



# Comunicação e intertransponibilidade na Mediunidade Espírita: ensaio de uma antropologia comunicacional da religião em Clifford Geertz

Luiz Signates<sup>1</sup>

## RESUMO

estudo da aplicação da dicotomia dos modelos em Clifford Geertz ao estudo da mediunidade espírita no Brasil, dentro de uma abordagem compreensiva da comunicação. Utilizou-se os sistemas culturais e a intertransponibilidade dos 'modelos de' e 'modelos para', aplicando-os à concepção e à história da mediunidade espírita no Brasil. Por fim, concluiu-se pela maleabilidade da intertransponibilidade, percebida como comunicação intersignica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Comunicação. Religiosidade. Espiritismo. Mediunidade. Clifford Geertz.

*COMMUNICATION AND INTERTRANSPONIBILITY IN SPIRIT MEDIUMITY: TEST OF A COMMUNICATIONAL ANTHROPOLOGY OF RELIGION IN CLIFFORD GEERTZ*

## Abstract

*study of the application of the dichotomy of the Clifford Geertz models to the study of spiritist mediumship in Brazil, within a comprehensive approach to the communication sciences. Cultural systems and the intertransposability of 'models of' and 'models for' are used and applied to the conception and history of spiritist mediumship in Brazil. Finally, it is concluded by the malleability of the intertransponability, perceived as intersignica communication.*

**Keywords:** Communication. Religiosity. Spiritism. Mediumship. Clifford Geertz.

**Autor Correspondente:** signates@gmail.com  
**Recebido:** 26.12.2018. **Aceito:** 26.01.2018.

## Introdução

A questão da especificidade do comunicacional na religião constitui uma problemática que se tem buscado resolver a partir de um olhar dialético, pela admissão de que os polos sagrado e profano determinam uma polaridade comunicacional específica – a que se dá entre o dogma e o vínculo, com diversas repercussões para a abordagem teórica, que tornam o espaço das institucionalidades e das vivências religiosas um *corpus* privilegiado de estudos da comunicação (SIGNATES, 2018).

Este trabalho prossegue nessa linha afim de perscrutar as tensões entre uma abordagem antropológica, a de Clifford Geertz, e uma realidade religiosa empírica, o espiritismo kardecista no Brasil, visando identificar o modo peculiar como a tensão comunicacional se estabelece. Em Geertz (2008) foi pinçada a dicotomia dos 'modelos de' e 'modelos para', com a qual ele estabelece um quadro categorial de formulação descritiva simbólicas religiosas, compreendidas como sistemas culturais. E, no espiritismo, perscrutou-se especialmente os sentidos da mediunidade, tal como socialmente vivenciada pelo kardecismo no Brasil, a fim de identificar as especificidades antropológico-comunicacionais do modo como ela se estabelece, como rito estruturante do sistema cultural espírita.

## Clifford Geertz e a especificidade da cultura

É desnecessária qualquer demora para apontar Clifford Geertz como um dos principais autores da antropologia ou para destacar sua importância nos estudos da cultura e, por conseguinte, da comunicação. Fundador da chamada Antropologia Interpretativa ou Simbólica, o antropólogo americano foi o primeiro que conferiu autonomia à noção de cultura nos estudos sociais. Como vários filósofos e cientistas sociais de sua época, Clifford Geertz foi um feroz crítico da epistemologia positivista, mas foi também um dos poucos que não se



deixou embriagar pelas promessas estruturalistas dos meados do século XX.

A questão da autonomia da cultura é cara para Clifford Geertz, que “[...] considerava que los sistemas culturales se expresaban en símbolos más que en valores, y aquellos no comunicaban problemas sociales sino problemas culturales” (DEL CAIRO; JARAMILLO MARÍN, 2008, p. 23). E, nesse sentido, efetuou uma definição da cultura inteiramente construída a partir da noção de circulação simbólica capaz de se estabelecer como um sistema de persistência histórica nos processos sociais diretamente relacionados às vivências concretas das pessoas. Para Geertz (2008),

*O conceito de cultura [...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida* (GEERTZ, 2008, p. 66).

A relevância da noção de símbolo em sua antropologia da cultura não é trivial: a derivação semiótica é admitida pelo próprio autor. Se o homem é ataviado às suas próprias redes de significado, a cultura, diz Geertz (2008), é constituída por essas redes ou ‘teias’.

