

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

Communicational study of spiritualist city: religion between the identity and the city

Estudio comunicacional de la ciudad espiritualista: la religión entre la identidad e la ciudad

João Damasio¹

Luiz Signates²


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.

Abstract

From the representation of the city of Palmelo (GO) as “spiritualist city”, to question what extent the sociological notion the “city” is compatible with the link to a religious cultural identity? The question-problem takes the theoretical par Weberian society / community as a starting point for understanding the concept of city in process complexity and functional differentiation in tension with advances in questioning of Stuart Hall (2006) on cultural identity decentralizes the modern subject – it’s the same subjectpresupposed in the classical theory of the community, generating inferences so also in this last concept. Under this questioning, the specific objective of this work is to take religion theory notes as symbolic form, questioning possible limitations on Weber (2000), Cassirer (1992) and Bourdieu (2009), before conflicting notions of identity and community.

Acesse este artigo online	
QR CODE:	Website: http://www.revistas.ufg.br/index.php/ci
	DOI:

Keywords: Community. Identity. Religion. Spiritism. Palmelo.

Resumen

A partir de la representación de la ciudad de Palmelo (GO) como “la ciudad

¹Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo na Faculdade Araguaia (FARA) e mestrando em Comunicação na Universidade Federal de Goiás (UFG) na linha de pesquisa Mídia e Cultura. Brasil, Goiás, Goiânia. E-mail: joaodamasio16@gmail.com

²Pós-Doutor em Epistemologia da Comunicação (Unisinos), Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em Comunicação Pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Goiás (UFG) e a do Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Brasil, Goiás, Goiânia. E-mail: signates@gmail.com

espiritualista”, cuestionamos ¿En qué medida la noción sociológica de la ciudad es compatible con el enlace a una identidad cultural religiosa? La pregunta-problema toma el par teórico weberiano sociedad / comunidad como punto de partida para entender el concepto de ciudad en la complejidad del proceso y la diferenciación funcional en tensión con los avances en el cuestionamiento de Stuart Hall (2006) sobre la identidad cultural que descentraliza el sujeto moderno - es el mismo supuesto chico en la teoría clásica de la comunidad, generar inferencias así también en este último concepto. En virtud de este cuestionamiento, el objetivo específico de este trabajo es tomar notas de teoría de la religión como forma simbólica, cuestionando las posibles limitaciones en Weber (2000), Cassirer (1992) y Bourdieu (2009), antes de las nociones contradictorias de identidad y comunidad.

Palabras clave: Comunidad. Identidad. Religión. Espiritismo. Palmelo.

1 INTRODUÇÃO

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 afins, dialéticas ou até conflituosas, a depender da abordagem clássica ou redescritiva³ 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

³ Sodré (2014). A redescritção 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*.

(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).

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.

2 IDENTIDADE E COMUNIDADE: ABORDAGENS CLÁSSICA E REDESCRITIVA

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 (2011).

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 (2011, 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 “vívda” 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 ‘relação social’   tão só a superfície visível desse laço ou vínculo, sob o qual se agitam as diferenças e as oposições, a latência das transformações e das passagens de uma forma simbólica a outra”, portanto, ao contrário da afirmação weberiana de que a comunidade é a antítese da luta, a proposição trazida por identidades em conflito é justamente a comunidade como espacialidade própria para a luta.

A espacialidade, em termos sociológicos (LEFEBVRE, 1974), reclama a concretude de sua produção por meio dessa luta. Assim como provocado pelo movimento das identidades culturais na comunidade, no espaço, “em seu modo de produção, o trabalho do conhecimento, como o trabalho material, se divide sem fim”⁴ (LEFEBVRE, 1974, p. 20).

No fundo do pensamento redescritivo sobre comunidade encontra-se a noção de media  za  o 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 parece-nos pertinente   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 m dia (SODRÉ, 2014, p. 201).

Assim,   “ilusória a suposição de que a vinculação comunitária foi relegada ao passado pelas formas societárias emergentes na Modernidade” (SODRÉ, 2014, p. 213). A

⁴ Trad  o livre. Original: “dans ce mode de production, le travail de la connaissance, comme le travail matériel, se divise sans fin”.

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 e, posteriormente, aplicar as categorias ao objeto empírico em observação – a cidade de Palmelo.

3 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 (2009) e Cassirer (1992) 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 realidade⁵.

Cassirer (1992) 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).

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

⁵ Quando Muniz Sodré propõe a antropológica 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.

