UNIVERSIDADE
BEIRA INTERIOR

O sentido no pertencimento religioso: estudo sociológico do movimento espiritista em Palmas, Tocantins, Brasil

João Carlos Lima da Cruz

Tese para obtenção do Grau de Doutor em Sociologia
(3º ciclo de estudos)

Junho 2023

UNIVERSIDADE BEIRA INTERIOR

O sentido no pertencimento religioso: estudo sociológico do movimento espiritista em Palmas, Tocantins, Brasil

João Carlos Lima da Cruz

Tese para obtenção do Grau de Doutor em Sociologia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor Donizete Aparecido Rodrigues
Coorientador: Prof. Doutor João Paulo S. Vilas Boas

Provas de Doutoramento: 10 de maio de 2023.

Júri:
PRESIDENTE:
Prof. Doutor Alcides Almeida Monteiro

VOGAIS:
Prof. Doutora Joana D'Arc do Valle Bahia
Prof. Doutor Alfredo Manuel Matos Alves Rodrigues Teixeira
Prof. Doutora Karla Regina Macena Pereira Patriota
Prof. Doutora Helena Carlota Ribeiro Vilaça

Junho 2023

Declaração de Integridade

Eu, João Carlos Lima da Cruz que abaixo assino, estudante com o número de inscrição D2564 do Curso de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, declaro ter desenvolvido o presente trabalho e elaborado o presente texto em total consonância com o **Código de Integridades da Universidade da Beira Interior**.

Mais concretamente afirmo não ter incorrido em qualquer das variedades de Fraude Académica, e que aqui declaro conhecer, que em particular atendi à exigida referenciação de frases, extratos, imagens e outras formas de trabalho intelectual, e assumindo assim na íntegra as responsabilidades da autoria.

Universidade da Beira Interior, Covilhã 06/outubro/2022

gov.br
Documento assinado digitalmente
JOAO CARLOS LIMA DA CRUZ
Data: 02/06/2023 11:44:36-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Folha de arruda, pé de coelho e sal grosso
Espada de São Jorge
Banho de descarrego, nêgo
É proteção, desde sempre, desde cedo
Confie e creia bebê em outros planos, vou te dizê
A vida é muito mais do que os olhos podem ver

Reza Forte - Baiana System.

Maomé Moisés Jesus Oxalá
Iemanjá Orixá Exu
Sidarta Govinda Netuno
Krishna Shiva Sarturno
Vênus Alá Afrodite
Marte a sorte e a morte
A ciência não traduz
Célula tronco
Árvore, Espírito
Ser humano, Anjo
e luz
Deus refaz
Eu refil

Deuso Deusa – Anelis Assumpção

Dedicatória

Só posso dedicar a uma única pessoa que se transformou em socióloga para assessorar, que se transformou em linguista para me acorrer, em historiadora para me narrar, em amiga para me apoiar e até se moldou às circunstâncias exigidas na vivência do lar para eu transcender. Assim, parafraseando Lenine "só você, mais que tudo e todas é só você. Só você, que é tudo junto num só ser."

Para o meu amor, Joésia.

Agradecimentos

Inicialmente agradeço à Deus, pela possibilidade das vidas material e espiritual e aos meus irmãos espirituais tão presentes nessa caminhada e singularmente na pessoa do meu Espírito Protetor.

Prossigo meus agradecimentos frisando em específico algumas pessoas. Reconheço agradecidamente a colaboração do meu Orientador Prof. Dr. Donizete e meu Coorientador Prof. Dr. João Paulo, pois sem suas análises e correções argumentativas certamente o trabalho não disporia da presente estrutura e objetividade científicas.

Agradeço aos meus colegas de classe pela amizade ofertada e, em especial João Pedroso e Ivan Rodrigo pelo empréstimo de livros e sugestões de leituras que me foram dadas sendo de extrema importância para neófitos em assuntos sociológicos.

Agradeço imensamente ao meu amigo Alecsandre Alves pela ajuda na divulgação e defesa dos inquéritos na pesquisa de campo realizadas bravamente e incessantemente, ainda que diante de dissabores, críticas e percalços, dias de luta e dias de glórias, como esquecer? E ainda ao meu amigo Paulo Ricardo pelo socorro explicativo das tabelas com dados inferenciais, como também aos presidentes dos Centros Espíritas que, corajosamente e dada toda a controvérsia institucional se dispuseram em colaborar com a presente pesquisa ao me concederem as entrevistas.

Agradeço aos meus amigos covilhanenses nas pessoas do José Proença, da Fernanda Proença, do Dr. Fernando e sua esposa D. Mimita e da Teresa Rocha pela desmedida paciência e compreensão das minhas negativas em participar de repastos regados ao melhor vinho, queijo e azeite portugueses. Nesse rol, incluo as amigas brasileiras Valéria e Helena que buscando me darem refrigério mental nos intervalos da escrita da tese sempre abriram suas portas com boa música e colóquios.

Um agradecido especial ao meu filho João Henrique que hibernou por vários meses em seu quarto evitando interferir de algum modo no processo desse trabalho e por, inclusive, assumir em tenra idade as responsabilidades da casa enquanto da minha ausência para realizar a pesquisa, compreendendo a importância desse trabalho em minha caminhada.

Como dito e sabido, obrigado a todos.

Resumo

A presente Tese tem por objetivo analisar o movimento espiritista palmense para, diante do seu processo de institucionalização compreendermos o sentido de pertencimento dos seus adeptos, através de pesquisa de campo realizada com inquéritos e entrevistas junto aos seus representantes. Perante a posse dos dados qualitativos e quantitativos, nos foi proporcionado interpretar os discursos dados pelos representantes das instituições e explicarmos as possíveis motivações responsáveis pela adesão dos indivíduos ao referido movimento espiritista. Com fundamento na Sociologia Compreensiva de Max Weber em sua perspetiva na qual as religiões são representações de um processo de racionalização do agir dos indivíduos, imprimimos no presente estudo a especificidade de que, para compreendermos o pertencimento, é necessário analisarmos o sentido dado na ação e, por extensão, como a presente investigação se ocupa de tema afeito à Sociologia da Religião, objetivamos a interpretação dos sentidos nas conceções objetivas e subjetivas das evidências manifestas no agir. Nessa pretensão, foram analisados elementos da Doutrina Espírita no Brasil quanto às asserções de sua religionização e igrejismo em Palmas, Tocantins nas representações socioeconómicas dos seus adeptos e nas simbologias para a formação de um pensamento espiritista hegemónico nesse campo religioso, dispostas nos discursos dos seus sectários. O presente estudo analisou pelos Métodos Mistos as referências dos aderentes quanto ao seu processo ontológico de evolução interexistencial e explicou o pertencimento dos espiritistas idealizado no processo individual de reforma íntima, da caridade e da reencarnação conferidos na evidência da lei de causa e efeito kardequiana.

Palavras-chave

Sociologia da Religião. Espiritismo. Pertencimento religioso. Movimento espiritista palmense.

Abstract

The present Thesis aims to analyse the Palmense spiritist movement in order to, in view of its institutionalization process, understand the sense of belonging of its adepts, through field research carried out with surveys and interviews with its representatives. In possession of the qualitative and quantitative data, we were able to interpret the answers given by the representatives of the institutions and explain the possible motivations responsible for the individuals' adherence to the Spiritualist movement. Based on Max Weber's Comprehensive Sociology in its perspective in which religions are representations of a process of rationalization of individuals' actions, we imprinted on the present study the specificity that, in order to understand belonging, it is necessary to analyze the meaning given in the action and, by extension, as the present investigation deals with a theme related to the Sociology of Religion, we aimed at the interpretation of the meanings in the objective and subjective conceptions of the evidence manifested in the action. In this intent, elements of the Spiritist Doctrine in Brazil were analyzed as to the assertions of its religionization and churchism in Palmas, Tocantins, in the socioeconomic representations of its adherents and in the symbologies for the formation of a hegemonic spiritist thought in this religious field, arranged in the speeches of its sectarians. The present study used Mixed Methods to analyse the adherents' references to their ontological process of inter-existential evolution and explained the spiritualists' belonging idealised in the individual process of intimate reform, charity and reincarnation conferred in the evidence of the Kardecian law of cause and effect.

Keywords

Sociology of Religion. Spiritism. Religious Belonging. Palmense Spiritist Movement.

Índice

Introdução 1

Capítulo 1: Ambiência teórica e empírica da metodologia 7
1.1 Fundamentação teórica da metodologia 7
1.1.1 Neutralidade de valores e a atitude parentética 9
1.1.2 Instrumentação metodológica 15
1.1.3 Métodos Mistos: análise mútua de dados quantitativos e qualitativos 24
1.1.4 A Análise Estatística 28
1.1.5 A Análise de Discurso - AD 31
1.1.5.1 A vertente brasileira da Análise de Discurso 37
1.1.5.2 Do corpus, da paráfrase e da metáfora no discurso 39
1.2 Fundamentação empírica da metodologia 44
1.2.1. Construindo o corpus 45
1.2.2.O processo experimental dos dados quantitativos e qualitativos 47
1.2.3. O simbolismo da imagem do pesquisador 50

Capítulo 2: Das causas e efeitos das teorias sociológicas 55
2.1 O espírito das abordagens sociológicas e a teoria da Sociologia da Ação 56
2.2 A Teoria Compreensiva weberiana da ação social 61
2.2.1 O sentido e as formas racionais do agir na teoria compreensiva 68
2.2.2 O constructo teórico da realidade pelo tipo-ideal 82
2.2.3 As afinidades eletivas, suas modalidades e o nexo de causalidade 90

Capítulo 3: A pluralidade teórica na Sociologia da Religião 97
3.1 Perspetivas teóricas da Sociologia da Religião 99
3.2 A perspetiva weberiana da Sociologia da Religião 113
3.2.3 Do desencantamento do mundo e da secularização 119
3.3. A consciência como produto social: o Espiritismo kardequiano 124
3.3.1 A fundação do espiritismo e os aspetos religioso e filosófico 125
3.3.2 A ciência espírita e o método racional-intuitivo 138
3.3.3 O Espiritismo brasileiro e o Movimento Espírita em Palmas, Tocantins 142
3.4. A Sociologia do Espiritismo na interexistencialidade 152

Capítulo 4: Análises sociológicas do movimento espiritista palmense 159
4.1 A Análise do Discurso para o "além" da alocução 161
4.1.1 Das transcrições e os sentidos dados ao discurso 162
4.2 A Análise Estatística para o "além" dos dados 182
4.2.1 Os dados socioeconómicos levantados nos inquéritos 183
4.2.2 Misturando os dados quali-quanti no sentido de pertencimento 190
4.2.3 Os tipos ideais espiritista kardequiano e do movimento palmense 196

Considerações Finais e Conclusão 201

Bibliografia 219

Anexos
Anexo I - Classificação dos métodos Gil e Lakatos 231
Anexo II - Classificação das Teorias Sociais ou Métodos de Interpretação por Gil 233
Anexo III – Técnicas de pesquisa de dados por Gerhard e Silveira e Minayo 235
Anexo IV - Fases de pesquisa em Métodos Mistos 237
Anexo V - Principais Estratégias de Métodos Mistos segundo Creswell. 239
Anexo VI - Modelos dos Inquéritos presencial e eletrônico 241

Anexo VII - Relação das Instituições Espiritistas em Palmas – Tocantins 245
Anexo VIII - Termo de Consentimento Livre Esclarecido 247
Anexo IX - Compêndio com os campos sociais e usos conceituais da expressão afinidades eletivas 249
Anexo X - Horizontes culturais no processo social segundo José Herculano Pires 251
Anexo XI – Modelo de entrevista 253
Anexo XII - Conversão de transcrição de Garcez, Bulla & Letícia Ludwig Loder 255

Lista de Tabelas e Gráficos

Tabelas

Tabela 1. Quadro de referência 23
Tabela 2. Campo social e tipos de relações com as afinidades eletivas 92
Tabela 3. Transcrição do áudio do PRESIDENTE A 164
Tabela 4. Transcrição do áudio do PRESIDENTE B 166
Tabela 5. Transcrição do áudio do PRESIDENTE C 169
Tabela 6. Transcrição do áudio do PRESIDENTE D 171
Tabela 7. Transcrição do áudio do PRESIDENTE E 173
Tabela 8. Transcrição do áudio do PRESIDENTE F 176
Tabela 9. Transcrição do áudio do PRESIDENTE G 178
Tabela 10. Transcrição do áudio do PRESIDENTE H 180
Tabela 11. Renda familiar em salários mínimos em Palmas – Tocantins 187
Tabela 12. Dados socioeconómicos dos declarados espiritistas 188
Tabela 13. Graus de instrução dos espiritistas em Palmas - Tocantins 189
Tabela 14. Sentidos dados nos discursos dos presidentes de instituições espiritistas palmenses 191
Tabela 15. Resumos dos motivos dos presidentes das instituições espiritistas palmenses 191
Tabela 16. Distribuição de relevância dos sentidos nos inquéritos aplicados 192
Tabela 17. Distribuição por ordem crescente dos sentidos mais relevantes nos inquéritos aplicados 193
Tabela 18. Relação entre os sentidos de pertencimento e as rendas dos adeptos 194
Tabela 19. Relação entre os sentidos de pertencimento e os níveis de escolaridade dos adeptos 195
Tabela 20. Elaboração do *tipo-ideal* kardequiano com base na codificação espírita 197
Tabela 21. Relações entre os tipos ideais kardequiano, dos adeptos e dos representantes 198

Gráficos

Gráfico 1. Locais de residência dos adeptos e representantes do movimento espiritista palmense 184
Gráfico 2. Extrato dos espiritistas palmenses por renda. Censo IBGE 2010 185
Gráfico 3. Extrato dos espiritistas palmenses por renda. Ano 2021/2022 188

Lista de Acrónimos

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística	2
AD	Análise de Discurso	5
FEB	Federação Espírita Brasileira	46
FEETINS	Federação Espírita do Estado do Tocantins	46
CONCAFRAS-PSE	Confraternização das Campanhas de Fraternidade Auta de Sousa e Promoção Social Espírita	46
FDJ	Fraternidade Discípulos de Jesus	46
ABPE	Associação Brasileira de Pedagogia Espírita	129
AFIS	Association Française pour l'Information Scientifique	134
USFF	L'Union Spirite Française et Francophone	134
FERGS	Federação Espírita do Estado do Rio Grande do Sul	143
JK	Juscelino Kubitschek	148
CEAC	Centro Espírita Amor e Caridade	150
IDE	Instituto de Difusão Espírita	151
ARSO	Área Residência Sudoeste	151
SM	Salário Mínimo	185

Introdução

"Nascer, viver, morrer, renascer ainda e progredir continuadamente, tal é a lei[1]". A frase é, em nossa conceção, uma das que mais sintetiza a filosofia espírita. Em sua representação de codificador, por criar um código, de fundador ou mesmo de ambos, Allan Kardec concebeu a Doutrina Espírita ou o Espiritismo[2] marcada pelos aspectos filosófico e científico com consequências morais.

A Doutrina dos Espíritos, ao aportar em terras brasileiras em meados do século XIX, é ressignificada e experimenta um processo caracterizado por uma feição de religiosidade, nomeadamente, evidenciado por uma condição de religião dado que as suas experimentações "levam o povo a considerá-lo como simplesmente uma religião, enquadrando-o nas exigências formais do sistema igrejeiro[3]" (Herculano Pires, 1984, p. 45).

Na contemporaneidade brasileira, para além do seu aspeto de religião, o Espiritismo espelha, por traços marcantes, ser um movimento espiritista hegemónico assistencialista e uma filosofia existencialista, o que nos permite conjeturar se esses aspetos são os que mais motivam aos indivíduos de Palmas, capital do Estado do Tocantins no pertencimento ao movimento espiritista local.

Numa sociedade moderna reflexiva na qual é possível percebermos a singularização do universo pelo desencantamento do mundo, por escolhas dinâmicas de forma fluída numa dimensão temporal descontínua, pontilhista, por relações fragmentadas, vivenciadas no risco e na ambivalência das suas escolhas, analisarmos um grupo religioso específico em virtude dos variados significados ou símbolos dados, nomeadamente nos postulados da Doutrina Espírita, nos remonta em questionarmos: qual a causalidade que evidencia a religiosidade espiritista e que oferece sentido[4] para que os adeptos palmenses a professem? Temos aqui um bom questionamento!

[1] Tradução de "Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse telle est la loi", frase impressa no frontispício do túmulo de Allan Kardec no cemitério parisiense Père-Lachaise, no ano de 1870.
[2] O termo Espírita, academicamente, designa no geral as doutrinas espiritualistas e no particular para diferenciá-las utiliza-se a forma adjetivada – Espírita kardecista/Espírita umbandista. No presente estudo, entretanto, adotaremos a proposição kardequiana de que "Os adeptos do Espiritismo serão os espíritas, ou, se o quiserem, os espiritistas." (Kardec, 1995b, p. 14).
[3] A perspetiva weberiana entende por conceito de "Igreja" o seu aspeto racional representado na condição de ser uma instituição manifestamente demonstrada pelo seu regramento, quadro administrativo e propensão a uma dominação exclusiva, pois que de "acordo com a *tendência* normal da instituição eclesiástica, esta se caracteriza por dominação *territorial* hierocrática e articulação territorial" (Weber, 1991, p. 35).
[4] Para Weber (1991) "é o sentido subjetivamente visado: a) na realidade α, num caso historicamente dado, por um agente, ou β, em média e aproximadamente, numa quantidade dada de casos pelos agentes, ou b) num tipo *puro* conceitualmente, construído pelo agente ou pelos agentes concebidos como típicos." (p. 4).

Cabe, então, novo questionamento. O que motiva um pesquisador compreender quais os sentidos dados para o pertencimento ao movimento espiritista palmense[5]? Por resposta, consideremos algumas proposituras. No campo demográfico, verifica-se à significância de que, segundo dados oficiais do censo realizado pelo IBGE[6], houve expressivo crescimento no número de indivíduos que se declararam espíritas em Palmas, correspondendo a 1,8% do total da população, o que a torna a terceira religião com mais seguidores no município.

A segunda propositura está no campo económico, sendo relevante pois, segundo o referido censo, que a maioria dos adeptos ao movimento espiritista palmense pertence às classes sociais detentoras de maior renda. Esse dado *justifica* a presente pesquisa em compreendermos se as condições sociais influenciam no pertencimento ao movimento, espelhando as motivações da sua génese no Brasil — movimento formado por intelectuais favorecidos economicamente e que se perpetua até os presentes dias.

Por terceira condição de relevância, o presente pesquisador, durante duas décadas, participou do movimento espiritista palmense e percebeu que as instituições espiritistas[7] no município são dirigidas, em sua grande maioria, por pessoas de classe média e classe média alta e com maior escolaridade. Entretanto, observou que, diferentemente daquelas instaladas no Plano Diretor da capital, as instituições nas regiões periféricas são notoriamente frequentadas por indivíduos em situação de vulnerabilidade e que, raramente, exercem funções diretivas.

A nossa quarta asserção se prende ao campo social. Existem variadas pesquisas sobre os movimentos espíritas brasileiros, com diversos propósitos, sendo um deles o de demonstrar sua consolidação num movimento hegemónico institucionalizado e condicionado por uma proposta de religião, de assistencialismo pela caridade e de aceitação cômoda das injustiças sociais. Como nos aponta Porteiro (2008) desde a década de 1941 que,

> Sendo o mundo e a sociedade o resultado de um plano predeterminado por Deus, o espiritista aceita-o tal qual é, sem intentar modificá-lo, porque toda revelação, todo repúdio, toda ação tendente a combater uma injustiça, a corrigir um defeito no regime social, a transformar as instituições, etc., implica numa insubordinação à Autoridade Suprema. Para o espírita, todo mal, todo erro, toda injustiça forma parte desse plano, obedece à lei de causalidade moral:

[5] Movimento representado pelo estudo, divulgação e prática da Doutrina Espírita, conforme os postulados contidos nas obras básicas de Allan Kardec e pelas atividades realizadas individualmente, em conjunto e por instituições Espíritas, como as entidades federativas, as entidades especializadas e pelos pequenos grupos de estudo do espiritismo, conforme define a Federação Espírita Brasileira. (FEB, 2012).

[6] Censo 2010 realizado pelo IBGE e disponível em https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/9662-censo-demografico-2010.html?=&t=destaques. (IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, n.d.).

[7] É praxe, ainda que a instituição oficialmente detenha o nome de sociedade espírita, instituto espírita, entre outros, que usualmente a sociedade generalize e nomine por centro espírita.

> um mal é consequência necessária de outro e o adepto do Espiritismo sente-se obrigado a respeitar esta lei. (p. 66).

Interpretarmos essa perspetiva da vida social religiosa do espiritista palmense *justifica* sobremaneira o intuito da presente pesquisa. É importante compreender e explicar como uma doutrina religiosa, que tem por base a racionalidade e o livre-arbítrio em suas interações sociais interexistenciais, que propõe uma religiosidade baseada em vertentes filosóficas, científicas, morais e com considerações progressistas de justiça social, conceção defendida pelos coletivos do livre-pensar, se ajusta às condicionantes do pensamento conservador.

Enfim, face essas possibilidades a pesquisa do movimento espiritista palmense é precursora no conhecer de sua génese além da história institucional e compreendermos o sentido dado ao pertencimento de seus adeptos em uma sociedade marcada pela reflexividade[8] e pela racionalidade, o que a torna relevante nos estudos da Sociologia e estritamente no conhecimento da Sociologia da Religião e nas áreas concernentes como Antropologia, as Ciências Políticas e a Filosofia, *justificando* plenamente a nossa tarefa.

Diante dessas perspetivas, é *objetivo geral* desse estudo compreender a causalidade do sentido para pertencimento ao movimento espiritista palmense como grupo religioso. Entretanto, devido às características próprias do grupo social representado pelo movimento, a teorização e metodologia para essa compreensão, são basilares a interpretação e explicação.

Assim, de posse dos dados quantitativos levantados com os inquéritos aplicados junto aos adeptos e dos dados qualitativos auferidos com as entrevistas dos representantes[9] das instituições do movimento, são *objetivos específicos* definirmos as posições no campo religioso em conformidade com as informações socioeconómicas e quantificarmos quem detém a posse dos capitais simbólicos nesse campo.

Nessa conjuntura, ainda por *objetivo específico*, procederemos empiricamente, segmentando em conformidade com a localização geográfica das instituições e moradia dos adeptos e representantes do movimento, os nichos socioeconómicos de pertencimento. Com a transcrição das falas constantes nas entrevistas dos presidentes das instituições,

[8] Giddens (1991) destaca que as ações humanas são caracterizadas pela reflexividade, mas que, com o advento da modernidade ela "consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. Temos que elucidar a natureza deste fenômeno. Todas as formas de vida social são parcialmente constituídas pelo conhecimento que os atores têm delas." (p. 39).

[9] Como definimos por "adeptos" os espiritistas em geral e por "representantes" aqueles que são dirigentes das instituições espiritistas palmenses, quando nos referirmos aos dois simultaneamente, denominaremos por "aderentes".

analisaremos o discurso nas perspetivas do dito e do não-dito, suas ideologias e relações com os postulados kardequianos.

Objetivamos ainda, especificamente, interpretar e explicar, com base nas teorias da Sociologia da Religião e na metodologia compreensiva weberiana a simbologia que evidencia os sentidos[10] de pertencimento espiritista na vida dos indivíduos em suas relações sociais. Diante dessas conceções, para atingirmos os objetivos ora elencados e compreendermos o objeto pretendido, para além dessa introdução, o estudo foi dividido em 4 capítulos, sendo encerrado com considerações finais e conclusão.

Assim, no Capitulo 1 – Ambiência teórica e empírica da metodologia, desenhamos todo o processo teórico metodológico, a fim de explicarmos os procedimentos instrumentais a serem utilizados no conhecimento do objeto da pesquisa, o que demandou definirmos metodologias apropriadas às pesquisas sociológicas, sempre observando que, para a compreensão das ações sociais no momento da análise dos dados se conserve a neutralidade de valores quanto ao objeto pesquisado.

Em sua última subsecção denominada "O simbolismo da imagem do pesquisador", explicitamos que mesmo sendo normal e expectáveis a participação ou não de indivíduos em investigações científicas, consideramos como fator influenciador da pouca adesão à presente pesquisa as ideologias políticas, tanto do pesquisador quanto dos pesquisados, que pressupuseram ser os questionamentos eivados de intencionalidades subjacentes, resultando em alguns melindres destes dada a intenção de não assumirem posicionamentos num momento de evidente polarização na política brasileira.

No Capítulo 2 – Das causas e efeitos das teorias sociológicas, delimitamos as teorias sociológicas que ultimam explicar as evidências e causalidades existentes na ação social que expliquem os sentidos para compreendermos os valores e opiniões dos espiritistas palmenses em se ajustarem nas formas e pensamentos preconizados nas teorias da Sociologia, especificamente, na Teoria Compreensiva de Weber.

O Capítulo 2 também foi palco para descrevermos teoricamente sobre a construção de um *tipo ideal* na perspetiva weberiana, como modelo da realidade observada, a fim de compreendermos os sentidos dados pelos sujeitos pertencentes ao movimento quanto ao seu agir. Por fim, demonstraremos como Weber constrói a conceituação das *afinidades*

[10] É conceituação de Weber (2002), que a palavra sentido está empregada para duas situações distintas, sendo que primeiro "exista a conduta real de um ator específico em uma dada situação histórica ou a aproximação grosseira baseada numa dada quantidade de casos, envolvendo muitos atores; e, sem segundo lugar, há o 'tipo ideal' conceitual de sentido subjetivo, atribuído a um ator hipotético num dado tipo de conduta." (p. 11).

eletivas relacionando campos sociais distintos, mas que em algumas perspectivas possuem interesses comuns.

O arcabouço das teorias sociológicas sobre a religião será apontado no Capítulo 3 – A pluralidade teórica na Sociologia da Religião e nos auxiliará na interpretação de determinados agires religiosos pelas evidências das suas causalidades para que compreendamos como se processa a motivação do sentido de pertencimento a determinado campo social religioso.

No mesmo capítulo, mais especificamente, discutiremos a Sociologia Espírita, realizando um périplo que inclui a codificação kardequiana em seus aspetos religioso e filosófico, a ciência espírita e seu método de pesquisa, as características do movimento espiritista no Brasil e sua institucionalização. O capítulo é finalizado com uma proposta de sociologia espiritista na interexistencialidade, ou seja, as relações sociais vivenciadas nos mundos material e espiritual.

O Capítulo 4 – Análises sociológicas do movimento espiritista palmense destaca a relevância do discurso verbal por representar elementos ideológicos dos sujeitos que falam. Assim, pela Análise de Discurso (AD) nos é proporcionada uma estrutura relativa para a interpretação das falas pelo analista social que assim compreende os sentidos existentes no que está não-dito e constrói significados que reflitam a real intencionalidade implícita ou explicitamente contida nos discursos.

Na proposta de analisar os sentidos, relacionamos as posições no campo socioeconómico dos adeptos e, para tanto, utilizamos por metodologia a Análise Estatística a fim de darmos suportes aos dados qualitativos levantados. Em subseção específica do Capítulo 4, demonstramos as relações entre os dados quali-quanti na compreensão dos sentidos de pertencimento nos utilizando da metodologia dos Métodos Mistos, confirmando os dados qualitativos com os dados quantitativos.

Nas Considerações Finais ponderamos sobre o processo do conhecimento da ação social, tendo a teorização da Sociologia Compreensiva de Max Weber como base para compreender objetivamente os significados subjetivos das causalidades dos agires dos indivíduos espiritistas palmenses. Processo suportado na metodologia das afinidades eletivas e no modelo dos *tipos ideais* sem, contudo, sustentarmos a existência de uma lei universal que possa explicar a sociedade.

Por fim, na Conclusão firmamos que o sentido de pertencimento do adepto ao movimento espiritista palmense está em suas expetativas relacionadas aos processos do mundo exterior

nas suas ações racionais finalísticas ou valorativas. Entretanto, diante de que na subjetividade do agir não racional do indivíduo se apresentam motivações de um agir afetivo, emocional ou mesmo tradicional, estes são elementos que concorrem externamente à sua perceção de causalidade evidenciados pelo efeito de uma determinada causa experienciada.

