

Estudo comunicacional da cidade espírita: a religião entre a identidade e a cidade¹

João DAMASIO²
Luiz SIGNATES³

RESUMO

A partir da representação do município de Palmelo (GO) como “cidade espírita”, questionamos até que ponto a noção sociológica de cidade é compatível com o vínculo a uma identidade cultural religiosa? A questão-problema toma o par teórico weberiano sociedade / comunidade como ponto de partida para a compreensão da noção de cidade, em processo de complexificação e diferenciação funcional, em tensionamento com os avanços da problematização de Stuart Hall (2006) sobre a identidade cultural que descentra o sujeito moderno - que é o mesmo sujeito pressuposto na teoria clássica da comunidade, gerando por isso inferências também neste último conceito. No âmbito desta problematização, o objetivo específico deste trabalho é tomar notas da teoria da religião como forma simbólica, questionando possíveis limitações em Weber (2000), Cassirer (1992) e Bourdieu (2009), diante de noções conflitantes de identidade e de comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade; identidade; religião; espiritismo; Palmelo.

O estudo da institucionalidade religiosa como sistema simbólico pode ser articulador de um ‘comum’ apresentado como identidade cultural ou emergir performando uma comunidade. Conceitualmente, identidade e comunidade podem ser terminologias

¹ Trabalho apresentado na X Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial (Eclesiocom), realizada em São Paulo, SP, 27/8/2015.

² Mestrando em Comunicação, na linha de pesquisa Mídia e Cultura, no PPG em Comunicação (UFG). Integrante do Grupo de Pesquisas em Comunicação e Religiosidade (GP-Cor/UFG), e-mail: joaodamasio16@gmail.com

³ Pós-doutor em Epistemologia da Comunicação (Unisinos), Doutor em Ciências da Comunicação (USP). Professor dos PPGs Comunicação (UFG) e Ciências da Religião (PUC Goiás). Coordenador do Grupo de Pesquisas em Comunicação e Religiosidade (GP-Cor/UFG), e-mail: signates@gmail.com

afins, dialéticas ou até conflituosas, a depender da abordagem clássica ou redescritiva⁴ que se emprega.

É no sentido dessas escolhas teóricas que o ‘comum’ da religião – assim como ocorre com os processos midiáticos – é definidor dos tensionamentos possíveis, aqui estimulados, entre aqueles dois conceitos. Os estudos de mídia, quando tratam de identidade ou ainda de um imaginário específico, evocam pesquisas de recepção porque afetam a experiência comunitária.

Como pesquisa de mestrado em andamento, sob o ponto de vista comunicacional, é a representação do município de Palmelo (interior do estado de Goiás) como “cidade espírita” o que se põe em cheque. Até que ponto se pode dizer de uma cidade espírita? O foco deste artigo está nas implicações da religião como sistema simbólico frente às ideias – captadas a partir do objeto – de identidade e de comunidade.

A representação da cidade espírita, neste trabalho, não evoca as teorias de representação social, sendo tomada aqui apenas como motivadora da imaginação de um problema comunicacional (tomando o simbólico, o comunitário e a identidade como especificidades), formulado a fim de responder até que ponto a noção sociológica de cidade é compatível com o vínculo a uma identidade cultural religiosa?

A questão-problema toma o par teórico weberiano sociedade / comunidade como ponto de partida para a compreensão da noção de cidade, em processo de complexificação e diferenciação funcional, em tensionamento com os avanços da problematização de Stuart Hall (2006) sobre a identidade cultural que descentra o sujeito moderno - que é o mesmo sujeito pressuposto na teoria clássica da comunidade, gerando por isso inferências também neste último conceito.

No âmbito desta problematização, o objetivo específico aqui é tomar notas da teoria da religião para o estudo comunicacional da cidade espírita, pelo que nos deteremos menos nos problemas em torno dos conceitos de comunidade e identidade. Buscaremos no simbolismo e na filosofia da linguagem a teoria de religião que melhor serve ao nosso problema de pesquisa, questionando possíveis limitações em Weber (2000), Cassirer (1992) e Bourdieu (2009).