*O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado* (GEERTZ, 2008, p. 4).

Em Clifford Geertz teoria e método se aliam à mesma concepção, na consciência de que produzir ciência é, também, desencadear uma teia de significa-

dos. Em outras palavras, “[...] el análisis cultural construye un discurso acerca de los significados y trae conclusiones comprensivas sin pretender agotar el significado de las cosas” (DEL CAIRO; JARAMILLO MARÍN, 2008, p. 26). Trata-se da antropologia interpretativa.

*Para o autor, a compreensão de nós mesmos e de outros – nós mesmos entre outros – é influenciada não só pelo intercâmbio com nossas próprias formas culturais, mas, também, pela caracterização que antropólogos, críticos, historiadores, e outros fazem das formas culturais que nos são alheias, transformando-as, depois de retrabalhadas e redirecionadas, em secundariamente nossas. O autor chama de ‘tradução’ este algo que todos os tipos de ‘explicadores de cultura’ dizem que podem fazer por nós* (CIDREIRA, 2014, p. 38).

A percepção geertziana da cultura é profundamente comunicacional. O saber cultural, produzido etnograficamente, especifica-se como uma interação compreensiva, isto é, por uma abertura signíca em direção às redes de significação social, a fim de percebê-las em seu contexto e textualizá-las igualmente dentro de condições contextuais dadas. E é nessa linha que emerge, na antropologia cultural de Clifford Geertz, sua antropologia da religião, vista como cultura e dotada de especificidades.

### **A religião em Clifford Geertz: os modelos ‘de’ e ‘para’**

Em um quadro em que a cultura é percebida como sistema semiótico e a religião como um sistema simbólico dotado de especificidades, Geertz (2008) assume que a cultura determina padrões ou modelos. Para ele,

*[...] os padrões culturais são ‘modelos’, de que eles são conjuntos de símbolos cujas relações uns com os outros ‘modelam’ as relações entre as entidades, os processos ou o que quer que seja nos sistemas físico, orgânico, social ou psicológico ‘fa-*

*zendo paralelos’, ‘imitando’ ou ‘estimulando-os’* (GEERTZ, 2008, p. 69).

Adentrando a perspectiva de que a religião é, pois, um sistema simbólico que “[...] atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens” (GEERTZ, 2008, p. 67), o autor especifica dois sentidos para o termo ‘modelo’: o ‘modelo de’ e o ‘modelo para’.

*[...] o termo ‘modelo’ tem dois sentidos – um sentido ‘de’ e um sentido ‘para’ – e, embora estes sejam dois aspectos de um mesmo conceito básico, vale a pena diferenciá-los para propósitos analíticos. No primeiro caso, o que se enfatiza é a manipulação das estruturas simbólicas de forma a colocá-las, mais ou menos próximas, num paralelo com o sistema não-simbólico preestabelecido [...]. No segundo caso, o que se enfatiza é a manipulação dos sistemas não-simbólicos, em termos das relações expressas no simbólico, como quando construímos um dique de acordo com as especificações contidas em unia teoria hidráulica ou as conclusões tiradas de um mapa de fluxo. Aqui, a teoria é um modelo sob cuja orientação são organizadas as relações físicas — é um modelo para a ‘realidade’* (GEERTZ, 2008, p. 69).

Geertz (2008) identifica que os modelos ‘para’ podem ser encontrados na própria ordem da natureza, defendendo, inclusive, que o ‘aprendizado gravado’ dos animais constitui um tipo de automatismo genético típico de um modelo desse tipo. Entretanto, os modelos ‘de’, porque

*[...] funcionam não para fornecer fontes de informações em termos das quais outros processos podem ser padronizados, mas para representar esses processos padronizados como tal, para expressar sua estrutura num meio alternativo – são muito mais raros, e talvez se encontrem apenas no homem, entre os animais vivos* (GEERTZ, 2008, p. 70).