Diante disso tudo, não ideamos por pretensão metodológica nesse estudo apenas uma pesquisa quantitativa de relação socioeconómica, mas que para além dos dados frios sustentasse as interpretações das falas dos representantes do movimento, auxiliando entender relacionalmente as influências dos capitais simbólicos, os respetivos campos sociais e a Sociologia, visto que a religiosidade constitui uma das carências humanas na vivência social a despeito da sociedade moderna buscar a "libertação da religião das formas de pensamento e acção mitológicas e semimágicas e a libertação da vida e prática religiosas das formas eclesiásticas em que ficaram aprisionadas." (Ling, 2005, p. 340).

Interpretar, analisar, compreender e explicar teoricamente com suporte em metodologia adequada ao fenômeno social observado resultou no conhecimento do objeto do presente estudo. Ao delinearmos as suas múltiplas características, especificamente como religião institucionalizada, procedemos com a investigação como propugnamos em nosso objeto: compreender os sentidos dados pelos sujeitos quanto ao pertencimento no movimento espírita palmense como a representação da Doutrina Espírita.

Capítulo 1: Ambiência teórica e empírica da metodologia

1.1 Fundamentação teórica da metodologia

Expor de forma singular sobre a teoria metodológica em Ciências Sociais é tarefa que requer ao mesmo tempo especificidade e generalidade face aos diversos métodos e explicações das variadas abordagens dos campos do conhecimento científico atual. A especificidade se atém em que os postulados teóricos sejam capazes de explicar, nomeadamente, os dados obtidos pelo processo empírico peculiar ao fenômeno social observado, ao passo que, a generalidade está na complexidade relacional dos indivíduos, das instituições, entre outros, histórica e culturalmente na interpretação dos sentidos das ações humanas.

Ao longo do desenvolvimento do presente estudo social, foi necessária a utilização de proposições teóricas que sustentassem os elementos requeridos para a reflexão da verdade, paralelamente com métodos específicos compostos pelas diversas técnicas como ferramentas instrumentais de análise dos fenômenos observados nas pesquisas realizadas junto ao movimento espiritista palmense.

Além disso, evidenciamos a premência da questão da objetividade na produção de conhecimento nas Ciências Sociais com base nos postulados weberianos sem, contudo, prescindirmos das considerações de outros pensadores, como é possível observar nas secções a seguir. Entretanto, nossa ênfase na objetividade não significa a consideração pura da realidade observada despida univocamente dos valores do investigador na pesquisa científica.

Uma vez que somos cientes da impossibilidade de total objetividade na pesquisa social, pois o que instiga a eleição para o conhecimento de determinado fenômeno são os valores inerentes ao pesquisador: como poderíamos investigar, interpretar e compreender o movimento espiritista espoliados dos nossos valores, conscientes que somos permeados por teorias e avaliações valorativas dadas pelo *habitus*[11]? Consideramos por resposta a tal

[11] Em suma, podemos depreender que o *habitus* é o produto da história que o produz, conforme define Bourdieu (2009) naquilo que "o *habitus* produz as práticas, individuais e coletivas, portanto, da história, conforme aos esquemas engendrados pela história; ele garante a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação, tendem, de forma mais segura que todas as regras formais e que todas as normas explícitas, a garantir a conformidade das práticas e de sua constância ao longo do tempo." (p. 90).

questionamento que, especificamente, quando da *análise* do fenômeno observado é imprescindível o exercício da neutralidade axiológica.

Portanto, no conhecimento científico sociológico o controlo da neutralidade axiológica não se restringe à definição do objeto proposto, mas na sua *análise* evitando-se que o pesquisador introduza valores ilegítimos na investigação, tais como barreiras contra opiniões avaliativas de cunho político ou mesmo moral. Há de se considerar que a neutralidade axiológica nas ciências sociais não equivale à objetividade concreta da realidade. Ela se conforma também ao *ethos* do próprio investigador.

Nesse aspeto, nosso pertencimento ao movimento espiritista palmense no período de duas décadas (1998 até 2018), numa relação quase que diária, é evidenciado em que algumas de nossas conceções não se formaram na presente pesquisa. Há influência dos nossos valores na escolha do objeto desse estudo. Contudo, é pretensão ou pelo menos expectativa superá-la quando da análise dos dados legitimando a presente empreita.

Não obstante o relacionamento pessoal desse pesquisador com alguns sujeitos amostrais entrevistados houve a recusa da grande maioria dos *representantes*[12] do movimento espiritista palmense em participar da pesquisa, pois a ciência é permeada por valores, mas que apesar deles ela "não pode criar visões morais do mundo." (Nascimento & Aires, 2013, p. 27), firmando-se a recusa numa questão axiológica dos entrevistados quanto à representação simbólica da pessoa do entrevistador.

Ainda que fatores conscientes e inconscientes estejam presentes nas motivações dos entrevistados em participarem ou não de pesquisas científicas, os elementos relativos às influências sociais, culturais e "políticas" (nomeadamente, devido aos posicionamentos conservadores do movimento espiritista hegemónico palmense) foram previamente analisadas, bem como previstas as possíveis reações dos entrevistados quando da fase de elaboração das entrevistas a serem aplicadas no presente estudo[13].

Diante da perspetiva da axiologia na pesquisa científica, este capítulo descreverá a neutralidade e a atitude parentética esclarecendo a inegável influência que o pertencimento do pesquisador ao movimento espiritista palmense exerceu sobre seus valores e visão de

[12] Dos 18 (dezoito) representantes das instituições espiritistas palmenses, somente 8 (oito) se propuseram a participar das entrevistas o que pode ter exercido influência na participação dos demais representados, pois em uma relação social — como a dos espiritistas palmenses — os participantes estão sujeitos a observarem tradicionalmente os agires de seus representantes que "se imputam a todos os demais (os 'representados'), de modo que tanto as probabilidades quanto as consequências [...] recaiam sobre estes últimos." (Weber, 1991, p. 29).

[13] Essa análise está detalhada na Subsecção 1.2.3. O simbolismo da imagem do pesquisador, do presente estudo.

mundo singular dos aderentes, mas que entretanto, a busca pela *neutralidade axiológica* sempre foi um objetivo fundamental ao longo do desenvolvimento de toda a pesquisa.

São ainda partes integrantes do capítulo, secções sobre as fundamentações metodológicas teórica e empírica, descrevendo as abordagens e os métodos utilizados. Por fim, uma subsecção específica discute a impressão simbólica junto aos inquiridos e entrevistados dada pela imagem do entrevistador junto ao movimento espírita hegemónico palmense.

1.1.1 Neutralidade dos valores e a atitude parentética

A neutralidade de valores ou axiológica tem despertado múltiplas argumentações quando se intenta caracterizar a objetividade científica. A neutralidade axiológica em sentido amplo, segundo o entendimento do pensamento positivista do século XIX, é entendida como a emancipação total dos pensamentos e dos valores dos investigadores em suas pesquisas, inclusive naquelas relativas à subjetividade dos fenômenos das Ciências Sociais.

O escopo positivista — marcado por uma ciência assegurada no modelo naturalista de análise com a pretensão de formalizar regras gerais capazes de instituir a ordem e o controlo das relações sociais entre os sujeitos — prima pela objetividade na criação do conhecimento, ou seja, esmera-se pela dissociação plena dos juízos de valor por parte dos investigadores quando na prática científica. Para (Nascimento & Aires, 2013),

> A objetividade do conhecimento (ou seja, a desconsideração de juízos de valor por parte do pesquisador), a neutralidade do cientista e a confiabilidade dos resultados eram exigências fundamentais do modelo positivo de Sociologia. Augusto Comte e posteriormente Émile Durkheim elaboraram de diferentes maneiras os pressupostos dessa nova Ciência, que prometia adquirir a mesma validade usufruída pelas áreas de exatas e biológicas. (pp. 24–25).

Assim, percebemos que a objetividade e a neutralidade axiológica se afinam como sinônimos. Cumpre observar ainda que a interferência dos valores do investigador é um dos principais pontos na obra de Max Weber, especificamente em Ciências da Cultura, pela necessidade de pesquisa que aparte o pesquisador do objeto do estudo — a ação social.

Com base na proposta de suspendermos os valores pessoais e pensamentos ideológicos em favor da objetividade científica — isentando o investigador em formular juízos de valores e limitando-se apenas à observância pura dos fatos — entendemos que o estudo para compreender um fenômeno busque se basear pela neutralidade axiológica ou "*liberdade de valores*" (*Wertfreiheit)*, como denomina Weber.

Entretanto, a despeito da objetividade científica nos termos acima descritos, no pensamento weberiano a neutralidade de valores é relativizada, pois na investigação em Sociologia existe

a presença inerente de valores que independem da postura voluntária ou não do pesquisador. Isso se revela na afirmativa do próprio Weber (2001b) em que "todo o conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a *pontos de vista* especificamente *particulares*." (p. 131).

A dicotomia entre, de um lado o pensamento weberiano e de outro lado, o imperativo positivista da plena neutralidade de valores em pesquisa científica para a investigação de fenômenos sociais (imperativo o qual, evidentemente, parte do pressuposto de que isto seria factível), também é corroborada por Popper (2004), pois "não podemos roubar o partidarismo de um cientista sem também roubá-lo de sua humanidade, e não podemos suprimir ou destruir seus juízos de valores sem destruí-lo como ser humano e como cientista." (p. 25).

Verificamos relativa congruência entre os pensamentos de Popper — *a isenção total do pesquisador o destrói como cientista* — e a concepção weberiana da inevitabilidade de se considerar os pontos de vista particulares defronte os aspectos subjetivos das realidades sociais. Isso porque, quanto à neutralidade de valores na pesquisa científica social, Weber (1991) defende o uso de metodologia específica — *tipos ideais* — para uma realidade social de forma objetiva, resultando em logicidade com elementos axiologicamente neutros,

> [..] a Sociologia, por sua vez, deve delinear tipos "puros" ("ideais") [...] os quais mostram em si a unidade consequente de uma adequação de sentido mais plena possível, mas que, precisamente por isso, talvez sejam tão pouco frequentes na realidade [...] Somente desta maneira, partindo do tipo puro ("ideal"), pode realizar-se uma casuística sociológica." (p. 12).

Mesmo admitindo os pontos de vista particulares weberianos e o "partidarismo" popperiano do investigador, sustenta-se a presença "*relativa*" dos valores do pesquisador em investigações da ação social na construção de um conhecimento com base em confirmações dedutíveis por procedimentos lógicos e levantamentos empíricos.

Ao proceder desse modo, o investigador se previne de enveredar por julgamentos éticos ou mesmo filosóficos, se "reconhecer os fatos, mesmo os que possam ser pessoalmente desagradáveis, e de distingui-los de suas próprias avaliações[14] [e] sujeitar-se a sua tarefa e a reprimir o impulso de exibir desnecessariamente suas sensações pessoais." (Weber, 2001b, p. 365).

[14] Weber (2001b) esclarece que "quando utilizamos o termo 'avaliação'", seu sentido será "o de juízos de valor práticos quanto ao caráter insatisfatório ou satisfatório de fenômenos sujeitos a nossa influência." (p. 362).

Com efeito, o investigador social na condição de neutralidade axiológica assenta sua pesquisa nos fatos experimentados cientificamente e desassociados das convicções pessoais — juízos de valor —, exceto considerando-se que os,

> [..] problemas das disciplinas empíricas, certamente, devem ser resolvidos dentro de uma postura de "neutralidade axiológica". Eles não são problemas de valor ou "problemas axiológicos". Mas, mesmo assim, no âmbito de nossas disciplinas, sofrem a influência do relacionamento das realidades "com" os valores. No tocante a expressão "relacionamento com valores" (*Wertbeziehung*) devo remeter a formulações anteriores minhas [..] Basta lembrar que a expressão "relação com valores" refere-se unicamente à interpretação filosófica que precede a seleção e a constituição empírica. (Weber, 2001b, p. 377)

Entendemos aqui em Weber a admissão tácita da exceção de neutralidade de valores do investigador social como condição excepcional, não ordinária, devido ao fato da valoração exercer influência nas "*relações com a realidade concreta*", sendo uma "interpretação filosófica que precede a seleção e à constituição empírica". Desse modo, em outras palavras, temos que a neutralidade axiológica *não se apresenta* no processo do conhecimento nos momentos anteriores à análise dos dados levantados.

Assim, a despeito do conhecimento científico requerer neutralidade axiológica, no campo das ideias, ou seja, no processo do "pensar" num problema objeto de investigação, inerentemente, o investigador é afetado pelos seus valores e ideologias. Nesse contexto, Weber assente a presença de valores na reflexão para a escolha do problema objeto da pesquisa, não isentando de neutralidade o processo de análise dos dados levantados, mesmo diante das avaliações subjetivas dos sujeitos pesquisados e do próprio pesquisador.

Com isso, o investigador deve controlar e apartar seus juízos de valor para compreender o verdadeiro significado do objeto de estudo, visto que esse procedimento se trata "na realidade, da mais trivial exigência de que o pesquisador e o expositor do resultado da investigação devem de maneira absoluta separar a comprovação dos fatos empíricos das suas próprias avaliações práticas." (Weber, 2001b, p. 369).

Essa separação da presença de valores em dois momentos distintos — o pensar o fenômeno como objeto de estudo e o processo de análise da investigação —, demonstra que a pesquisa científica pode ser afetada negativamente em seu compromisso de conhecer a verdade se, no processo de pesquisa o pesquisador permite que a análise dos fatos seja contaminada pelos seus valores, pois existem

> [...] prejuízos para os resultados científicos, quando o historiador começa a emitir juízos de valor". Ele corre o risco, por exemplo, de explicar como consequência de uma "falha" ou de uma "decadência" aquilo que talvez foi um efeito de ideias dos agentes que lhe são estranhos e, neste caso, ele falha na sua verdadeira tarefa, ou seja, de "compreender". (Weber, 2001b, p. 386).

Diante dessa proposição, nos resta como pesquisador em Ciências Sociais edificarmos o conhecimento proposto nesse estudo com base em constatações comprovadas empiricamente, distanciando-nos de julgamentos de valor quando da análise dos fatos, já que "a ciência social que nós pretendemos praticar é uma ciência da realidade." (Weber, 2001b, p. 124), com total capacidade em expressar o concreto. Em termos práticos, observamos o que Weber recomenda quanto à desassociação entre o que representa a objetividade ou juízo de fato — *o que realmente é* —, e o que caracteriza juízo de valor — *o que deve ser*.

Por mais neutro que seja em seus valores (perceções da sua verdade), o pesquisador, na busca do conhecimento do objeto proposto, não procederá com base em leis capazes de garantir validade inconteste da realidade. O juízo de valor é resultado de uma visão subjetiva e ao analisar os fatos — representações da realidade — o *habitus* carreado pelo investigador resulta em não compreensão da totalidade dos mesmos, comprometendo o aspeto da objetividade científica dado que "sempre que um homem de ciência permite que se manifestem seus próprios juízos de valor, ele perde a compreensão integral dos fatos." (Weber, 2001b, p. 446).

Entretanto, mesmo concordando que os juízos de valor não permitem compreendermos a realidade do agir social em sua totalidade eles são excecionalmente admissíveis desde que não se perca de vista a objetividade científica numa "discussão entre meios e fins firmemente dados e pressupostos" (Weber, 2001b, p. 446). Em outras palavras, a exclusão da restrição axiológica se defronta na necessidade de explicitarmos quais foram os meios utilizados para atingirmos um fim previamente definido.

Com isso, justificamos com determinada segurança o ponto de abstenção da neutralidade axiológica pelo investigador quando da delimitação do tema, da escolha da metodologia, dos métodos, das técnicas e abordagens, por conjunto de procederes factíveis da presença de valores como instrumentos meios "*consistentes"* definidos para que se alcance o objetivo pretendido, como nos explica Löwy (2015),

> Os dados nunca estão dados, eles são colhidos. O que nós chamamos de dados já é uma construção, já foi feito todo um trabalho de construir, de definir tal elemento como um dado, como algo que é objeto da ciência. O próprio ato de recortar um elemento da realidade e examiná-lo já implica uma certa perspectiva, uma escolha, um relacionamento com valores isolados, mas com um conjunto orgânico e sistemático de valores. (p. 74).

Nessa colocação, torna-se perceptível a admissibilidade de valores na pesquisa social, assim como em Weber, em virtude da presença da subjetividade no momento da formulação do problema. Audaciosamente, Löwy vai mais além admitindo a falta de neutralidade inclusive

no momento da análise — em oposição ao pensamento weberiano — quando explica que todo o processo da investigação científica em Ciências Sociais se apresenta envolto de juízos de valor do pesquisador,

> É importante demonstrar agora que não é só aquele primeiro passo que resulta de valores, não é só a definição do que é um dado e a sua coleta, mas também o processamento desse dado, a sua relação com os outros dados. Por exemplo, todo o processo de análise da relação causal empírica: encontrar os fatos, arrancá-los da totalidade, verificar como esse objeto escolhido se relaciona com outro objeto, as hipóteses, e, finalmente as conclusões teóricas que são feitas a partir dessa análise. Em outros termos: o processo do conhecimento, do princípio ao fim é norteado por valores, ideologias, visões sociais do mundo. (Löwy, 2015, p. 74).

Reforçando sua perspetiva, Löwy (2015) destaca que o *tipo ideal* weberiano — instrumento que permite o investigador analisar a realidade total — tem por característica de sua construção associações valorativas, sendo resultado de valores que estruturam a visão de mundo do pesquisador. Por outras palavras, na concepção do *tipo ideal* o investigador "formula perguntas a partir dos seus valores, formula a problemática, no entanto, a resposta que deve ser dada a essas perguntas devem ser puramente científicas, neutra, livre de juízos de valor, aceitável para todos os cientistas." (p. 76).

Como descrevemos, para Weber e Löwy a neutralidade axiológica do pesquisador em investigação científica, devido aos seus valores subjetivos, pode ser relativizada em diferentes fases dos procedimentos da pesquisa. Como na propositura weberiana a neutralidade é plena apenas no processo da análise dos fatos e na conceção löwyniana, os valores estão presentes em todo o processo investigativo. Importa observarmos a recomendação popperiana do investigador cientista padrão, pois

> Nossos motivos e até nossos ideais puramente científicos, inclusive o ideal de uma desinteressada busca da verdade, estão profundamente enraizados em valorações extra-científicas e, em parte, religiosas. Portanto, o cientista "objetivo" ou "isento de valores" é, dificilmente, o cientista ideal. Sem paixão não se consegue nada – certamente não em ciência pura." (Popper, 2004, p. 25).

Denotamos que para Popper a subjetividade no conhecimento em ciência social deve pretender a objetividade possível como qualquer outra teoria. Porém, isso é factível desde que o investigador não se limite unicamente aos seus valores e perceba que uma teoria subjetiva isenta de axiologia é "ela própria, um valor, a exigência incondicional de liberdade em relação a qualquer ligação a valores é paradoxal." (Popper, 2004, p. 25).

Dessas proposições sobre o trato dos valores do pesquisador almejando a objetividade no conhecimento científico em Ciências Sociais, intentamos por parâmetro nos ater ao pensamento weberiano da neutralidade axiológica *plena* na análise dos dados brutos levantados e *relativa* para as demais fases do processo de investigação. Esse proceder é

sustentado em que, “apenas nos casos mais raros pode o cientista social libertar-se do sistema de valores de sua própria classe social e assim atingir um grau mesmo limitado de ‘isenção de valores’ e objetividade.” (Popper, 2004, p. 17).

Discutida e afirmada a problemática da condicionante valorativa do pesquisador — sua relação entre juízo de valor e a credibilidade da ciência — evidencia-se que na construção do conhecimento em Sociologia o investigador deve considerar a existência de restrições, em virtude do seu objeto de estudo ser intrinsecamente permeado pelos valores inerentes à sua subjetividade como afirmações, negações e contradições num processo dialético de existência no mundo.

Esses valores se apresentam como elementos incapazes de desconexão com o objeto pretendido e por isso são significados em conformidade com o momento histórico da produção do conhecimento por parte do investigador. Em função disso, a persecução da objetividade científica em Ciências Sociais diante dos dilemas aqui descritos — a neutralidade axiológica como exigência científica objetiva e sua inexistência no processo de conhecimento da realidade face os valores do indivíduo — nos encaminhou a ponderarmos recomendação de Guerreiro Ramos: a *atitude parentética* do pesquisador.

Guerreiro Ramos propõe que na pesquisa científica é desejável e factível que o proceder do pesquisador se assente “entre parênteses” (*atitude parentética*) na sua busca da verdade. Assim procedendo, o investigador compreenderá o mundo social pelo pensamento crítico acarretando autonomia na produção do conhecimento, pois “atitude crítica suspende ou coloca entre parênteses a crença no mundo comum, permitindo ao indivíduo alcançar um nível de pensamento conceitual e, portanto, de liberdade.” (Guerreiro Ramos, 1984, p. 8).

Na pretensão de produzir conhecimento, o pesquisador torna-se propenso em dar respostas aos problemas propostos de forma personalizada e não considera que essa condição o predispõe a elaborar um saber alienado. Assim, ao nos afastarmos dessa personalização (carregada dos nossos valores) nos aproximamos da conceituação guerreiriana de que o “homem universal é um homem parentético, criatura portadora por excelência de vontade refletida.”(Guerreiro Ramos, 1963, p. 151).

Desse proceder, o pesquisador exerce a capacidade de uma atitude reflexiva[15] para a análise do fenômeno observado e de modo ativo cogita uma participação atuante (não alienada) desse processo social. Com isso, produz conhecimento científico sustentado num modelo com racionalidade substantiva (ética) em contraponto à racionalidade instrumental

[15] Para (Giddens, 1991), a “reflexividade é uma característica definidora de toda ação humana.” (p. 38).

(calculista)[16], dado que "o sociólogo genuíno, é, exatamente aquele que, por profissão porta o máximo de consciência crítica diante dos fenômenos da convivência humana" (Guerreiro Ramos, 1996, pp. 20), pensamento que nos orientou no processo da análise dos dados.

Sustentados na ideia de que, para Guerreiro Ramos (1963), a *redução sociológica* é a essência da Sociologia por ela ser uma "atitude metódica à luz da qual se revelam à consciência os condicionamentos sociais externos de todo fato social e humano." (p. 146), ao executarmos o presente estudo quando da análise dos dados brutos foi compromisso considerarmos o contexto histórico-social no qual estamos inseridos.

Enfim, de acordo com os posicionamentos dos autores elencados acerca da neutralidade axiológica na pesquisa social, cremos haver esclarecido a sua presença na compreensão do sentido de pertencimento ao fenômeno social objeto desse estudo de forma científica. Assim, reafirmamos a admissibilidade dos valores do pesquisador, nomeadamente, na escolha do objeto, do problema, da metodologia, dos métodos e técnicas como instrumentos *meios* no conhecimento da verdade, exceto e como condição indispensável, no processo da análise dos dados.

Ao fim e ao cabo, buscar por compreendermos o sentido dado ao pertencimento dos diversos sujeitos ao movimento espiritista de Palmas, nos valemos da cientificidade dada pela atitude reflexiva em todo o processo, com a contextualização no espaço e no tempo dos elementos requeridos para o levantamento dos dados e suas análises. Na subsecção seguinte, de forma a esclarecermos manifestamente as ferramentas metodológicas meios expomos os instrumentos promotores em alcançarmos os objetivos almejados com a pesquisa levada a efeito no presente estudo.

1.1.2 Instrumentalização metodológica

Conhecer é consequência de questionamentos. Assim, ao indagar os sentidos que determinam o pertencimento dos adeptos ao movimento espiritista palmense e analisar os dados resultantes desse questionamento à luz de procedimentos metodológicos, o resultado será conhecimento científico. Nessa pretensão, resta-nos focar sobre quais seriam os instrumentos factíveis e mais adequados para compreendermos essa realidade.

[16] Em resumo, Sell afirma que em Weber, por racionalidade substantiva ou material temos aquela que se move no plano ético e se refere a padrões normativos de avaliação de conduta e que, por racionalidade instrumental, a busca metódica de um fim dado mediante o cálculo preciso dos meios empregados e de suas consequências. (Sell, 2012, p. 158).

Assim como nas soluções eficazes e eficientes para a resolução dos diversos problemas que se apresentam em nossas vidas diariamente utilizamos o pensamento lógico, métodos e técnicas, da mesma forma as nossas relações com esses instrumentos que resultam em conhecimento tornam-se comuns e de tal modo em nós internalizadas que não as percebemos como uma sequência de procedimentos empregados em nossas ações ordinárias.

O conhecimento da verdade resulta dos processos científicos em suas diversas áreas. Ainda que a pesquisa na modernidade nos permita acessar os mais variados saberes, apresenta-se temeroso afirmamos que determinada ciência é detentora da verdade absoluta na compreensão de determinado fenómeno, pois em processos de pesquisa social não podemos descartar os aspectos interpretativos relacionados à subjetividade.

Por isso, é coerente argumentarmos que o correto ordenamento do pensamento na busca do conhecimento se orienta por uma lógica formal com a utilização de instrumentos que proporcionem ao estudo formas mais precisas na apreensão de acertos, erros e entendimento de ciência.

A objetividade científica para a compreensão da verdade é entendida por Weber (2001b) na conjetura de que a "validade objetiva de todo saber empírico baseia-se única e exclusivamente na ordenação da realidade dada segundo categorias que são subjetivas no sentido específico de representarem o pressuposto do nosso conhecimento." (p. 152). O pesquisador deve associar a ideia de que a verdade é valiosa e só passível de ser atingida pelo conhecimento empírico, mas categorizada subjetivamente.

Em sua proposta de falseabilidade dos pressupostos em pesquisa, Popper (2008) afirma que a palavra objetivo serve "para indicar que o conhecimento científico deve ser justificável, independentemente de capricho individual; uma justificação será "objetiva", se puder, em princípio, ser submetida a prova e compreendida por todos." (p. 46), o que pela lógica formal requer para a pesquisa uma *metodologia* que comprove a verdade procurada.

Se por metodologia temos "o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade." (Minayo et al., 2011, p. 14), para tal existe uma lógica formal — o regramento — a ser utilizada conforme as características do objeto proposto no estudo, pois a metodologia "define os métodos das matemáticas, da física, da química, das ciências naturais, das ciências morais, etc., que são outras tantas lógicas especiais." (Jolivet, 1959, p. 27). Assim, estudar um fenômeno requer uma coleção de regras para o correto ordenamento das ações do investigador na busca pelo conhecimento científico objetivo.

Em síntese, a busca da verdade com coerência e logicidade científicas instrumentalizada por regras claras é o que podemos definir por metodologia[17], com o potencial de proporcionar a análise crítica sobre os dados obtidos na pesquisa. Entretanto, há de se definir qual a metodologia que melhor se amolde ao objetivo pretendido, considerando-se a especificidade de cada trabalho científico e que os procedimentos metodológicos não são excludentes entre si apresentando inclusive fases similares.

Como previamente descrevemos, nas Ciências Sociais a análise do comportamento dos indivíduos se reveste de subjetividade. Assim, alcançar a objetividade do conhecimento nesse campo se apresenta como primeira dificuldade aparente na definição da metodologia, em que pese quanto à subjetividade: a) sua condição de planejar, elaborar e estruturar a investigação científica; b) em se amoldar ao processo de construção do conhecimento verdadeiro; c) a verificação de que as hipóteses levantadas podem ser comprovadas ou não, e d) uma vez comprovadas as premissas, se o resultado é definitivo.

Na argumentação de irrefutabilidade de um resultado (é definitivo?), salientamos que o conhecimento é dinâmico, ou seja, está em constante construção. Com isso, dialeticamente, o conhecimento se inicia numa teoria ou num problema e se finda em teoria ou teorias e em problema ou problemas, sendo que Popper (1986) questionou o que surgiria a *priori:* o problema ou a teoria. De qualquer sorte, é exequível a existência de uma lógica relacional entre o surgimento do problema e a sua solução.

Para definir uma metodologia como instrumento composto por um conjunto de regras e procedimentos práticos (variedade de processos) para o presente estudo de ordem social e que portasse capacidade de elucidar o problema proposto, foi necessário estabelecer um método[18] que operacionalizasse uma estruturação racional e objetiva — o processo metodológico — numa conformação ao problema e ao objeto proposta na pesquisa.

Nesse intento, para selecionar um método específico nesse estudo como um "traçado das etapas fundamentais da pesquisa." (Ruiz, 1982, p. 132), consideramos aquele que de melhor forma apontasse para as premissas e conclusões a desvendar (interpretar/compreender). Por tratarmos de compreendermos um sentido numa investigação sociológica, tornou-se relevante optar por um método com finalidade de experimentação ponderando-se que os

[17] Observamos que nesse sentido, a metodologia como métodos, teorias, abordagens e técnicas, perpassa sua perspetiva ordinária de uma colação de normas de formatação gráfica em trabalhos científicos.
[18] Por método no encadeamento da pesquisa, considera Rodrigues (2018) que ele "é um corpo de práticas, procedimentos e regras usadas no processo de busca de dados, de informações, num campo específico do conhecimento." (p. 98).