⁴ Sodré (2014). A redescrição é proposta como método a partir de um entendimento da comunicação como ciência da organização simbólica do comum e se dá motivada pela observação do *bios midiático*.

O parâmetro metodológico deste artigo é a atenção a) ao nosso próprio objeto (Palmelo, como cidade espírita) com pesquisa de campo em andamento; b) à busca pelo interesse especificamente comunicacional neste objeto; c) à relação da religião como linguagem / sistema simbólico diante dos conceitos de identidade e cidade e; d) às possíveis especificidades do espiritismo principalmente por conta de seu tensionamento originário entre religião e razão.

1. Identidade e comunidade: abordagens clássicas e redescritivas

A relação entre sociedade e comunidade na forma de tipos ideais é o objeto sociológico weberiano, sendo o primeiro uma complexificação funcional do segundo, conformando a noção de cidade nos estudos sociais. “Partindo do tipo *puro* (‘ideal’) pode realizar-se uma casuística sociológica”, diz Weber (2000, p. 13) ao formular o trabalho do sociólogo, constituinte da racionalidade moderna segundo Campos (2009).

O decisivo trabalho empírico-sociológico começa com a pergunta: que motivos *determinaram* e *determinam* os funcionários e membros individuais dessa ‘comunidade’ a se comportarem de tal maneira que ela *chegou a existir* e *continua existindo*? (WEBER, 2000, p. 11, grifos do autor).

Mais detidamente, sociedade e comunidade são tipos de relações sociais, determinadas no escopo de uma teoria da ação: relação associativa (porque se viabiliza por interesses funcionais dos agentes) e relação comunitária (porque se dá a partir da identidade dos agentes).

Uma relação social denomina-se ‘relação comunitária’ quando e na medida em que a atitude na ação social – no caso particular ou em média ou no tipo puro – repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo.

Uma relação social denomina-se ‘relação associativa’ quando e na medida em que a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins). A relação associativa, como caso típico, pode repousar especialmente (mas não unicamente) num acordo racional, por declaração recíproca. Então a ação correspondente, quando é racional,

está orientada: a) de maneira racional referente a valores, pela crença no compromisso próprio; b) de maneira racional referente a fins pela expectativa da lealdade da outra parte (WEBER, 2000, p. 25).

Por serem tipos ideais, Weber (2000, p. 25) pôde concluir com certa tranquilidade que “a grande maioria das relações sociais, porém, tem caráter, em parte, comunitário e, em parte, associativo” (WEBER, 2000, p. 25).

O mote da perspectiva weberiana é tornar a classificação de tipos ideais como a condição do conhecimento empírico-sociológico, o que eleva o pensamento do autor a um patamar entre filosofia social e epistemologia conforme disserta Campos (2009, p. 6). Também Nisbet (*apud* SODRÉ, 2014, p. 88) concorda, acrescentando que “as grandes ideias próprias às ciências sociais têm sempre bases morais”, o que não significa diminuir o valor de nenhuma delas, mas de sublinhar que trabalharam a partir dos “conflitos morais que agitaram todo o século XIX”.

A relação social, seja associativa ou comunitária, depende da ação social. O sujeito da sociologia compreensiva sobrepõe-se à noção iluminista de indivíduos amplamente centrados e unificados em um núcleo interior que corresponde à sua subjetividade. Desse modo, o sujeito passa a ser visto como integrante dialético de uma coletividade agregadora de indivíduos em relação ou em contrato (HALL, 2006, p. 31).

Segundo Hall (2006, p. 23), uma versão particular do sujeito humano emergiu pela primeira vez na idade moderna, se tornou ‘centrado’ nos discursos e nas práticas que moldaram a sociedade moderna, adquiriu uma definição mais sociológica ou interativa e está ‘descentrado’ na modernidade tardia. Importante é destacar que, descentrar o sujeito pela via da identidade fragmentada é retirar dele a prioridade da ação social nos tipos de relação social.