Por fim, Geertz (2008) se refere à peculiaridade especificamente humana de relacionar os dois tipos em uma única dinâmica, a que ele denomina ‘intertransponibilidade’. Explica ele que

*A percepção da congruência estrutural entre um conjunto de processos, atividades, relações, entidades e assim por diante, e um outro conjunto para o qual ele atua como um programa, de forma que o programa possa ser tomado como uma representação ou uma concepção — um símbolo — do programado, é a essência do pensamento humano. A intertransponibilidade dos modelos para e dos modelos de que a formulação simbólica torna possível é a característica mais distinta de nossa mentalidade (GEERTZ, 2008, p. 69-70).*

Uma compreensão que diferencia os dois modelos, na condição de um sistema descritivo-explicativo e um sistema, articulado com o primeiro, mas de caráter comportamental-aplicativo, constitui a vertente interpretativa de vários autores sobre Clifford Geertz.

*[...] o ‘modelo de’ refere-se ao princípio que gera a nossa capacidade de simbolização, que está a priori da realidade social, o que, por conseguinte, possibilita o desenvolvimento do pensamento sistematizado sobre a realidade, ou seja, o advento da teorização. Por sua vez, o ‘modelo para’ é aquele que orienta a prática, ações e comportamentos dos atores sociais (SILVA, 2005, p. 53).*

Assim, a antropologia da religião busca socorro nos ‘modelos’ de Clifford Geertz para relacionar as questões metafísicas – próprias das autodescrições dogmáticas ou teológicas operadoras das identidades religiosas, e as questões sociais, determinantes do cotidiano religioso, em suas diferentes vertentes.

*Para um antropólogo a importância da Religião está na sua capacidade de servir como ‘modelo de’ e ‘mode-*

*lo para’. Os conceitos religiosos servem aos fiéis um arcabouço de ideias gerais, não apenas a questões metafísicas, mas a grande parte da existência humana. Assim, a partir do entendimento do papel da religião no social e no psicológico é possível alcançar a compreensão de como o ‘verdadeiramente real’ e as disposições se colocam na vida cotidiana dos fiéis. Para Geertz, o estudo antropológico da religião deve ser realizado em dois estágios: 1. análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita; 2. análise do relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos (SOUZA; SOARES, 2012).*

Observe-se que a própria teorização geertziana constitui um ‘modelo de’ antropológico que repercute em um ‘modelo para’ metodológico, cujo entrelaçamento oferece interessantes perspectivas para pensar o comunicacional na religião. Eis a perspectiva da contribuição que este trabalho pretende oferecer.

### **O especificamente comunicacional: entre a simbólica da identidade e a da socialidade**

‘Modelo de’ é o movimento da teoria que busca descrever ou explicar uma realidade, que Geertz (2008) descreve como sendo um ‘sistema não simbólico’. ‘Modelo para’ é o movimento de um sistema simbólico que serve para ser aplicado à realidade. O primeiro parte da realidade para o sistema simbólico; o segundo, do sistema simbólico para intervir ou relacionar-se com a realidade. Para Geertz (2008), contudo, somente fora do mundo humano esses modelos se separam: entre os animais, por exemplo, existem somente os ‘modelos para’. Os ‘modelos de’ existem apenas entre os humanos, pois exigem a abstração do pensamento para se compor. Os sistemas simbólicos religiosos são, ao mesmo tempo, ‘modelos de’ (dogmas e teologias) e ‘modelos para’ (ritos e doutrinas). Eles especificam mundividências e também determinam relações e comportamentos.

As teologias, contudo, não constituem teorias, pois, diferente dos ‘modelos de’ científicos ou mesmo de boa parte do senso comum, não partem de realidades ‘não simbólicas’ para se constituírem como explicação; os ‘modelos de’ religiosos, assim como os da filosofia (não é o tratamento racional ou não das simbólicas que difere os modelos criados por Clifford Geertz), são produtos simbólicos em autorreprodução. Essa diferença de relacionamento com a realidade parece significativa para diferir produções científicas e religiosas de sentido.

Nem todos os ‘modelos de’ implicam em ‘modelos para’. Há articulações interpretativas que são de exclusiva manipulação simbólica, o que em epistemologia se costuma denominar como ‘ciência pura’. O mesmo parece acontecer com a dinâmica das simbólicas religiosas; há ‘modelos de’ que são apenas estruturas expositivas ou explicativas do sagrado, com o exclusivo objetivo de separar tais estruturas do mundo profano; enquanto que a repercussão prática se dá nos ‘modelos para’, que, articulados com os ‘modelos de’ – o que Geertz (2008) chama ‘intertransponibilidade’ –, determinam as obrigações éticas e rituais da prática religiosa.

