>. Acesso em: jan. 2005
- STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil. Revista de Antropologia, v.45, n.2, p.361-402, 2002.
- VEYNE, Paul. Acreditavam os gregos em seus mitos?: ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Notas

¹ Adoto aqui a leitura de Harry Englund e James Leach que chamam a atenção para a existência de um conjunto de “metas- narrativas da modernidade” como marca da produção antropológica contemporânea (Englund; Leach, 2000). De acordo com os autores, “current attempts to increase the relevance of sociocultural anthropology encourage anthropologists to engage in the study of modernity” (Englund; Leach, 2000, p.225), entretanto, estes estudos estariam marcados por uma série de pressupostos que acabariam por conformar a produção na área. Conceitos como o de múltiplas modernidades, a noção de indivíduo, o desencantamento do mundo, as ambivalências e disjunções, estariam entre “a set of organizing assumptions of which only some may be enunciated in a given anthropological narrative” (Englund, Leach, 2000, p.226).

² A conversa não se restringiu aos dois autores citados. Lísias N. Negrão (2005), por exemplo, em um artigo intitulado “Nem ‘Jardim encantado’ nem ‘clube dos intelectuais desencantados’” penetra diretamente nas questões levantadas por Pierucci em seu “balanço”. Para efeitos da análise que aqui desenvolvo, me detenho nos textos supracitados de Pierucci e Camurça, podendo, eventualmente, fazer referência a outros autores.

³ Sigo aqui a análise de Michel Foucault no texto “O que são as Luzes?” em que ele assinala que foi com Kant que se fundaram as duas grandes tradições críticas entre as quais está dividida a filosofia moderna. Conforme o que afirma, “Muitas coisas em nossa experiência nos convencem de que o acontecimento histórico da Aufklärung não nos tornou maiores; e que nós não o somos ainda. Entretanto parece-me que se pode dar um sentido a essa interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos formulada por Kant ao refletir sobre a Aufklärung. Parece-me que esta é, inclusive, uma maneira de filosofar que não foi sem importância nem eficácia nesses dois últimos séculos. É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um êthos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível.” (Foucault, 2000, p. 351)

⁴ Movimento espírita brasileiro é a denominação dada pelos adeptos do espiritismo no Brasil ao conjunto de instituições, sujeitos e práticas que fazem parte do espiritismo no país.

⁵ Outra denominação para esta divisão que costuma surgir tanto na literatura acadêmica quanto na literatura espírita é a de científicos, de um lado e a de religiosos ou místicos de outro, denominações estas que remontam à uma querela presente no movimento espírita brasileiro após os primeiros anos da chegada deste ao Brasil. Tais polêmicas entre místicos e científicos foram tratadas por Giumbelli na obra acima citada.

⁶ Textos relevantes sobre o espiritismo no Brasil ficaram de fora desse recorte, como os de Cavalcanti, M. L. (1982) ou o de Aubrée, M. , Laplantine, F. (1990) ou o de Damazio (1994); menos pela ênfase que deram às categorias em sua análise do que pelo fato de estarem entre as obras analisadas por Giumbelli.

⁷ A esse respeito o autor assinala que tal classificação seria mal vista pelos seus nativos, pois de acordo com os espíritas pesquisados por Hess falar em espiritismo brasileiro seria uma redundância, já que o espiritismo é um só. No caso da investigação por mim realizada encontrei posições díspares, sendo que alguns dos meus interlocutores, dentre aqueles que mais se aproximariam dos “intelectuais” de Hess, não viam problemas em tal classificação, se aproximando das conclusões de parte dos analistas sociais sobre a relação estreita entre o espiritismo e o catolicismo no Brasil.

⁸ O diálogo com a parapsicologia aparece em outros autores, em particular naqueles que realizam uma abordagem histórica do espiritismo em terras brasileiras, como por exemplo no já citado Giumbelli (1997) e em Lewgoy (2006). A pergunta que coloco diante desta afirmação diz respeito a permanência do diálogo com esta “ciência” no período posterior a década de 1990.

⁹ Tal como ocorre no caso brasileiro, o autor lê o quadro social da época a partir de uma divisão de classes, em que as classes altas e médias estariam associadas a uma postura mais científica e as classes trabalhadoras a uma postura mais mística, religiosas. Apesar de o autor afirma que “This division, between an upper or middle class with a preference for a scientific idiom and a lower or working class with more evangelical tendencies, is probably typical of Spiritist and Spiritualist movements throughout the western world” (Hess, 1991), os exemplos que traz ao longo da argumentação são frágeis para sustentar tal idéia, que me parece estar associada, inclusive no caso brasileiro, com algumas das metas-narrativas da modernidade que aqui estou trazendo para discussão e com os idéias iluministas, em que o intelecto estaria diretamente relacionado a uma posição superior, sócio e economicamente na hierarquia social; tanto em um nível “micro”, por exemplo, os intelectuais espíritas brasileiros em relação aos outros espíritas, quanto em um nível mais abrangente, o espiritismo na França em relação ao espiritismo no Brasil.

¹⁰ Divaldo Pereira Franco é um dos médiuns de maior expressividade no movimento espírita brasileiro atualmente. Sua trajetória tem sido marcada pela vasta quantidade de livros psicografados, bem como pela realização de conferências espíritas em vários países, não se limitando ao Brasil. Para uma leitura de parte desta trajetória e deste movimento de transnacionalização do espiritismo ver Lewgoy, 2008.

¹¹ Bernardo Lewgoy também aponta para tais deslizamentos semânticos que são operados pelos espíritas em suas atividades cotidianas (Lewgoy, 2006)

¹² Para maiores detalhes sobre a trajetória de Waldo Vieira, bem como sobre a projeiologia ver D’Andrea, 2000