Ao interpor o conceito de identidade na engrenagem da teoria weberiana, formulamos nossa questão-problema. Se a noção de cidade é formada pela complexificação do modo associativo de relação social em detrimento do tipo comunitário, referente à tradição de uma identidade, o que acontece quando a identidade aparece descentrada? Hall (2006, p. 25) não argumenta a mudança essencial do humano, mas sim que a individualidade do ser humano é “vívida” e “conceitualizada” de forma diferente.

A identidade fragmentada pela modernidade (tardia, se assim for útil descrever) foge do processo modernizador da formação das sociedades complexas. Ou seja, a identidade cultural, conforme os avanços trazidos pela perspectiva dos estudos culturais, ganha importância e flexibilidade ao invés de ser relegada ao tradicionalismo estático da comunidade. Para Weber (2000, p. 26), “a relação comunitária constitui normalmente, por seu sentido visado, a mais radical antítese da luta”.

Sobre a concepção clássica de comunidade, também se coloca outra, redescrita a partir de necessidades conceituais desveladas pelos modos de vida na modernidade tardia, o mundo da vida das identidades culturais (ou a cultura da identidade cultural).

A comunidade enquanto “o comum”, porém, não pode ser pensada a partir do ser humano já constituído como indivíduo, logo, não é uma substância compartilhada por sujeitos da consciência. Em consequência, ela não se institui originariamente a partir de uma reciprocidade contratual (como queria Rousseau), porque ela mesma já é a condição de possibilidade de qualquer troca – uma condição baseada na entrega total (a doação originária, a alienação radical) do indivíduo a uma dinâmica de diferenciação e aproximação (SODRÉ, 2014, p. 212).

Segundo Sodré (2014, p. 277), “o que a sociologia hoje chama de ‘rela o social’   tão só a superfície visível desse laço ou vínculo, sob o qual se agitam as diferenças e as oposi es, a latência das transforma es e das passagens de uma forma simbólica a outra”, portanto, ao contrário da afirma o weberiana de que a comunidade   a antítese da luta, a proposi o trazida por identidades em conflito   justamente a comunidade como espacialidade própria para a luta.

A espacialidade, em termos sociológicos (LEFEBVRE, 1974), reclama a concretude de sua produ o por meio dessa luta. Assim como provocado pelo movimento das identidades culturais na comunidade, no espaço, “em seu modo de produ o, o trabalho do conhecimento, como o trabalho material, se divide sem fim”⁵ (LEFEBVRE, 1974, p. 20).

⁵ Tradu o livre. Original: “dans ce mode de production, le travail de la connaissance, comme le travail matériel, se divise sans fin”.

No fundo do pensamento redescritivo sobre comunidade encontra-se a noção de mediatização da sociedade ou de virtualização do mundo, propiciadas pela valorização do simbólico, princípio de organização do comum que modifica o modo de produção do espaço social segundo Sodré (2014, p. 277). O autor assim advoga sua tese mais recente de que

a retomada contemporânea dos debates sobre a comunidade parecem pertinentes à discussão sobre os mecanismos da coesão ou do vínculo social em face das novas formas de sociabilidade criadas pelo capitalismo transnacional e irradiadas por dispositivos de mídia (SODRÉ, 2014, p. 201).

Assim, é “ilusória a suposição de que a vinculação comunitária foi relegada ao passado pelas formas societárias emergentes na Modernidade” (SODRÉ, 2014, p. 213). A comunidade deixa de ser instância mediadora entre as identidades individuais para ser descrita como condição de possibilidade ou instância de organização do comum.

Com efeito, a *communitas* – a que se refere Esposito, na trilha de Heidegger – não é o ‘entre’ (sociológico) do ser, mas o ser como ‘entre’, ou seja, não uma agregação substancialista de identidades sociais, e sim a simbólica divisão originária do ser pela força do comum (SODRÉ, 2014, p. 213).

Como uma síntese até aqui, já podemos considerar que a identidade cultural questiona a noção clássica de comunidade e que existe uma noção redescrita justamente em fins comunicacionais para tal conceito. Um último ponto a se abordar neste tópico é saber até que ponto a ressurgência da *communitas* atende à problematização básica da identidade, sua forma de constituição e apreensão.

