

FRATERNIDADE COMO PARADIGMA DA IDENTIDADE ESPÍRITA

Luiz Signates ()*

RESUMO

Numa rápida análise socio-filosófica da questão da identidade no espiritismo, procura-se demonstrar que a vinculação do auto-reconhecimento espírita exclusiva ou principalmente a conteúdos de um sistema de crenças, por mais bem fundamentado, pode acabar efetuando rupturas nos parâmetros éticos do espiritismo, gerando, com isso, uma contradição própria das esferas religiosas tradicionais. Propõe-se, como alternativa, a vinculação prioritária da identidade espírita a parâmetros éticos que possam, num quadro de emergência pós-metafísica da filosofia social, ser garantidos de forma universalista. Nesse sentido, defende-se que a opção mais viável na atualidade é a adoção de uma concepção procedimental da fraternidade, em termos de uma ética alteritária.

Palavras-chaves: espiritismo, identidade cultural, religião, ética

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende discutir o problema pragmático da identidade cultural espírita nos dias de hoje. Para isso, situa-se num quadro histórico em que as instituições consideradas centrais e grupos intelectuais do movimento se preocuparam em definir o que é e o que não é espírita, a fim de fundamentar as políticas de aproximações e distanciamentos em relação a grupos e práticas as mais diversas, que se inserem na realidade vivida da cultura espírita ou que a permeiam de algum modo no âmbito da sociedade. Em seguida, realiza-se uma análise dessas opções, a partir de uma filosofia da ética pragmática, procurando saber a consistência e as contradições implicadas nesses procedimentos e, com isso, poder verificar as condições de possibilidade de uma proposta ética coerente com a natureza e os objetivos do Espiritismo.

Inclui-se ainda este texto numa série de pesquisas e estudos¹ que o autor vem desenvolvendo nos últimos anos, no âmbito do que tem sido denominada uma “sociologia de movimento espírita”, a partir da qual se tem buscado construir indicativos para uma teoria social espírita. Metodologicamente, o intento é claramente o de ultrapassar uma discussão exclusivamente “doutrinária”, referenciada em textos consagrados, e, estabelecendo um franco diálogo com alguns dos principais postulados das ciências humanas e sociais, buscar uma compreensão sócio-histórica e cultural do espiritismo. Acredita-se que, abordada historicamente, a movimentação do pensamento espírita deixa melhor entrever as possibilidades e limites de uma formulação sociológica vinculada ao espiritismo.

¹ Justifica-se, desta forma, a contínua remissão a outros textos de nossa autoria, os quais, brevemente, esperamos disponibilizar em forma de livro, no qual o pensamento que temos desenvolvido possa ser apresentado ao debate nos meios científico e espírita, para o devido apuro na interlocução intelectual e no confronto com as experiências práticas sobre as quais faça sentido.

1. A questão da identidade no espiritismo

A prática espírita brasileira forjou, durante o século 20, dois parâmetros definidores da identidade espírita. Primeiramente, o conceito de *pureza doutrinária*, como parâmetro orientado a vincular a identidade espírita, em termos de conteúdos de crença, aos textos de Kardec. E, em seguida, elegeu a questão da *ritualidade* (ou a pretensão de seu oposto, já que o espiritismo se insere claramente em uma busca anti-ritualista), em uma ótica específica, como parâmetro identitário pragmático de definição de diferenças.

Esses dois referenciais devem ser compreendidos dentro de um quadro histórico de contexto, situado, a meu ver, no período em que se dá o processo de consolidação institucional do espiritismo brasileiro, que começa no final da década de 1940, com o Pacto Áureo, e culmina na atualidade com a consolidação das federativas estaduais. No caso, foram, por um lado, a constatação de um déficit de conhecimento doutrinário em médiuns cujas práticas não se afinavam à certas condições pressupostas, e, por outro, o problema fronteiro das religiões afro-brasileiras, com o qual o projeto iluminista espírita não pôde conviver, restando-lhe efetuar processos explícitos ou não de exclusão, para os quais as noções purista e anti-ritualista serviram como justificção ideológica.