“métodos desenvolvidos a partir de elevado grau de abstração, possibilitam ao pesquisador decidir acerca do alcance de sua investigação, das regras de explicação dos fatos e da validade de suas generalizações.” (Gil, 2008, p. 9).

Diante dessa premissa, o método a ser definido permitiria estabelecermos o âmbito da pesquisa explicando os fatos sociais, independentemente das diferenças pontuais existentes nas teorias de classificação dos métodos. Com isso, para nos orientarmos na definição do método mais apropriado ao nosso objetivo investigatório, à abrangência do tema, ao universo e/ou amostra[19] e ao tempo disponível, entre outros, relacionamos as classificações dadas por Gil (2008) e por Lakatos e Marconi (1992b) em tabela constante no Anexo I do presente estudo, dispondo as principais características e logicidades.

Acentuamos que os métodos elencados pelos autores na referida tabela se mostram como base na forma de explanar, num contexto mais pontual e concreto, os fenómenos observados na investigação do fenômeno social. Por isso consideramos que, na condição de pesquisador, nos foi facultada a possibilidade de utilizarmos simultaneamente dois ou mais métodos em consonância com a progressividade e pertinência do objeto proposto.

Definido o método ou métodos mais apropriados para o processo de investigação, torna-se necessário definir a base teórica específica da metodologia. Considerando a existência de variadas teorias concorrentes entre si nos diversos campos do conhecimento para um objeto do estudo, foi exequível ponderar inclusive a produção de uma teoria, pois que para coisas novas exigem-se teorias novas, dado que “existem problemas novos para os quais não foram desenvolvidas teorias específicas.” (Minayo et al., 2011).

As teorias sociais são competentes para compreender o objeto pretendido nas investigações dos fenômenos e nos fornecem variados conceitos e conhecimentos como caminhos que nos afastam de omissões e de erros. Assim, as teorias nos oferecem suporte para a compreensão da verdade dado que ela “é considerada toda generalização relativa a fenômenos físicos ou sociais, estabelecida com o rigor científico necessário para que possa servir de base segura à interpretação da realidade.” (Lakatos & Marconi, 1992b, p. 86).

[19] Segundo define Gil (2008), a amostra é “Subconjunto do universo ou da população, por meio do qual se estabelecem ou se estimam as características desse universo ou população. Uma amostra pode ser constituída, por exemplo, por cem empregados de uma população de 4.000 que trabalham em uma fábrica.”, ao passo que o mesmo autor define a população como sendo “um conjunto definido de elementos que possuem determinadas características. Comumente fala-se de população como referência ao total de habitantes de determinado lugar.” (pp. 90). Nesse sentido, o nosso conjunto se refere aos espiritistas habitantes do Estado do Tocantins, sendo que a nossa amostra acampa apenas os espiritistas adeptos e simpatizantes que residem na cidade de Palmas, capital do referido estado.

Com isso, tanto nas conformações dedutiva ou indutiva, quanto maior a restrição dada pela especificidade do *corpus*[20] da pesquisa, tanto mais se torna facilitada a compreensão dos fenómenos sociais pesquisados, visto que para Lakatos e Marconi (1992a), a teoria se presta como "orientação para restringir a amplitude dos fatos a serem estudados" (p. 90) e,

> [..] serve como sistema de conceptualização e de classificação dos fatos [..] serve para resumir sinteticamente o que já se sabe sobre o objeto de estudo, através das generalizações empíricas e das inter-relações entre afirmações comprovadas [..] serve para, baseando-se em fatos e relações já conhecidos, prever novos fatos e relações [..] serve para indicar os fatos e as relações ainda que não estão satisfatoriamente explicados e as áreas da realidade que demandam pesquisas. (Lakatos & Marconi, 1992a, pp. 90–92).

Realçamos que as teorias podem se coadunar umas com as outras e não representam regras pétreas no proceder científico do investigador. Isso é demonstrado na proposta de Gil (2008) para as teorias sociais mais usuais e denominadas como *"Teorias Sociais ou Métodos de Interpretação"* (pp. 9–18), conforme dispomos na tabela do Anexo II desse estudo. É óbvio que as teorias sociais não se esgotam naquelas relacionadas na referida tabela, especialmente na condição dada pela dinâmica das pesquisas científicas com a constante produção de novos conhecimentos teóricos.

A teoria científica é "um conhecimento de que nos servimos no processo de investigação como um sistema organizado de proposições, que orientam a obtenção de dados e a análise dos mesmos e de conceitos, que veiculam seu sentido." (Minayo et al., 2011, p. 19), sendo com isso, amplamente aceita pelas academias.

Como teoria suporte na análise dos resultados obtidos, servirmo-nos da *Teoria Compreensiva* de Max Weber por interpretar os fenómenos da ação social para compreender a causalidade do pertencimento ao movimento espiritista palmense. Definida assim, a *Teoria Compreensiva* para o presente estudo no campo das Ciências Sociais a formatação do processo metodológico requereu firmar os tipos de abordagens *(quantitativa e/ou qualitativa)* para a análise dos dados brutos levantados.

Diante da perspetiva lógica de que, a *abordagem quantitativa* se constitui em medir de forma estatística as quantidades dadas pelas respostas constantes em levantamentos como inquéritos, questionários, entrevistas, entre outros, o pesquisador alcança indicadores

[20] Ver mais detalhadamente sobre o *corpus* na Secção 1.2.1. Do corpus, da paráfrase e da metáfora do presente capítulo.

(quantidades) capazes de afirmarem, confirmarem ou refutarem suas proposições de forma apropriada para compreender o problema de pesquisa.

Na *perspectiva quantitativa*, o investigador abstém-se das características subjetivas que porventura estejam contidas, de forma subliminar nos dados brutos, sendo o objetivo final espelhar a análise estatística de determinada hipótese, face a valores reais e passíveis de quantificar, ou seja, demonstrados em números, "o que é real são os dados brutos; os valores e crenças são dados subjetivos, que só podem ser compreendidos através dos primeiros." (Minayo et al., 2011, p. 23).

A pesquisa quantitativa é realizada em amostras que representem o universo desejado para que seus resultados sejam validados, conforme a objetividade requerida na formação do conhecimento. Assim, a realidade é apreendida pela verificação analítica dos dados com ferramentas técnicas dadas com regras específicas e neutralidade como a matemática, que espelha a argumentação do positivismo (objetividade) para explicar fenômenos sociais, como indica (Minayo et al., 2011),

> Para os positivistas, a análise social seria objetiva se fosse realizada por instrumentos padronizados, pretensamente neutros. A linguagem das variáveis ofereceria a possibilidade de se expressar generalizações com precisão e objetividade. Os positivistas atribuem à imaturidade das ciências sociais sua incapacidade de prever e determinar a ação humana. (p. 23).

Em suma, a objetividade em Ciências Sociais se realiza através da quantificação dos dados para compreendermos a realidade dos fenômenos observados. Dessa forma que, uma vez definido o problema da pesquisa, o pesquisador realiza o levantamento dos dados com técnicas específicas e procede com a respetiva análise apresentando os resultados obtidos na forma de dados estatísticos (números ou percentagens) dispostos em tabelas e gráficos, demonstrando os fatos observados de forma objetiva.

A *abordagem qualitativa* destaca as características subjetivas do aprendizado do indivíduo, a fim de induzir ao geral as relações observadas no fenômeno social ou mesmo aquelas vivenciadas, ainda que se discuta no rol das metodologias a sua rigorosidade,

> Muitas são as contribuições que, no campo das metodologias, discutem o rigor e a qualidade científica da pesquisa qualitativa. Como parte deste debate de que temos vindo a dar conta, os praticantes exclusivistas da investigação quantitativa têm lançado ataques aos que consideram ser os princípios pouco científicos e rigorosos que governam a pesquisa qualitativa. [...] De facto, parece ser mais fácil lançar ataques à pesquisa qualitativa. Contudo, e paradoxalmente, esta é muito difícil de fazer e está repleta de armadilhas, sobretudo para os investigadores menos experientes. E, por isso, é surpreendente perceber que na origem da opção por uma metodologia qualitativa possa estar a ideia de que esta é mais fácil ou mais rápida do que a investigação quantitativa. (Augusto, 2014, p. 3).

Dessa fala, constatámos que a possibilidade de insucesso da abordagem qualitativa se prende às dificuldades relativas ao exame dos sujeitos, locais e processos sociais relacionais implícitos que são a fonte donde o pesquisador retira suas informações. Possuindo dados de interação social e não numéricos, essa abordagem trabalha "com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações [...] que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis." (Minayo et al., 2011, pp. 21-22).

Por ser um processo envolto pela subjetividade, não significa que o estudo qualitativo do fenômeno social não se realize por uma normatização ou regras na pesquisa, ainda que observemos nas relações existentes entre o particular e o geral e as possíveis contradições nos dados empíricos levantados, pois na "pesquisa qualitativa o elemento humano continua sendo fundamental." (Gil, 2008, p. 177), suscitando considerações quanto à sua objetividade.

De forma simplista, enquanto a *abordagem quantitativa* se relaciona à objetividade da pesquisa, a *abordagem qualitativa* reporta à não existência de um modelo único de abordagem para todas as pesquisas. Porém, conforme o objetivo do estudo ambas abordagens não são excludentes, visto que, em investigações científicas em campos diversificados temos abordagens quantitativas amparadas nas análises qualitativas (abordagem por triangulação ou métodos mistos[21]).

Podemos verificar essa integração de abordagens nos estudos de caso com a presença de levantamentos de várias fontes (inquéritos, entrevistas, bibliografias, etc.), que permitem instrumentalizar a análise pela combinação das mesmas com pontos comuns a confluírem. Dessa combinação, dados obtidos por inquéritos socioeconômicos podem ser suplementados por entrevistas individuais oferecendo maior credibilidade entre o que consta nos inquéritos e os reais processos ideológicos dos entrevistados — confirmando ou não possíveis vieses — resultando em maior consistência às análises procedidas.

Conhecidas as abordagens do processo, o investigador se atém a definir nos elementos metodológicos os instrumentos denominados por técnicas. A *técnica* é utilizada na pesquisa científica por ser "um conjunto de processos ou preceitos de que se serve uma ciência ou arte; é a habilidade para usar esses preceitos ou normas, a parte prática." (Lakatos & Marconi, 1992b, p. 107). Em outras palavras, a *técnica* em metodologia científica nas

[21] A abordagem por triangulação está detalhadamente discutida na Secção 1.1.3 Métodos Mistos: análise mútua de dados quantitativos e qualitativos, no presente estudo.

Ciências Sociais se relaciona com o processo de levantamento de dados para se obter informações que resultem no conhecimento do fenômeno social observado.

A técnica se relaciona com a operacionalização da ação do investigador na utilização dos meios adequados e pertinentes para atingir os fins desejados, sendo mais exclusiva e específica, em que a própria palavra técnica "significa os diversos procedimentos ou a utilização de diversos recursos peculiares a cada objeto de pesquisa, dentro das diversas etapas do método." (Ruiz, 1982, p. 132).

O investigador, para definir as técnicas de levantamento dos dados brutos, se baseia na sua conformidade e pertinência com o problema e os objetivos almejados na pesquisa. Com isso, ele levanta os meios mais profícuos na obtenção dos dados nas diversas fontes e aqueles que estão na posse dos sujeitos interpelados na pesquisa, conforme as variadas técnicas existentes.[22]

Definimos a metodologia do presente estudo, considerando procedimentos que se articulam uns com os outros e proporcionam o melhor resultado possível ao objetivo pretendido. Assim, pela pesquisa do tipo *explicativa* buscamos determinar elementos que contribuem ou contribuíram para que o fenômeno social observado acontecesse e examinamos minuciosamente a realidade que explica o sentido das ações sociais nele existentes.

Em nossa investigação, utilizamos tanto o *método de abordagem indutivo* pela possibilidade de partir da singularidade dos fenómenos e alcançar as teorias mais generalizantes que são capazes de os interpretar, explicar e compreender os sentidos dados como também o *método de interpretação compreensivo,* por possibilitar a análise dos elementos não-concretos dos dados brutos levantados em estudos quantitativos e qualitativos de grupos específicos (e.g., o movimento espiritista palmense).

No processo investigatório, o método *de interpretação estatístico* foi utilizado para extrairmos dos dados quantitativos as possíveis relações existentes nos fenômenos sociais de forma estatística (e.g., a relação entre a renda e o motivo de pertencimento ao movimento espiritista palmense). Empregamos o método de *interpretação tipológico* para compararmos os fenômenos sociais pela elaboração de tipos ideais (padrões irreais de modelo) e as afinidades eletivas (e.g., o estereótipo do espírita palmense e as relações doutrina/economia).

[22] Dispomos no Anexo III do presente estudo, tabela contendo a classificação das *Técnicas de pesquisa de dados*, *de análise de dados quantitativos e qualitativos*, propostas por Gerhardt & Silveira (2009) e Minayo et al., (2011).

Para a coleta de dados utilizamos *inquéritos, entrevistas* e *história oral*[23] para explicar os possíveis elementos capazes de oferecerem compreensão aos sentidos dados para as ações sociais relacionadas com valores socioeconómicos e, paralelamente, realizamos as *análises de dados* através da metodologia de *Análise Estatística e da Análise do Discurso*[24].

Por fim, para observar na sua totalidade os elementos metodológicos utilizados no presente estudo, elaboramos a seguir a Tabela *1 - Quadro de referência*, o qual deve "ser compreendido como uma totalidade que abrange dada teoria e a metodologia específica dessa teoria." (Lakatos & Marconi, 1992a, p. 86).

Tabela 1. Quadro de referência.

Etapa	Instrumento
Tipo de pesquisa	- Explicativa.
Métodos	- De abordagem indutivo, e
	- De interpretação compreensivo, estatístico e tipológico.
Teorias	- Teoria Compreensiva.
Abordagens	- Quantitativa e qualitativa: Métodos mistos.
Técnicas	- Inquéritos
	- Entrevistas e história oral.
Análise de dados	- Análise Estatística, e
	- Análise de Discurso.

Fonte: (Lakatos & Marconi, 1992a, p. 86). Elaboração do autor.

Para superar os valores intrínsecos ao pesquisador e aos pesquisados, devido à subjetividade existente no processo histórico e cultural, como suas ideologias, elementos marcantes na sociedade moderna em espaços sociais padronizados pela realidade — nomeadamente a religiosa —, concordamos que o estudo sociológico hodierno,

> [..] superou e afastou as teorias mais antigas que, ao buscar uma explicação para a padronização e a característica comum da atividade humana, postulava ideias de "mentalidade coletiva" e outras formulações semelhantes, também confusas [..] aceitou como ponto de referência a personalidade humana, um complexo mais ou menos sistemático de impulsos, necessidades, tendências para responder e agir, valores e assim por diante. Reconhece a personalidade como um sistema padronizado pela aprendizagem e com uma autonomia própria. Evidentemente, os sistemas de personalidade não são "egos sem situação" [...], mas ao contrário, existem em situações socialmente estruturadas. (O'dea, 1969, p. 12).

[23] O levantamento da história oral se fez necessário exclusivamente para pontuarmos, historicamente, o movimento espiritista palmense em relação à versão institucionalizada constante no site da Federação Espírita do Estado do Tocantins – FEETINS, não sendo elemento para a análise do sentido de pertencimento ao mesmo.
[24] As referidas análises estão descritas de forma mais detalhadamente nas Secções 1.1.4 A Análise Estatística: relacionando dados quantitativos e qualitativos e 1.1.5 A Análise de Discurso, respetivamente, desse capítulo.

Todo esse arcabouço metodológico concede sustentação teórica e empírica no estudo de uma estrutura social institucionalizada, caracterizada na sociedade moderna por atitudes inerentes à reflexividade. Destarte, para compreendermos os fenómenos observados no movimento espiritista palmense e ciosos de que "a objetividade nas ciências sociais é muito mais difícil de alcançar" (Popper, 2004, p. 17), nos fundamentamos na lógica da pesquisa científica padronizada para compreender as causalidades que dão sentido às ações sociais dos indivíduos quanto ao pertencimento a determinado campo social religioso.

A metodologia, sendo o processo para o conhecimento da realidade, demanda quantificar e qualificar os dados levantados numa análise sistemática, validando ou não as relações de causa e efeito dadas pelo sentido da ação social. Nesse sentido, na subsecção que segue explicamos a dinâmica existente no instrumento dos Métodos Mistos como suporte para a interpretação, explicação e compreensão dos dados brutos levantados empiricamente.

1.1.3 Métodos Mistos: análise mútua de dados quantitativos e qualitativos

Para se investigar e identificar elementos que demonstrem sentido quanto ao pertencimento dos sujeitos ao movimento espiritista palmense, considerando-se no horizonte temporal suas relações sociais de causas (o antes) e efeitos (o depois), levantamos os dados brutos com a aplicação de inquéritos e entrevistas com informações quantitativas e qualitativas relativas às condições socioeconômicas e aos sentidos de pertencimento dos adeptos e representantes das instituições espiritistas palmenses.

Dado o considerável montante de dados brutos carentes de ferramentas apropriadas para sistematizar os valores dos dados socioeconômicos levantados e relacioná-los com os recortes e fragmentos transcritos das falas dos entrevistados, propiciando sua devida análise pela "operacionalização das variáveis, que pode ser definida como o processo que sofre uma variável (ou um conceito) a fim de se encontrar os correlatos empíricos que possibilitem sua mensuração ou classificação." (Gil, 2008, p. 79).

Os fatos sociais não são medidas lineares e inexistem generalizações padronizadas, o que os tornam medidas mais complexas do que valores físicos. Assim, optamos pela construção de regras afeitas com as demandas requeridas com base no que alerta Creswell (2010) que, "os problemas abordados pelos pesquisadores das ciências sociais e da saúde são complexos, e o uso de abordagens quantitativas ou[25] qualitativas em si é inadequado para lidar com essa complexidade." (p. 238).

[25] Aqui consideramos que a conjunção alternativa "ou" expressa exclusão de uma ou de outra abordagem.

Como a utilização de uma única técnica é inapropriada em investigações em Ciências Sociais, para a análise das informações de interação social optamos por definir, entre as variadas técnicas existentes, aquela que de melhor forma se adequasse para a compreensão da verdade pretendida com o tratamento dos dados obtidos. Esse processo se formalizou na abordagem dada pelos *Métodos Mistos* ou *Triangulação de dados*, pois,

> É importante não reificar os nossos hábitos de investigação, caindo em posições dogmáticas que ditam como conduzir toda e qualquer investigação. A pesquisa implica a resolução de problemas em cada fase da investigação, e não a adoção de procedimentos rotineiros, muito à semelhança de um livro de receitas. (Augusto, 2014, p. 2).

Investigações em Sociologia geralmente se revestem de maior credibilidade quando abarcam epistemologias relativas a três tipos de investigação: 1) o *paradigma positivista* ou *epistemologia descritiva* (de característica analítica por descrever a análise e interpretação dos dados), 2) *paradigma construtivista* ou *epistemologia interpretativa* (que entende a desnecessidade da descrição dos dados e realiza diretamente a sua análise) e 3) *paradigma pragmático* (que propugna a utilização de métodos mistos), ou seja, a triangulação entre dados quantitativos e qualitativos, sendo esse o mais recente.

No *paradigma positivista* ou *epistemologia descritiva*, o investigador analisa sem posicionar valorativamente, segue padrões rígidos para estruturar o conhecimento científico com pesquisas quantitativas como se medisse com uma régua a realidade numa perspectiva objetiva. É um modelo generalista que serve para os demais casos existentes e categoriza os dados para interpretá-los, "acredita numa realidade única que pode ser medida de forma confiável e válida usando princípios científicos [...] a pesquisa deve ser isenta de valores." (Augusto, 2014, p. 1).

No *paradigma construtivista* ou *epistemologia interpretativa* o investigador não pressupõe uma realidade dada, ele a constrói face um determinado fenómeno com base na sua percepção de mundo para compreender o fato social, elaborando significados e interpretações tanto relativas ao seu *ethos* quanto aos dos sujeitos observados,

> Os métodos qualitativos mostram uma abordagem diferente da investigação acadêmica do que aquela dos métodos da pesquisa quantitativa. A investigação qualitativa emprega diferentes concepções filosóficas; estratégias de investigação; e métodos de coleta, análise e interpretação dos dados. Embora os processos sejam similares, os procedimentos qualitativos baseiam-se em dados de texto e imagem, têm passos singulares na análise dos dados e se valem de diferentes estratégias de investigação. (Creswell, 2010, p. 206).

Esse paradigma propõe a pesquisa reflexiva (não descritiva) e uma análise que resulte no conhecimento do fenómeno investigado sem utilização de métodos quantitativos — fórmulas numéricas —, contudo, é comum que as análises usem "métodos qualitativos, mas

depois apresentam os resultados sob a forma de tabelas, privilegiando a quantificação e nas quais não se vislumbra qualquer análise qualitativa." (Augusto, 2014, p. 3).

Por sua característica interpretativa, no paradigma construtivista o pesquisador é participante com os sujeitos da investigação, visto que o "qualitativo é útil se o objetivo é analisar, *in loco*, o desenvolvimento de um grupo social/fenômeno/prática cultural, ao longo de um período prolongado de tempo;" (Rodrigues, 2018, p. 99).

Por fim, na proposta de pesquisa pelo *paradigma pragmático* ou realizada por *métodos mistos* (*mixed methods)* ou de *triangulação de dados,* a abordagem de investigação não se revela como norma pétrea (rígida), pois as técnicas de pesquisa "devem ser apenas aplicadas de forma correta (sob o ponto de vista de seus elementos técnicos) e apropriadas para um certo objeto e um conjunto de perguntas e objetivos de pesquisa." (Marques, 2007, p. 142).

Diante da proposta investigativa dos *métodos mistos*, por sua aplicabilidade, pelo contexto epistemologicamente mais amplo na composição das variadas técnicas, pois estudar "um componente químico em um laboratório é totalmente diferente da investigação dos fenômenos sociais." (Paranhos et al., 2016, p. 388), a análise se processa por dados quantitativos e qualitativos, sendo técnica que de modo mais razoável proporciona a análise do sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense.

A integração dos métodos positivista (quantitativa) e construtivista (qualitativa) dada pelos *métodos mistos* é processo que ultrapassa uma "simples coleta e análise dos dois tipos de dados; envolve também o uso das duas abordagens em conjunto, de modo que a força geral de um estudo seja maior do que a da pesquisa qualitativa ou quantitativa isolada." (Creswell, 2010, p. 26) e potencializa análise dos dados e respondem de modo contundente o problema proposto conforme concepção de (Small, 2011),

> Eu defino como estudos mistos de coleta de dados aqueles baseados em pelo menos dois tipos de dados (tais como notas de campo e registros administrativos) ou dois meios de os coletar (tais como entrevistas e experimentação controlada). Eu defino como estudos de análise de dados mistos aqueles que, independentemente do número de fontes de dados, ou empregam mais do que uma técnica analítica ou cruzam técnicas e tipos de dados (tais como a utilização de regressão para analisar transcrições de entrevistas)[26]. (p. 60).

Segundo a perspectiva de Small, os parâmetros atuais utilizados para diferenciar as abordagens quantitativas e qualitativas não respondem mais as necessidades surgidas

[26] Tradução livre de "I define as mixed data–collection studies those based on at least two kinds of data (such as field notes and administrative records) or two means of collecting them (such as interviewing and controlled experimentation). I define as mixed data–analysis studies those that, regardless of the number of data sources, either employ more than one analytical technique or cross techniques and types of data (such as using regression to analyze interview transcripts)." (Small, 2011, p. 60).

diferentemente dos *métodos mistos* que não seccionam as fases existentes numa pesquisa (recolha e a análise de dados), mas as confirmam e complementam. Assim, de modo prático ao utilizá-lo, o pesquisador considera a integração dos métodos nas fases que o compreendem.[27]

Como por objetivo metodológico pretendemos realizar a comparação de dados numéricos e discursivos, direcionamos a escolha da amostra por critérios que considerassem a característica da mesma estar *aninhada* (*nested*), no sentido que Paranhos et al., (2016) conceitua,

> O exemplo clássico de dados aninhados são as informações referentes ao desempenho de alunos. A unidade mais básica de observação é o desempenho do estudante, mas que por sua vez está aninhado em uma determinada turma, de uma série específica e dentro de uma determinada escola. A escola por sua vez integra um município que também está aninhado em um estado. (396–397).

Nesse sentido, por amostra *aninhada* dos indivíduos estratificamos, por unidade mais básica, o "*adepto e/ou representante*" que se aninhassem em alguma atividade no movimento espiritista palmense. Que ao residir na cidade de Palmas, capital do Estado do Tocantins estivesse aninhado geograficamente e que a causalidade que dá sentido ao seu pertencimento ao movimento se aninhasse pelo *habitus* da prática religiosa.

Para tanto, consideramos que a relação desses *aninhamentos* resultaria na integração mais favorável dos dados brutos (dos quantitativos aos qualitativos), visto que,

> [..] o pesquisador pode ter um objetivo principal de coletar uma forma de dados (digamos, quantitativa) e ter a outra forma de dados (digamos, qualitativa) para proporcionar informações de apoio. Não está sendo utilizada nem a combinação nem a conexão dos dados entre as fases. Em vez disso, o pesquisador está incorporando uma forma secundária de dados dentro de um estudo mais amplo, tendo uma forma de dados diferente como o banco de dados principal. O banco de dados secundário desempenha um papel de apoio no estudo. (Creswell, 2010, p. 244).

Diante da perspetiva de os *métodos mistos*, nas análises dos dados, disporem de estratégias específicas dos tipos *explanatória sequencial*, *exploratória sequencial*, *transformativa sequencial*, *triangulação concomitante*, *incorporada concomitante* e *transformativa concomitante*[28] e dadas as características específicas do objeto da pesquisa, definimos por estratégia a *transformativa sequencial*[29] por ela se assentar numa conceção teórica (Teoria

[27] Ver a descrição das respetivas fases na Tabela disposta no Anexo IV, do presente estudo.

[28] As estratégias definidas em (Creswell, 2010, pp. 247–253) estão detalhadas didaticamente na Tabela constante do Anexo V, desse estudo.

[29] Na perspetiva de Creswell (2010), essa estratégia se verifica quando os dados quantitativos conduzem a coleta de dados qualitativos e auxiliam na interpretação dos resultados, sendo as coletas subsequentes e tendo por finalidade dar uma melhor perspetiva teórica ao pesquisador. (pp. 247–253).

Compreensiva) com atitude relacional de sentido entre renda, gênero, etnia, escolaridade, entre outros, dos adeptos.

Em resumo, o processo de análise dos dados pelos *Métodos Mistos (paradigma pragmático)*, ordenados pela *estratégia transformativa sequencial*, tendo por banco de dados principal os de *abordagem qualitativa* (entrevistas) incorporados sequencialmente por um banco de dados secundário de *abordagem quantitativa* e *qualitativa* (inquéritos semiabertos), proporciona peso maior aos dados do banco primário (qualitativos) quando sustentados pelos dados banco secundário (quantitativos/qualitativos).

1.1.4 A Análise Estatística

Como parte integrante da análise com base nos *Métodos Mistos,* a Análise Estatística se adequa à ordenação das informações em investigações que tratam do levantamento e processamento de dados quantitativos, concedendo à pesquisa em curso instrumentalização operacional necessária para a relação e correlação de elementos representados por medidas de grandezas reais das diversas variáveis obtidas

> As medidas apresentam graus variados de complexidade. Podem ser classificadas em: 1) nominal, 2) ordinal, 3) intervalar e 4) razão. O nível *nominal* ou categórica mensura objetos que podem ser agrupados em categorias exclusivas, únicas, por exemplo: sexo, estado civil. É o nível mais baixo da mensuração. O nível *ordinal* mensura fenômenos que podem ser agrupados em ordem de categorias. Por exemplo: ano de escolaridade, grau de depressão, etc. É um nível de maior complexidade que o anterior. O terceiro nível de medida é a escalar intervalar. Ela pode ser quantificada por valores absolutos (discretos ou contínuos), como nas contagens e pontuações de um teste. São exemplos de medida intervalar, o peso de uma pessoa e a temperatura em graus Celsius. Por fim, a *escala de razão* é uma medida semelhante a escala intervalar, mas que dela se diferencia ao apresentar um zero absoluto. Por exemplo, as medidas de distâncias entre dois pontos, contagem de períodos de tempo. (Hamdan, 2014, p. 5).