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 (2000), é a organização do trabalho que se destaca. Para Bourdieu (2009), trata-se da capacidade estruturante dessa estrutura e, portanto, de suas possibilidades de troca institucional. Na filosofia de Cassirer (1992), a noção de uma cultura religiosa é menos afetada pela estruturação conceitual e mais disposta à interpretação pragmática da existência da religião e seus ritos.

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 em Palmelo)?

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. Os espíritas em Palmelo existem de modo significativo, mas, sob esta teoria, a cidade só é espírita porque as relações sociais de opressão engendram tal representação.

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. Sob esta teoria, a religiosidade espírita fornece significado à cidade por meio de sua manifestação cultural.

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 empenna 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.

4 ESTUDO COMUNICACIONAL DA CIDADE ESPÍRITA

O que acontece com a identidade cultural religiosa e de onde ela emerge para se vincular a uma cidade? A pesquisa de campo em andamento se baseia tanto em captar elementos circulatórios 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. Passaremos pelos dados históricos colhidos em Santos (2014) e Siqueira (2006), pelos dados de ordem antropológica colhidos em observação durante uma missa campal ecumênica no centro da cidade e por uma análise da presença da religião espírita como argumento constituinte da cidade também na lei orgânica do município.

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 (2014):

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 Kardec⁶) 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 cientificidade⁷.

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,

⁶ 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 Livro dos Médiuns (1861), O Evangelho segundo o Espiritismo (1864), O Céu e o Inferno (1865) e A Gênese (1868).

⁷ 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).

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 hierópole⁸ 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 as demais religiões na cidade (além do centro espírita, há pelo menos uma igreja católica, um centro umbandista e cinco igrejas protestantes).

Foi realizada uma observação no dia 22 de julho de 2015 durante a Missa Campal promovida anualmente pela igreja católica local com a participação do Centro Espírita Luz da Verdade, reunindo principalmente católicos e espíritas em uma tenda na praça central da cidade, promovida pela Igreja Católica local em homenagem a Maria Madalena, mentora espiritual do município, segundo o Centro Espírita Luz da Verdade (CELV), e também padroeira, conforme recém-definido pela Igreja com a finalidade de adequação entre as religiões. Esta observação permitirá descrever a experiência de diálogo inter-religioso.

Na ocasião, a ritualidade católica ocorreu conforme o padrão, atraindo representativa quantidade de moradores. As participações espíritas se deram na presença do presidente do CELV junto ao padre e no encerramento com uma música cantada pelo grupo musical Vozes de Palmelo, pertencendo ao CELV, após toda a missão acompanhada pelo grupo de música da Igreja.

Pode-se observar que em termos de organização, as instituições religiosas promovem eventos de diálogo ecumênico negociando sentidos durante as falas ou pregações, mas as ritualidades se mantêm de acordo às regras do promotor do evento – no caso a Igreja Católica, que realizou todos os passos de uma missa. Ao CELV coube a pronúncia do presidente da instituição. Ambos se abençoam: o padre pede a Deus que ilumine os estudos da Semana Espírita de Palmelo e o presidente do CELV pede pela festividade tradicionalmente promovida pela Igreja Católica no mês de julho.

⁸ Referente à hierofania (citado em SANTOS, 2014).

Além de “cidade espírita”, Palmelo leva o cognome “cidade da paz”, como em recente - dentre diversas outras - reportagem sobre a cidade⁹. Dados os fatos que denunciam a imbricação entre política e religião em Palmelo, faz-se útil analisar a seguir a Lei Orgânica do Município, promulgada em 27 de julho de 2011. Perceber-se-á também a presença da institucionalidade religiosa no escopo da legislação. Pode tratar-se, aí, de um efeito das negociações simbólicas do espiritismo na cidade em que a identidade religiosa assume posição em espaço da identidade civil.

Nesta primeira e – até hoje, única – atualização da Lei, foi mantida a referência acima registrada em uma placa na entrada do CELV. No “§ 3º Conforme Moção de 27 de setembro de 1956, Palmelo adota o codinome de ‘Cidade da Paz’ considerada ainda estância de reequilíbrio físico e espiritual” (PALMELO, 2011, p. 6).

Logo em seguida, lê-se em dois incisos do parágrafo primeiro do artigo quarto a preocupação com a preservação da identidade e da tradição e com o estímulo à vocação de centro turístico religioso. Exatamente entre estes itens, camuflam-se outros dois objetivos referentes à cidadania na afirmação de condições de dignidade e justiça social e da diferença aquém de quaisquer formas de discriminação. Pode-se afirmar que são os valores da cidade e da comunidade – conforme os termos desta pesquisa – imbricados na lei.