Tais condições foram o cadinho onde se forjou no espiritismo brasileiro o modelo hegemonicamente praticado de luta pela defesa identitária definida como fidelidade ideológica a textos e práticas considerados legítimos. É a análise ética não propriamente desse modelo, mas das práticas em que ele implica, o problema que passamos a analisar.

2. Identidade como fidelidade ideológica

Uma identidade é definida como fidelidade ideológica quando o vínculo de pertencimento à comunidade onde essa identidade é assumida se define a partir da adesão a certas crenças, contidas em textos legitimados, e a certas práticas, resguardadas por rituais específicos. Trata-se do modo generalizado de construção das identidades religiosas, referenciadas em textos e rituais sacralizados, como também, mais recentemente, de identidades partidárias e associações ideológicas. Desenvolvidas dessa forma, tais identidades diferem, por exemplo, daquelas definidas pela territorialidade, como as identidades regionais e nacionais, bem como daquelas delimitadas pela convivialidade social, como as identidades culturais vinculadas a tradições.

A discussão identitária é antiga no interior do espiritismo brasileiro. Sua emergência se dá nas primeiras décadas do século vinte, como reação à sincretização do espiritismo a elementos da cultura afro-brasileira, no momento histórico de surgimento da umbanda, no Rio de Janeiro. À parte do juízo, muito comum nos próprios textos antropológicos herdados do século 19, das culturas negra e indígena como “primitivas”, que é assumido por inteiro pelo evolucionismo espírita dos textos fundadores (ver, por exemplo, Kardec (1890, p. 155-185), a luta contra a “confusão entre espiritismo e umbanda” se dá especificamente a partir da argumentação ideológica.

Nasce então o conceito de “pureza doutrinária”, definido como fidelidade ideológica aos textos de Allan Kardec, sob o argumento de que somente as idéias por ele definidas são passíveis de se auto-denominarem espíritas, e também fidelidade às práticas legitimadas institucionalmente, sob o argumento de que por se referenciarem naqueles textos, são técnicas racionais, criando-se, com isso, condições para que as que não se adequem a tais parâmetros sejam definidas como rituais e, por isso, não são espíritas. Assim se caracteriza a identidade espírita, historicamente construída como fidelidade ideológica.

A identidade espírita, quando assim definida, acaba inserindo o debate espírita num patamar dogmático, que, como veremos, primeiro, tende a extinguir a viabilidade de todo e qualquer debate não orientado à reafirmação do instituído, no plano teórico e, no âmbito prático, tende a converter o espiritismo em um sistema mais importante do que o seu entorno social e histórico (em outras palavras, como o lugar e o clímax do próprio processo de transformação humana). Em princípio, nada há de suspeito ou problemático nisso, até porque esta é exatamente a configuração de todos os sistemas de crença do mundo. Em outras palavras, esse é um dos sinais que tornam possível identificar sociologicamente um movimento de idéias como uma religião organizada, no sentido mais tradicional do termo.

O problema, colocado pelo escopo teórico pragmatista deste trabalho, é em quê se pode converter – ou se tem de fato convertido – a prática do espiritismo e de suas relações com o mundo, a partir desse pressuposto.

Dois *tendências* são historicamente comuns e empiricamente observáveis, inclusive no movimento espírita: por um lado, no âmbito cognitivo, a tendência a fechar o sistema compartilhado de conhecimento para o novo, impermeabilizando-o a atualizações; e, por outro, num sentido pragmático, as práticas vividas em comum tendem a buscar padronizações rituais que possibilitem a auto-identificação em regime de coerência dogmática. Ambas estas situações, obviamente, fornecem critérios para processos institucionais de inclusão e exclusão, sendo, por isso, fonte potencial de geração de conflitos no seio do movimento em questão.

Como se disse, não seria este um problema sequer abordável, caso a proposta evidenciada no discurso espírita não fosse contraditória em relação a ambos esses sentidos. Inclusive por um critério dogmático – que considere os textos de Kardec não apenas como atos fundadores, mas como cânones ou critérios de verdade (essa é, aliás, é a passagem que distingue metodologicamente a dogmatização) – o dogmatismo é clara e energicamente recusado pelo próprio Kardec (1868, p. 45), ou seja, há uma *recusa dogmática do dogmatismo*. Assim também a ritualização, que é em todos os termos enfaticamente colocada como uma negação prática da identidade espírita, por definição.