A interpretação que se pretendeu fazer desse dualismo de Clifford Geertz, para a leitura da cultura religiosa, tem certas restrições propositais. Primeiro, deve-se relativizar a aplicabilidade da noção de ‘modelo’ (*patern*), buscando escoimar até onde possível um certo comprometimento estruturalista, preservando, para isso, o propósito analítico-metodológico, que parece ter sido o mais relevante também para Clifford Geertz. E, segundo, trabalhou-se uma reinterpretação de seus conceitos a partir de uma visão comunicacional das relações sociais e, especificamente, das religiosas. Trata-se, até certo ponto, de buscar não uma eventual antropologia religiosa da comunicação e sim uma antropologia comunicacional da religião, a partir de uma leitura comunicacional destes seus conceitos.

Nesse sentido, compreende-se os ‘modelos de’ como sendo as articulações simbólicas de sentido do religio-



so direcionadas às formações identitárias, radicadas no dogma e, portanto, em sentidos comunicacionais que tendem à incomunicabilidade com instâncias que não estejam adequadas ao sistema simbólico específico em articulação. Em outras palavras, são os ‘modelos para’ os sistemas explicativos da mundividência determinante das diferenças teológicas e, como tais, vinculam-se ao autorreconhecimento do fiel como membro, integrante ou partícipe do sistema religioso.

E, no mesmo movimento, entende-se os ‘modelos para’ como sendo as dinâmicas simbólicas de sentido do religioso orientadas às redes de sociabilidade que viabilizam as práticas religiosas, com seus ritos e exigências éticas – isto é, à expansão comunicacional do religioso no tempo (formação tanto das tradições quanto dos cismas) e no espaço (especificação das relações de contiguidade e verticalidade, tanto nas condições rituais, quanto éticas dos relacionamentos demarcados pela religiosidade).

Para Geertz (2008), os modelos ‘de’ e ‘para’ são aspectos do mesmo fenômeno – o sistema simbólico religioso. Por tal razão,

*A persistência, a coragem, a independência, a perseverança e a vontade apaixonada que o índio das planícies pratica na busca de visões constituem as mesmas virtudes aparatosas com as quais procura viver — enquanto procura alcançar um sentido de revelação, ele estabiliza um sentido de direção [...]. A mesma autodisciplina que recompensa um místico javanês que olha fixamente o fio incandescente de uma lâmpada com o que ele julga ser uma intimação divina treina-o no rigoroso controle da expressão emocional necessário a um homem que segue um estilo de vida quietista [...]. Os símbolos concretos envolvidos — qualquer figura mitológica que se materializa na selva, o crânio do falecido chefe da casa severamente pendurado nos caibros ou uma "voz do silêncio" imaterial, entoando silenciosamente uma poesia clássica enigmática — apontam em qualquer das direções.*

*Ambos expressam o clima do mundo e o modelam* (GEERTZ, 2008, p. 70).

De um ponto de vista comunicacional, contudo, isso não se dá. Os ‘modelos de’ são, comunicacionalmente falando, diferentes dos ‘modelos para’, na medida em que os primeiros ancoram as identidades e, portanto, ‘falamos’ para dentro, em um sentido de reforço do sistema simbólico e de sua própria constituição e segurança. Enquanto que os segundos concretizam, comunicacionalmente no mundo, a experiência religiosa enquanto tal, isto é, ‘falamos’ para fora, ancorados, evidentemente, nos limites comunicacionais do ‘modelo de’. A ‘intertransponibilidade’, em Clifford Geertz, não é comunicacional, senão em sentido cognitivo, por constituir um ancoramento, um compromisso das relações com o mundo de não escapar dos limites autorizados do sistema descritivo que o antecede e assegura a permanência identitária. Enfim, entre identidade e sociabilidade religiosas há um vínculo de cognição e compromisso dogmático, mas constituem âmbitos comunicacionais inteiramente diferentes entre si.

Os modos como tais operadores simbólicos se estruturam, na constituição do sistema religioso específico, e, também, a relação de intertransponibilidade que os caracteriza, são questões que apenas empiricamente podem ser respondidas. Presumiu-se, portanto, que uma pesquisa comunicacional das possibilidades explicativas dos padrões geertzianos deve considerar seu limite, enquanto, ela própria, um ‘modelo de’, isto é, uma articulação teórica capaz de dar conta da realidade religiosa que pretende explicar. Em vista disso, este trabalho tomou a dinâmica da mediunidade espírita como *corpus*, buscando identificar os modelos em Clifford Geertz e suas características comunicacionais, conforme os parâmetros interpretativos assumidos até então.