Art. 4º. O Município concorrerá, nos limites de sua competência, para a consecução dos objetivos fundamentais da República e prioridades do Estado. § 1º- São objetivos prioritários do Município, além daqueles previstos na Constituição do Estado: I- preservar sua identidade, adequando as exigências do desenvolvimento à preservação de sua memória, tradição e peculiaridades; II- oferecer aos seus habitantes condições de vida compatíveis com a dignidade humana, a justiça social e o bem comum; III- estimular a sua vocação de centro turístico religioso. IV- promover o bem a todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade, crença e quaisquer outras formas de discriminação (PALMELO, 2011, p. 6).

Seguindo a Constituição Federal, está disposto também que “IX- ao Município é vedado: a) estabelecer culto religioso ou igreja, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou com seus representantes relações de dependência ou de aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público” (PALMELO, 2011, p. 7), tal determinação também se aplica ao ensino público, quando até mesmo o ensino religioso é de matrícula e frequência facultativa.

⁹Disponível em: <<http://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2013/11/cidade-do-interior-de-goias-tem-um-medium-para-cada-sete-pessoas.html>>. Acessado em: <10 jun. 2014>.

O artigo 223 da Lei renova o objetivo de incentivo ao turismo na cidade, com destaque para “aspectos paisagísticos, religiosos, históricos e ecológicos”, em resumo ao meio ambiente e à religião que é responsável pela maior parte da história da cidade.

Art. 223. O Município, colaborando com os segmentos do setor, apoiará e incentivará o turismo como atividade econômica, reconhecendo-o como forma de promoção e desenvolvimento social e cultural, com destaque para os aspectos paisagísticos, religiosos, históricos e ecológicos (PALMELO, 2011, p. 79).

Do mesmo modo, o inciso segundo do artigo 224 ressalta a diretriz de “II- aprimorar e expandir a infra-estrutura turística, priorizando o aspecto religioso”. Também o tombamento de áreas definidas como monumentos religiosos é previsto. “Art. 227. O Município fará o tombamento de áreas locais e construções, definidas como monumentos naturais, paisagísticos, turísticos e religiosos, com estudos específicos e justificativas para a conservação e preservação, na forma da lei” (PALMELO, 2011, p. 80).

Silva, Medeiros e Otoni (2006) desenvolveram um projeto de pesquisa sobre o patrimônio histórico e cultural das cidades de Pires do Rio, Palmelo e Santa Cruz, três cidades vizinhas. Apesar de ser um estudo regional, não é comparativo. Cada cidade é estudada particularmente. A predominância da identidade espírita é mais uma vez observada.

A história de Palmelo, apesar da relação do conflito entre a esfera política e religiosa, tem no seu patrimônio características predominantes do sagrado espírita. Dos treze (13) patrimônios históricos e culturais arrolados por essa pesquisa, oito (8) deles mantêm referências aos princípios do espiritismo. Nela o Centro Espírita Luz da Verdade cumpre um importante papel como patrimônio histórico e cultural (GONÇALVES DA SILVA; MEDEIROS; OTONI, 2006, p. 715).

O Centro Espírita Luz da Verdade, assim como a lógica institucional religiosa estudada tanto por Weber quanto por Bourdieu, funciona como matriz estruturadora de outros patrimônios. Muitos patrimônios são tombados por sua relação com o CELV, daí sua função estruturante na relação entre a organização da cidade e a identidade espírita no local.

A originalidade do olhar dos autores com relação ao patrimônio de Palmelo em perceber a dinâmica de poder que se instala na negociação simbólica entre o campo políticos e o religioso, quando o poder público local coopta a comunidade por meio de uma forma de reconhecimento legal como o tombamento.

No processo histórico de separação das esferas entre o político e o religioso notou-se que houve preocupação do poder local em reconhecer, através de tombamento, bens patrimoniais histórico e culturais, deixando transparecer o método comum da política, o da cooptação, em relação ao edifício da residência, de onde, cuja proprietária, sempre partiram críticas ao poder local (SILVA; MEDEIROS; OTONI, 2006, p. 715).

Neste sentido, a presença de elementos da identidade espírita na lei orgânica do município também representam ao mesmo tempo uma cessão e um método de cooptação e convivência do poder público com as imbricações necessariamente presentes da cultura espírita.