Uma pergunta intermediária poderia ser indagar como essa contradição é empiricamente possível. A resposta, relativamente simples, e trabalhada mais detalhadamente em outros textos, seria: pela via da construção de um discurso ideológico² operado em dois sentidos. Primeiro, o do escondimento da dogmatização, que se dá pela formação de um discurso tecno-cientificista confirmatório do espiritismo, sem que uma prática efetivamente científica seja sequer cogitada (Signates, 1998a); e, segundo, o do escondimento da ritualização, que ocorre por uma afirmação

²Trabalha-se aqui com o conceito “forte” de ideologia (Bobbio, 1983, p. 585), definido como forma discursiva de ocultação ou escondimento, orientada para a legitimação de uma prática que não pode ser explicitamente assumida pelo grupo social ou pela facção que nele detém o poder, sem a quebra de seus vínculos de pertencimento e poder.

tecnicista dos ritos espíritas consagrados (Signates, 1999a). Ou seja, a saída espírita tem sido, infelizmente, pseudo-científica³, mas extremamente eficaz para justificar as práticas que se escondem por detrás dos discursos.⁵

E que práticas são essas? Dividimo-las em três: práticas de inclusão, de relacionamento e de exclusão. A primeira e a última se estabelecem por normas e ritos de admissão, passagem e exclusão executados pelas instituições espíritas; e, a segunda, nas condições de relacionamento do movimento espírita com a sociedade. As práticas de inclusão priorizam processos de formação dogmática e treinamento ritual, e as de relacionamento privilegiam formatos publicitários dirigidos à conversão social; nestas duas, as razões que orientam as intencionalidades são mais ou menos explícitas, operando-se o escondimento ideológico apenas no que respeita às naturezas dogmática e ritualizante (o que difere singularmente o espiritismo do quadro religioso tradicional, que assume explicitamente ambas estas características).

Já as práticas de exclusão não são de forma alguma explicitadas, exigindo por isso uma explicação adicional à meramente ideológica: a ausência, por um lado, na dinâmica do movimento espírita, de fóruns públicos de manifestação e solução de potenciais conflitivos (espaços legitimados de discussão autocrítica e instâncias judiciais), compensada, por outro lado, pela presença de uma contínua negação do conflito⁴, em nome da busca pela harmonia e a paz – o que não seria problemático se não remetesse os conflitos existentes para espaços paralelos e de bastidores ou não o transformasse em frustrações e preconceitos contínua e silenciosamente realimentados. Tal contexto vincula-se às formas pelas quais as exclusões são praticadas: principalmente por meio de esquecimento temporário ou definitivo do sujeito, pelo qual se passa a esperar que ele próprio assumira o ostracismo que o sistema não pode explicitamente promover, ou, pelo contrário, que ele enfim se adeqüe à norma vigente.

Nem sempre, contudo, isso é possível. Há numerosos exemplos, na história do espiritismo, de dissidências que atingiram o status de movimentações coletivizadas e, nesses casos, as práticas de exclusão assumiram um teor público, que, ou são resolvidas com a saída definitiva do movimento dissidente do âmbito da identidade espírita, como é o caso da exclusão das tradições religiosas negras, ou, quando não são absorvidas pelas instâncias oficiais – seja por assumi-las, seja por desaparecerem -, perduram longamente em forma de conflito, muitas vezes rotuladas como “movimentos paralelos”.

O contraste ético entre o projeto espírita e tais práticas é flagrante. O modelo ideológico de identidade espírita coloca adeptos e instituições entre duas opções, ambas eticamente ruins: ou se mantém uma prática de tipo perlocucionário, na qual as reais intenções de exclusão e violência ideológica precisam sempre ser escondidas por detrás de uma fraternidade hipócrita, ou se apela para a denúncia aberta contra as diferenças a serem excluídas, abandonando de vez – e em nome da verdade doutrinária pressuposta – a busca da fraternidade como elemento definidor da identidade espírita.