### **Mediunidade é comunicação: a dinâmica da intertransponibilidade**

Uma visão compreensiva do espiritismo brasileiro, dentro dos parâmetros categoriais de Clifford Geertz, deixa en-

trever uma série de peculiaridades comunicacionais que repercutem na própria dinâmica da intertransponibilidade dos modelos estabelecidos pelo autor. Neste trabalho se trata dessas especificidades, não pela observação da doutrina espírita inteira, mas sim a partir do conceito de ‘mediunidade’, tal como os espíritas a descrevem e praticam.

O ‘modelo de’ espírita se constitui de toda uma complexa descrição de mundo que enovela o sagrado e o profano em um único sistema explicativo e cuja conexão com o modelo ‘para’ é orgânica, a ponto de dificultar a distinção entre um e outro. A simples observação do código kardequiano, no que especificamente diz respeito à mediunidade, descrita como a comunicação entre mortos e vivos, torna patente a inserção dessa noção na própria visão espírita de mundo. Os espíritos estão presentes em toda parte.

*Os não encarnados ou errantes não ocupam uma região determinada e circunscrita; estão por toda parte no espaço e ao nosso lado, vendonhos e acotovelando-nos de contínuo. É toda uma população invisível, a mover-se em torno de nós* (KARDEC, 2004, p. 34).

Assim presentes, interagem com os homens e, em uma demonstração clara de vínculo entre ‘modelo de’ e ‘modelo para’, essa interação (sempre mediúnica) é determinada por condições morais, cujo juízo é dicotomizado entre ‘bem’ e ‘mal’.

*As relações dos Espíritos com os homens são constantes. Os bons Espíritos nos atraem para o bem, nos sustentam nas provas da vida e nos ajudam a suportá-las com coragem e resignação. Os maus nos impelem para o mal: é-lhes um gozo ver-nos sucumbir e assemelhar-nos a eles* (KARDEC, 2004, p. 34).

Em sua proposição inicial, a identidade espírita ligada à mediunidade não ancorava na prática ritual, muito pelo contrário, pretendia-se isenta dela, por conta de uma elevada pretensão univer-



salista alimentada por Allan Kardec: o espiritismo pensado por ele pretendia reunir adeptos das diversas religiões em torno da fenomenologia comum. Por tal razão, ele recomendava a não adoção de um ou outro rito específico.

*Tudo nas reuniões deve passar-se religiosamente, isto é, com gravidade, respeito e recolhimento. Mas não nos devemos esquecer de que o Espiritismo se dirige a todos os cultos; que, por consequência, não deve adotar as formalidades de nenhum em particular [...]. Poucas são as reuniões espíritas, por menores que sejam, sobretudo na França, em que não haja membros ou assistentes pertencentes a diferentes religiões. Se o Espiritismo se colocasse abertamente no terreno de uma delas, afastaria as outras. Ora, como há espíritas em todas, ver-se-iam formar-se grupos católicos, judeus ou protestantes, perpetuando-se, assim, o antagonismo religioso, que o Espiritismo tende a abolir (KARDEC, 2005, p. 42-43).*

Em Kardec o ‘modelo de’ se estabelecia quase diretamente como ‘modelo para’, devido à alta relevância do caráter ético da autodescrição filosófico-religiosa do espiritismo em sua origem. A assunção ‘cristã’ do espiritismo, por exemplo, não se enraizava na admissão dos dogmas das igrejas cristãs e sim no compromisso ético com a ‘exemplificação’ de vida de Jesus Cristo, percebido não como o próprio Deus, e sim como um ‘espírito perfeito’ ou ‘puro’, o ser mais evoluído que já teria pisado no solo terreno (KARDEC, 2004).

Uma percepção universalista e ética da adesão às ideias cristãs não é propriamente nova. É dos Evangelhos a assertiva segundo a qual “[...] os meus discípulos serão conhecidos pelo muito que se amarem” (João, 13: 35), que, aparentemente, lança a identidade cristã para o âmbito da realização de um ideal de relacionamento e não para a admissão de um conjunto de dogmas. Mesmo que se considere controversa uma interpretação teológica dessa passagem bíblica, é notório que foi assim que os espí-

ritas, desde o princípio, propuseram-se inseridos na identidade cristã.