Empiricamente, a presente pesquisa levantou medidas de grandezas quantitativas (dados socioeconômicos) e para relacioná-las com os sentidos (dados subjetivos) de pertencimento dos indivíduos amostrados. A Análise Estatística pela vertente da *Análise de Estatística Descritiva*[30] traçou as conexões existentes entre os dados descrevendo padrões para a amostra. A apresentação desses dados analisados em forma de tabelas e gráficos é mais vantajosa, como verificamos nas considerações de Campenhoudt et al., (2017),

- A precisão e o rigor do dispositivo metodológico, que permite aos pares avaliarem o procedimento da investigação.
- A capacidade dos meios informáticos, que permitem manipular muito rapidamente um grande número de indivíduos estatísticos e de variáveis.

[30] A Análise de Estatística Descritiva utiliza cálculos da média, mediana, moda, desvio padrão, distribuição de frequência, quartis, desvio médio, variância, entre outros.

- A clareza dos resultados e dos relatórios de investigação, nomeadamente quando o investigador se esforça por traduzir de forma pedagógica os métodos e técnicas por vezes complexos, aproveitando, por exemplo, os recursos da apresentação gráfica das informações. (p. 320).

Por complemento, a análise estatística descritiva dos dados brutos permitiu-nos realizar com propriedade o processo interpretativo sem, contudo, "substituir a reflexão teórica prévia, a única a fornecer critérios explícitos e estáveis para a recolha, a organização e, sobretudo, a interpretação dos dados, assegurando, assim, a coerência e o sentido do conjunto do trabalho." (Campenhoudt et al., 2017, p. 318).

Para essa finalidade, o inquérito aplicado constou de questões socioeconômicas recolhidas no mundo real e levantados os dados brutos elaboramos um *modelo* estatístico que auxiliasse compreender, de modo relacional, as possíveis ligações entre as respostas quantitativas e qualitativas (de sentido). Isso porque, ao avaliarmos o comportamento humano consideramos a inexistência da escala de razão, não se atribuindo valores numéricos na análise da conduta dos sujeitos, pois "não faz sentido falar em nível zero de inteligência." (Hamdan, 2014, p. 6).

Nesse contexto analítico, construir modelos em pesquisa social auxilia examinarmos como determinadas ações se processam em contextos específicos, como verificamos na conceção de Field (2009), no aspeto do investigador não poder acessar o processo mental da ação,

> [...] assim, coletamos dados que representam o processo e usamos esses dados para construir modelos estatísticos (reduzimos o processo a um modelo estatístico). Depois, usamos esse modelo estatístico para fazer previsões sobre o fenômenos do mundo real. Assim como o engenheiro, queremos que nosso modelo seja o mais preciso possível, para que possamos garantir que as previsões que fizermos serão também precisas. (p. 32).

Como em investigações sociais não é possível conhecermos toda a realidade, inferimos possibilidades em contextos subjetivos conforme modelos construídos com base nos dados coletados, pois "diferente dos engenheiros, não temos acesso a situações do mundo real e, desse modo, podemos somente *inferir* coisas sobre processos psicológicos, sociais ou econômicos baseados nos modelos que construímos." (Field, 2009, p. 32).

Nessa proposição, consideramos nas análises que "o grau com que o modelo estatístico representa os dados coletados é conhecido como *aderência* do modelo." (Field, 2009, p. 32), sendo que a relação dos valores quantitativos representados nos modelos com os dados

qualitativos dos discursos é uma ótima representação do mundo real quando demonstra boa aderência.[31]

Essas foram as premissas que nos orientaram à utilização da *Análise Estatística Descritiva*, na construção de modelos estatísticos (médias, variâncias, desvios padrões) em conformidade com as características demonstradas nos dados levantados com a aplicação dos inquéritos e das entrevistas. Por esse instrumento avaliamos a intensidade de ajuste dos modelos e as relações existentes entre os valores (renda, escolaridade, estado civil, sexo, moradia e motivações) para compreendermos o sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense.

Pela *Inferência Estatística* entre os dados numéricos (socioeconómicos) e os discursos (entrevistas transcritas) interpretamos as relações de causalidade dos agires dos sujeitos inquiridos nas investigações sociais, pois as "nossas decisões são sempre baseadas na chamada evidência amostral, naquilo que podemos inferir a partir da amostra que recolhemos." (Ferreira, 2005, p. 52).

Para essa interpretação, com o uso da técnica do *coeficiente de correlação*[32], representamos as grandezas e o dinamismo do processo em determinado horizonte temporal e com a utilização do *cálculo da covariância padronizada*[33] torna-se possível verificarmos o comportamento de determinado efeito ao relacionarmos duas variáveis.

Com a ferramenta da covariância padronizada exprimimos como certas respostas transcritas dos discursos das entrevistas se relacionaram com os capitais socioeconômicos dos sujeitos em conformidade com as variações — se simultaneamente ou não — e como são representados numa faixa valorativa (valores -1 e +1), sendo qualquer valor fora dessa banda um erro no procedimento de cálculo,

> Um coeficiente +1 indica que as duas variáveis são perfeitamente correlacionadas de forma positiva, assim, enquanto uma variável aumenta, a outra aumenta proporcionalmente. Inversamente, um coeficiente -1 indica um relacionamento negativo perfeito: se uma variável aumenta, a outra diminui por um valor proporcional. Um coeficiente 0 indica a ausência de relacionamento linear, isto é, se um variável muda, a outra permanece praticamente igual. (Field, 2009, pp. 128–129).

[31] De forma antípoda, o modelo possui aderência pobre ou moderada conforme as semelhanças menores com o mundo real.

[32] O coeficiente de correlação representa uma "medida do relacionamento linear entre variáveis" (Field, 2009, p. 125).

[33] Se a variância representa "a média que os dados se afastam da média", sua covariância observa se duas variáveis se associam, isto é, "ver se elas variam conjuntamente" (Field, 2009, p. 125). O coeficiente de covariância é representado pela letra "r", sendo conhecido como Coeficiente de Correlação Produto-Momento de Pearson ou Coeficiente de Correlação de Pearson. (Field, 2009, p. 128).

A realização dos cálculos estatísticos pelas *Análises Estatísticas Descritiva e Inferencial*, possibilita verificar nos resultados os comportamentos das variáveis quantitativas e qualitativas em virtude da oscilação do quanto uma variável influencia na oscilação da outra variável.

Como a quantidade dos dados levantados nos inquéritos e entrevistas aplicados na presente pesquisa apresentou um volume imenso, sucedeu expressiva complexidade para a sua manipulação. Tal fato, demandou a utilização do aplicativo *Excel* da *Microsoft,* por ser ferramenta eletrônica de cálculos, editor de planilhas, tabelas e gráficos, demandando economia de tempo e integridade dos resultados.

Na prática, pela dificuldade na manipulação dos referidos dados brutos em cálculos estatísticos, o aplicativo eletrônico *Microsoft Excel* devido à flexibilidade e funcionalidade em interligar-se com outros aplicativos na importação de dados, realizar os cálculos com a edição de fórmulas expressando os resultados com técnicas menos suscetíveis a erros, tornou-se a ferramenta para analisarmos, graficarmos, tabelarmos e compartilharmos as informações com técnicas de análises fatoriais como a regressão linear, que demonstra de forma clara o efeito de uma determinada variável sobre as demais.

Enfim, como objetivamos interpretar o discurso dos representantes das instituições do movimento espiritista palmense e suas relações com os dados socioeconómicos para compreendermos o sentido dado ao pertencimento religioso sem a preocupação de categorizarmos as falas com o intuito de explicar as motivações relacionadas aos agires desses indivíduos, recorremos à técnica representada pela Análise de Discurso, a AD, a qual se mostrou capaz de nos encaminhar, mais seguramente, na análise dos reais simbolismos existentes nos discursos levantados, sendo esse o tópico da subsecção seguinte.

1.1.5 Análise de Discurso - AD

Se não "há sentido sem interpretação" e como "a interpretação dá visibilidade ao mecanismo de funcionamento da ideologia e do sujeito" (Orlandi, 2005, p. 11), consideramos que se mostrava fundamental para compreendermos o sentido sócio-histórico de pertencimento do sujeito ao movimento espiritista palmense a interpretação do seu discurso, pois a língua se associa com a história na finalidade do querer dizer.

Para isso, a teoria e a prática da Análise de Discurso ou AD por desvelarem como o sentido é produzido no meio relacional entre a língua, o sujeito e a história, tornaram-se viáveis na compreensão das simbologias existentes nos discursos dos entrevistados. Apreender o

discurso como efeito de sentido (causa) que ocorre entre os sujeitos que se comunicam — princípios, valores e significados subjetivos — resulta certamente no interpretar e compreender "o que se dizia no que estava dito?" (Foucault, 2008, p. 33).

As Ciências Sociais entendem a linguagem como mecanismo de comunicação, o indivíduo como sociológico e o sentido como uma característica da verdade e a AD se assenta na teorização do discurso e não se atém por objetivo teórico-científico somente ao sistema formal saussureano da língua[34] como alguma coisa obtida e padronizada. Assim, a AD abre a possibilidade de associarmos a problemática do discurso vinculada com o indivíduo e com o sentido, permitindo uma análise mais elástica da subjetividade dos discursos.

A Teoria da Análise de Discurso francesa[35], elaborada por Michel Pêcheux procura compreender e explicar como funciona o discurso através da ideologia ao considerá-la materializada na linguagem, pois para o autor a Linguística se mostra limitada em explicar como o discurso opera quando a linguagem não é pensada em sua prática (para além da sintaxe). Dessa conceituação, analisar o discurso em suas ligações com as formações sociais é o ponto de congruência entre as Ciências Sociais e a Análise de Discurso, pois o sistema

> [...] da *língua* é de fato o mesmo para o materialista e para o idealista, para o revolucionário e para o reacionário, para aquele que dispõe de um conhecimento dado e para aquele que não dispõe desse conhecimento. Entretanto, não se pode concluir, a partir disso, que esses diversos personagens tenham o mesmo discurso: a língua se apresenta assim, como a *base* comum de *processos* discursivos diferenciados. (Pêcheux, 1997b, p. 91).

Na fundamentação da Análise de Discurso, a teoria de Pêcheux se estrutura com base em três campos teóricos do conhecimento científico: a linguística, o materialismo histórico e a teoria do discurso, com as seguintes características mais relevantes[36],

1. o materialismo histórico, como teoria das formações sociais de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias;
2. a linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo;
3. a teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos. (Gadet & Hak, 1997, pp. 163–164).

[34] Segundo Saussure (2013), a língua "é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos da linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação. (p. 17).

[35] É oportuno distinguirmos, à título informativo que, além da vertente da AD pecheutiana existe a teorização dada pela "escola" Anglo-Saxã ou Análise Crítica do Discurso. Essa vertente coloca o discurso na forma de representações do mundo, demonstrando o conhecimento que foi socialmente construído e entende o discurso como um recurso que os sujeitos utilizam com a finalidade de se relacionarem de variadas formas como complemento, competição, dominação, entre outras.

[36] É necessário "explicitar ainda que estas três regiões são, de certo modo, atravessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica)." (Gadet & Hak, 1997, p. 164).

Entretanto, Pêcheux observa que, no campo do materialismo histórico, a contradição (antítese) resulta do questionamento do sujeito em conformidade com as condições que caracterizam a sociedade na qual ele está inserido, com suas perspetivas históricas, relações de trabalho e luta de classes. Assim, as relações de produção cultural, de religião, da família, o regime político e as instituições, entre outras, determinam o "dizer" do sujeito – o discurso, ou seja, a ideologia que permite a condição do indivíduo em ser sujeito,

> Portanto a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos. Sendo a ideologia eterna, devemos agora suprimir a temporalidade em que apresentamos o funcionamento da ideologia e dizer: a ideologia sempre/já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que quer dizer que os indivíduos foram sempre/já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que necessariamente nos leva a uma última formulação: *os indivíduos são sempre/já sujeitos*. Os indivíduos são portanto "abstratos" em relação aos sujeitos que existem desde sempre. Esta formulação pode parecer um paradoxo. (Althusser, 1992, p. 98).

Dessa forma, a ideologia é historicamente os indivíduos que se relacionam/relacionaram em condições sociais reais e que detém/detiveram a responsabilidade em moldar o discurso, já que a sua produção se fundamenta em ideologia própria, manifesta e advinda da subjetividade das relações sociais responsáveis por organizarem o saber dos sujeitos.

Como para a AD, conceitualmente, o campo da *linguística* entende a autonomia do sujeito no "dizer", a ideologia para Pêcheux é responsável por produzir no indivíduo o seu discurso. Sendo então o discurso um efeito da ideologia e por sua produção se relacionar com o processo sócio-histórico-político.

Esses elementos (ideologia e discurso) são condicionantes da "fala do sujeito" que vivencia determinada conjuntura social, visto suas relações serem compelidas por esses elementos (assujeitamento às condições sociais). O sujeito não percebe seu discurso como resultado desse condicionamento ou subordinação (assujeitamento) às condições nas quais está submetido na sociedade, mesmo que a sua fala seja um efeito ideológico moldado por essas condicionantes. O sujeito é um produto ideológico dessa realidade.

Dado que para a AD pecheutiana na *semântica* o sentido está relacionado com a estruturação da língua e como essa estrutura apresenta a dicotomia entre os termos, a AD se sobreleva e considera que o discurso é de fundo ideológico e resultado do assujeitamento desse processo social,

> Assim, a "língua" como sistema se encontra contraditoriamente ligado, ao mesmo tempo, à "história" e aos "sujeitos falantes" e essa contradição molda atualmente as pesquisas linguísticas sob diferentes formas, que constituem precisamente o objeto do que se chama a "semântica". (Pêcheux, 1997b, p. 22).

A AD pecheutiana ressignifica o discurso como uma produção da sociedade com seus processos semânticos definidos historicamente em sua conjuntura social e se materializando na ideologia. Se o *dizer* do sujeito se reveste de um posicionamento, mesmo que em uma condição de esquecimento, este *dizer* reflete uma conjuntura social específica, pois

> [...] em sua materialidade concreta, a instância ideológica existe sob a forma de *formações ideológicas* (referidas aos aparelhos ideológicos do Estado), que, ao mesmo tempo, possuem um caráter "regional" *e* comportam posições de classe: os "objetos" ideológicos são sempre fornecidos ao mesmo tempo que a "maneira de servir deles" – seu "sentido", isto é, sua orientação, ou seja, os interesses de classe aos quais eles servem –, o que se pode comentar dizendo que as ideologias práticas são práticas de classe (de luta de classes) na Ideologia. (Pêcheux, 1997b, p. 146).

A AD entende o discurso como uma teia onde os componentes do meio social se organizam, sendo que sem o discurso não existe o real em virtude da complexidade dos elementos das relações sociais a criarem a sua identidade, como explica Laclau (2005) em que os discursos são,

> [...] como totalidades estruturadas que articulam elementos tanto linguísticos como não linguísticos. Desde este ponto de vista, a distinção entre um movimento e sua ideologia não só é impossível, senão também irrelevante; o que importa é a determinação das sequências discursivas através das quais um movimento ou uma força social leva a cabo sua ação política global.[37] (p. 27).

Na teoria da AD de Pêcheux, a materialidade do discurso é determinada por condições históricas e sociais do sujeito que "diz" e que, devido à especificidade da sua posição, "diz" em conformidade com os elementos que o representam com base nas *formações discursivas*[38] resultantes da linguagem. Decorre assim que o investigador ao analisar o discurso busca identificar as relações produzidas entre o texto e o contexto em que ele foi originado, ou seja, o pesquisador deve interpretar considerando que

> [...] há o outro nas sociedades e na história, correspondente a esse outro próprio ao linguajeiro discursivo, que aí pode haver ligação, identificação ou transferência, isto é, existência de uma relação abrindo a possibilidade de interpretar. E é porque há essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes. (Pêcheux, 2012, p. 54).

[37] Tradução livre de "[...] como totalidades estructuradas que articulan elementos tanto lingüísticos como no lingüísticos. Desde este punto de vista, la distinción entre un movimiento y su ideología no sólo es imposible, sino también irrelevante; lo que importa es la determinación de las secuencias discursivas a través de las cuales un movimiento o una fuerza social lleva a cabo su acción política global." (Laclau, 2005, p. 27).

[38] "A formação discursiva se define como aquilo que, numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada –, determina o que pode e deve ser dito." (Orlandi, 1999, p. 43), ou seja, é "aquilo que numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.)". (Pêcheux, 1997b, p. 160).

Por isso, na conjuntura sócio-histórica o discurso é dotado de sentido e devido às suas relações nos variados contextos[39] a motivação do pertencimento pode ser interpretada. Devido ao fato do discurso se compor de uma variedade de respostas plausíveis (sem certo ou errado), a Análise de Discurso é relevante por oferecer ao investigador a possibilidade de compreender o sentido dado em sua subjetividade pela diversidade das falas e suas inter-relações, pois

> Por mais banal que seja, por menos importante que o imaginemos em suas consequências, por mais facilmente esquecido que possa ser após sua aparição, por menos entendido ou mal decifrado que o suponhamos, um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem. (Foucault, 2008, p. 34).

Essa fala de Foucault reafirma que a base para a compreensão dos sentidos é o discurso. Assim, as relações do discurso e do interdiscurso[40] demonstram como se estruturam as motivações realizadas por um processo de rede interdiscursiva que demonstra existir um sentido naquilo em que o discurso se mostra como,

> Movimento sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjunção e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, de incerteza, de trajetos, de ancoragem e de vestígios: isto é o discurso, isto é o ritual da palavra. Mesmo o das que não se dizem. De um lado, é na movência, na provisoriedade, que os sujeitos e os sentidos se estabelecem, de outro, eles se estabilizam, se cristalizam, permanecem. (Orlandi, 1999, p. 10).

Releve-se que existem discursos que estão ligados a certas regras — parecem naturais se observados superficialmente — mas que são representações dadas por convenções ideológicas as quais controlam o discurso por posicionamentos valorados em nossos princípios. A título de exemplo, temos a mentalidade filosófica do indivíduo no discurso religioso[41], pois "supõe-se que todo sujeito falante sabe do que se fala, porque todo

[39] Podemos considerar por contextos os social, político, afetivo, religioso e outros, bem como contextos por posição geográfica (centro ou periferia) e nas instituições espiritistas por nome do fundador, por nome fantasia, por abreviaturas, entre outros.

[40] Interdiscurso aqui representado como o espaço do discurso dos outros indivíduos dentro do nosso próprio discurso ou dos outros discursos.

[41] Exemplificamos essa afirmativa nos referindo ao discurso de que "fora da caridade não há salvação" como conceito basilar da Doutrina Espiritista, o qual enseja que os espiritistas caridosos serão "salvos". Entretanto, o que realmente representa a "salvação" espiritista se baseia em conceituações de um complexo processo evolutivo interexistencial.

enunciado produzido nesses espaços reflete propriedades estruturais independentes de sua enunciação." (Pêcheux, 2012, p. 31).

Com base nessas regras, observamos o discurso como uma agregação caracterizada pelas trocas entre os sujeitos que o produzem e aqueles que são seus intérpretes — a cadeia de troca interdiscursiva, sendo nela que o indivíduo participa do processo discursivo do outro ao tempo em que o outro também participa do seu.

O processo de trocas se realiza numa relação convencionada e não impositiva, onde "toda conversa (desde o simples pedido de informação até a discussão, o debate) é suscetível de colocar em jogo uma bipolarização lógica das proposições enunciáveis."(Pêcheux, 2012, p. 33), na qual observamos que o discurso não se conforma apenas no esquema tradicional representado pelo emissor, receptor, código, referente e mensagem.

Aquilo que é o discurso se configura na ideia da transmissão discursiva de informações de forma sequencial por um esquema simultâneo e dinâmico entre os sujeitos e que, no lugar de mensagem tem-se o discurso com base "no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informações." (Orlandi, 1999, p. 21).

Na forma em que a AD é teorizada por Pêcheux esta se realiza na relação "língua/ideologia". Em sua análise prática é possível relacionarmos os conceitos dos agires dos indivíduos em conformidade com os pensamentos dos diversos teóricos da Sociologia e outros campos das Ciências Humanas que intentamos demonstrar na análise discursiva das falas dos representantes das instituições espiritistas no Capítulo IV – Análises sociológicas do movimento espiritista palmense.

Como fato, a presente pesquisa se realizou na conjuntura das especificidades socioeconómicas dos aderentes do Espiritismo em Palmas e em virtude dessa singularidade a Análise de Discurso como metodologia científica foi transpassada por fatores ideológicos, culturais, políticos, religiosos e geográficos (nacional, regional e local) em conformidade com o espaço de inserção dos indivíduos nas instituições espíritas como grupo social.

Por essas premissas, notadamente aqueles fatores relacionados ao específico espaço geográfico do presente estudo e em virtude da grande quantidade de experimentações realizadas em seu vasto território, na subsecção vindoura, discursaremos sobre a proposição de Orlandi (2005) na qual o Brasil é "um lugar forte de representação. A isto podemos chamar de Análise de Discurso Brasileira." (p. 3).

1.1.5.1 A vertente brasileira da Análise de Discurso

Apesar de uma conexão brasileira de "relação híbrida entre o político e o teórico, com os americanos e com os europeus, já que há forte dominância da linguística americana (ou anglo saxã) no Brasil" (Orlandi, 2005, p. 9), existe relação oposta entre uma AD "brasileira" e o pensamento da análise europeia. Assim, nas conceções entre o costume da linguística brasileira e a linguística geral há um "deslocamento e a presença simultânea, no Brasil, de uma produção de análise de discurso "aqui", de forma profissional, intelectual e institucionalmente consequente." (Orlandi, 2005, pp. 13).

Para Orlandi, na vertente europeia há uma institucionalização dominante em se explicar o fenômeno social somente pela sociologia, dispensando a interdisciplinaridade. A AD brasileira se firma numa postura de processo prático e útil e as pesquisas realizadas formaram uma disciplina prática e teórica no conhecimento da linguística.

A categorização elaborada na configuração da AD brasileira se conforma por uma relação entre linguística/análise do discurso e por um processo que caminha da superfície linguística representada pelo *corpus* bruto — entrevistas — em direção ao objeto discursivo e dele para o processo discursivo representado por como trabalha a ideologia.

Diante desse processo de relação ideológica, a análise do investigador interpreta a *constituição dos sentidos do dizer*, definida por Ducrot & Todorov (1972) como "grau de codificação do sentido" sendo que,

> O mais alto grau é justamente chamado LINGUÍSTICO, e é o dicionário que o testemunha: trata-se de um sentido presente em toda utilização da palavra e que constitui sua própria definição. O grau seguinte é o da codificação CUTURAL: no interior de uma determinada sociedade, que pode ser ou não coextensiva como uma comunidade linguística, e durante um determinado período [...] por exemplo, o cão é associado por nós à fidelidade, ainda que essa qualidade não seja parte do sentido linguístico (lexográfico da palavra) [...] O grau mais fraco da codificação é associação PESSOAL: por exemplo, o cão evoca para mim meu irmão, que outrora possuía um. Esse tipo de significação e as modalidades de sua produção são estudadas numa perspetiva psicolinguística. (pp. 235–236). Grifos do original.

A AD brasileira se caracteriza pela "consistência histórica". Ela não sofreu lapso de tempo entre o que se conceitua por AD e a sua institucionalização prática como ocorreu na França com Pêcheux. Assim, é percetível que na Análise de Discurso europeia o "grupo de pesquisadores responsáveis pelas elaborações teóricas que fundam esse campo disciplinar não 'coincidem' hoje com os que se autodenominam analistas de discurso da escola francesa e que atualmente institucionalizam a prática do que chamam análise de discurso." (Orlandi, 2005, p. 15).

À despeito disso, a produção teórica brasileira empreendida por Orlandi se ajustou de forma acadêmica com base na elaboração de uma teoria reflexiva quanto à linguagem, na forma de disciplina ministrada em diversos cursos de linguística e por um processo determinante na produção de conhecimento, no qual

> [...] importa sobremaneira o desenvolvimento da teoria e da análise de discurso pelo fato de que, no estabelecimento da noção de discurso, interrogo o que é interpretação (E. Orlandi, 1996), redefinindo o que é ideologia, e proponho (E. Orlandi, 1988) uma distinção básica entre sujeito e autor (e escritor) e entre discurso e texto que afeta sobremaneira a relação entre o que tenho proposto como dispositivo teórico (específico à teoria da análise de discurso) e dispositivo analítico da interpretação (que se abre para as diferentes teorias ligadas ao campo de questões assumido pelo analista, seja ele linguista, historiador, cientista social, fonoaudiólogo, etc). (Orlandi, 2005, p. 16).

Nessa conjuntura admitimos a possibilidade do mecanismo da antecipação[42], na presente pesquisa para percebermos a perspetiva do entrevistado — dirigente de instituição[43] — quanto à causalidade do sentido desse pertencer. Essa perspetiva da antecipação é plenamente percebida na subsecção 1.2.3 denominada de O simbolismo da imagem do pesquisador, no presente capítulo, quando descrevemos de forma mais pormenorizada os meandros do processo da pesquisa no campo e o comportamento dos entrevistados.

Na prática empírica da pesquisa, pelo mecanismo de antecipação o entrevistado espiritista acomoda os postulados doutrinários a um jogo de sentidos sustentado pela imagem que ele detém do investigador. Esse simbolismo faz com que, ao ser questionado, ele se antecipe "a seu interlocutor quanto ao sentido que suas palavras produzem. Esse mecanismo regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir em seu ouvinte." (Orlandi, 1999, p. 39).

Na qualidade de método analítico de interpretação da linguística, analisar o discurso na conformidade da Análise de Discurso brasileira se caracteriza pela relação demandada dos processos da paráfrase e da metáfora. Nesse contexto e por se apresentar como processo prático, a Análise de Discurso brasileira, ao averiguar nas falas dos representantes das instituições espiritistas palmenses as intencionalidades ditas e não ditas, proporciona a interpretação das possíveis evidências que habilitam o investigador a compreender os sentidos explícitos e implícitos nos discursos, o que nos remete em apreendermos o corpus, a paráfrase e a metáfora.

[42] Para Orlandi (1999), dado ao mecanismo de antecipação "todo sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que o seu interlocutor "ouve" suas palavras." (p. 39).
[43] A conceituação weberiana para "instituição" se refere a uma associação com um estatuto racional que determina eficazmente as ações com especificas características em um âmbito de validade estipulado, inclusive quando de caráter religioso, ou "mais corretamente: uma associação, na *medida em que* tenha ordens racionalmente estatuídas, chama-se, em nossa terminologia, 'união' ou 'instituição.'" (Weber, 1991, p. 33).

1.1.5.2 Do corpus, da paráfrase e da metáfora no discurso

Sem interpretar o discurso não podemos compreender o seu sentido. Em virtude das posições ocupadas pelos sujeitos na sociedade, temos as suas ideologias como o real do sentido, sendo que "apreender a questão da ideologia, do sujeito, a interpretação dá visibilidade ao mecanismo de funcionamento da ideologia e do sujeito." (Orlandi, 2005, p. 11)

Como os discursos são estabelecidos pelas ideologias com suas formações contextualizadas na temporalidade, para compreender as possíveis relações entre a sociedade, a linguagem e a história consideramos diversas combinações na perceção dos sentidos, entre elas os elementos da comunicação e das intenções e motivações existentes nos discursos, pois

> As condições de produção, que constituem os discursos, funcionam de acordo com certos fatores. Um deles é o que chamamos relação de sentidos. Segundo essa noção, não há discurso que não se relacione com outros. Em outras palavras, os sentidos resultam de relações: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim como para dizeres futuros. Todo discurso é visto como um estado de um processo discursivo mais amplo, contínuo. Não há, desse modo, começo absoluto nem ponto final para o discurso. Um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis. (Orlandi, 1999, p. 39).