³ A expressão “pseudo-científica” neste ponto não pretende, evidentemente, expressar uma postura cética em relação à subjetividade espiritual, que é o objeto de estudo por excelência de um esforço científico marcado pela preocupação tipicamente espírita, e sim enfatizar um tipo de argumentação que utiliza o linguajar científico, mas que é, na verdade, metodologicamente dogmático, ao não se fundamentar em pesquisas que justifiquem essa caracterização.

⁴ Esta possibilidade explicativa, o autor a deve à professora e pesquisadora Gina Gleydes, pedagoga e espírita de Goiânia.

É, pois, numa forma de repensar a prática espírita segundo esse modelo, que passamos à parte propositiva deste trabalho, que busca estudar as condições de possibilidade de construção, no espiritismo, de uma identidade não mais fixada em parâmetros ideológicos, e sim em parâmetros procedimentais, isto é, uma identidade definida como ética de procedimento.

3. Identidade como ética de procedimento

Definir a identidade espírita como ética de procedimento significa assumir que ser espírita implica um tipo de fazer, um modo de viver e relacionar-se, um interagir com os outros e consigo, tornando-se no mínimo secundária a questão dos conteúdos de crença. Essa definição traz consigo pelo menos duas vantagens: primeira, uma vantagem cognitiva, ao abrir a teoria espírita para o diálogo com instâncias científicas e filosóficas, na medida em que os conteúdos de crença deixam de ser tratados de forma dogmática. E, segunda, uma vantagem pragmática, ao vincular o espiritismo a condições democráticas de relacionamento, já que a questão do pertencimento tenderia a se transferir de âmbitos conceituais para procedimentos práticos em uma perspectiva relacional.

Há, contudo, riscos vinculados a essas vantagens. O risco cognitivo, de fragmentar o sistema espírita de conhecimento em alternativas teóricas mutuamente excludentes; e o risco pragmático de se converter a ética espírita em moralismo prático, pela cristalização ritual da identidade (o que deixa entrever que a centralização da questão da identidade no âmbito procedimental pode significar abandono do dogmatismo sem o abandono do ritualismo). Na verdade, esses riscos não estão ausentes do modelo de identidade como ideologia – muito pelo contrário, eles existem ali de forma problemática. A fragmentação cognitiva ocorre em forma de conflito que tende a ser resolvido por processos de exclusão por meio de rupturas desumanizantes (o sistema de crença é considerado mais importante do que as pessoas, justificando, assim, excluí-las para mantê-lo), e o ritualismo, como vimos, faz parte intrínseca do modelo identitário fundado na fidelidade ideológica.

É preciso, pois, saber evitar esses riscos, sem retornar à perspectiva identitária de padrão ideológico. Eis o problema que este trabalho busca resolver, recorrendo, para isso, à sugestão de que se construa a idéia da identidade espírita vinculada não a qualquer ética procedimental, e sim a uma ética de fraternidade, definida de forma específica como ética de alteridade ou de diálogo e convivência com a diferença (trabalhamos, com detalhes, a noção ética de diferença, a partir de Lévinas, em outros textos; ver Signates, 1998b e 1998c).

Essa definição da fraternidade a partir da diferença significa uma ruptura teórica de caráter pós-metafísico⁵. Em outras palavras, significa romper com o paradigma da fraternidade como união de “irmãos”, definidos estes como “iguais”, o que, no plano analítico das identidades culturais, quer dizer que os pertencentes à identidade não são redutíveis a algumas características simples ou que os laços de pertencimento se dão exclusivamente por semelhanças ou mesmidades abstratamente constatadas. A redução dos outros a aspectos que se presumem como comuns ou idênticos é uma reivindicação metafísica, pois implica condicionar a relação a um parâmetro que não existe empiricamente, isto é, significa negar a heterogeneidade constitutiva dos homens. Em termos de metodologia filosófica, isso quer dizer hipostasiar no plano lógico uma igualdade que só é possível

⁵ Sobre o pensamento pós-metafísico, ver Habermas (1988), especialmente a referência explícita aos conteúdos semânticos inspiradores da linguagem religiosa, à página 61. A possibilidade de uma apreensão pós-metafísica do espiritismo, a aventamos rapidamente em Signates, 2000. E, sobre a noção de fraternidade relacionada à ética de alteridade, tratamos em Signates, 1998b e 1999.

ser pensada no âmbito da ética e, mesmo nesse caso, em condições de complementaridade com a idéia de diferença.