É, contudo, a mediunidade o conceito que atravessa o sistema cultural espírita por inteiro, conformando desde o ‘modelo de’ até o ‘modelo para’, configurando a própria intertransponibilidade espírita. A mediunidade está nas origens do espiritismo, desde as irmãs Fox até Allan Kardec, seja como fenômeno que se torna uma brincadeira de salão nos saraus europeus do século XIX, seja como fonte dos ditados espirituais a partir dos quais o professor Lionês compôs o corpo doutrinário espírita, por meio de uma sequência de publicações (KARDEC, 2004). É, portanto, a mediunidade a categoria que especifica o caráter profético da revelação espírita.

No âmbito do ‘modelo de’ geertziano a mediunidade espírita constitui precisamente o traço de ligação entre o sagrado e o profano espíritas. É por meio dela (e do conceito de ‘reencarnação’, de que não se tratará aqui) que o mundo espiritual se comunica com o mundo físico, extinguindo a separação entre sagrado e profano. Isto é, tornando o mundo dos espíritos uma contiguidade material do mundo físico, já que é mera diferença vibratória da matéria; e, por outro lado, estabelecendo a sacralidade da vida corpórea como uma experiência espiritual destinada à realização evolutiva, nos sentidos moral e intelectual.

A mediunidade espírita é, pois, originalmente, comunicação. Não obrigatoriamente nos termos cibernéticos, a que se agarra parte da ‘ciência da comunicação’ ou mesmo muito do senso comum sobre o conceito, mas em termos simbólicos. Mediunidade é o que liga simbolicamente o sagrado e o profano no espiritismo, é o que torna o ‘materialismo espiritualista’ espírita possível, na medida em que presentifica os espíritos e articula a experiência corpórea como parte da vida espiritual como um todo.

E aqui, surpreende-se um conceito de comunicação que deve ser melhor estudado: a comunicação como elemento de ligação simbólica entre os próprios símbolos, viabilizando a intertransponibilidade de diferentes modelos simbólicos. Nesse sentido, antes de admitir o direi-

to dos espiritualistas à crença na sobrevivência espiritual dos mortos e de sua comunicabilidade – o que é, ainda, apenas objeto de crença religiosa – tem-se uma rica noção semiótica de comunicação. Sim, porquanto é Peirce (2000) quem primeiro irá definir essa interconexão como uma das funções do signo, enquanto tal. É também nesse sentido que mediação é comunicação, no sentido de Martin Barbero (1997), embora, para qualquer desses casos, seja importante evitar os comprometimentos esquemáticos – o da semiótica com os modelos triádicos e o da mediação com as dicotomias (SIGNATES, 2003).

Outro importante cuidado que se deve ter, ao esgrimir tais conceitos, é o de não hipostasiar a comunicabilidade intersignica, e isso se pode observar no próprio estudo da mediunidade espírita, na sua condição de comunicação, tal como aqui ela é descrita. A recente experiência histórica do espiritismo brasileiro demonstra que, primeiro, a significação da mediunidade, tanto em sua condição de ‘modelo de’, quanto de ‘modelo para’, sofreu alterações históricas e que, segundo a última dessas alterações, aparentemente terminou por refundar uma separação entre ambos os modelos. Em outras palavras, a comunicabilidade ou a intertransponibilidade dos modelos no espiritismo foi comprometida, pelo percurso histórico a que se denomina a institucionalização do espiritismo no Brasil.

Em outro trabalho, ainda inédito (SIGNATES, não publicado), busca-se demonstrar que a mediunidade, ao longo da trajetória histórica do espiritismo, desde a França até o Brasil, foi concebida de três formas diferentes: primeiro, na França de Allan Kardec, como ‘não rito’, isto é, como relação corriqueira entre os mortos e os vivos. Segundo, já no Brasil, como ‘rito de contato’, quando se torna rito de assistência e apoio psicológico, pelo qual os mortos socorrem os vivos. E, terceiro, depois da institucionalização promovida a partir do ‘Pacto Áureo’ até a consolidação da Federação Espírita Brasileira como entidade organizadora primaz do movimento espírita, a mediunidade como ‘rito de separação’,



momento em que o fenômeno mediúnic é privatizado e extremamente ritualizado, perdendo completamente sua identidade profética e disruptora.