Assim, as inter-relações discursivas são estabelecidas pelas ideologias, conforme as posições dos sujeitos no campo social, sendo este o real dos sentidos. A Análise de Discurso, como técnica, faculta compreender a produção desse sentido. Com isso, de posse de uma fonte de significação (texto, vídeo, entrevista, etc.) a AD interpreta o que não está evidente no discurso devido às relações da linguagem e pela caracterização dos sentidos em virtude da história, da composição do sujeito pela ideologia e pelo inconsciente, pois

> Esse dispositivo [a AD] tem como característica colocar o dito em relação ao não dito, o que o sujeito diz em um lugar com o que é dito em outro lugar, o que é dito de um modo com o que é dito de outro, procurando ouvir, naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz, mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras.
> A Análise de Discurso não procura o sentido "verdadeiro", mas o real do sentido em sua materialidade linguística e histórica. (Orlandi, 1999, p. 59).

Para a materialização dessa compreensão ideológica, o analista de discurso constrói teoricamente um *corpus* que se interrelacione com a sua análise. Nesse contexto, como a AD interpreta os discursos possíveis em variados campos, a "melhor maneira de atender à questão da constituição do *corpus* é construir montagens discursivas que obedeçam critérios que decorrem de princípios teóricos da análise de discurso, face aos objetivos da análise, e que permitam chegar à sua compreensão." (Orlandi, 1999, p. 63).

Em conformidade com as correntes da Linguística, segundo Iñiguez (2005) por conceituação o *corpus* é modo sumário que "como materialização do texto admite uma

grande diversidade de fórmulas. Assim, são possíveis conversações transcritas, interações institucionais transcritas, entrevistas transcritas. Ou seja, enunciados totalmente orais ou textos previamente escritos como artigos, documentos, informes, comunicados, estudos, formulários, etc." (p. 131).

Entretanto, para a corrente da Linguística de Corpus, o *corpus* é "uma coleção de trechos de textos linguísticos em formato eletrônico, selecionados de acordo com critérios externos para representar, na medida do possível, um idioma ou variedade de idiomas como fonte de dados para pesquisa linguística.[44]" (Sinclair, 2005, p. 23). Essa conotação demonstra que a diferença entre as duas correntes se prende em que, para a Linguística de Corpus os dados levantados devem estar formatados eletronicamente.

Uma vez constituído o *corpus*, a contextualização do discurso realizada pelo analista é de acordo com as formações imaginárias discursivas[45] existentes no processo discursivo produzido (entrevistas), sendo que se analisa "o que é dito nesse discurso e o que é dito em outros, em outras condições, afetados por diferentes memórias discursivas." (Orlandi, 1999, p. 65).

Nesse processo de apreensão da formação dos sentidos, o investigador se vale da *paráfrase* e da *metáfora* para analisar as possíveis relações discursivas dada a linguagem estar agregada à regramentos, ainda que com diferenças pontuais, sendo difícil pensarmos ou afirmarmos a existência de relações sociais sem o seu envolvimento,

> Tomemos como exemplo ilustrativo desse fenômeno dois casos aparentemente remotos: de um lado, uma situação fortemente ritualizada, como uma cerimônia religiosa, de outro, uma interação cotidiana de qualquer grupo de amigos, por exemplo, um bando de adolescentes. No primeiro caso, nos vemos diante de um discurso formalizado e protocolizado; no segundo, os intercâmbios evoluem sem uma estrutura aparente ou seguindo a espontaneidade das relações do grupo. Embora pareçam extremas, as diferenças entre ambos são, no entanto, só aparentes. Na verdade, o discurso dos/as jovens tem que seguir certas regras, embora essas não estejam totalmente explicitadas ou estabelecidas; e elas podem ser tão complexas e prescritivas quanto as dadas na Igreja. E mais, as pessoas na rua, como esse grupo de jovens que imaginamos, enfrentam dificuldades maiores para aprender essas regras já que, ao contrário daqueles que participam de uma missa ou de qualquer cerimônia religiosa, para eles não pode existir um aprendizado formal. (Iñiguez, 2005, pp. 132–133).

Com base na normatização do discurso cotidiano, como alega Iñiguez, o analista de discurso cria *paráfrases* para demonstrar a relação existente entre a língua e o discurso, considerando a "língua como sistema sintático intrinsecamente passível de jogo, e a

[44] Tradução livre de "*is a collection of pieces of language text in electronic form, selected according to external criteria to represent, as far as possible, a language or language variety as a source of data for linguistic research.*" (Sinclair, 2005, p. 23).

[45] Por exemplo de formações imaginárias discursivas com base nas relações de sentido existentes nas entrelinhas do discurso temos a imagem que a sociedade e, singularmente, o pesquisador construíram do dirigente, do adepto, do simpatizante e do próprio movimento espiritista local ou nacional, entre outras possíveis.

discursividade como inscrição de efeitos linguísticos materiais na história, que constitui o nó central de um trabalho de leitura de arquivo." (Pêcheux, 1997, p. 63).

Compreender uma língua é preciso que "cada enunciado [tenha] outros enunciados da mesma língua, que se consideram como sinônimos, como semanticamente equivalentes, [...] que seja capaz de parafraseá-los, traduzi-los na mesma língua em que são formulados." (Ducrot & Todorov, 1972, p. 261), pois isso demonstra os sinais linguísticos-discursivos no processo compreensivo dos sentidos do discurso.

Por esses sinais discursivos percebermos no posicionamentos do discurso do sujeito — historicamente marcado — pela relação entre seus dizeres no interdiscurso e o intradiscurso, como explica Orlandi (1999),

> [...] há uma relação entre o já-dito e o que se está dizendo que é a que existe entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, em outras palavras, entre a constituição do sentido e sua formulação. Courtine (1984) explicita essa diferença considerando a constituição – o que estamos chamando de interdiscurso – representada como um eixo vertical onde teríamos todos os dizeres já ditos – e esquecidos – em uma estratificação de enunciados que, em seu conjunto, representa o dizível. E teríamos o eixo horizontal – o intradiscurso – que seria o eixo da formulação, isto é, aquilo que estamos dizendo naquele momento dado, em condições dadas. (pp. 32–33).

Entretanto, devemos considerar que no discurso possíveis *paráfrases* são abandonadas pelo enunciador quando este entende que o seu dizer só expressa um único significado. Esse esquecimento ou essa *ilusão* está em seu entendimento de ser capaz de definir as palavras que exprimem mais adequadamente o seu pensamento, dando sentido e controlo literal do seu dizer,

> Ao longo de todo dizer, formam-se famílias parafrásticas que o sujeito vai rejeitando para o não-dito, acreditando que o que diz só pode significar x e não y. Aqui, podemos ver o efeito do esquecimento nº 2[46], que corresponde à ilusão da realidade do pensamento, isto é, a ilusão do sujeito de que só aquelas palavras que ele utiliza na enunciação, e não outras, reproduzem o seu pensamento. No entanto, essas outras formulações não ditas são constitutivas do dizer e se caracterizam como sentidos possíveis, porém indesejáveis em uma dada situação discursiva. (Sarti & Chiaretti, 2016, p. 74).

A despeito da ilusão do sujeito da existência de um único significado literal no seu discurso, isso não se verifica de fato em virtude de que os significados não são intrínsecos às coisas, ou seja, as palavras se conformam ou carregam sentido ou sentidos conforme a formação

[46] Na caracterização do esquecimento temos dois tipos inerentes ao discurso. Segundo Pêcheux (1997b), o esquecimento número 1 refere-se ao fato de que "o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina", significando que, mesmo imaginando ser a matriz do que fala, ele não o é. O esquecimento número 2, para Pêcheux (1997b), diz respeito ao fato de que o enunciador se ilude ao pensar que o seu falar é literal, sendo as palavras por ele utilizadas as únicas que exprimem especificamente a sua ideia, assim, ele "seleciona no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em relação de paráfrase – *um enunciado, forma ou sequência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada."* (p. 173). (Grifos do original).

discursiva[47], as quais representam na linguagem as suas correlatas ideologias "porque – vamos repetir – uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem um sentido que lhe seria 'próprio', vinculado a sua literalidade." (Pêcheux, 1997b, p. 161). Contudo, pela Análise de Discurso o investigador pode interpretar as *paráfrases* de forma a anular o *esquecimento nº 2* pecheutiano em sua análise, ou seja, a não literalidade do discurso.

A análise do sentido na interpretação do discurso considera também os elementos relacionados aos deslizes *metafóricos* (ou apenas "deslize"). Considerando-se a *metáfora* como a substituição de uma palavra por outra, no discurso ela é a representação simbólica de alguma coisa, pois "uma palavra, uma proposição não tem um sentido que lhe é próprio" (Orlandi, 2007, p. 21). Por ser a troca de uma palavra por outra, sua interpretação sustenta o sentido dado ao discurso, ou seja, "essa transferência ("meta-phora") pela qual elementos significantes passam a se confrontar, de modo que se revestem de um sentido." (Orlandi, 2007, p. 21).

Nas formações discursivas, pela posição ideológica do sujeito, encontra-se o que pode ser dito, desse modo ao se interpretar as relações ligadas à *metáfora* concedemos existência aos sentidos, pois as palavras, as expressões e as proposições adquirem seus sentidos no interdiscurso (o que foi dito e esquecido) revelando os elementos ideológicos, pois o "lugar do sentido, lugar da metáfora, é função da interpretação, da ideologia." (Orlandi, 2007, p. 21).

Assim considerada, a *metáfora* permite ao analista do discurso observar a especificidade do sujeito pelo simbólico acessando a estrutura oculta que caracteriza o seu *ethos* e que o determina no discurso, ainda que ele não tenha consciência e se iluda sobre a sua formação ideológica com o simbólico *(esquecimento nº 2)*, o que não o sensibiliza para as demais condições de significado das suas formulações discursivas.

O analista ao considerar as *paráfrases* e *metáforas* dos discursos verifica as possíveis configurações que marcam o que foi dito e não-dito e os traços da elaboração dos discursos dos sujeitos internamente ao nosso discurso ou deles próprios demonstrando os sentidos que se mostram dominantes. Nesse processo, o pesquisador verifica as marcas ou símbolos de superfície indo até a estrutura oculta no falar responsável por determinar o sentido, devido à metodologia como condição de instrumento de interpretação que caracteriza a Análise de Discurso.

[47] Segundo define Pêcheux (1997), a formação discursiva é uma "formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determinada o que *pode e deve ser dito*." (p. 160).

Essa metodologia permite ao investigador que ao interpretar o discurso distinga a relação do que se enuncia de acordo com as ideologias pertinentes. Assim, quando observa a *paráfrase*, o analista considera que quando *se diz algo* (alhos) *não se está dizendo outro algo* (bugalhos), ao passo que quando observa a *metáfora* compreende que, quando *se diz algo* (alhos) *está se deixando de dizer outro algo* (bugalhos), devido ao sentido dados especificamente para a palavra.

Na ambiguidade da não transparência da linguagem nas relações sociais e da materialidade do discurso (lugar de fala, forma, natureza), a Análise de Discurso permite ao analista compreender como esses elementos (ambiguidade e materialidade) atuam sobre o sujeito, ainda que ele não se aperceba da sua condição ideológica e com isso, sua análise revela os possíveis sentidos dados pelo discurso, em virtude de que,

> [...] a análise do discurso não está interessada no texto em si como objeto final de sua explicação, mas como unidade que lhe permite ter acesso ao discurso. O trabalho do analista é percorrer a via pela qual a ordem do discurso se materializa na estruturação do texto (e a da língua na ideologia). Isso corresponde a saber como o discurso se textualiza. (Orlandi, 1999, p. 72).

Pela Análise de Discurso, o investigador observa as particularidades do discurso considerando na formação discursiva a sua representação histórica, os indícios ou marcas do processo na produção dos sentidos dada a condição de examinar as possíveis relações existentes entre o que já foi dito (interdiscurso) e o que se está dizendo (intradiscurso) por serem fatores que constituem e formulam o sentido.

Essas características da Análise de Discurso fornecem suporte prático como metodologia adequada para a explicação do objeto do presente estudo, naquilo em que nos propomos em compreender e explicar o sentido ou sentidos de pertencimento do indivíduo ao movimento espiritista palmense com base nas possíveis condicionantes existentes nos discursos dos indivíduos perante à religião. Tal circunstância resulta em que a Análise de Discurso, por considerar que a noção de discurso é caracterizada pela subjetividade na conceção da realidade entende que o discurso "é efeito de sentidos entre os locutores." (Orlandi, 1999, p. 21).

Por fim, na secção e nas subsecções subsequentes detalhamos o processo metodológico empírico de forma pormenorizada, a instrumentalização utilizada na prática, as relações quando da pesquisa de campo em sequência cronológica e os procedimentos para os levantamentos (inquéritos e entrevistas) dos dados realizados junto aos adeptos e representantes do movimento espiritista palmense.

1.2 Fundamentação empírica da metodologia

Na secção anterior, relatámos que a presente pesquisa objetivou demonstrar teoricamente a forma metodológica para a análise dos dados de modo que resultasse na compreensão do sentido de pertencimento dos indivíduos ao movimento espiritista palmense. Na presente secção, demonstramos a operacionalização dessa forma e os processos de levantamento dos dados brutos na formação dos bancos quantitativos e qualitativos a serem analisados pelas Análise Estatística e de Discurso, respetivamente.

Em virtude de utilizarmos a metodologia dos Métodos Mistos ou de triangulação como técnica, empregamos para o levantamento dos dados empíricos os inquéritos e entrevistas, considerando circunstâncias pontuais ligadas à fatores econômicos, barreiras sanitárias impostas pela pandemia de Covid-19 e a disponibilidade factual dos entrevistados e do pesquisador no interstício de aplicabilidade dos procedimentos.

De posse dos dados brutos, estes foram armazenados em unidade física de disco rígido e em nuvem para tratamento estatístico com o aplicativo *Microsoft Excel* no exame dos posicionamentos no campo social baseados em números socioeconômicos. Dos dados qualitativos, apreciamos o sentido das relações subjetivas das ações sociais (motivações afetivas ou emocionais, racionais com relação a valores, aos fins e religiosas), motivações que estão detalhadas Capítulo 4 - Análises sociológicas do movimento espírita palmense.

Essa apreciação das entrevistas presenciais e virtuais foi efetivada com transcrição dos áudios e pela aplicação da Análise de Discurso para interpretarmos os variados elementos neles presentes e subliminares, o que proporcionou identificarmos os sentidos existentes antes e depois que justificam o pertencimento ao movimento espiritista pelos representantes das instituições dadas as suas características singulares, visto que todos “falamos a mesma língua, mas falamos diferente.” (Orlandi, 1999, p. 60).

Evidenciamos que, pelos Métodos Mistos a análise dos dados quantitativos ordenou as possíveis relações entre os valores objetivos e dos dados qualitativos os subjetivos e o processo de compreensão dos sentidos considerou as motivações estratificando os posicionamentos socioeconômicos dos adeptos do movimento espiritista palmense. Entretanto, devido à finalidade de compreender as realidades social e religiosa observadas no referido movimento espiritista elaboramos um processo sistêmico no suporte para a presente investigação como explicitamos na subsecção seguinte, iniciando com a construção do *corpus* da pesquisa, o qual ordena como elemento estrutural a atividade empírica.

1.2.1 Construindo o corpus

Em uma entrevista que o discurso pode estar mais ou menos adjacente a uma determinada estrutura inerente ao sujeito entrevistado. Quando especificamente se trata de discurso religioso, este demanda conformação com a estrutura institucionalizada e aceita restrição a determinadas tematizações, o que requer ponderarmos o que denominamos de "materialidade linguística: o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias, etc." (Orlandi, 1999, p. 65), também designado de "estado de-superficializado".

Dessa reflexão, pelo que o discurso demonstra nas palavras e na construção das proposições ele oferece caminhos para a sua compreensão, por isso que, a materialidade linguística é processo para a formação do *corpus*, o qual na pesquisa social representa os dados levantados pela observação da realidade numa relação com a teoria definida para explicá-la.

Assim, na presente pesquisa levantamos os dados brutos numa dimensão de amostragem que fosse suficiente para uma análise com a maior representatividade possível da amostra, juntamente com a perspetiva dada pela Linguística do Corpus, na qual o *corpus* tem que se compor em formato eletrónico, não estando unicamente referido aos textos impressos.

A construção do *corpus* em investigação social por pesquisa qualitativa requer sopesar as "variedades nos temas, opiniões, atitudes, estereótipos, cosmovisões, comportamentos e práticas da vida social." (Bauer & Gaskell, 2008, p. 55). Como na formação do *corpus* o analista desconhece as variedades e as distribuições existentes entre o objeto e o processo discursivo, é preciso que a amostragem seja composta por uma "racional de representatividade", sendo sugerido pelos linguistas um "procedimento por etapas: a) selecionar preliminarmente; b) analisar essa variedade; (c) ampliar o *corpus* de dados até que não se descubra mais variedades."(Bauer & Gaskell, 2008, p. 55).

Com base na especificidade do grupo social representado pelos espiritistas palmenses como objeto do presente estudo, para a construção do seu *corpus* selecionamos os indivíduos espiritistas a serem entrevistados em conformidade com a sua condição de representatividade (Presidente de instituição), baseados na orientação em que para "selecionar pessoas a serem entrevistadas ou documentos para uma pesquisa qualitativa, nós escolhemos indivíduos ou fontes de acordo com critérios externos: estratos sociais, funções e categorias". (Bauer & Gaskell, 2008, p. 58).

Em nosso procedimento de estratificação[48] da amostra foram observadas características específicas e pontuais como a de ser representante de uma instituição espiritista independentemente da orientação federativa nacional[49]. A despeito dos relacionamentos desse pesquisador com quase a totalidade dos representantes das instituições espiritistas palmenses foi constante a conduta de neutralidade evitando-se juízos de valor sobre as opiniões dos participantes entrevistados.

Tencionamos integrar ao *corpus* com a finalidade de conhecermos de forma mais abrangente e diversificada a história da génese do movimento espiritista palmense para além daquela oficialmente contada e constante no *site* da Federação Espírita do Estado do Tocantins – FEETINS, a qual foi obtida mediante a coleta de depoimentos da História Oral junto a outros precursores do movimento em Palmas.

Como o enredo da história é relacional com o passado e o presente, as possíveis falas a serem obtidas com as narrativas da história oral dos precursores do movimento se mostrava como técnica contributiva no estudo desse grupo social, pois "revelam as emoções do narrador, sua participação na história e a forma pela qual a história o afetou [os narradores] podem ser pobres em vocabulário, mas sempre mais ricos em variações de matizes, volume e entonação."(Portelli, 1997, p. 29).

Quanto ao tamanho do presente *corpus* alguns fatores foram limitantes como o tempo para a realização das entrevistas devido à 5ª onda da pandemia da Covid-19[50], a quantidade de áudios a serem transcritos, inquéritos que seriam respondidos e não obstante esses limitantes, as entrevistas e os inquéritos resultaram em considerável montante de dados.

Entretanto, a subsecção seguinte pormenoriza os procedimentos e ferramentas empíricas para a recolha dos dados quantitativos e qualitativos por serem informações que formaram os bancos de dados primário (qualitativos) e secundário (quantitativos) e fomentaram a aplicabilidade dos Métodos Mistos.

[48] Ressalte-se que, devido ao fato desse pesquisador participar de reuniões, seminários, congressos e por ministrar cursos sobre a doutrina espírita kardecista na cidade de Palmas no Tocantins desde o ano de 1998, subsidiou determinar alguns parâmetros dessa estratificação dos sujeitos junto ao movimento para o levantamento dos dados do *corpus* do presente estudo.

[49] Conforme informações não oficiais, exceto quanto às instituições adesas à Federação Espírita Brasileira – FEB representada em Palmas pela Federação Espírita do Estado do Tocantins – FEETINS, levantamos que na atualidade, além desse, são reconhecidos outros dois segmentos representativos em nível nacional, a Confraternização das Campanhas de Fraternidade Auta de Sousa e Promoção Social Espírita – CONCAFRAS-PSE e a Fraternidade Discípulos de Jesus – FDJ.

[50] Para realizar as entrevistas de modo presencial definimos o período compreendido entre 30 de novembro de 2021 e 18 de janeiro de 2022. Entretanto, devido nossa contaminação pelo vírus da pandemia de Covid-19 (variante Omicron) resultando no adiamento do nosso retorno para Portugal do dia 19 de janeiro para o dia 8 de fevereiro estendemos o prazo para as entrevistas até o dia 06 de fevereiro, realizando-as de forma virtual.

1.2.2 O processo experimental dos dados quantitativos e qualitativos

Quando intentamos analisar o discurso dos indivíduos, interpretamos primeiramente o "como se diz", "quem o diz" e "em que circunstâncias é dito", pois a sociedade constrói para si a imagem do "espírita" e do movimento espiritista entre outras imagens possíveis, numa relação com o que se fala e o que realmente está se falando nas entrelinhas. Analisamos no processo discursivo o "que é dito nesse discurso e o que é dito em outros, em outras condições, afetados por diferentes memórias discursivas." (Orlandi, 1999, p. 65).

Dada essa consideração, a prática da recolha dos dados *quantitativos* foi operacionalizada com a aplicação de inquéritos semiabertos disponibilizados virtualmente na plataforma *Google Forms* e aplicados presencialmente para adeptos e simpatizantes. Na recolha dos dados *qualitativos* foram aplicadas com entrevistas presenciais e virtuais com presidentes de instituições espiritistas de Palmas. Pela formatação dos dados, analisamos "o comportamento dentro da amostra para inferir coisas sobre o comportamento da população. Quanto maior a amostra, maior a probabilidade de ela refletir a população inteira." (Field, 2009, p. 33).

A liberação para as respostas dos inquéritos[51]no *Google Forms*, se deu em 21 de setembro de 2021 com o *link* de acesso sendo enviado, via aplicativo de mensagens *Whatsapp*, para 20 indivíduos declaradamente espiritistas com o propósito de pesquisa exploratória, pois

> As pesquisas exploratórias têm como principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, tendo em vista a formulação de problemas mais precisos ou hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores. Pesquisas exploratórias são desenvolvidas com o objetivo de proporcionar visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato. Este tipo de pesquisa é realizado especialmente quando o tema escolhido é pouco explorado e torna-se difícil sobre ele formular hipóteses precisas e operacionalizáveis. Muitas vezes as pesquisas exploratórias constituem a primeira etapa de uma investigação mais ampla [...] O produto final deste processo passa a ser um problema mais esclarecido, passível de investigação mediante procedimentos mais sistematizados.(Gil, 2008, p. 27).

Após o recebimento dos 20 formulários respondidos, procedemos a análise e discussão dos resultados com o Orientador e o Coorientador do presente estudo, reajustamos e reformulamos algumas perguntas assumindo forma mais concisa e direta. Refeito o inquérito, no dia ***30 de setembro de 2021*** ele foi novamente disponibilizados no *Google Forms* e o *link* de acesso remetido pelo aplicativo de mensagens *Whatsapp* para 50 (cinquenta) pessoas espiritistas e simpatizantes do relacionamento pessoal do

[51] Conforme modelo disposto no Anexo VI, do presente estudo.

pesquisador[52] e que frequentavam instituições circunscritas ao município de Palmas e seus distritos.

Para ampliarmos o rol dos indivíduos-alvos em terem acesso ao inquérito nos valemos da técnica de pesquisa denominada de "bola de neve". Por esse método os 50 indivíduos da rede social do pesquisador que receberam o *link* de acesso à plataforma se propuseram em divulgar a pesquisa em suas redes sociais ou por via de mensagem eletrônica (*e-mail)* para grupos e outros indivíduos espiritistas, como ensina Vinuto (2014),

> A execução da amostragem em bola de neve se constrói da seguinte maneira: para o pontapé inicial, lança-se mão de documentos e/ou informantes-chaves, nomeados como *sementes*, a fim de localizar algumas pessoas com o perfil necessário para a pesquisa, dentro da população geral. Isso acontece porque uma amostra probabilística inicial é impossível ou impraticável, e assim as sementes ajudam o pesquisador a iniciar seus contatos e a tatear o grupo a ser pesquisado. Em seguida, solicita-se que as pessoas indicadas pelas sementes indiquem novos contatos com as características desejadas, a partir de sua própria rede pessoal, e assim sucessivamente e, dessa forma, o quadro de amostragem pode crescer a cada entrevista, caso seja do interesse do pesquisador. Eventualmente o quadro de amostragem torna-se saturado, ou seja, não há novos nomes oferecidos ou os nomes encontrados não trazem informações novas ao quadro de análise. (p. 203).

Cientes da não homogeneidade de sentido no pertencimento religioso — não obstante o fato de que, normalmente, comportamentos religiosos tendem a não sofrerem mudanças bruscas — e dado o *mecanismo de antecipação*, foi preocupação imprescindível e recorrente esclarecermos aos participantes que se tratava, única e exclusivamente, de pesquisa científica acadêmica com a finalidade de compreender o sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense.

Para os participantes que nos arguíram quanto as informações socioeconómicas e aquelas relativas aos seus valores pessoais, argumentamos serem relevantes para a interpretação de conteúdos relativos à secularização, cultura, ideologias políticas e formações identitárias dos espiritistas palmenses e que os dados socioeconómicos eram para relacionarmos os modelos estatísticos analíticos com os valores subjetivos[53].

[52] Texto do cabeçalho constante nos inquéritos enviados pela plataforma *Google Forms:* "Olá, sou João Carlos Lima e curso a pós-graduação em nível de doutorado na Universidade Beira Interior em Portugal, e venho solicitar a gentileza de responderem esse questionário. Trata-se de um levantamento empírico que faz parte da Metodologia da minha pesquisa. O estudo tem por pretensão compreender o sentido de pertencimento dos indivíduos ao Movimento Espírita Palmense e as perguntas socioeconômicas são para atualizar os dados, pois como sabemos, não houve Censo no ano de 2020 e não haverá em 2021. Esse inquérito tem por único objetivo esses propósitos, sendo que as pessoas não têm como ser e nem serão identificadas. Como limitante destina-se aos espiritista e simpatizantes da Doutrina que frequentam instituições sitiadas na cidade de Palmas-Tocantins. Agradeço a colaboração de todos."

[53] As questões socioeconómicas nos inquéritos ainda se justificam porque os dados constantes no *site* do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE são do ano de 2010 e sujeitos a apresentarem desvios-padrão da realidade atual dos espiritistas palmenses. Entretanto, alguns dados sobre Palmas serviram como forma comparativa da evolução dos indicadores entre 2010 e 2021/2022.

Nos orientando pelo organograma elaborado do presente estudo, definimos que o inquérito da plataforma *Google Forms* teria por data-limite o dia ***28 de fevereiro de 2022***, sendo que nessa data processamos o bloqueio do acesso eletrônico. Foi preocupação face à iliteracia[54] digital optarmos também pela aplicação dos inquéritos de forma presencial nas instituições[55] espiritistas nos dias de reuniões públicas.

Apesar do fato de que duas instituições espiritistas estavam realizando palestras públicas na modalidade presencial, consideramos ser mais prudente e seguro devido à grande quantidade de contaminados com a pandemia de Covid-19 não aplicarmos os inquéritos presencialmente nessas instituições.

A aplicação dos inquéritos virtualmente, obedeceu um processo randômico, transparente, não direcionado e dentro do prazo definido. Realizado o procedimento e decorrido o prazo, este resultou num total de 107 (cento e sete) inquéritos respondidos entre espiritistas e simpatizantes, com vasta quantidade de dados a serem analisados pela técnica de Estatística de Teste[56].

Descritos os processos realizados para a aplicação dos inquéritos e das entrevistas com os representantes[57] do movimento espiritista palmense e os respectivos Termos de Consentimento Livre Esclarecido[58] para o levantamento dos dados quantitativos e qualitativos requeridos na proposta metodológica dos Métodos Mistos, resta-nos esclarecer que dos 18 (dezoito) presidentes das instituições de Palmas, independentemente da filiação à determinada representação federativa nacional, somente 8 (oito) concordaram em serem entrevistados, sendo que:

[54] A iliteracia digital é um fenómeno mundial, pois as pessoas "que devido ao analfabetismo ou baixa renda não utilizam ferramentas tecnológicas podem ser consideradas excluídas digitalmente. Já aquelas pessoas que, apesar de terem uma condição financeira favorável e alguma formação escolar, são resistentes às mudanças e não se envolvem com as novas tecnologias, ficam desatualizadas e tornam-se membros da sociedade da exclusão digital e consequentemente da exclusão social."(L. B. Almeida et al., 2005, p. 59).