Tentemos explicar melhor. As sociedades modernas definem suas associações pelo princípio da semelhança ou pela igualdade de interesses. Chamamos a isso “ética de sindicato”, critério pelo qual o princípio de identidade se constrói pela singularização de características que são vividas em comum e, a partir delas, justifica-se a união. A fraternidade, assim caracterizada, torna-se ideal de uma espécie de família constituída unicamente por irmãos, subsumidos como iguais entre si, que, por conseguinte, recusa a complexidade do mundo à volta e, nesse sentido, desenvolve mecanismos internos de proteção e de exclusão das diferenças. O modelo de identidade por fidelidade ideológica é, sem dúvida, um caso típico desse tipo de vínculo social.

A ética de fraternidade com a qual este texto busca trabalhar rompe com as limitações dessa forma de vida. A constatação de que a sociedade mundial se globaliza rapidamente, desfazendo fronteiras e complexificando as comunicações a partir do desenvolvimento das tecnologias, leva ao reconhecimento de que as culturas e identidades tendem a estar em relação umas com as outras de forma inexorável. O pensamento ainda predominante de que o mundo caminha para uma “aldeia global”, no sentido de haver uma única cultura homogênea, a da “comunidade mundial”, é excessivamente ingênua para ser verdadeira, na medida em que nega a possibilidade de que as heterogeneidades se reproduzam e emergjam como conflitos. Não há, pois, uma única globalização, mas “globalizações”, que se caracterizam por estarem ancoradas em “localizações”⁶. O mundo globalizado é um mundo de identidades em conflito e se uma nova ética não surgir, garantindo relações capazes de superar processos e intenções de dominação e poder, a tendência é a guerra sem fim, a mundialização do sofrimento e da infelicidade humanas pelo aprofundamento das injustiças e desigualdades.

Essa nova ética, portanto, não poderá, necessariamente, ser uma ética de negação das diferenças, e sim de convivência pacífica (mesmo que não harmoniosa) com elas. Deve ser, de forma imprescindível, uma ética de respeito ao outro, de recusa da exclusão mas de recusa também da inclusão autoritária. A fraternidade possível, ante esse quadro, não pode ser a que toma o eu como referencial e exige do outro que escolha entre a adesão e o ostracismo, e sim aquela que toma a relação pacífica como referencial e admite a diferença do outro como constitutiva da própria relação. Trata-se, pois, de uma ética da alteridade, dentro da qual nem o outro me elimina a identidade e nem eu o elimino na sua. Uma identidade assim só pode ser procedimental, isto é, definida pela própria diferença pragmática, ou, melhor dizendo, pela própria capacidade prática de conviver com as diferenças. Eis o que sugerimos seja assumido pelos espíritas como vínculo identitário.

Supera-se, assim, a metafísica da igualdade, que, num plano lógico, é o inverso da diferença, mas que, num plano ético só pode ser pensado como igualdade do direito de ser diferente, ou seja, igualdade e diferença em termos éticos são conceitos complementares. Apenas num plano lógico a igualdade é o contrário de diferença. No plano ético, o contrário de igualdade é desigualdade e o contrário de diferença é indiferença⁷ (ver fig. 1). A pretensão metafísica é justamente hipostasiar a

⁶ Sobre a questão da multiplicidade das globalizações, em relação à comunicação, ver Ramos (1995).

⁷ Com essa formulação teórica, pensamos poder responder de forma suficiente às preocupações enunciadas por Flávio Pierucci, em seu livro *Ciladas da Diferença* (1999). Nesta obra, o prestigiado sociólogo enuncia sua preocupação com a necessidade de a adoção do conceito de diferença não implique em abandono da reivindicação pela igualdade, no âmbito da luta por direitos.

lógica na ética, negando a heterogeneidade humana pela idealização reducionista dos homens a características específicas, recortadas para marcar identidades e fronteiras.