É nesse momento último, em que o processo de institucionalização determina uma completa ritualização da faculdade mediúnic, que se enxerga, sob certo aspecto, uma nova disjunção entre os modelos 'de' e 'para' no espiritismo. Como modelo 'de' a mediunidade prossegue sendo aquela que pontifica no discurso de Allan Kardec, isto é, a faculdade de intercâmbio entre vivos e mortos, cuja possibilidade constitui uma espécie de 'sexto sentido' dos seres humanos. Isto é, independe de crença religiosa e é, nesse sentido, utilizada pelos espíritas para interpretar os variados acontecimentos místicos de todas as religiões. Contudo, como modelo 'para', torna-se um rito específico, minuciosamente demarcado, a ponto de fazer sentido falar em uma mediunidade 'espírita' e outras formas de mediunidade 'não espíritas' – momento a partir do qual ganha enorme relevância para os espíritas brasileiros a demarcação e a vigilância da identidade espírita, que foi, sem dúvida, um dos principais motivadores do processo de institucionalização.

Decorre, inclusive, dessa movimentação, a evidente perda de importância da mediunidade na estruturação das práticas espíritas em geral, com a refundação da disjunção entre uma vivência sacralizada pelo ritual, a das 'reuniões de desobsessão' – que a ninguém atendem concretamente, exceto pelo imaginário construído da funcionalidade secreta do exercício mediúnic, cultivada apenas entre os adeptos iniciados, denominados 'trabalhadores' –, e a experiência concreta profana dos espíritas comuns, chamados de 'frequentadores', que podem percorrer toda uma vida no centro espírita sem jamais presenciar uma única manifestação mediúnic, sabendo dela apenas por leituras, palestras ou, em caráter excepcional, por experiências individualizadas e sempre mantidas sob suspeita.

Indiscutivelmente, surpreende-se aqui uma característica do próprio processo de institucionalização da comu-

nicação, tal como descrita a partir de Habermas: a substituição da comunicação por mecanismos de controle. A relação de intertransponibilidade entre os modelos 'de' e 'para', com a institucionalização da religião, deixa de ser uma simbiose simbólica, em que dogmas e ritos se amparam nos mesmos alicerces principais, e torna-se uma tensão comunicacional entre incomunicabilidade e comunicabilidade, na medida em que se reforça a dogmatização do 'modelo de' e uma instrumentalização orientada por interesses de vigilância ideológica e operacionalizada pela ritualização rearticulada do 'modelo para'.

Evidentemente, como foi dito antes, os modos pelos quais isso pode ocorrer, em cada movimento religioso, só podem ser descritos empiricamente. Não há, pois, qualquer sentido em se pretender que a experiência espírita, em suas peculiaridades, seja generalizável por inteiro. Entretanto, a análise dessa experiência histórica específica permite efetuar um interessante teste das categorias de Clifford Geertz aplicadas à comunicação, fornecendo, talvez, elementos para outras análises, que possibilitem tensionar outras institucionalidades e outras vivências religiosas e comunicacionais.

### Considerações finais

Não padece dúvida de que a contribuição de Clifford Geertz ao que se denomina aqui uma antropologia comunicacional da religião pode ser muito mais ampla do que a mera análise de seus modelos simbólicos. Nesse sentido, este trabalho revela-se simples e despretensioso, tanto no seu intento de trabalhar um autor tão rico e complexo, quanto na efetiva pretensão de revelar uma eventual 'nova' antropologia, na qual o comunicacional ocupe a centralidade exigida pelas formulações epistemológicas mais recentes do campo científico da comunicação.

Nada disso, contudo, obscurece o caráter heurístico do tratamento comunicacional dos modelos em Clifford Geertz à compreensão da mediunidade espírita.