Em Palmelo, o estudo se revelou importante porque demonstrou sua divisão. Não fosse ele, a ideia de uma cidade espírita passaria sempre a noção de uma cidade coesa em torno de seus ideais. No entanto, os monumentos Pomba da Paz e Centro Espírita Luz da Verdade, indicam a tentativa de desvincular a política da religião. Embora havendo consenso quanto aos fundadores e data de fundação da cidade, aí os patrimônios históricos e culturais, praticamente todos tombados pelo município, se apresentam em sua configuração como predominantemente espírita (SILVA; MEDEIROS; OTONI, 2006, p. 716).

Há tensionamentos provocados pela presença da identidade espírita não somente junto, mas imbricada desde a fundação, na formação da cidade de Palmelo. De acordo com a pesquisa sobre patrimônios históricos e culturais, o reconhecimento que a política estabelece sobre a religiosidade espírita é um modo de torna-la objeto cultural e, portanto, exercer poder neutralizante sobre ela.

Do mesmo modo, a identidade espírita se aceita representar civilmente junto às demais religiões na cidade como forma procedimental de convivência e manutenção de suas atividades, legalmente conforme a lógica assegurada desde a proclamação da república que abriu campo de laicidade do estado permitindo a recepção da cultura espírita francesa.

Este estudo trata da cotidianidade em que se insere uma vinculação entre a representação de uma cidade e uma identidade religiosa específica, denunciadora dos modos de organização da sociedade, que obedecem à lógica comunitária.

5 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 redescr  o 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 mant m 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.

No que se refere à pesquisa empírica a cerca da identidade cultural dos palmelinos e da performatividade relacionada à experiência comunitária, o que se pode observar até o presente momento é o caráter de imbricação entre religião e cidade. Pode-se concordar com os indicativos dos clássicos, mas também questioná-los em certos aspectos a partir do objeto empírico. Se é correto afirmar com Weber (2000) que a religião espírita tem funcionários a par do modo de organização da sociedade em Palmelo, é possível entrever que essa ordem não obedece tão simplesmente a um processo de burocratização, mas de constante negociação simbólica, elemento evocado com Bourdieu (2009). A identidade espírita – moeda de valor na economia das trocas simbólicas em Palmelo –, contudo, também carece de um reconhecimento de suas práticas ou performances culturais na ritualidade da comunidade, o que encontramos em Cassirer (1992).

A partir dos indicativos teóricos problematizados, ancorados na história de Palmelo, na observação realizada e na análise da legislação local, podemos considerar que a identidade espírita é suturada à formação e ao cotidiano da cidade de Palmelo por meio de processos hegemônicos voltados à eleição e à atribuição no processo de identificação dos sujeitos. Trata-se do mercado de trocas simbólicas, rentável na medida em que justifica o vínculo social para os sujeitos e abarca a diferença cultural da cidade em negociações constantes entre as instituições religiosas e civis, de alguma forma, sempre envolvidas pelo argumento do espiritismo na cidade.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CAMPOS, D. V. **Modernidade e iluminismo na ciência crítica de Max Weber**. 2009. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Departamento de Filosofia e Metodologia da Ciência, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2009.

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

SILVA, D. G; MEDEIROS, E. B. A.; OTONI, R. B. V. Um olhar sobre o patrimônio histórico e cultural das cidades de Pires do Rio, Palmelo e Santa Cruz. In: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA. 4. **Anais...** Pires do Rio: UEG, 2006.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LEFEBVRE, H. La production de l'espace. **L'homme et la société**, n. 31-32, p. 15-32, jan./jun. 1974.

PALMELO. **Lei orgânica de Palmelo**, promulgada em 27 de julho de 2011. Revisa e atualiza o texto da Lei Orgânica do Município de Palmelo por colmatação simétrica, na forma do art. 3º do ADT da Constituição Federal de 1988.

SANTOS, T. F. N. S. **A geografia da religião na “cidade espírita” do Brasil. A rota do espiritismo**: de Sacramento - MG a Palmelo - GO. 2014. 77 f., il. Monografia (Bacharelado em Geografia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

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

SIGNATES, L. Fraternidade como paradigma da identidade espírita. In: CONGRESSO ESPIRITA PAN-AMERICANO, 18., 2000, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: Copy Star, 2001. p. 133-144.

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

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

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

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

Recebido em: 31/07/2015

Aceito em: 05/10/2015

Publicado em: 04/12/2015