A identidade cultural é, em Hall, dessubstancializada e, por isso, seria mais afeita à noção de *communitas*. “(...) somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (HALL, 2006, p. 13).

Para Yamamoto (2014, p. 452), cabe no conceito redescrito de comunidade “a investigação da abertura ou dessubjetivação (‘experiência comunitária’ conforme a

temos denominado), tanto quanto dos processos de delimitação da substância comum, de fechamentos identitários”.

Apesar de a comunidade se libertar do ostracismo do eterno passado nostálgico, a identidade permanece como um “fechamento”. A religiosidade espírita seria, portanto, um fechamento identitário da comunidade palmelina? Até que ponto esse fechamento é compatível se considerarmos, por um lado, a multiplicidade de identidades possíveis e, por outro, a eficiência de tal ocorrência no espaço da comunidade, do comum ou do simbólico?

Esta é a elaboração que se vem conformando para encaminhar esta pesquisa em direção à aferição empírica da identidade no caso de Palmelo como cidade espírita, seja no âmbito das representações ou das identificações pessoais performadas na experiência comunitária, pois estas também compõem o avanço da perspectiva dos estudos culturais. O enfoque dado, contudo, não se refere a toda e qualquer identidade, mas à especificidade de uma identidade cultural religiosa específica, no caso, a religiosidade espírita. Importa, para tal delimitação, tomar nota das implicações da religião entre a identidade e a comunidade.

2. A religião entre a identidade e a cidade

Na esteira preferencial de autores precedentes (como Weber) e concernentes (como o de Bourdieu e, por outra via, Cassirer) ao campo de estudos das interações simbólicas, a análise da religião é central como sistema simbólico. Em termos comunicacionais, também podemos atentar ao privilégio da religião como objeto de estudos se observado seu caráter dialógico demarcado pelo dogma, permitindo maior percepção das condições comunicativas que se estabelecem (tensões, tabus, campo semântico, delimitação de comportamentos e orientação das ações dos fieis etc.).

Assim como sociedade/comunidade, a ideia de sagrado/profano é elementar, grande geradora de conhecimento sociológico. Para Weber, a relação entre a ética religiosa e o mundo é exemplar da complexificação das relações sociais. À religião é atribuído ou o efeito estereotipador em relação à normatividade do mundo da vida ou a formação específica de seu trabalho institucionalizado ao negociar a orientação

significativa com a finalidade salvacionista. Complexificando-se como uma instituição que fornece a salvação, o campo religioso amplia sua tensão interna entre as finalidades divinas e o mundo material secular, típico da modernidade.

A sistematização fundamental dos deveres religiosos no sentido de uma ‘ética da convicção’ cria uma situação substancialmente modificada. Rompe a estereotipação das normas individuais em favor de uma orientação ‘significativa’ global da condução da vida pelo fim religioso de salvação. (...) Na verdade, a tensão íntima entre o postulado religioso e as realidades do mundo não diminui, mas aumenta (WEBER, 2000, p. 386).

A teoria da religião em Weber (2000) adianta uma economia das trocas simbólicas, como será denominada e desenvolvida por Bourdieu. Trata-se da divisão interna do trabalho religioso, conformado pela ação social dentro das instituições religiosas, com finalidades específicas de fornecer a relação com o sagrado. Rompendo com o misticismo, justamente pelo caráter burocratizante das instituições no mundo moderno, a religião é uma empresa.

A influência weberiana em Bourdieu (2009, p. 35) o faz considerar que “a urbanização contribui para a ‘racionalização’ e para a ‘moralização’ da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação”.

Mas, como se sabe, o pensamento de Bourdieu é uma intensa articulação entre aqueles que são considerados os fundadores da ciência social – Marx, Weber e Durkheim. Do primeiro, toma o posicionamento crítico às ideologias a partir da teoria das classes sociais, do segundo herda a relação entre o sistema de práticas e crenças religiosas com o modo de divisão do trabalho e do terceiro as condições de consenso entre o modo de conhecer e de ser na sociedade.