Parece também relevante destacar, por fim, que o estudo conforme essa

inflexão metodológica permite suspeitar que a relação de intertransponibilidade em Clifford Geertz pode ser trabalhada com uma maleabilidade maior do que a que o próprio autor original a utilizou. Introduzido o reconhecimento de que essa intertransponibilidade é comunicação intersignica, e deslocado o olhar à especificidade desse comunicacional, desvelam-se os modelos 'de' e 'para' como polos de um tensionamento contínuo apenas descritível a partir de estudos históricos ou antropológicos de caráter empírico. Não há, portanto, obrigatoriamente, 'modelos' ou 'padrões' a se revelarem como 'estruturas' abstratas capazes de efetuar suficiente descrição das experiências religiosas empíricas em estudo.

Até porque mesmo os movimentos fortemente institucionalizadores, como o que ocorreu no espiritismo brasileiro da segunda metade do século XX, produzem suas próprias contradições – como os recentes conflitos envolvendo questões de natureza política e doutrinária, para os quais o ambiente virtual das redes sociais da internet se tornou o palco por excelência. Este, contudo, é assunto para outro trabalho.

### 1 Luiz Signates

Professor Associado II e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cidadania da Universidade Federal de Goiás (UFG). Docente efetivo do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás).

Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP) (2001). Pós-Doutor em Epistemologia da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) (2009). Mestre em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB) (1998).

### Notas

- 2 Evidentemente, a noção de realidade como um sistema 'não simbólico' é de exclusiva finalidade metodológica, feita



para diferir os modelos explicativos ou aplicativos mentais ou de pensamento e o mundo concreto. Não se quer, por isso, afirmar-se que exista algum tipo de ‘realidade’ que não seja, ela própria, feita de uma simbólica, ou, em outras palavras, o que quer que seja o real, este só adentra a percepção humana assim que se torna de algum modo simbolizado pela linguagem. O sentido, pois, para Geertz (2008), de sistemas ‘simbólico’ e ‘não simbólico’ são mais restritos e, portanto, de caráter analítico.

- 3 A apreensão antiestruturalista de Clifford Geertz é evidenciada com clareza por Castro e Sarmiento (2006, p. 117), segundo os quais “Geertz preocupa-se, acima de tudo, com a construção social dos significados que ordenam a experiência humana, rejeitando a tradição estruturalista que buscava alcançar os “universais” da cultura humana. A busca de universais, para Geertz, nos afasta do mais produtivo da antropologia que é a etnografia e suas ‘descrições densas””.
- 4 Na interpretação que se faz da relação (ou de sua ruptura) entre sagrado e profano no espiritismo se considera a mediunidade o modo sincrônico e a reencarnação o modo diacrônico com que essa relação se dá. Em outras palavras, a mediunidade constitui a relação entre os mundos espiritual e corpóreo no espaço, pela superposição de corporeidades de diferentes espíritos; e a reencarnação essa mesma relação no tempo, pela multiplicação das corporeidades do mesmo espírito.

## Referências

CASTRO, Celso C. P. de; SARMENTO, Carlos E. Antropologia como vocação: uma homenagem a Clifford Geertz (1926-2006). *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 38, p. 116-119, 2006.

CIDREIRA, Renata P. *A moda numa perspectiva compreensiva*. Cruz das Almas-BA: UFRB, 2014.

DEL CAIRO, Carlos; JARAMILLO MARÍN, Jefferson. Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 8, p. 15-41, enero/jun. 2008.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*.

Brasília: FEB, 2004.

KARDEC, Allan. *Viagem espírita em 1862 e outras viagens de Kardec*. Brasília: FEB, 2005.

MARTIN BARBERO, Jose. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

SIGNATES, Luiz. A comunicação, entre o dogma e a conversão: o especificamente comunicacional na religiosidade contemporânea. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo-SP, v. 32, n. 3, p. 27-49, set./dez. 2018.

SIGNATES, Luiz. *A mediunidade, da profecia ao rito: a transformação da espiritualidade no espiritismo kardecista*. Goiânia. Não publicado.

SIGNATES, Luiz. Estudo sobre o conceito de mediação e sua validade como categoria de análise para os estudos de Comunicação. *Novos Olhares*, São Paulo, v. 6, n. 12, p. 4-19, 2003.

SILVA, Rubens Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005.

SOUZA, Alana; SOARES, Sandro. A religião como sistema cultural – Clifford Geertz. *In: CAMPOS, Roberta. Blog Antropologia da Religião*. Fortaleza, 7 abr. 2012. Disponível em: <<https://antropologiadareligiaoufpe.wordpress.com/2012/04/07/162/>>. Acesso em: 23 dez. 2018.