[55] Ver relação das instituições conforme descrito no Anexo VII. O levantamento das instituições espiritistas de Palmas observou a relação constante no sítio eletrónico da Federação Espírita do Estado do Tocantins – FEETINS (disponível em https://www.feetins.org.br) e pelo conhecimento do pesquisador da existência das demais instituições por frequentar o movimento palmense desde o ano de 1998. É importante realçarmos que em virtude de recesso natalino, Ano Novo e da pandemia de Covid-19, apenas duas instituições espiritistas se encontravam com reuniões presenciais durante o período de realização dos inquéritos presencialmente, compreendido entre ***30 de novembro de 2021*** até ***04 de fevereiro de 2022***.

[56] Esse tipo de procedimento é interessante na pesquisa dado que, conhecendo-se a frequência na qual valores "desiguais" aparecem e a probabilidade de eles ocorrerem possibilita relacionarmos estatisticamente as diversas categorias e as relações existentes nos dados auferidos, como por exemplo, quando desejamos observar quanto e quais idades apresentam maior e/ou menor probabilidade do sujeito pesquisado em ser tornar espiritista.

[57] A escolha dos participantes detentores de representatividade junto ao movimento espiritista palmense a serem entrevistados se ateve ao fato de estarem exercendo o cargo de presidente de instituições espiritistas.

[58] Conforme modelo disposto no Anexo VIII, do presente estudo.

- 6 (seis) representantes foram entrevistados presencialmente, dos quais 2 (dois) deles solicitaram conhecer o questionário previamente para, então, darem a entrevista;

- 2 (dois) representantes foram entrevistados virtualmente pela plataforma *Zoom* por motivos de disponibilidade de tempo, declarando verbalmente o aceite do Termo de Consentimento.

Como o objeto da presente pesquisa intenciona interpretar e compreender, ainda que de forma limitada, determinada realidade complexa vivenciada pelos sujeitos nos mais diversificados contextos históricos e sociais, na subsecção seguinte exporemos algumas particularidades ocorridas em nossa pesquisa de campo em virtude da relação do pesquisador com os indivíduos inquiridos e entrevistados, especificamente no que diz respeito ao trato de questões pertinentes ao campo religioso e político.

1.2.3 O simbolismo da imagem do pesquisador

Os inquiridos, entrevistados e entrevistador, em virtude dos seus *ethos* agem por sentidos diversos — relativismo subjetivista — e têm o seu agir orientado por suas visões de mundo e ideologias, as quais exercem marcante influência sobre a formação discursiva nas relações com o momento histórico, com a legitimação no campo social, ao estado emocional, a língua, a cultura e a religião, entre outros.

Por extensão, essa afirmativa reforça conceber que as falas dos inquiridos, entrevistados e do pesquisador no presente estudo e, especificamente, por suas vivências no movimento espiritista palmense, resultem em que determinada porção desses aderentes orientem o sentido de seus discursos. Incorporemos à essa ação a perceção quanto às conceções político-religiosas do pesquisador-entrevistador e o mecanismo de antecipação, diante do que nos alerta Orlandi (1999) que,

> Esse mecanismo regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir em seu ouvinte. Este espectro varia amplamente desde a previsão de um interlocutor que é seu cúmplice até aquele que, no outro extremo, ele prevê como adversário absoluto. Dessa maneira, esse mecanismo dirige o processo de argumentação visando seus efeitos sobre o interlocutor. (p. 39).

Sustentados por esse pensamento de Orlandi, também podemos considerar usuais os fatos ocorridos com o público-alvo quanto suas conceções políticas conservadoras e religiosas no processo da aplicação da presente pesquisa no campo, nomeadamente, quanto à

resistência[59] e reservas de alguns adeptos e representantes de instituições em relação às ideologias deste pesquisador. Contudo, tais comportamentos são compreensíveis em pesquisas sociais religiosas nas relações entrevistados/entrevistador como observamos no pensamento de Haguette (2010), naquilo que,

> 3) outros entrevistados, especialmente aqueles que fazem parte de organizações como comunidades, sindicato etc. percebem a entrevista como uma armadilha para "fazê-los falar" sobre coisas ou pessoas, o que pode comprometê-los;
> 4) os pesquisadores, na maioria vinculados a universidade, são muitas vezes percebidos como indivíduos sofisticados e de alta educação, o que pode criar uma reação de defesa por parte dos entrevistados. Dependendo do tipo de percepção, os entrevistados podem recorrer a mecanismos de defesa, tais como: colaboração aparente, **recusa em responder**, silêncios ostensivos, desvios no direcionamento da entrevista, "esquecimento" protetivo, ou mesmo preparando-se de antemão para a entrevista através de informações colhidas junto a outros entrevistados anteriormente. (p. 85). Grifo nosso.

Assim, com base no item 3 da colocação adrede de Haguette funda-se o fato de que no decorrer do processo de aplicação dos inquéritos e questionários alguns dos adeptos não alcançaram dissociar o simbolismo da figura de "pesquisador acadêmico" da figura "ex-integrante" do movimento espiritista palmense. Perspetiva responsável pela perceção da existência nos questionários de forma implícita, a intenção de comprometê-los junto ao movimento, especificamente quanto às questões de conjuntura política.

Mesmo diante do esclarecimento tácito contido no cabeçalho dos inquéritos (virtual e físico) do objeto da pesquisa — compreender o sentido de pertencimento ao movimento espiritista —, observamos em determinados indivíduos adeptos e que foram inquiridos contestação quanto à cientificidade dos mesmos, comportamentos que nos remetem à propositura descrita no item 4 da citação retromencionada de Haguette.

A imagem simbólica inicial desse pesquisador junto ao movimento espírita se vincula a dois momentos singulares: o primeiro momento está no fato de que, durante duas décadas na condição de espiritista atuante no movimento hegemónico palmense participou de grupos de estudos, ministrou palestras públicas e realizou variadas ações filantrópicas nas diversas instituições da cidade, inclusive ocupando função como membro do Conselho Deliberativo da FEETINS. *Esse o simbolismo imagético primevo.*

Durante todo o período participativo no movimento hegemónico palmense, havia idiopatia preponderante em nossos discursos que se vinculavam a uma proposta de não discussão de

[59] Cabe ressaltar que, quando da revisão dos inquéritos e entrevistas, informamos ao Orientador da possibilidade de ocorrer resistência por parte de alguns dos adeptos do movimento espiritista palmense quanto à participação na investigação devido ao fato do pesquisador, mesmo havendo participado por duas décadas do referido movimento, sempre esposar comportamento progressista quanto às propostas da Doutrina Espírita kardecista, destoando, por assim, das posições mais conservadoras do movimento hegemónico da Federação Espírita Brasileira - FEB. Foi opinião do Orientador que, se tal fato viesse ocorrer (e ocorreu) seria devidamente normal dentro do processo da pesquisa.

política (neutralidade), com perceptível viés institucional conservador e também com a aproximação aos postulados de "médiuns[60]" mais representativos no movimento espiritista brasileiro e mundial, nomeadamente em Portugal, na defesa de determinadas posturas políticas de cunho pessoal[61].

O segundo momento está em que, a despeito dessas conjeturas conservadoras, dadas as circunstâncias e ainda que não tivéssemos consciência dessa nossa postura, defendíamos em variadas oportunidades posições com proposituras progressistas dentro do movimento espiritista palmense. Nessa construção da nossa imagem junto ao movimento, o ponto de rotura foi o alinhamento de alguns aderentes do movimento ao discurso negacionista e populista defendido pelo então candidato à Presidência da República Jair Bolsonaro. Essa circunstância findou que, em outubro de 2018, optássemos em nos desligar e não mais participarmos do movimento palmense institucionalizado.

Desse novo contexto de postura progressista não concordante com a exegética e a hermenêutica dos postulados kardequianos dada pelo movimento espírita palmense hegemónico, por resposta a esse estado de coisas aderimos aos coletivos do livre-pensar espírita, "campo do espiritismo progressista e de esquerda política no Brasil." (Signates & Damásio, 2021, p. 3), segmento representado por uma "uma tradição intelectual minoritária de viés socialista, que pode ser entendida dentro de um arco mais amplo de um espiritismo progressista[62]." (Miguel, 2020, p. 87). Esse é o simbolismo imagético corrente.

Além desse simbolismo imagético corrente, concorre para nossa crítica na parca participação dos adeptos na presente pesquisa a problemática da dissociação da figura de "pesquisador acadêmico" da figura do "ex-integrante" do movimento, como observamos *a priori*. Processo que se relaciona com as projeções imaginárias dos inquiridos, as quais resultam em imagens simbólicas com funcionalidade para além da materialidade (a língua) e da institucionalidade (a formação social) no discurso, o "mecanismo imaginário", que

> [...] produz imagens do sujeito, assim como do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica. Temos assim a imagem da posição do sujeito locutor (quem sou eu para lhe falar assim?) mas também a posição do sujeito interlocutor (quem é ele para me falar assim?), e também a do objeto do discurso (do que estou lhe falando, do que ele me fala?). É,

[60] Médium (do latim, médium, no meio, intermediário): Pessoa que pode servir de medianeira entre os Espíritos e os homens. (Kardec, 2004, p. 258).

[61] Em entrevista coletiva no Congresso Espírita de Goiás, os médiuns Divaldo Franco e Haroldo Dutra declaram seus posicionamentos quanto às atividades da República de Curitiba e seu suposto Presidente Sérgio Moro, uma postura partidária contra o Partido dos Trabalhadores, quanto à problemática da "ideologia de gênero". No *site* Espíritas à Esquerda, artigo intitulado "Divaldo, o médium decaído", aponta a falta de conhecimento sobre geopolítica mundial em sua fala sobre o conflito entre a Rússia e a Ucrânia, defendendo a existência de efeitos satânicos do comunismo. (Laurindo, 2022).

[62] Alguns espiritistas criticam a redundância dada pela nominação de "espiritismo progressista", pois entendem que ambos os termos têm sentido semelhante. Isso se deve à propositura kardequiana de uma doutrina que ideologicamente propugna o empenho na redução ou mesmo superação das desigualdades sociais e no fim da exploração do homem pelo homem.

> pois, todo um jogo imaginário que preside a troca de palavras. E se fazemos intervir a antecipação, este jogo fica mais complexo pois incluirá: a imagem que o locutor faz da imagem que seu interlocutor faz dele, a imagem que o interlocutor faz da imagem que ele faz do objeto do discurso e assim por diante. (Orlandi, 1999, p. 40).

Para além dessa conjuntura imagética e da normalidade expectável não participativa dos indivíduos em investigações científicas, pressupomos, contudo, que a baixa aderência dos adeptos em colaborarem com a presente pesquisa está relacionada a determinadas atitudes e comportamentos dos pesquisados amparados na suposição da existência de intencionalidade subtendida quanto ao teor das questões aplicadas e as consequências resultantes das respostas dadas.

Como podemos constatar, no desenrolar do presente Capítulo, consideramos todo o processo metodológico para a compreensão do objeto do estudo, tanto nas dimensões teórica como na empírica. Esse processo se inicia com a contextualização da importância da neutralidade axiológica por parte do investigador social, considerando por sequência que o discurso, como ação social, forma a realidade vivenciada sendo a causalidade dessa ação, tornando suscetível sua compreensão pela técnica de Análise de Discurso.

Nos levantamentos dos valores quantitativos e qualitativos, demonstramos o organizar dos inquéritos e entrevistas para que se possibilitasse analisar e compreender a formação discursiva em virtude dos diversos sentidos dados pelos simbolismos existentes no discurso quanto ao pertencimento, elementos estimados nesse estudo sociológico. Quanto aos Métodos Mistos, ficou demonstrado que essa metodologia proporciona solução para a problematização do objeto dada a sua interação entre dados quantitativos e qualitativos.

Delineado o processo metodológico da pesquisa, no próximo Capítulo serão discutidas teorias sociológicas as quais ultimam explicar as características existentes capazes de levar à compreensão do agir individual e social. Tal procedimento procura demonstrar a base teórica que explique que os valores e opiniões constantes nos inquéritos e entrevistas se ajustam de forma ao que as teorias da Sociologia preconizam.

Discursaremos também, no próximo Capítulo, sobre o arcabouço das teorias da Sociologia da Religião, no geral e da Sociologia Espírita, no específico, postulados que nos auxiliarão interpretar os agires religiosos com base nas suas causalidades, objetivando compreender de que forma se processa o sentido de pertencimento a determinado campo social religioso.

Capítulo 2: Das causas e efeitos das teorias sociológicas

No objetivo de compreendermos o sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense investigamos qual ou quais fundamentos nos campos da Sociologia e da Sociologia da Religião podem proporcionar argumentação teórica para amparar as possíveis causalidades entre os dados empíricos e os sentidos das ações dos adeptos do referido movimento.

Definida a metodologia a ser aplicada, descrita de forma pormenorizada no Capítulo 1, sustentou-se que a Teoria Compressiva de Max Weber em virtude da profundidade dos seus postulados proporcionaria as especificidades norteadoras para a interpretação, explicação e compreensão do objeto definido — o sentido de pertencimento do indivíduo, socialmente dado à luz da racionalidade e nomeadamente, da racionalidade religiosa.

Diante dessas premissas, o presente capítulo tem por objetivo discutir a teoria compreensiva weberiana quanto ao agir do indivíduo no geral e do indivíduo religioso no singular, numa sociedade moderna marcada fortemente pelo processo da secularização com religiosidade não tradicional, face a diversidade das religiões (seitas e doutrinas) na contemporaneidade. Entretanto, consideramos que nosso objetivo não se esgota nem pela pesquisa empírica e nem pela conceituação teórica, dado não firmarmos conceitos e teorias rígidas que generalizem o comportamento do indivíduo em questões sociais e religiosas.

De forma complementar elucidativa, demonstramos na teorização weberiana a relevância para sustentar, com base nos dados brutos (quantitativos e qualitativos) a construção do modelo do tipo-ideal. Os dados levantados, proporcionaram estabelecermos os conceitos e modalidades das afinidades eletivas e seus nexos causais na ação social[63].

Com isso, apoiados nos postulados weberianos da Teoria da Sociologia da Ação, na sua especificidade compreensiva entendemos ser possível explicar os possíveis nexos de causalidade presentes quando da escolha dos indivíduos no pertencimento a determinado nicho religioso na modernidade, mesmo diante da diversidade dos variados segmentos de religiosidade, devido a ação social racional ser característica da modernidade, como ora dito.

[63] A ação social, "significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes se refere ao comportamento de *outros,* orientando-se por este em seu curso." (Weber, 1991, p. 3).

2.1 O espírito das abordagens sociológicas e a teoria da Sociologia da Ação

Analisar a ação social para a compreensão do sentido dado pelos sujeitos ao seu agir é tarefa que requer análise metódica empírica e teórica dos mais variados pensamentos sociológicos. Entretanto, a teoria compreensiva weberiana, nesse propósito em virtude da caracterização dos valores individuais e da racionalidade da ação social, faculta interpretar e explicar teoricamente as motivações para o pertencimento ao movimento espiritista palmense.

Preconiza o campo teórico utilitarista observar os fenómenos sociais de forma positivista, sendo que ação correta é a melhor ação. Com isso, os instrumentos para se analisar a ação social são os valores quantitativos (numéricos por inquéritos fechados) e resultam sobre conclusões atreladas à sistematização da racionalidade no agir do indivíduo, afastando o pesquisador da compreensão da causalidade existente na realidade vivenciada.

Adversamente, na compreensão das visões da realidade dos variados atores envolvidos num determinado fenómeno social devemos considerar os *habitus* dos indivíduos inseridos num campo social específico. Assim, à luz da Teoria Sociológica Acionista ou Determinismo Alemão devemos delinear dados importantes (qualitativos) que suportem interpretar e analisar a ação social no objetivo de compreendermos o seu sentido.

De forma distinta à visão utilitarista e de outras correntes sociológicas, a abordagem acionista contribuiu para a presente reflexão naquilo em que ela se apoia na análise de dados quantitativos e qualitativos que interpõem elementos significativos relacionados aos indivíduos e à sociedade. Ao considerar a historicidade, a vivência e percepções no proceder do indivíduo dada sua ação racional finalística ou com relação aos valores, tradições e afetividades, a Sociologia da Ação admite compreendermos o sentido do agir.

A contribuição conceitual weberiana de que a Sociologia é "uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos" (Weber, 1991, p. 3) se realiza em nossa perspetiva da pesquisa sociológica ser elaborada por reflexões e análises científicas instrumentalizadas metodicamente a nos encaminharem a depreendermos os elementos que dão causas aos fenômenos observados.

Da proposição compreensiva dessa fala de Weber, assentimos que, sociologicamente, o comportamento humano é constituído de sentido, podendo ser explicado segundo as possibilidades contidas nos enfoques da Teoria da Ação. Dessa constatação e para a consecução do objeto desse estudo, ela é a teoria que responde de forma mais ajustada aos

objetivos propostos pelas especificações dos seus conceitos gerais — em termos comparativos — quando relacionados com outras teorias sociais clássicas.

Por teorias sociais clássicas, declinamos a relevância da *Abordagem funcionalista* ou *Abordagem holística*, construída com as contribuições de Auguste Comte, Herbert Spencer e especialmente, de Émile Durkheim. Como nenhum desses pensadores a nominasse por abordagem estrutural funcionalista, foi com as proposituras de Bronislaw Malinowski e Radcliffe-Brown que se criou o moderno funcionalismo.

A *Teoria Funcionalista* pressupõe que os indivíduos são dotados de necessidades básicas (alimento, abrigo, sexo, etc.) e que para consegui-las imaginam variadas técnicas, inclusive a de viver em sociedade. Dessas técnicas primevas derivam outras técnicas — as secundárias — como a necessidade de se comunicar (criação da linguagem), de gerir os conflitos (criação de normas e vedações sociais) e pela certeza da morte (criação das crenças e religiões) para de alguma forma contemporizar as inseguranças futuras.

Para que as técnicas se efetivem criamos as instituições e todo o corpo representado pelas autoridades e seus códigos de legitimação. Com base nessa configuração, pode-se compreender a sociedade em ***função*** da referência a uma particularidade e de forma relacional com determinados princípios e explicarmos em qual contexto as motivações do agir são passíveis de ocorrerem.

Pelas conceções funcionalistas o analista social pode compreender a ação, pois que as instituições (associações) são elaboradas no atendimento das necessidades dos indivíduos e da sociedade, com legitimidade (normas) e relações construídas de forma holística causal e funcional (a sociedade), sendo factível explicar a relação de causa e efeito num sistema manifestamente fechado resultando em que se minimiza a perspetiva do conflito social (luta de classes) por ressaltar a solidariedade dos sujeitos pela simetria dos sistemas sociais. Assim, o investigador não se reveste de subsídios para esclarecer as reais causas das mudanças sociais por entender que elas são fenômenos resultantes de uma anormalidade.

A *Teoria Estruturalista*, de Ferdinand de Saussure, cria um método de análise com a linguagem[64] como uma estrutura e sistema, nos quais os elementos presentes são solidários entre si através da perspetiva histórica refletindo valor e sentido.

[64] Apesar de sua característica de método que analisa a linguagem, a Teoria Estruturalista não é exclusiva do campo dos estudos literários. Nos estudos de Sociologia e Antropologia, destacamos os pensamentos ontológicos de Talcott Parsons e de Claude Lévi-Strauss, respetivamente.

Sociologicamente, dadas essas estruturas, procuramos compreender o objeto de determinado estudo considerando que a sociedade não foi construída pela ação do Homem em seu processo histórico, mas por determinadas estruturas veladas que explicam os hábitos dos indivíduos. Assim, o investigador é instado em concluir que o agir humano tem suas estruturas no meio físico e social à sua volta e que elas se comportam de forma a espelhar essas ações sociais.

Ressume-se com isso que, para o *estruturalismo*, não se verifica a existência de fatos isolados, mas partes de um todo maior podendo os fenómenos serem explicados pela análise de suas *estruturas* tácitas e não por aquilo que claramente evidenciam. Para tanto, o analista constrói estruturas como modelos abstratos contendo elementos mútuos que explicam a realidade, analisando o fato social conforme processos externos e que precedem ao sujeito.

Assim, o indivíduo ao internalizar esses processos orienta e condiciona a sua ação e o analista social a compreende pelos similares opostos e não de forma isolada, pois que nada acontece sem uma causa e explica os resultados a partir de conhecimentos já existentes numa proposição de pensamento positivista — relação com as leis naturais e seu contexto de regularidade e generalização — tencionando proporcionar à pesquisa social maior grau possível de objetividade.

Nessa perspetiva, o investigador infere que do conhecimento resultante da análise das atuais estruturas observadas na sociedade seja previsível, na medida do possível, a sua ocorrência nos futuros sistemas sociais. A despeito dessa proposta, por crítica podemos observar que as conceções do estruturalismo parecem não observar a historicidade do fenômeno social e sua verificação prática por suplantar a criatividade dos indivíduos.

A abordagem clássica dada pela *Teoria da Sociologia Determinista* admite a conceção marxista da separação social em classes e credita aos elementos econômicos a causa da luta entre elas e a desigualdade social, por entender que o agir não se processa de forma isolada, além de resultar de ações adredemente realizadas pelo indivíduo, que são o resultado de outras ações por ele já tomadas.

A despeito da capacidade reflexiva ser uma especificidade do ser humano, seu agir é transpassado por atitudes marcadas pelo determinismo quando consideramos a perspetiva de que tudo o que acontece está ligado a uma relação causal. Assim, resulta que o investigador ao analisar determinadas ações, possa prever os resultados de outras ações devido à posse do conhecimento dos dados anteriores — as causas.

Dada as proposições da *abordagem determinista* e considerando-se a estratificação da sociedade pela ótica marxista de diferenciação das classes (burgueses e proletários) com origem em agentes económicos que resulta num sistema político calcado nessa assimetria, findou em que alguns dos primeiros sociólogos entendessem que essa distinção se relacionava ao determinismo fatal. Nesse sentido, ao preverem acontecimentos desconsideravam fatores como a liberdade e a ideação dos indivíduos, elementos que descartam a obviedade de resultados futuros.

Pela crítica ao determinismo, observamos que nesse enfoque o investigador tende a não considerar que os atores sociais são agentes inventivos e reflexivos, o que pressuporia a impossibilidade do indivíduo realizar determinada ação com resultado diferente daquele prenunciado, dado o automatismo na previsão das ações sociais.

Diante das possibilidades demonstradas nas abordagens sociológicas ora descriminadas, obtivemos na conceção proposta pela *Teoria da Sociologia da Ação ou Acionista* a base teórica explicativa pertinente para o objeto do presente estudo. Assim, essa teoria articulou compreender as razões que fazem o indivíduo fazer o que faz (agir) acreditando naquilo em que acredita e interpretarmos as suas motivações (sentidos) e representações (simbolismos).

A abordagem sociológica acionista, por empenhar-se na compreensão das causalidades que proporcionam sentido para as ações sociais dos indivíduos num certo contexto social, oferece respaldo nos fundamentos teóricos e metodológicos do materialismo histórico de Karl Marx. Tal perspetiva oferece possibilidade de interpretar a sociedade com base em relações interpessoais (a ação social), ordenadas historicamente na produção[65] dos bens materiais — o concreto.

Com base na abordagem dada pela *Sociologia da Ação,* os "conceitos" são os sistemas intelectuais pelos quais representamos o concreto, ou seja, são as abstrações pelas quais pensamos o concreto, o real. Pela reflexão interpretamos os conceitos dados para a realidade social observada na ação social, o que nos proporciona compreendemos seus efeitos resultantes, visto que os fenómenos sociais se manifestam quando essas ações são motivadas por comportamentos individuais dotados de sentido, sendo que sua base fundamental

[65] Ao nos referirmos "historicamente na produção", entendemos que até certo grau não se pode afastar o determinismo nas relações sociais do materialismo histórico, pois a produção, nesse sentido, se relaciona ao estágio de desenvolvimento da sociedade. Ainda que as singularidades produtivas se diferenciem, elas estão presentes em todas as épocas.

> [...] consiste em levar a sério o fato de que todo fenômeno social, qualquer que seja, é sempre o resultado de ações, de atitudes, de convicções, e em geral de comportamentos individuais. O segundo princípio, que completa o primeiro, afirma que o sociólogo que pretende explicar um fenômeno social deve procurar o *sentido* dos comportamentos individuais que estão em sua origem. (Boudon, 1995, p. 28).

Evidencia-se na fala de Boudon, o sentido. No mesmo propósito, a *Sociologia da Ação* no pensamento de Max Weber revela que seu objetivo é compreender a conduta humana ou o seu agir pelo *sentido* dado causalmente em sua conduta — a ação, aqui entendida como "um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* objetivo." (Weber, 1991, p. 3).

Nessa perspetiva, em conformidade com os postulados dados pela teoria sociológica acionista, Max Weber apura a compreensão dos fenómenos observados por uma perspetiva subjetivista calcado na conjuntura de que a ação social é dada pela relação do indivíduo com os demais sujeitos, bem como ela se orienta pelo comportamento desses sujeitos, sendo a sociedade seu resultado devido as interações. A teoria social acionista intenta, ao interpretar a realidade social com base no agir recíproco dos indivíduos, descrever os efeitos das suas ações para compreender os respetivos sentidos.

A *Teoria Acionista* faculta ao pesquisador social para além de compreender os sentidos visados para o agir dos indivíduos, perscrutar os mecanismos e sistemas nas interrelações sociais, interpretando a causalidade da ação na vida social — a vivência humana em sociedade. Os fundamentos da *Teoria Compreensiva* de Max Weber que, como componente da *Teoria da Sociologia da Ação* ultimam reduzir a gama dos conceitos abstratos que intentam explicar do agir para uma proposta compreensível dos sentidos dados para a ação social dos indivíduos.

Nesse caminho, a teoria compreensiva explica de forma coerente as análises sociológicas, dado que, pela interpretação, proporciona a compreensão das causalidades (motivações) das ações sociais, oportunizando sustentação teórico-metodológica científica para colocar a termo o objeto da presente tese e se apresentando como a mais adequada.

Diante desse cenário é que, na secção subsequente, pontuamos e estruturamos as características mais relevantes e congruentes com o presente estudo da *Sociologia Compreensiva* weberiana para demonstrarmos a sua interação recíproca entre a sociedade e a religião, naquilo em que essa teoria considera o agir religioso na feição de uma ação relativamente racional.

2.2 A Teoria Compreensiva weberiana da ação social

Consideradas as principais teorias clássicas do pensamento sociológico, reiteramos o nosso pensar de que fenómenos sociais são factíveis de interpretação por teorias epistemológicas para o conhecimento das sociedades como manuais norteadores para a produção de conhecimento e explicação da verdade. Contudo, não podemos descartar que a produção do conhecimento em Sociologia se atém às suas singularidades devido a impossibilidade de observação da totalidade social, a interpretação em campos sociais distintos e a subjetividade do indivíduo histórico-cultural.

Com efeito, diante dessas singularidades o investigador interpreta e compreende o fenómeno social observado, ainda que envolto e orientado por sua perspetiva de mundo e valores como fatores que causam influência em determinadas partes do processo metodológico para conhecer o objeto de seu estudo. Em virtude dessas particularidades e da complexidade dos fenómenos sociais, Max Weber depreende que esses elementos (economia, religião, arte, etc.) se entrecruzam e se relacionam de modo interferencial e recíproco.

Essas características dão a tais elementos importância para a interpretação da ação social na perspetiva de Weber (2001b), em que ela "é uma ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento." (p. 400), pois o indivíduo social é aquele que age socialmente.

Dessa ponderação, a Sociologia Compreensiva de Weber se define na apreensão da ação social e de suas motivações, o que permite interpretar o contexto do comportamento do indivíduo naquilo em que ele atribui ao seu agir um certo sentido. Reafirmando-se a fala weberiana de que a ação social é "uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento dos *outros*, orientando-se por este em seu curso." (Weber, 1991, p. 3) há de se admitir a inexistência de causa única capaz de explicar a ação social.

Pela interpretação sociológica com base na ação social, segundo Weber (2002) podemos tanto "obter uma explicação de suas causas, de seu curso e de seus efeitos." (p. 11) como também, em conformidade com o fato que a motivou ou desencadeou, *compreender* o sentido dado por essa ação. Em suma, por essa conceção a Sociologia Compreensiva weberiana objetiva compreender qual o significado para determinadas condutas dos

indivíduos em conformidade com os elementos complexos e determinantes da sociedade, numa contextualização histórica de construção por um processo dinâmico.