Assim, Bourdieu (2009, p. 46) elabora a religião de modo estrutural entre classes, estamentos e discursividade, todos diretamente observáveis nas funções sociais. A materialidade com que a religião é tratada se justifica pelo seu modo de funcionamento como uma estrutura estruturante, ou seja, ao mesmo tempo em que é

uma entidade instituída pela sociedade, é ente organizador (ou ideologizador) da mesma.

Em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação que 1) constrói a experiência (ao mesmo tempo que a expressa) em termos de lógica em estado prático, condição impensada de qualquer pensamento, e em termos de problemática implícita (...) 2) consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social (disposições inculcadas pelas condições de existência) a uma mudança de natureza, em especial convertendo o ethos enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e de apreciação em ética enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas (BOURDIEU, 2009, p. 46).

O sistema simbólico religioso não se constitui apenas como estrutura de funções sociais. Bourdieu e Cassirer concebem a religião como linguagem, tanto pela relevância do estudo de sua mensagem (circulação simbólica) como pelo caráter organizador do social que é implicado na virada linguística. Este pensamento é fonte primária da noção de que o discurso é construtor ou até mesmo espelho da realidade⁶.

Cassirer posiciona a religião entre linguagem e mito, de conexão indistinguível. Nem somente estrutura mítica, nem somente discursividade. A forma de conhecer o mundo é também a forma de lidar com o mundo, dependendo da duração ou perpetuação do domínio em que o sagrado é criado.

Onde quer que se conceba pela primeira vez um deus especial, onde quer que ele se erga como uma configuração determinada, esta configuração é investida de um nome especial, derivado do círculo de atividade particular que deu origem ao deus. Enquanto este nome for compreendido, enquanto for percebido em sua significação originária, suas limitações não de estar em correspondência com as do deus; através de seu nome, um deus pode ser mantido duradouramente no estreito domínio para o qual foi, na sua origem, criado (CASSIRER, 1992, p. 36).

⁶ Quando Muniz Sodré propõe a antropologia do espelho se trata de um aprofundamento dessa noção aqui simplificada, no sentido do surgimento de um novo âmbito de vida (*bios midiático*) e não apenas da mídia como influenciadora da realidade.

Ao historicizar sem necessariamente materializar a comunicação (entendida como simbólica) dos valores, da concepção, da compreensão e da duração do deus (ou: do sagrado, do divino), o autor atenta que a expressão simbólica antecede a linguagem. “Apenas a expressão simbólica cria a possibilidade da visão retrospectiva e prospectiva, pois determinadas distinções não só se realizam por seu intermédio, mas ainda se fixam como tais dentro da consciência” (CASSIRER, 1992, p. 57).

Weber, Bourdieu e Cassirer entendem a religião a partir de sua expressão simbólica, mas sua especificidade se difere em cada autor. Em Weber, é a organização do trabalho que se destaca. Para Bourdieu, trata-se da capacidade estruturante dessa estrutura e, portanto, de suas possibilidades de troca institucional. Na filosofia de Cassirer, a noção de uma cultura religiosa é menos afetada pela estruturação conceitual e mais disposta à interpretação pragmática da existência da religião.

Assim, se considerarmos nossa questão-problema, este é o momento de questionar: de que modo comunidade e identidade se definem a partir de uma religiosidade específica (no nosso caso, o espiritismo)?

O objetivo neste momento é encontrar limites e aberturas da teoria da religião, na perspectiva do simbolismo, ante a identidade cultural (como um fechamento da experiência comunitária ou como um fragmentário processo de identificação na modernidade tardia) e a cidade (como uma formação funcional da sociedade ou como o espaço comum da luta e da diferença). Para isso, o que se segue é uma interpretação dos autores relacionados neste tópico.