Fig. 1

		<i>Lógico</i>	
	<i>Corte</i>		
<i>Corte</i> <i>Ético</i>		IGUALDADE	DIFERENÇA
		DESIGUALDADE	INDIFERENÇA

Uma ética da diferença não é de forma alguma estranha à formulação do pensamento espírita, pois encontra-se solidamente proposta nos textos fundadores do cristianismo e do espiritismo, conforme procuramos demonstrar em trabalho apresentado no Congresso Espírita Brasileiro, realizado recentemente em Goiânia (Signates, 1999), o que demonstra que há espaço inclusive para uma discussão teológico-doutrinária dessa ética, se esse for o caso.

Há, contudo, quem acuse essa ética de ser utópica, irrealizável e não encontrar evidências empíricas de sua possibilidade. Abstraindo o direito à utopia, que não pode ser negado ao ser humano, sob pena de reduzi-lo ao que não é (um ser que não sonha), ainda assim é possível contestar o argumento acusador. Uma ética da alteridade não apenas é realizável, como é uma exigência indeclinável dos tempos atuais, conforme demonstramos ao analisar o processo de globalização pelo qual passamos. Além disso, há, sim, ao contrário do que podem pensar os críticos, evidências empíricas de sua realização, que podem ser encontradas nas situações de altruísmo e nas vivências de movimentos e líderes pacifistas, dentre os quais destacamos, pela impressionante atualidade, as figuras de Mohandas Gandhi e Francisco Cândido Xavier.

Identificada por uma ética de alteridade, a idéia sobre ser espírita tenderia, pois, a ser definida como *capacidade de conviver com diferenças*, que, naturalmente, se expressariam sob duas formas básicas: diferenças de conteúdos de crença e diferenças de práticas, sendo que tal capacidade seria pragmaticamente evidenciada na existência do diálogo, no que se relacionar aos conteúdos de crença, e da convivência pacífica, no que disser respeito às práticas.

Para que haja diálogo, é preciso que os interlocutores não absolutizem suas verdades assumidas; a ética do diálogo é ética de alteridade somente na medida em que se estabelece como disponibilidade para aprender. E, para que haja convivência entre diferenças práticas, é necessário que o antiritualismo se estabeleça não como “exclusão de rituais”, como é comum vermos no meio espírita, e sim como “abertura ritual”, no sentido de não dar aos ritos qualquer importância e, nesse sentido, aceitá-los como se apresentem, interpretando-os como formulações culturais e centralizando a prioridade da atenção para o aspecto procedimental, isto é, para os conteúdos de sentimento e sinceridade partilhados em suas práticas; a ética da convivência é, destarte, ética de alteridade na medida em que se estabelece como liberdade de pensamento e heterogeneidade ritual.

Tais procedimentos abandonam, por completo, as pretensões de purismo de conteúdos e de homogeneização ritual, abandonando, por conseguinte, os argumentos ideológicos vinculados a tais pretensões e, portanto, tornando prescindíveis os escondimentos da dogmatização (por relativizar a pretensão de verdade ao confiná-la em espaços de interpretação historicamente situados e sempre passíveis de discussão, atualizáveis inclusive a partir de critérios científicos e filosóficos) e da ritualização (por desistir da afirmação tecnicista de quaisquer ritos como não ritos, ao aceitá-los como ritos e apenas como tais, deixando a cada grupo espírita a liberdade de praticá-los como acharem melhor, desde que as exigências éticas de aceitar a diferença e as mudanças nela implicadas sejam mantidas e, sempre que possível, continuamente renovadas pela prática da reflexão e do diálogo).

Uma pergunta continuamente reiterada nesse processo de pensamento é: como ficam os processos institucionais dentro desse modelo ético? Evidentemente, a exigência fundamental é de que as instituições não se configurem como hierarquias de poder e exclusão, e sim como instituições abertas, protetoras da liberdade e criadoras de atmosferas relacionais de fraternidade. Para isso, abandonam-se as práticas de exclusão, democratizam-se as de inclusão e busca-se um tipo de relacionamento comunicativo com a sociedade. Especifiquemos cada uma dessas condições.