Assim, visando o escopo weberiano, intentamos compreender como cada indivíduo age dentro de um campo de relações sociais complexas e como sua ação se relaciona com o seu próprio agir e, simultaneamente, com o agir dos demais indivíduos, visto que esse processo é conceituado por Weber como ação social dotada de sentido (intencionalidade) que se orienta da/para a ação dos demais agentes sociais e ocorre somente em sociedade.

De forma empírica, esse processo é exemplificado na ação cotidiana quando descemos lepidamente a escadaria da universidade e displicentemente esbarrarmos em alguém será um acontecimento que retrata um ato comum e não uma ação social se não houver intencionalidade. Entretanto, se nesse agir constatamos que iremos esbarrar em alguém e tomamos providências para evitá-lo (e.g., mudamos de lado da escada) esse acontecimento retrata uma ação social, pois houve intencionalidade ou um sentido.

Na compreensão dos motivos[66] do modo de agir, esta proposição teórica weberiana reforça a noção de que as ações sociais se interrelacionam e se influenciam mutuamente, em que no nosso exemplo o outro indivíduo poderia ter se esquivado do impacto. Assim, uma vez que os elementos do processo de motivação ou intenção são dados pelos tipos do agir racional dos indivíduos eles permitem uma explicação com procedimentos metodológicos controlados (científicos) para a compreensão das causalidades (subjetividade) da ação social.

Consideremos na proposta da teoria da ação compreensiva weberiana, a contextualização da sociedade moderna como um processo histórico de burocratização, racionalização e desencantamento[67] do mundo. Dado o dinamismo social na modernidade, o investigador, para compreender os fenómenos observados, carece de liberdade de escolhas com sentido[68], o qual é caracterizado em sua ação pela subjetividade[69], racionalidade e reflexibilidade.

[66] Por motivo temos "uma conexão de sentido que, para o próprio agente ou observador, constitui a "razão" de um comportamento quanto ao seu sentido." (Weber, 1991, p. 8).
[67] Ver mais detalhadamente na subsecção 3.2.3 Do desencantamento do mundo à secularização, constante do Capítulo 3.
[68] "Sentido é o sentido subjetivamente visado: a) na realidade α, num caso historicamente dado, por um agente, ou β, em média e aproximadamente, numa quantidade dada de casos, pelos agentes, ou b) num tipo puro conceitualmente, construído pelo agente ou pelos agentes concebidos com típicos." (Weber, 1991, p. 4).
[69] Para Poker (2013), "A subjetividade da ação, na perspectiva de Weber, acarreta a dupla e simultânea condição da ação social: ela é ao mesmo tempo uma possibilidade do contexto histórico do ator, combinada com a forma própria pela qual um ator social entende e interpreta seu próprio contexto, empregando para tanto a mediação da cultura que constitui seu *modo* de ser*,* a sua *objetividade*." (p. 225). Ele se refere à formação do indivíduo em virtude dos sistema simbólico da sua cultura e à condição na qual o sujeito acorre à essa cultura no seu agir face o comportamento dos outros sujeitos nos processos das relações sociais nas suas especificidades históricas.

Esses fundamentos são os traços marcantes da ação social refletida "em estruturas e processos dos quais os seres humanos formam intenções significativas e, com maior ou menor êxito, as executam em situações concretas. A palavra 'significativo' implica o nível simbólico ou cultural de referência e representação."[70] (Parsons, 1986, p. 15). Efetivamente, para compreender o sentido do encadeamento e dos efeitos da conduta humana, nos apropriamos da interpretação como o elemento que tenciona perceber "a 'evidência'[71] da compreensão [que] pode ser de caráter [a] racional ou intelectual (e neste caso, lógico ou matemático), ou [b] intuitivamente compreensivo (emocional, receptivo-artístico)." (Weber, 1991, p. 4).

Tratando-se da conceituação de *evidência de caráter racional,* temos a sua caracterização naquilo que se compreende de forma intelectual e direta em relação ao nexo de sentido existente, como nos explica Weber (1991) que essas evidências são

> Racionalmente compreensíveis, isto é, neste caso, direta e inequivocamente apreensíveis em seu sentido intelectual, são principalmente, e em grau máximo, as conexões de sentido que se encontram na relação de proposições matemáticas entre si. Compreendemos inequivocamente o que significa, quanto ao sentido, quando alguém utiliza, pensando ou argumentando, a proposição 2 x 2 = 4 ou o teorema pitagórico, ou quando extrai uma cadeia de conclusões logicas de maneira 'correta' (conforme nossos hábitos de pensar)." (p. 4).

Entretanto, para a conceituação de ser referencialmente uma *evidência de caráter intuitiva*, Weber (1991) explica se tratar do que relembramos quando existe um nexo emocional e que sucede quando alguém,

> [...] partindo de "fatos de experiência" que consideramos "conhecidos" e de finalidades dadas, tira em sua ação as consequências daí inequivocamente resultantes (conforme nossa experiência) relativas à espécie de meios a serem empregados. Toda a interpretação de uma ação desse tipo, racionalmente orientada por um fim, possui — quanto à compreensão dos *meios* empregados — um grau máximo de evidência. (p. 4).

Importa relevar que é conceção de Weber (1991) que algumas interpretações do agir são possíveis apenas de forma intelectual, pois que não é possível, algumas vezes, compreender de forma evidenciada intuitivamente as finalidades e os valores que orientam o agir em virtude das experiências vivenciadas pelos indivíduos, dado que

> [...] eventualmente conseguimos apreendê-los intelectualmente, mas, por outro lado, quanto mais divergem de nossos próprios valores últimos, tanto mais dificuldade encontramos em torná-los compreensíveis por uma *revivência* mediante a imaginação intuitiva. Nessas

[70] Tradução livre de: "La acción consiste en las estruturas y los processos por medio de los que los seres humanos constituyen intenciones significativas y com mayor o menor éxito, las aplican en situaciones concretas. La palabra 'significativo' implica el nível simbólico o cultural de referencia y representación."(Parsons, 1986, p. 15).
[71] Entretanto, nos alerta Weber (1991) que, "nenhuma interpretação, por mais evidente que seja quanto ao sentido, pode pretender, como tal e em virtude desse caráter de evidência, ser também a interpretação causal *válida*. Em si, nada mais é do que uma *hipótese* causal de evidência particular." (p. 7).

> condições, temos de contentar-nos, conforme o caso, com sua interpretação exclusivamente *intelectual*, ou, eventualmente, quando até esta tentativa falha, aceitá-los como dados. (p. 4).

Isso significa dizer que o investigador social, ainda que enredado pelo *ethos,* para entender o agir dos indivíduos, deve considerar as motivações que orientam a ação interpretando o sentido da evidência dada de modo *racional* (intelectualmente) ou *intuitivo* (emocionalmente) e essa interpretação se dá na forma mais aproximada possível, pois nessa categoria de interpretação do agir estão,

> [..] muitas ações virtuosas, religiosas e caritativas para quem é insensível a elas, do mesmo modo que muitos fanatismos de extremo racionalismo ('direitos humanos') para quem, por sua vez, se aborrece radicalmente desses pontos de orientação. Impulsos afetivos (medo, cólera, ambição, inveja, ciúme, amor, entusiasmo, orgulho, sede de vingança, piedade, dedicação, apetências de todas espécie) e as reações irracionais (do ponto de vista da ação racional, orientada por um fin) que deles resultam podem ser revividos por nós emocionalmente e com tanto mais evidência quanto mais suscetíveis sejamos a esses mesmos afetos; em todo caso, porém, mesmo que ultrapassem absolutamente por sua intensidade nossas próprias possibilidades, conseguimos compreendê-los intuitivamente e avaliar intelectualmente seus efeitos sobre a orientação e os meios da ação." (Weber, 1991, pp. 4-5).

Nisso, pela perspetiva weberiana para a ação, a teoria compreensiva é "uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos" (Weber, 1991, p. 3). Deste modo, explicamos a *relação causa* (motivação) *e efeito* (finalidade) dada pelos diversos agires, pois

> Realizar uma ação envolve o encadeamento de um conjunto de atos de tal modo que formem uma unidade, que, pelo menos no universo social, é sempre teleológica: busca um fim, aponta para algo, enfim tem um sentido. E é precisamente o sentido detectável na ação que funda a sua unidade. Por isso mesmo podemos dizer que a compreendemos, e a reconstruímos como unidade de atos singulares; unidade apenas possível entre outras. (Cohn, 1983, p. 92).

É nesse contexto de unidade da ação social que pela interpretação se revela o nexo causal entre a sua explicação e compreensão, apreendida a "subjetividade individual do ator social pelo cientista, que consiste na única possibilidade de ele ter acesso ao conjunto de significações e valores que compõem qualquer cultura e que, em última instância, são os causadores de todos os fenômenos humanos." (Poker, 2013, p. 225).

Entretanto, nessa relação dicotómica com o explicar e o compreender o investigador deve ponderar a complexidade existente no processo interpretativo, conforme discorre o pensamento de Oliveira (2000), pelo qual o pesquisador deve levar em conta que,

> [...] o conceito de interpretação é mais extenso — logicamente falando — que os de explicação e compreensão, uma vez que os recobre, totalizando-os em uma única categoria cognitiva, verificaremos que tanto a explicação como a compreensão passam a ter funções de adjetivar a interpretação. É o reconhecimento de que não há descrição, por mais intencionalmente objetiva que seja, sem um mínimo de interpretação. [...] Teríamos, assim, a interpretação explicativa e a interpretação compreensiva. (pp. 96–97).

Por reflexão dessa colocação, temos que apesar da explicação e a compreensão serem base para entender a subjetividade da ação do sujeito é na interpretação que realmente podemos explicar e compreender o que os indivíduos eminentemente pensam e projetam nos seus desejos que sustentam realizações futuras.

Da perspetiva da inter-relação, o analista compreende a causalidade daquela realidade concreta e pondera que a motivação do agir, "(incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro (vingança por ataques anteriores, defesa contra-ataques presentes ou medidas de defesa para enfrentar ataques futuros)." (Weber, 1991, pp. 13–14). Nessa correlação entre interpretar, explicar e compreender é que a Sociologia Compreensiva da Ação demonstra o sentido da causa responsável pelo desenrolar dos atos e os seus possíveis efeitos.

Diante desse arcabouço teórico da Sociologia compreensiva weberiana, o investigador ao interpretar o sentido compreende a ação social "como forma específica do comportamento humano" e como "referência ao comportamento de outrem através do sentido subjectivo." (Jahnke, 2014, p. 176), respetivamente. Assim, por processo metodológico compreende o motivo, os efeitos e os meios utilizados para determinado fim, elementos que orientam o agir do indivíduo.

É inequívoco que o investigador percebe que o sujeito carreia consigo valores que oferecem significado ao seu comportamento dadas as suas *relações sociais*[72] e que, para interpretar, explicar e compreender (intelectual e empaticamente) a complexidade das relações ele deve observar a intencionalidade, a motivação na causalidade, fixando ou não uma razão única para o agir individual ou coletivo, dado que,

> A compreensão empática é aquela que se dá quando o observador é capaz de transpor-se ao "lugar" do observado, como, por exemplo, compartilhar os mesmos valores. Assim, ao observar que um determinado indivíduo tenha um acesso de raiva e expulse de casa sua mulher, compreendemos empaticamente a ação se conhecermos que, digamos, ele tenha acabado de descobrir que sua mulher cometera adultério. Por outro lado, a compreensão intelectual se dá quando, dadas as circunstâncias em que uma determinada ação se deu, concebe-se esta ação como racional e estabelecem-se conexões de sentido que orientaram a mesma. (Santos, 2009, p. 7).

[72] Conforme proposição de Weber (2002), "O termo "relação social" será usado para designar a situação em que duas ou mais pessoas estão empenhadas numa conduta onde cada qual leva em conta o comportamento da outra de maneira significativa, estando, portanto, orientada nestes termos. A relação social consiste assim, na probabilidade de que os indivíduos comportar-se-ão de maneira significativamente determinável. É completamente irrelevante o porquê de tal probabilidade, mas onde ela existe pode-se encontrar uma relação social". (p. 45).

Com efeito, não se pode desprezar o contexto de que as perceções intelectuais e empáticas estão na conformidade da *particularidade* da evidência na relação social, o que aparta o investigador de vaticinar uma proposição de sentido único e norma geral para verificação empírica, pois somente as "regularidades estatísticas que correspondem a um sentido visado *compreensível* de uma ação social são [...] tipos de ações compreensíveis e, portanto, «regras sociológicas»" (Weber, 1991, p. 8).

A "regra sociológica" no proceder do indivíduo é evidenciada quando ao receber uma determinação superior para executar uma tarefa complexa, ainda que não compreenda a ordem, ele reflete sobre o que motiva tal mando antes de realizá-lo; ou seja, a sua interpretação está no analisar o que motivou a ordem. Contudo, somente por sua interpretação de determinada motivação para a ordem dada, não garante que a causalidade foi compreendida.

Consequentemente, para que se compreenda o *sentido dado* à ação, o investigador social deve considerar por condições basilares: a) a suscetibilidade da conjuntura histórica que dá significância sobre o sentido; b) o reconhecimento dos elementos relacionais nele contidos e c) o significado real do agir, ainda que esses fatores, por vezes, sejam incapazes de disponibilizar ao analista determinar o nexo da causalidade, face a existência de

> [...] motivos inconscientes do agente, a possibilidade de um conflito entre vários motivos com a dificuldade de determinar o peso de cada um na configuração do comportamento e o facto de ao mesmo desenrolar de uma acção poderem estar subjacentes diferentes contextos significativos, para defender a necessidade de controlar a interpretação através da comparação de vários casos concretos. É uma via para confirmar a hipótese de casualidade. (Jahnke, 2014, pp. 204–205).

Como o agir não é caracterizado por atividades generalizadas da humanidade (não agimos todos do mesmo jeito dada a mesma motivação), e como se relaciona com um comportamento individual interior ou exterior, o investigador por processo metodológico analítico considera prementemente que a ação social advém de um processo relacional de interação entre indivíduos. Nesse contexto, pondera a abrangência da complexidade da investigação devido a subjetividade do indivíduo, pois a realidade não finda com o seu conhecer e a existência dos diversos interesses das sociedades.

Segundo Aron (2000), "o objeto do conhecimento é a humanidade, é legítimo o interesse pelas características singulares de um indivíduo, de uma época ou de um grupo, tanto quanto pelas leis que comandam o funcionamento e o desenvolvimento das sociedades." (p. 453), o que demanda que, para compreender o objeto do presente estudo, imprescindimos admitir ideologias, espacialidades, temporalidades, religiosidades, institucionalizações, entre outros fatores.

É tarefa como investigador social avaliar os fenómenos — ainda que conflitantes — passíveis de significarem as causalidades das ações dos indivíduos pertencentes ao movimento espiritista palmense e interpretá-las visando compreender os sentidos, pois o

> [...] que aqui existe de decisivo é o fato de só adquirir sentido lógico a idéia de um conhecimento dos fenômenos *individuais* mediante a premissa de que *apenas uma parte finita* da infinita diversidade dos fenômenos *é significativa*. Mesmo com o mais amplo conhecimento de *todas as "leis"* do devir ficaríamos perplexos ante o problema de como é *possível* em geral a *explicação causal* de um fato *individual*, posto que nem sequer se pode pensar a mera *descrição* exaustiva do mais ínfimo fragmento da realidade. Pois o número e a natureza das causas que determinam qualquer acontecimento individual são sempre *infinitos*, e não existe na própria coisa critério algum que permita escolher dentre elas uma fração que possa entrar isoladamente em linha de conta. (Weber, 2011, p. 53).

Dadas essas elucubrações quanto aos fundamentos da Teoria da Ação Compreensiva de Max Weber, por síntese apreendemos que os indivíduos são mais que a representação de uma turba submissa ao sabor das relações dadas pelas conjunturas sociais e que, devido às relações sociais assumem posição de pessoas únicas com pretensões desiguais por sua individualidade marcada no inter-relacionamento conflitante, num agir desligado da visão fatalista da vida em sociedade, mas resultado da sua construção racional.

Assim, no conhecimento do agir social, o pesquisador deve ultrapassar o diapasão único de que apenas a intencionalidade é o que determina o comportamento do indivíduo, pois a ideia é a de que, ao interpretar, explique e compreenda o sentido da motivação da ação — as causas — embasado por uma ciência social que perscrute a realidade, ainda que relativizada.

Para compreender as causas que dão sentido ao agir do indivíduo, num mundo racionalizado por sistemas científicos e económicos, o analista social considera que a racionalização da ação social é influenciada pelo sentido dado (motivações) o qual induz o sujeito a agir do modo que age. Distante das conceitualizações que se referem às motivações como elementos ligados, inexorável e unicamente ao funcionamento de sistemas deterministas, a teoria compreensiva weberiana considera que os fenómenos sociais são resultantes de ações racionais e/ou não-racionais e para compreendermos seu sentido, nas subsecções seguintes, descreveremos as racionalizações nas motivações do agir.

Como instrumento de análise da ação social, especificamos a conceituação e o processo de construção do *tipo-ideal* weberiano na interpretação empírica de um determinado fenómeno social, sendo essa um modelo da realidade na fixação das relações causais. Por fim, exporemos sobre as afinidades eletivas em Weber visando compreender possíveis relações entre fenómenos aparentemente distintos em um campo social, como religião e economia que marcam o agir do indivíduo.

2.2.1 O sentido e as formas racionais do agir na teoria compreensiva

Na secção anterior percebemos que pela interpretação somos capazes de explicar e compreender o que motiva a ação social com base nos variados aspetos que dão causalidade ao agir do indivíduo e entre esses elementos, temos o sentido dado pelo agente/agentes para executar a ação.

Observamos que os sentidos são determinados por uma situação real ou por repetição em vários casos e atores, podendo ser representado por um modelo subjetivo do tipo ideal, mas que "nenhum dos dois casos, pode ser usado como um sentido objetivamente 'válido', ou em sentido verdadeiro." (Weber, 2002, p. 11).

A proposição de tipo ideal weberiana se assenta sobre o sentido raciocinado[73] existente na relação social na qual o indivíduo interpreta as ações dos demais sujeitos. Por essa inter-relação apreendemos que a ação é um processo de reconstrução dialética pela crítica das próprias ações para ressignifica as ideias como síntese de uma outra realidade de mundo.

Entretanto, Weber (1991) expõe que a relação social "*consiste,* portanto, completa e exclusivamente na *probabilidade* de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo sentido), não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade." (p. 16), o que não descarta no todo nossa perspetiva dialética do agir.

Para o analista social, a conceção de síntese dada pela ação demanda o entendimento de que a interpretação do sentido ou do seu vínculo na ação social se ajusta a uma representação em dimensões distintas — dialeticamente individual ou em massa e metodologicamente — a ideal típica, ambas quanto à sua finalidade considerando-se que a

> "Compreensão" significa [...] a apreensão interpretativa do sentido ou da conexão de sentido: *a)* efetivamente visado no caso individual (na consideração histórica), ou *b)* visado em média e aproximadamente (na consideração sociológica em massa), ou *c)* o sentido ou conexão de sentido a ser construído cientificamente (como "ideal-típico") para o tipo *puro* (tipo ideal) de um fenômeno frequente. (Weber, 1991, p. 6).

Nesse contexto, a interpretação objetiva da ação social deve encontrar a evidência do sentido sem que o analista social se considere demasiado pretensioso para definir ou criar leis e tratados gerais capazes de responderem a todos os contextos de sentido visado. Em

[73] Dado que a realidade concreta não é passível de ser redutível a uma única representação teórica para compreendermos a ação social, Weber evoca a racionalidade do sentido como base para explicar o comportamento humano e estruturá-la como um processo que permita se explicar, sociologicamente, o agir racional, numa conceção histórica e social.

razão de que os modelos do tipo-ideal (utópico weberiano) possuem relação de proximidade ou distanciamento do padrão construído do indivíduo observado, "nenhuma interpretação, por mais evidente que seja quanto ao sentido, pode pretender, como tal e em virtude desse caráter de evidência, ser também a interpretação causal *válida."* (Weber, 1991, p. 7).

Por esse cenário do pensamento weberiano, o investigador deve considerar que uma ação recíproca dos indivíduos (inter-relação) resulta em que ambos assimilem o mesmo sentido para a relação social, significando que se ajustem mutuamente ao sentido ou mesmo à conduta um do outro, ainda que,

> "Amizade", "amor", "piedade", "fidelidade contratual", "sentimento de solidariedade nacional", de um lado, podem encontrar-se, do outro lado, com atividades completamente diferentes. Nesse caso, os participantes ligam às suas ações um sentido diverso: a relação é, assim, por ambos os lados, objetivamente "unilateral". Mas mesmo nessas condições há reciprocidade, na medida em que o agente *pressupõe* determinada atitude do parceiro perante a própria pessoa (pressuposto talvez completa ou parcialmente errôneo) e orienta por essa expectativa sua ação, o que pode ter, e na maioria das vezes terá, consequências para o curso da ação e a forma da relação. (Weber, 1991, pp. 17).

Desse modo, Max Weber explicita que mesmo numa relação de sentido unilateral, a "reciprocidade" está presente ao tempo em que numa relação há posicionamento do outro diante da ação. Nessa correlação, o conteúdo é de sentido bilateral e se processa na forma daquilo que cada um dos participantes anseia na relação social, a exemplo do que conceitua Orlandi sobre o mecanismo de antecipação, pois

> [...] diante da atitude do pai, o filho mostra, pelo menos aproximadamente, a atitude que o pai (no caso concreto, em média ou tipicamente) espera. Uma relação social baseada plena e inteiramente, quanto ao sentido, em atitudes *correspondentes* por ambos os lados é na realidade um caso-limite. Por outro lado, a bilateralidade somente exclui, segundo nossa terminologia, a existência de uma "relação social" quando tenha essa consequência: que falte de fato uma *referência* recíproca das ações de ambas as partes. (Weber, 1991, p. 17).

Assim, por condição, uma relação se evidencia como unilateral quando não há *referência* no argumento do sentido dado pelo comportamento de ambos os sujeitos. Como por conceito de Weber a relação social se orienta na reciprocidade dos atores e carregue o sentido dado ou visado historicamente pelo ontem, hoje e amanhã, mesmo que nos casos concretos ele se revista de muitos matizes para o agir interativo dos indivíduos na ordenação social das estruturas económica, política, religiosa, etc., a relação se referencia.

Com efeito, o sentido pode ter causa em um elemento de caráter passageiro ou de caráter perene[74], sendo que no segundo caso existe a probabilidade de um comportamento se

[74] Para Weber (1991), o "conteúdo de sentido que constitui de maneira perene uma relação social pode ser expresso na forma de "máximas", cuja observação média ou aproximada dos participantes esperam do ou dos parceiros e pela quais orientam (em média ou aproximadamente) suas própria ações." (p. 17).

repetir continuadamente, pois que a relação social "*nada mais* significa do que a presença dessa *probabilidade*, maior ou menor, de que ocorra uma ação correspondente ao sentido" (Weber, 1991, p. 17); quer dizer, em resposta à ação do outro reagimos de um modo presumível conforme o maior ou menor efeito da causa.

De outra forma, o sentido dado na relação social pode ser por comum acordo entre os agentes como promessas de agirem de determinado modo no futuro, respeitando-se o acordado conforme as expectativas, sendo, portanto, a ação conduzida de modo "racional, em parte referida a fins (com maior ou menor 'lealdade' ao sentido da promessa), em parte referida a valores, isto é, no caso, ao dever de 'observar', por sua vez, o acordo contraído segundo o seu sentido para ele." (Weber, 1991, p. 17).

Atentemos que, no pensamento weberiano, o sentido da ação pode ter uma intenção visada (em casos individuais), uma intenção objetivada em média ou por aproximação (em casos de sociedade) ou ser elaborado (em casos de tipo-ideal) para a observação científica de um fenómeno recorrente. Porém, sem afastarmos a premissa de que os indivíduos estão vinculados às valorações recíprocas de sentido e que se manifestam de modo que esses sentidos sejam compreendidos espontaneamente quando os agentes conservam os mesmos valores.

Efetivamente, com base nessas conceituações weberianas, o investigador social para compreender o sentido dado à ação social precisa considerar de forma complementar ou subsidiária, mas não excludente quanto ao sentido da ação. Na ótica de Schutz (2003), o sentido é composto apenas da ação realizada e acabada, afirmando que durante o momento em que "vivo nos meus atos, dirigidos para os objetos destes atos, eles não têm qualquer significado. Tornam-se providos de sentido se os apreendo como experiências circunscritas do passado; portanto, na retrospeção[75]." (p. 199).

A despeito de que para Schutz somente as ações consumadas possuem sentido, tanto para ele quanto nas conceções de Weber percebemos que as ações sociais são interpretadas em conformidade com sentido dado tornando-as compreensíveis quando demonstram as finalidades e os porquês[76] e nos deixam suscetíveis em "compreender os atos de outras

[75] Tradução livre de "vivo en mis actos, dirigidos hacia los objetos de dichos actos, estos no tienen ningún sentido. Se vuelven provistos de sentido, si los capto como experiências circunscriptas del passado; por lo tanto, en la retrospection." (Schutz, 2003, p. 199).

[76] Devemos agregar nessa condição o espaço e o tempo como componentes de interferência na interpretação e na formação subjetiva do sentido, por estarem presentes na ação social em termos de interação dos sujeitos.

pessoas imaginando que eu próprio desempenharia atos análogos se estivesse na mesma situação." (Schutz, 1979, p. 177).

No pensamento de Schutz, nos é facultado perceber determinada influência do *ethos* do pesquisador social quando da interpretação da subjetividade do *sentido*, pois que

> [...] ao adotar uma atitude científica, o especialista em ciências sociais observa as pautas de interação humana ou os seus resultados na mesma medida em que são acessíveis às suas observações e estão abertos às suas interpretações. Mas deve interpretar essas pautas de interação em termos de sua estrutura subjetiva de sentido, para não ter de abandonar a esperança de captar a «realidade social».
> Para satisfazer este postulado, o observador científico atua em uma pauta de interação social no mundo da vida cotidiana, ainda que guiado por um sistema totalmente diferente de significatividades[77]. (Schutz, 2003, p. 65).

Para Schutz, o motivo da ação está em se caracterizar o sentido subjetivo, apesar da existência de "agires" que não são resquícios da nossa memória, mas marcados por "meros reflexos fisiológicos, como o reflexo rotuliano, a contração da pupila, o piscar, o rubor, assim como certas reações passivas provocadas pelo que Leibniz chama de ondas do indiscernível e pequenas perceções confusas." (Schutz, 2003, p. 200).

Assim, a propositura schultiziana se revela até certo ponto com o pensamento weberiano de que o sentido da ação social depende do indivíduo que a pratica, com quem interage e se relaciona historicamente, visto que,

> [...] o sentido de uma ação difere inevitavelmente a) para o ator; b) para seu associado, que participa com ele em uma interação e por conseguinte compartilha com ele um conjunto de significatividades e propósitos, e c) para o observador que não toma parte em tal relação. Este feito tem duas consequências importantes: primeiro, que no pensamento de sentido comum somente temos a possibilidade de compreender a ação do Outro de maneira suficiente para o nosso propósito em mão; segundo, que, para aumentar essa possibilidade, devemos investigar o sentido que tem a ação para o ator.[78] (Schutz, 2003, p. 52).

Por conjunção conceitual de complementaridade na interpretação de sentido da ação social, consideremos a avaliação de Jürgen Habermas na qual o sentido da ação subjetiva em Weber revela uma atividade consciencial, pois o ato "deve ser denominado 'agir' — quando

[77] Tradução livre de: "al adoptar la actitud cientifica, el especialista en ciencias sociales observa las pautas de interacción humana e sus resultados em la medida en que son accesibles a sus observaciones e están abiertos a sus interpretaciones. Pero debe interpretar estas pautas de interacción en términos de su estructura subjetiva de sentido, para no tener que abandonar toda a esperanza de captar la «realidad social».
Para satisfacer este postulado, el observador científico actúa de una maneira similar a la del observador de una pauta de interacción social en el mundo de la vida cotidiana, aunque guidado por un sistema totalmente diferente de significatividades. (Schutz, 2003, p. 65).