Weber (2000) é basilar e é tácito seu entendimento da religião como um sistema funcional, burocratizado ao modo típico da organização associativa em que se constitui a cidade. A identidade é sua antítese, pois é em torno das forças de tradição identitária que sobrevivem as comunidades. Neste caso, o laço da identidade é um fechamento a partir dos interesses ou finalidades segundo os quais os indivíduos agem socialmente, mas tal fenômeno sempre é enfraquecido pela modernização. Esta é a perspectiva central e geradora da questão problema que adotamos porque a representação de uma “cidade espírita” em um contexto tão atual não parece condizer com uma oposição entre cidade e identidade.

Em Bourdieu (2009) se percebe a influência da teoria de classes. A identidade religiosa pode ser, pelo menos na maioria das vezes, uma ideologia que pesa de modo diferente sobre as classes sociais. A organização religiosa é uma estrutura funcional que emerge da divisão do trabalho na sociedade tal como em Weber, tendo o acréscimo disso ocorrer segundo interesses estruturantes de uma classe privilegiada. Agora, a identidade se dá mais pela classe ou função social do indivíduo que por uma disposição à formação comunitária. Cidade e identidade continuam em oposição, com o paliativo de que aos indivíduos, também a partir de finalidades específicas, é dado agir dentro de sua condição social, no espaço que chamamos de cidade.

Cassirer (1992) não trata de modernização nem de ideologia, mas da religião como forma simbólica interpretável em seus contextos e finalidades de criação, para o que os ritos são essenciais. Apesar de não tratar do problema sociológico da cidade, nem do problema comunicacional da identidade e sua circulação simbólica, este autor pretende afirmar a prioridade da expressão simbólica sobre o conceito. A atividade da linguagem é que permite a descrição do fenômeno e não uma realidade estrutural (que pressuporia o que se busca saber). A religião, desta vez, pode ser interpretada segundo sua importância histórica. Recuperamos a ideia de que distinções, como a identidade, não só se realizam pela expressão simbólica, “mas ainda se fixam como tais dentro da consciência” (CASSIRER, 1992, p. 57). A cidade pode ser o espaço em que se expressam as diferenças e se exercem as identidades conforme fixadas na consciência individual. Esta perspectiva carece do que as duas anteriores podem padecer, a saber, a atenção ao poder ou às finalidades dos agentes, sem o que nenhuma identidade se afirma.

Pode-se considerar que as duas visões de comunidade (substancialista e dessubstancialista – conforme a proposição de Yamamoto, 2014) são possibilidades presentes nas teorias de religião abordadas. Weber e Bourdieu substancializam a comunidade com a identidade cultural funcionalmente delimitada e Cassirer corrobora com um pensamento dessubstancialista por ver na história (na comunidade) um espaço interpretativo e de expressão das formas simbólicas.

A identidade, por sua vez, só é considerada na condição de fechamento, tanto como substância (Weber e Bourdieu), quanto como distinção fixada na consciência

(Cassirer). Até mesmo a redescritção da comunidade por Yamamoto considera a identidade como um fechamento, portanto substancializador, da comunidade.

A hipótese deste trabalho, portanto, parece caminhar no sentido de que a leitura culturalista sobre a identidade, quando esta aparece fragmentada na modernidade tardia (HALL, 2006), pode ser um avanço esquecido quando se trata do estudo da comunidade. A lacuna percebida empenha uma pesquisa de campo em andamento sobre a identidade cultural dos habitantes de Palmelo, de modo a não perder de vista o plano empírico na imaginação conceitual da religião como identidade cultural de uma cidade.

3. Estudo comunicacional da cidade espírita

O que acontece com a identidade cultural e de onde ela emerge para se vincular a uma cidade? A pesquisa de campo em andamento se baseia tanto em captar elementos circulatorios da identidade aferida em entrevistas como na observação da emergência da experiência comunitária. Para não nos determos em técnicas de pesquisa e nem em metodologia, já que este é um artigo em busca do elemento teórico da religião, avançaremos para a delimitação do que seria o estudo comunicacional da cidade espírita.