A democratização das práticas de inclusão significa criar, em primeiro lugar, no espaço institucional, lugares onde os conflitos sejam passíveis de solução incluyente e alteritária. Nesse sentido, é preciso fazer mais do que se limitar a um modelo representacionista de democracia, isto é, é necessário uma democracia participativa e radical, na qual sequer se admita a ditadura das maiorias (exceto, é claro, nos raros casos limites de urgência ou catástrofe, nos quais os imperativos da ordem e da eficácia sejam mais relevantes do que os da liberdade e da paciência). Em outras palavras, é preciso combinar procedimentos consensualistas a situações de pluralidade, em que nem o consenso signifique extinção da pluralidade, nem a manutenção da diversidade elimine a possibilidade do consenso.

Para isso, uma cultura do entendimento das razões alheias deve ser constantemente cultivada, a fim de que os consensos sejam possíveis sem perda de identidades que redundem em exclusões. Num quadro institucional assim, toda insatisfação deverá mobilizar o grupo no sentido de que novos espaços sejam criados e toda adesão deverá ser estimuladora para a manifestação de novas diferenças. Assim, novos espaços abrigam novas diferenças, que conduzirão a renovações de espaços e diferenças, num processo constante e sempre inacabado de evolução, que, por abrigar liberdades e desencadear criatividade, pode certamente ser contido num conceito espírita, eticamente enriquecido, de “evolução espiritual” – no sentido de aperfeiçoamento do quadro ético-relacional – dos indivíduos e grupos envolvidos.

Uma questão que nos parece séria é a de que, para isso, talvez seja sempre preferível que as instituições sejam pequenas, em termos de quantidade de membros. Essa preocupação tem fundamentos na filosofia social. Os processos de racionalização da vida, numa perspectiva weberiana, que redundaram na substituição dos mecanismos de entendimento pelos meios dinheiro e poder⁸, derivam em grande sentido da crescente complexificação da sociedade. Em outros termos, quanto mais complexa a organização social, menos ela poderá dispensar sistemas de poder e de profissionalização e burocratização das relações, para se manter. Resulta, pois, que instituições

⁸ Sobre a questão da substituição do meio linguagem pelos meios dinheiro e poder, na racionalização do mundo da vida, ver Habermas, 1981. Sobre a aplicação dessa interpretação à realidade espírita, ver Signates, 1997.

menores podem com mais facilidade criar e preservar climas de liberdade, simplicidade e criatividade para seus membros, sendo, portanto, sugestivo que a instituição se multiplique, isto é, dê lugar a outras, em caso de ampliação quantitativa de seus membros.

O abandono das práticas de exclusão exige a existência de fóruns legítimos de resolução de conflitos de forma não violenta. Nas sociedades atuais, há dois tipos de instâncias com esse papel: os espaços públicos de discussão e legitimação, como os conselhos e assembléias, e as instâncias judiciárias. Não cogitamos, no movimento espírita, dessa segunda opção, que, de certo modo, funda-se num tipo de representacionalismo cuja opção é retirar dos interlocutores a capacidade de solução de conflitos, delegando essa competência a um espaço que lhes é exterior e supostamente mais legítimo. Além disso, não é raro tais instâncias se constituírem em esferas de sustentação das formas vigentes de poder. Por essa razão, a opção espírita é o aperfeiçoamento das esferas públicas, que podem aparecer de modo formalizado (em conselhos e assembléias) ou não, em estímulo a reuniões, seminários e atividades em conjunto, na qual os conflitos sejam expostos e tratados de forma a serem superados por novos consensos.

É nesses espaços de vivência democrática que a cultura de fraternidade pode ser construída. Uma cultura de fraternidade não pode, contudo, ser criada por decreto, ou por decisão de líderes, e sim pela vivência pragmática e efetiva da alteridade, da aceitação do outro, em suas diferenças. Cada agrupamento desenvolverá sua cultura própria e ela estará relacionada com suas possibilidades e seus limites. Jamais será integralmente vivida e conviverá sempre com o risco do retorno a condições de dogmatização e ritualização que podem dar azo a movimentos de exclusão. Saber trabalhar as patologias da comunicação, sempre que surjam será uma das tarefas criativas da sabedoria dos grupos.