O que nos diz o objeto de estudo? Palmelo é o segundo menor município goiano, há 130 quilômetros de Goiânia, capital do estado. Com emancipação em 1953, surgiu em torno do Centro Espírita Luz da Verdade em 1929, em pleno funcionamento e integração com a rotina da cidade até os dias atuais (SANTOS, 2014). Atualmente,

De acordo com os dados fornecidos pelo IBGE Censo de 2010, Palmelo conta hoje com 2.335 habitantes numa área de 58.959 km quadrados. 45,54 % da população se declara espírita quanto à opção religiosa, sendo o município brasileiro com maior percentual de espíritas. Os católicos respondem por 28,1 % e os Evangélicos 19,06 %. Demais religiões como a Umbanda, o Candomblé, o Judaísmo e Testemunhas de Jeová, somam 1,84%. Sem religião respondem a 6,94 % (SANTOS, 2014, p. 13).

Segundo o historiador Jacy Siqueira (2006, p. 83), a cidade de Palmelo “nasceu de um centro espírita, assim como a maioria das cidades brasileiras nasceu e cresceu à sombra de uma capela católica e, poucas delas, de um templo protestante”.

Palmelo, nos primórdios dos anos 1940, já se apresentava um povoado de porte a figurar entre os milhares de vilas brasileiras, reunindo seus habitantes em torno de um centro espírita criado por volta de 1929. Tanto que, pela Lei nº 908, de 13 de novembro de 1953, foi elevado à categoria de município do Estado de Goiás (SIQUEIRA, 2006, p. 74).

Do ponto de vista da geografia cultural, o que se passa em Palmelo é uma hierofania (manifestação do sagrado) no contexto cotidiano. Todo o sistema social da cidade aparece entranhado pela identidade de um espiritismo, desde uma placa na entrada do centro espírita replicando o que está expresso no artigo 93 da lei orgânica do município (“Estância de reequilíbrio físico, mental e espiritual”, “única cidade do mundo que surgiu em função do Espiritismo”) até a nomenclatura das ruas e praças da cidade de acordo a nomes de vultos do espiritismo e do cristianismo e da referência simbólica ou burocrática a esta religiosidade na constituição física e ideológica das instituições educacionais e políticas. Tais elementos foram observados por Santos (2006):

A própria estruturação urbana revela as marcas da Doutrina Espírita e da sacralização promovida por ela. Sem a presença de templos suntuosos, a hierofania pode ser notada ao analisar-se o cotidiano, como por exemplo, os nomes das ruas e avenidas da cidade. Uma das principais recebe o nome de Allan Kardec, o codificador do Espiritismo. Outra avenida recebeu o nome de Emmanuel, um espírito que ficou conhecido por orientar os trabalhos do médium mineiro Chico Xavier. Outra marca da referência espiritual no meio urbano é a Praça Maria Madalena, personagem importante do Evangelho de Jesus e que, segundo os relatos mediúnicos, permanece orientando os trabalhos da cidade espírita.

O colégio municipal recebeu o nome do mentor e professor de Jeronymo, um dos mais notáveis médiuns brasileiros e grande expoente do Espiritismo no Brasil. A escola foi fundada pelo CELV e tem a forma da letra E inicial do nome de Eurípedes, porém, foi cedida ao estado que passou a administrá-la (SANTOS, 2014, p. 65).

Considerando os termos em que se dão tais influências, é importante perceber as especificidades do espiritismo. Signates (2001, p. 2) delimita “dois parâmetros definidores da identidade espírita”: a pureza doutrinária (alinhamento prático aos textos de Allan Kardec⁷) e a pretensão anti-ritualista de vinculação com a razão científica do Iluminismo.

A identidade espírita assim delimitada se refere a uma fidelidade ideológica, diferente da identidade vinculada a uma territorialidade, como é o caso quando se diz de uma “cidade espírita”. Neste caso, cabe lançar o questionamento a cerca da inferência que essa territorialidade promove na identidade espírita. Em termos nacionais, por exemplo, o espiritismo conforme conhecido no Brasil volta-se muito mais a uma identidade religiosa, enquanto o concebido em seio originário europeu desfazia de práticas religiosas em busca de cientificidade⁸.