Por conviverem dentro de um ambiente institucionalizado, haverá igualmente o risco sempre presente de hierarquização e profissionalização (concessão aos meios poder e dinheiro/técnica para simplificar a complexidade crescente das idiosincrasias carreadas pelo aumento de membros, pela instabilidade subjetiva de cada um deles e, também, pela própria natureza do regime democrático), para além das situações de urgência, nas quais tais meios são imprescindíveis. Saber o que fazer com os surtos de autoritarismo e demandas de interesse são também desafios postos à criatividade comunicativa do grupo. Em todas essas situações de crise, a sabedoria do grupo aparecerá na intensificação da capacidade de repensar as crenças e procedimentos rituais, a fim de elevar as relações a parâmetros de mais fraternidade. Em outras palavras, sabedoria será abrir o grupo para aprender com a adversidade que se apresenta, qualquer que ela seja.

E, em todos os sentidos, a cada ganho prático de fraternidade constatado nas vivências, o grupo deve reforçar a consciência de que se tornou efetivamente espírita. De que espírita é sempre essa capacidade vivencial, realizada no diálogo sobre conteúdos e na convivência ativa em relação às diferenças práticas. A identidade espírita, desta forma, livre o quanto possível das contendas dogmáticas e das exclusões rituais, saberá absorver diferenças pela experiência da fraternidade constantemente reinventada e ampliar espaços de aprendizado e experimentação, gerando benefícios espirituais em forma de amor e alegria cada vez mais crescentes.

Bibliografia de referência

BOBBIO, Norberto (1983) **Dicionário de política**, Vol. 1. Brasília : UnB, 1994.

- HABERMAS, Jürgen (1981) **The theory of the communication action** (V. 2). Boston : Beacon Press, 1996.
- _____ (1985) **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa : Dom Quixote, 1998.
- _____ (1988) **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990.
- KARDEC, Allan (1868) **A gênese, os milagres e as predições segundo o espiritismo**. Rio de Janeiro : Feb, 1978.
- _____ (1890) **Obras póstumas**. Rio de Janeiro : Feb, 1975.
- PIERUCCI, Antonio Flávio (1999) **Ciladas da diferença**. São Paulo : Editora 34.
- RAMOS, Murilo C. (1995) **Os processos de globalização e mundialização: tecnologias, estratégias e conteúdos**. Aracaju-SE : Intercom : III Colóquio Brasil-França.

Bibliografia complementar produzida pelo autor e citada no texto

- SIGNATES, Luiz (1997) *A fraternidade substituída*. In: Revista Espírita Allan Kardec, Ano IX, n. 34, Abril-Junho/1997. Goiânia : Editora Espírita Paulo de Tarso. (p. 28-29)
- _____ (1998) *Espiritismo e ritos*. In: Revista Espírita Allan Kardec, Ano X, n. 40, Outubro-Dezembro/1998. Goiânia : Editora Espírita Paulo de Tarso. (p. 25-26)
- _____ (1998a) *Ciência como ideologia do espiritismo*. Goiânia : Original.
- _____ (1998b) *O conceito de solidariedade*. In: Aurora. Internet (<http://www.alternex.com.br/~solidario/j.html>).
- _____ (1998c) *Os espíritas na Internet: interatividade e alteridade no jogo das identidades culturais*. Recife : XXI Congresso Brasileiro de Pesquisadores da Comunicação/GT Comunicação e Religiosidade, setembro/1998. (paper)
- _____ (1999) *Espiritismo e ética comunicativa: a fraternidade como fundamento da teoria social espírita*. Goiânia : I Congresso Espírita Brasileiro, 1º.-3/10/1999. (paper)
- _____ (1999a) *Espiritismo, comunicação e ética: ensaio de teoria social espírita (texto resumo)*. Goiânia : Originais.
- _____ (2000) *O papel do intelectual espírita*. São Paulo : original

(*) *Jornalista, professor da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Goiás, especialista em Políticas Públicas de Comunicação, mestre em Comunicações pela Universidade de Brasília, doutorando em Comunicações e Artes pela Universidade de São Paulo, expositor, escritor, ex-presidente da Fundação Espírita de Pesquisas Científicas (FEPESCI), membro do Conselho Superior do Instituto de Comunicação Social Espírita – ÍCONE, vice-presidente de Comunicação Social da Federação Espírita do Estado de Goiás.*