Se “o mundo globalizado é um mundo de identidades em conflito”, como também diz Stuart Hall, pode-se dizer que, no campo religioso, “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 (...)” (SIGNATES, 2001, p. 7).

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 (SIGNATES, 2001, p. 7).

Assim, se Palmelo é uma hierópole⁹ ou cidade-santuário, tal característica pode sugerir uma identidade pragmaticamente diferente do que se obtém simplesmente ao ler Kardec. Seja pelo entranhamento com o cotidiano da cidade, seja pelo modo de vivência com a diferença ante às demais religiões na cidade (além do centro espírita, há pelo menos uma igreja católica, um centro umbandista e cinco igrejas protestantes).

⁷ Codificador da doutrina espírita. Allan Kardec é o codinome adotado pelo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, que produziu os livros básicos do espiritismo: O Livro dos Espíritos (1857), O Livros dos Médiuns (1861), O Evangelho segundo o Espiritismo (1864), O Céu e o Inferno (1865) e A Gênese (1868).

⁸ Poder-se-ia considerar também especificidades outras dos conflitos (ou cismas) pela identidade espírita no Brasil ou fora dele, seja pragmaticamente ou no que se refere às instituições do movimento espírita (SIGNATES, 2013).

⁹ Referente à hierofania (citado em SANTOS, 2014).

4. Considerações finais

A circulação simbólica na religião, na identidade cultural e na comunidade não é estranha à ciência da comunicação. A problematização em torno de tais temas se origina na ciência social, mas é por isso que Sodré (2014) sugere a redescrição como método comunicacional, assumindo para isso uma postura que denomina como “pós-disciplinar”.

A identidade cultural se fragmenta (HALL, 2006), a comunidade amplia seu campo semântico (YAMAMOTO, 2014) e uma cidade se funda e se mantém como espírita, vinculando-a (não se sabe ainda até que ponto) a uma identidade específica. É nesse emaranhado que se desenha a pesquisa em comunicação como vínculo social.

Neste artigo, perguntamos por limites e possibilidades da teoria da religião como forma simbólica diante da tensão entre noções conflitantes de identidade cultural e de comunidade. A identidade ora serve de substância para a comunidade e ora aparece fragmentária questionando, ainda sem respostas claras, as noções disponíveis de comunidade. A comunidade ora é substancializada-clássica, ora é dessubstancializada-redescrita.

A religião, entre a identidade e a comunidade, é fator que, por um lado implica trocas simbólicas na luta cotidiana comunitária e, por outro, pode sofrer alterações em seu escopo ao se vincular a uma territorialidade na forma de identidade. Considera-se que as teorias de religião citadas no trabalho atendem a tal objetivo, ainda que se limitem ou à funcionalidade sistêmica, ou à condição ideológica ou à ritualística do sagrado. Resta, portanto, a pesquisa empírica a cerca da identidade cultural dos palmelinos e da performatividade relacionada à experiência comunitária.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e mito**. 3.ed. Trad. J. Guinsburg; M. Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LEFEBVRE, Henri. La production de l'espace. In: **L'homme et la société**. n. 31-32, 1974. Sociologie de La connaissance marxisme et anthropologie, p. 15-32.

SANTOS, Thiago F. N. S. **A geografia da religião na “cidade espírita do Brasil”. A rota do espiritismo: de Sacramento – MG a Palmelo – GO** (monografia). Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

SIGNATES, Luiz. Cisma religioso e disputa simbólica: tensão comunicacional no espiritismo brasileiro e panamericano. IN: **Fragments de cultura**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 39-50, jan./mar. 2013.

SIGNATES, Luiz. Fraternidade como paradigma da identidade espírita. In: AUTORES DIVERSOS. **A Cepa e a atualização do espiritismo**. Porto Alegre: Ccepa, p. 149-160, 2001.

SIQUEIRA, Jacy. **Um contrato singular**: e outros ensaios de história de Goiás. Goiânia: Kelps, 2006.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

YAMAMOTO, Eduardo Yuji. O conceito de comunidade na comunicação. **Famecos**, Porto Alegre, v. 21, n. 2, p. 438-458, maio-ago 2014.