[78] Tradução livre de: "[...] el sentido de una acción difiere inevitablemente a) para el ator; b) para su associado, que participa con él en una interacción y por conseguiente comparte con él un conjunto de significatividades y propósitos, y c) para el observador que no toma parte en tal relación. Este hecho tiene dos consecuencias importantes: primero, que en el pensamiento de sentido común sólo tenemos la *posibilidad* de compreender la acción del Otro de manera suficiente para nuestro propósito a mano; segundo, que, para aumentar esta possibilidad, debemos investigar el sentido que tiene la acción para el actor."(Schutz, 2003, p. 52).

os que agem (e à medida que agem) vinculam a ele um sentido subjetivo." (Habermas, 2012, p. 486). Assim, como para Habermas a ação com sentido subjetivo é o agir do agente reforça ser a ação social um agir singular determinado racionalmente, conforme também preconiza a teoria compreensiva weberiana naquilo que,

> Quem age parte de interesses próprios como a conquista de poder ou a obtenção de riqueza; ou pode estar querendo cumprir valores como piedade ou dignidade humana; ou pode estar buscando a satisfação de paixões e desejos, ao gozar a vida. Esses objetivos utilitaristas, ligados a valores ou passionais, que podem ser descritos pormenorizadamente como fins específicos para cada situação, são manifestações do sentido subjetivo; e esse sentido os sujeitos que agem podem vincular à sua atividade orientada por determinados fins. (Habermas, 2012, p. 487).

Enquanto que, na proposição habermasiana a motivação dos agires racionais é uma atividade consciencial finalística com sentido e resuma a conceituação das ações sociais racionais a um sentido específico relativo a fins, é conceção de Weber (1991) que o sentido da ação social pode se desenvolver de forma *racional finalística, racional axiológica,* de forma *afetiva* e de forma *tradicional* marcadas por variadas gradações internas de racionalidades. O sentido que norteia a ação não se restringe a única forma de causalidade,

> A ação social, como toda ação, pode ser determinada: 1) *de modo racional referente a fins:* por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como "condições" ou "meios" para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, com sucesso; 2) *de modo racional referente a valores:* pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja a sua interpretação – absoluto e *inerente* a determinado comportamento com tal, independentemente do resultado; 3) *de modo afetivo,* especialmente *emocional:* por afetos ou estados emocionais atuais; 4) *de modo tradicional:* por costume arraigado. (p. 15).

Diante de que Habermas sustenta a tese na qual o emissor deseja repercutir em quem ouve e dar um sentido concreto à sua fala, essa configuração ilocucionária[79], contudo, não ocorre quando nos referimos às causas do agir e seus efeitos (ações teleológicas), ou seja, o sentido dado para a ação não é compreendido no ato ilocucionário do compromisso da fala, mas também em conformidade com a intenção do agente,

> [...] a intenção comunicativa do falante e o objetivo ilocucionário por ele almejado resultam do significado manifesto do que se disse. É diferente quando se trata de ações teleológicas. Só podemos identificar seu sentido com base nas intenções que o autor persegue e com base nos propósitos que ele gostaria de realizar. Assim como o *significado do que se disse* é constitutivo para atos ilocucionários, também as *intenções* de quem age são constitutivas para as ações teleológicas. (Habermas, 2012, pp. 501–502).

Mesmo diante das perspetivas de Schutz e Habermas para a compreensão da subjetividade existente no sentido que motiva a ação social como pressuposto da intenção no agir do indivíduo dado interesses específicos, para Weber (2002) é impercetível a divisa entre as

[79] Segundo explica Austin (1990), o "fato de a pessoa que fala ficar comprometida a cumprir sua promessa (isso corresponde ao ato ilocucionário)." (Austin, 1990, p. 90).

ações sociais com sentido e as ações resultantes de puras atitudes reativas, nas quais a compreensão não se dá em "processos psicofísicos, e em outros só é reconhecida pelo especialista; experiências místicas que não podem ser comunicadas adequadamente em palavras nunca são inteiramente compreensíveis para alguém não suscetível a tais experiências." (p. 12).

Como sociologicamente o comportamento humano é relacional dado por um sentido subjetivo do agente quanto à conduta do outro, o processo de interpretação desse sentido se atém à motivação racional da ação social. Contudo, essa motivação se excetua em situações que não estão relacionadas aos nossos sentidos sendo compreensíveis de modo emocional e intelectual como nos processos produtores ou formadores de sentido nos "atos virtuosos de religião ou piedade que são totalmente incompreensíveis àqueles não suscetíveis a tais valores, bem como o fanatismo racional extremo." (Weber, 2002, p. 13).

Considerando que para Weber (2002), o agir é inseparável da expectativa de uma resposta do outro, para compreender o sentido dado na ação social quando da análise da sua motivação e o seu impacto nas demais ações pelo aspeto relacional importa considerarmos que à medida que "mais radicalmente se diferenciam dos nossos próprios valores últimos, mais difícil se torna para nós entendê-los por participação empática." (p. 13).

Diante do exposto, para o investigador social compreender o sentido dado ao agir com base na epistemologia weberiana na qual os valores individuais são definidos pela racionalidade da sociedade moderna, exige-se uma análise do processo histórico-social da observação empírica dos fenómenos espreitados para a explicação metodológica da ação social se abstendo de conjeturas personalizadas.

Expusemos até o momento que para interpretar o sentido dado ao agir do indivíduo como elemento explicativo da ação social pelo escopo da Sociologia compreensiva weberiana, devemos considerar que a ação reflete o nosso comportamento — individual e coletivo —, o que permite ao analista social explicar as motivações subjetivas do indivíduo ao agir nas inter-relações vivenciadas, pois as ações sociais de uns são orientadas em sentido com as ações dos outros.

Para a efetivação da compreensão do sentido, a Sociologia weberiana explica as motivações do agir do indivíduo através de um processo sociológico marcado pela objetividade na ação que supera a lacuna existente entre os conceitos e a realidade concreta e assim, interpretamos a ação social como um dado real e explicamos o agir racional no tempo e no

espaço, sendo a racionalidade parte inerente também do procedimento investigativo nessa compreensão.

Pela perspetiva do agir dado pela racionalidade ou não-racionalidade do indivíduo nas inter-relações, no pensamento sociológico acionista a ação racional é determinada historicamente como construção social e humana. Contudo, pela complexidade do sentido racional na ação social weberiana, no presente estudo consideraremos as proposituras dadas por Sell (2012) em que "duas díades estruturam a compreensão weberiana da racionalidade: os tipos ideais de racionalidade *material/formal* e *teórica/prática*." (p. 162).

Na opinião de Sell, não se observa na obra weberiana uma definição dos conceitos de racionalidades formal e material, pois a obra *Economia e Sociedade* é "em grande medida uma obra póstuma, organizada a partir da gigantesca massa de manuscritos legados por Weber a sua viúva, Marianne" (Weber, 1991, p. XIII). Entretanto, nela podemos encontrar essas definições para áreas económica e jurídica, dado que "a noção de racionalidade ocupa um lugar central na discussão weberiana dos tipos de ação social e desempenha um papel-chave no exame dos tipos de dominação."(Sell, 2012, p. 163).

No Capítulo II de *Economia e Sociedade* encontramos a categorização básica da distinção conceitual para o que Weber entende por racionalidades *formal* e *material*,

> Chamamos de racionalidade *formal* de uma gestão econômica o grau de *cálculo* tecnicamente possível e que ela realmente aplica. Ao contrário, chamamos racionalidade *material* o grau em que o abastecimento de bens de determinados *grupos* de pessoas (como quer que definam), mediante uma ação social economicamente orientada, ocorra conforme determinados *postulados valorativos (qualquer que seja sua natureza)* que constituem o ponto de referência pelo qual este abastecimento é, foi ou poderia ser julgado.
> Uma gestão económica é *formalmente* "racional" na medida em que a "previdência", essencial em toda economia racional, pode exprimir-se e de fato se exprime em considerações de caráter numérico e calculável (sendo por enquanto sem importância a forma técnica destes cálculos, isto é, se se trata de estimações em dinheiro ou espécie). Este conceito é, portanto, *inequívoco* (ainda que, como logo veremos, apenas em termos relativos), pelo menos no sentido de que a forma em dinheiro representa o máximo dessa calculabilidade *formal* (claro que também aqui: *ceteris paribus!)*.
> O conceito de racionalidade *material*, ao contrário, é inteiramente vago. Seus diversos significados só têm uma coisa em comum: que a consideração não se satisfaz com o fato puramente formal e (relativamente) inequívoco de que se calcula de maneira racional, com vista a um fim, e com os meios tecnicamente mais adequados possíveis, senão que estabelece *exigências* éticas, políticas, utilitaristas, hedonistas, estamentais, igualitárias ou outras quaisquer, e as toma como padrão dos resultados da gestão econômica — por mais racional, isto é, de caráter calculável, que esta seja do ponto de vista formal —, procedendo assim de modo *racional,* referente *a valores* com racionalidade *material* referente a fins. (Weber, 1991, p. 52).

Diante da fala weberiana podemos sintetizar que, a *racionalidade formal* é caracterizada pelo cálculo e concebida por sua manifestação de natureza numérica, calculável e

inequívoca. A *racionalidade material* se evidencia pelos elementos extraformais devido ao contexto social em virtude dos valores éticos, religiosos, políticos, culturais, etc.

Segundo Sell (2012), a dualidade da racionalidade em Weber é uma ferramenta investigativas (recursos analíticos) para a comparação na história das características económicas existentes nas grandes religiões do mundo para interpretar um sentido objetivo e "serve de preâmbulo metodológico aos seus estudos no âmbito da sociologia da religião". (p. 165).

Na mesma obra *Economia e Sociedade*, Weber usa relação social existente entre a racionalização do agir da burguesia e a racionalidade económica ocidental para conceituar as *racionalidades prática* e *teórica*, demonstrando que elas significam coisas diferentes, mas inerentes, dado que o racionalismo

> Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados. Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar do fato de que em última análise estão inseparavelmente juntos. Tipos semelhantes podem ser distinguidos, mesmo dentro da compreensão intelectual da realidade; (Weber, 2017, p. 337).

A *racionalidade teórica* weberiana se relaciona com o simbolismo resultante da observação do mundo, pois nesse campo "se realiza o domínio conceitual e teórico sobre a realidade, através de conceitos cada vez mais precisos e abstratos, aspetos que definem este tipo de racionalidade" (Sell, 2012, p. 166), sendo que, para compreender as razões pelas quais Deus permite o mal — "teodiceia do sofrimento" —, é fundamental que o indivíduo racionalize o seu entendimento de mundo, pois como explica Weber (2017),

> A necessidade de uma interpretação ética do "significado" da distribuição das fortunas entre os homens aumentou com a crescente racionalidade das concepções do mundo. À medida que os reflexos religiosos e éticos sobre o mundo se foram tornando cada vez mais racionalizados e primitivos, e as noções mágicas foram eliminadas, a teodicéia do sofrimento encontrou dificuldades crescentes. Era demasiado frequente o sofrimento individualmente "imerecido"; não eram os homens "bons", mas os "maus" que venciam — mesmo quando a vitória era medida pelos padrões da camada dominante, e não pela "moral dos escravos". (p. 318).

Por *racionalidade prática* weberiana temos duas características singulares, uma dada pela prática da ação e outra que se refere aos melhores meios ou cálculos utilizados para se chegar a um determinado fim, com base num modo específico de agir e nos valores éticos da organização social.

As conceituações das *racionalidades teórica e prática* weberianas são entendidas por Sell (2012) naquilo em que a primeira se relaciona ao aspeto intelectual, enquanto que a segunda se associa a um aspeto ético. Mesmo demonstrando as definições de racionalidade nos pares *material/formal* e *teórica/prática*, numa perspetiva histórico-social Weber não determina a totalidade dos conceitos.

Contudo, com a finalidade de expor as formas pelas quais os processos de racionalização são interpretados em sua construção por uma ação social dotada de sentido, Weber não descarta a possibilidade do agir ser motivado por outra causalidade em virtude da sua subjetividade para além das racionalidades. Ainda que Weber contextualize que a *ação social* pode se processar nas formas *tradicional*, *afetiva*, com *relação aos valores* e com *relação aos fins*, elas não são absolutas havendo diversos níveis entre elas devido às inter-relações dos indivíduos.

Resulta que o agente pode desenvolver sua ação com base em mais de uma forma de racionalidade, como na construção dos *tipos ideais* que se realiza com ligações "de sentido irracionais e afetivas sentimentalmente condicionadas do comportamento que tem influência sobre a ação como "desvios" de um desenvolvimento dessa mesma ação que foi construída como sendo racional em relação aos fins" (Weber, 2001b, p. 402).

Com base na complexidade da construção racional do sentido, para não suscitar dúvidas quanto à motivação do sentido do agir, Weber (2001b) elucida que apenas a ação social finalística (*ação racional com relação aos fins*) é racional, sendo a irracionalidade um desvio, pois pelo método da elaboração do tipo ideal "é possível compreender a ação real que é influenciada por irracionalidade de todo tipo e de toda espécie (afetos e sentimentos) como um desvio do desenvolvimento esperado de uma ação racional." (p. 402).

Particularizando, Weber entende ser a *ação racional com relação aos fins,* a que se apresenta como a ideal. Em primeiro lugar, por seu aspeto prático ser: a) subordinado às rotinas para realizar os objetivos do costumeiro, b) envolto em interesse individualista e pragmático pelo cálculo dos meios que nos levem a alcançar os fins desejados e c) avesso às proposições de neutralidade da orientação religiosa de submissão.

Em segundo lugar, por seu aspeto formal que atende o que é representado pela ordenação do processo de dominação dado pelas regras burocráticas, económicas e científicas, ou seja, pelos regulamentos sociais das leis frias em desconexão com os outros agentes, nos respetivos espaço e tempo, sem alteridade como nas regulações dadas pelo "mercado" na sociedade moderna.

Assim, através da *racionalidade finalística* o indivíduo age a partir de uma conjuntura objetiva e das variadas possibilidades quanto aos resultados desejados, considerando seu comportamento e o dos demais sujeitos para isso, pois dirige sua ação pelos "fins, meios e consequências secundárias, *ponderando* racionalmente tanto os meios em relação às consequências secundárias, assim como os diferentes fins possíveis entre si: isto é, quem não age *nem* de modo afetivo (e particularmente não-emocional) *nem* de modo tradicional." (Weber, 1991, p. 16).

O agir orientado por uma *ação racional de modo tradicional* se comporta como uma distorção (desvio) devido a fatores condicionantes como, por exemplo, se assentar no hábito o processo do seu desenvolver, o que a aproxima da irracionalidade, mesmo que se considere a existência de ações sociais baseadas em processos não conscientes afetivos e tradicionais. Por ser uma manifestação em virtude do influxo rotineiro ("*costume arraigado"*), mesmo sendo uma ação racional não tem por compromisso um nexo de finalidade e se posiciona no ou para além do agir com sentido, pois

> [...] frequentemente não passa de uma reação surda a estímulos habituais que decorre na direção da atitude arraigada. A grande maioria das ações cotidianas habituais aproxima-se desse tipo, que se inclui na sistemática não apenas como caso-limite, mas também porque a vinculação ao habitual [...] pode ser mantida conscientemente, em diversos graus e sentidos. (Weber, 1991, p. 15).

Como, nesse caso, o agir é definido pelo hábito, o desenvolver da *ação de modo tradicional* se insere fora das conceituações de ações que contenham um sentido ou que se relacionem com ele numa faixa representada por variadas graduações quanto à consciência, o que faz com que ela se assemelhe com uma *ação racional valorativa*.

No agir com base na *ação racional referente a valores*, o indivíduo observa regras ou preceitos que acredita serem para ele designados, sem levar em conta os possíveis processos resultantes da ação. Se reveste de um aspeto teórico sustentando nas ações que são legitimadas pela sociedade estando "no domínio do extra-científico, referindo-se aos fins a que os conhecimentos e meios engendrados pela racionalidade valorativa devem servir. Estes fins são produto de escolhas que têm por base valores não diferenciáveis objetivamente." (Thiry-Cherques, 2009, p. 900).

Nesse sentido, para Weber (1991) o indivíduo ao agir de forma *racional referente a valores* age "sem considerar as consequências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma 'causa' de qualquer natureza." (p. 15), ou seja, a ação se processa

conforme preceitos e ordenamentos que o indivíduo entende serem para si direcionados e não considera as prováveis repercussões da ação realizada.

O investigador social, ao interpretar uma *ação racional valorativa,* intenta compreender seu sentido devido aos anseios do agente como o poder, o desejo de pertencer a um determinado campo social, a aquisição de bens materiais, a satisfação pessoal, entre outros. De forma mais especifica, ela é uma ação propriamente racional se estiver representada por uma indicação planejada para alcançar seu fim, dado que o sentido não está no seu resultado, pois este a transcende. O sentido está na própria ação em sua característica.

No agir em conformidade com a *ação de modo afetivo*, o indivíduo se atém aos sentimentos representados pelos envolvimentos, ligações afetivas em geral e ao estado emocional atual como elementos capazes de afetarem as interações sociais e pode se referir a uma "*sublimação* quando a ação afetivamente condicionada aparece como descarga *consciente* do estado emocional: nesse caso, encontra-se geralmente (mas nem sempre) no caminho para a 'racionalização' em termos valorativos ou para a ação referente a fins, ou para ambas." (Weber, 1991, p. 15).

A *ação de modo afetiva* se assenta nas emoções, sendo orientada em determinados casos por um sentido fora do consciente, mesmo quando presumimos que seja o resultado de uma ação consciente relativa ao estado emocional do indivíduo, visto que o "comportamento estritamente afetivo está, do mesmo modo, no limite ou além daquilo que é ação conscientemente orientada 'pelo sentido', pode ser uma reação desenfreada a um estímulo não-cotidiano." (Weber, 1991, p. 15).

Portanto, este tipo de ação demonstra certa proximidade com a *ação racional com relação a valores* — o indivíduo age por entender que as normas são determinadas para ele e não considera suas consequências não estando o sentido no resultado da ação, mas na própria ação —, pois o indivíduo que age por valores à maneira da ação *afetiva* é aquele "satisfaz sua necessidade atual de vingança, de gozo, de entrega, de felicidade contemplativa ou de descarga de afetos (seja de maneira bruta ou sublimada)." (Weber, 1991, p. 15).

Como as conceituações das ações sociais weberianas não carreiam *status* de absolutas e como são consequências do processo cultural, a racionalidade só é inequívoca quando for passível de descrição lógica científica ou quando houver intenção de resultar em objetivo económico ambientado no capitalismo ocidental. O agir do indivíduo é de tal maneira mais racional quando pondera na ação todos os pontos dados nos quatro tipos de racionalidades, sendo que é na *ação racional com relação aos fins* que se explica o sentido.

Ao considerarmos que a ação racional não possui caráter definitivo de evidência, podemos asseverar que determinado agir do indivíduo pertence ao campo da irracionalidade. Contudo, para não incorrermos em erro conceitual por eliminação, Weber (2001a) explica que a ação que não se ajusta ao campo dos tipos racionais não necessariamente se insere como uma ação irracional, pois "o que de um [ponto de vista] é «racional» pode, considerado de outro ponto de vista, ser «irracional»". (p. 21).

Relacionando comparativamente as racionalidades existentes na *ação social tradicional* e na *ação social referente à valores* devemos considerar que "racionalidade referente a valores terá sempre caráter *irracional*" (Weber, 1991, p. 16), característica também existente na ação racional tradicional, o que nos concede conjeturarmos existir nelas diferença pela proposição weberiana de variedade de graus (menor ou maior) de racionalidade, ainda que em ambas, o agir não tenha por base um nexo de causalidade que é a característica que as aproximam da irracionalidade.

Entretanto de forma singular, consideremos que o agir *racional quanto aos valores* (não-racionalidade) em virtude de suas características ligadas à rotina, ao cotidiano, não pode ser conceituado à feição de um agir demarcado pela irracionalidade. Quando se trata de ação religiosa ou ético-moral, pode ser uma ação permeada por valores racionais mesmo que não se revista dos elementos relacionados à lógica científica ou ao capitalismo moderno, como nos exemplifica O'dea (1969),

> A magia suplementa as capacidades práticas do homem e por isso aumenta sua confiança. Sua função é "ritualizar o otimismo do homem, aumentar sua fé na vitória da esperança sobre o medo". A religião, ao contrário, contribui para o moral do homem ao ampliar "todas as atitudes mentais valiosas, tais como o culto da tradição, harmonia com o ambiente, coragem e confiança ao enfrentar a dificuldade ao antever a morte". (O'dea, 1969, p. 19).

Na modernidade, o indivíduo e a sociedade subjazem aos elementos de dominação e controlos diversos e são encaminhados para um agir racional finalístico, sendo esse um fenómeno social que possibilita "procurar a inteligibilidade do comportamento humano. A ação racional pressupõe a racionalização daquela fatia da realidade que indica as expectativas que devemos ter de um determinado comportamento." (Weber, 2001b, p. XX).

Ainda que por vezes, não possamos interpretar os verdadeiros sentidos do agir do indivíduo mesmo quando impulsionado pela racionalidade (especificamente a finalística), "a racionalização teleológica pode construir formas de mentalização com grande valor heurístico na análise da causalidade histórica. Elas são ideais típicas, na medida em que permitem medir a distância entre a realidade e a racionalidade teleológica. (Weber, 2001b, p. XX).

Dessa ponderação, a racionalização representa, circunstancialmente, inserir no agir as características dadas nas relações sociais num contexto de um processo no qual pode-se *depurar* a ação racional diante de uma condição consciente de sentimentos à imagem de "um 'progresso' unilinear na direção da perfeição moral (sublimação) ou no sentido da racionalização tecnológica cumulativa." (Weber, 2017, p. 69), ou seja,

> [...] a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a *autonomia interior* e *lícita* das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior. Isso resulta, de modo geral, da evolução dos valores do mundo interior e do mundo exterior no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo conhecimento. (Weber, 2017, pp. 376–377).

Nessa perspetiva, a racionalização é o que explica os processos despertados pela reflexividade na modernidade que representa o caminho para a individualidade. Contudo, consideremos que o agente social racional em sua condição de indivíduo parte de um contexto histórico e espacial (perspetiva weberiana) dotado de elementos e motivos que são dinâmicos e responsáveis por sua forma de agir,

> Há um sentido fundamental no qual a reflexividade é uma característica definidora de toda ação humana. Todos os seres humanos rotineiramente 'se mantêm em contato' com as bases do que fazem como parte integrante do fazer. [...] Em todas as culturas, as práticas sociais são rotineiramente alteradas à luz de descobertas sucessivas que passam a informá-las. Mas somente na era da modernidade a revisão da convenção é radicalizada para se aplicar (em princípio) a todos os aspectos da vida humana, inclusive à intervenção tecnológica no mundo material. Diz-se com frequência que a modernidade é marcada por um apetite pelo novo, mas talvez isto não seja completamente preciso. O que é característico da modernidade não é uma adoção do novo por si só, mas a suposição da reflexividade indiscriminada — que, é claro, inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão." (Giddens, 1991b, pp. 38–39).

Nessa consideração, temos que é pelo seu aculturamento que o indivíduo racionaliza a realidade concreta que o cerca, coisificando a natureza para que lhe seja possível compreendê-la de modo racional. O analista social interpreta o sentido dado pelo indivíduo da ação social nessa construção de reificação e busca compreendê-la com o auxílio de instrumentos metodológicos como o modelo do tipo-ideal weberiano que estrutura, ainda que na condição de modelo utópico, essa realidade dada.

Os processos do agir racional que permeiam as ações sociais (e.g., criação dos rituais das liturgias das religiões) formam sistemas que procuram obter validade universal como se fossem projetos exatos. Isso se processa em virtude de que, na lógica da ciência moderna, a racionalização "expressa-se assim de forma distinta nas diferentes esferas da vida no sistema económico, na arte e na própria religião. (Mariz, 2011, p. 72).

Entretanto, a racionalização, quando bloqueada por entraves relacionados ao espiritual resiste a uma conduta económica racional ou avanço social, ainda que se defenda que, na modernidade capitalista, não é a lógica da racionalidade que nos leva às nossas decisões na vida em sociedade, pois as ações sociais consideram as finalidades e são resultado das nossas vivências e do comportamento dos outros.

Com isso, não existem sistemas racionais para determinados fins e para outros, assim como não existe racionalidade no seu estado puro, pois os indivíduos e a sociedade são culturalmente diversos e complexos em suas ações e decisões ao longo da vida. A existência de ações sociais não determinadas por um fim ou meio racional e que resulte ou não em coisas inesperadas quando atuamos por impulso, não significa que seu fim não estava previsto.

Desse pressuposto, para conhecermos o sentido do agir é necessária a compreensão da sua causalidade como sustenta Max Weber em sua teoria, visto que "o processo histórico é regido por uma série difusa de elementos 'não racionais', racionais e irracionais justapostos. Que a realidade é fragmentada e desconexa. As racionalizações são tentativas de dar sentido e orientação a essa não racionalidade." (Thiry-Cherques, 2009, p. 905).

Face aos argumentos descritos na presente subsecção, a Sociologia weberiana procura compreender os indivíduos historicamente, sem, contudo, definir leis gerais para isso, pois a ação humana permeada de sentido torna-se passível de interpretação. Ao analisarmos as motivações orientadoras desse agir sustentado de forma racional compreendemos o sentido, pois o agir racional se evidencia numa ação desenvolvida de determinada forma com o objetivo de se atingir específicos fins, o que não exclui ações realizadas com a perspetiva de ação irracional (não-racional).

A epistemologia da Sociologia Compreensiva weberiana determina a logicidade quando da análise do fato social para explicar o processo racional que dá sentido ao agir do indivíduo em virtude da inter-relação numa realidade heterogênea existente à sua volta. Assim, para compreender o sentido, o investigador social deve observar metodicamente o fenómeno e pela elaboração do "tipo-ideal" como modelo conhecer a causalidade que evidencia a ação social.

Por sequência e com a finalidade de resolvermos a problemática da neutralidade de valores, na subsecção seguinte caracterizamos a teorização weberiana para a construção do *tipo ideal* marcado pela racionalidade em sua atitude social, a fim de resultar em objetividade no estudo científico à luz da Sociologia Compreensiva.

Ratificamos que a construção do *tipo ideal* weberiano não ultrapassa sua condição de modelo utópico, elaborado de forma metódica, com a condição da sua validação em conformidade com os resultados obtidos empiricamente e devidamente construído, conforme dispomos no Capítulo 4 – Análises sociológicas do movimento espiritista em Palmas, na secção 4.2 – O tipo ideal espiritista palmense.

2.2.2 O constructo teórico da realidade pelo tipo-ideal

Compreender o possível sentido existente de fato para um caso historicamente dado, o sentido como média ou de uma aproximação para um volume de causas ou o sentido construído em um *tipo ideal* é, na conceção weberiana, o que permite compreender a sua motivação. Entretanto, pela impossibilidade analítica de se explicar as possíveis relações de causas da ação social em sua realidade total, o investigador social deve instrumentalizar sua análise de forma objetiva para construir esse conhecimento.

Nessa construção de conhecimento e para evitarmos equívocos quanto aos significados de objetividade e juízo de valores, na presente subsecção disporemos sobre a formação teórica weberiana quanto ao emprego heurístico do método do *tipo ideal*. Método que visa objetividade na investigação e que procura explicar a ação pela observância da dinâmica histórico-social, do processo valorativo próprio do indivíduo, suas relações causais e pela expectativa no que essas ações possam resultar.

Segundo proposição de Weber (2011), é pela elaboração mental do *tipo ideal*[80] que o investigador explica o agir do agente/agentes dada sua capacidade em demonstrar a causalidade na interpretação sociológica,

> Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um* ou *vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem apresentar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de *pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*. A atividade *historiográfica* defronta-se com a tarefa de determinar, em cada caso particular, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal, em que medida, portanto o caráter econômico das condições de determinada cidade poderá ser qualificado de "economia urbana" em sentido conceitual. Ora, desde que cuidadosamente aplicado, este conceito cumpre as funções específicas que dele se esperam, em benefício da investigação e da representação. (p. 106).

Notadamente, na epistemologia weberiana, a construção do *tipo ideal* se assenta na estrutura de conceituação e seu emprego como instrumento ou ferramenta teórico-

[80] Segundo Weber, a interpretação do agir é possibilitada "partindo do tipo *puro* ("ideal")." (Weber, 1991, p. 12).

metodológica num ajuste de objetividade científica para as Ciências da Cultura[81]. Essa objetividade é almejada a despeito do conceito do *tipo ideal* não emanar da realidade concreta, visto se tratar de uma definição ou mesmo um conjunto delas utilizados para explicar as motivações de uma ação e compreender o seu sentido de relação causal.

O constructo da realidade do *tipo ideal* possui validade teórica até o ponto em que permita explicar e comparar as relações sociais no processo de análise dos dados empíricos levantados, pois a "reconstrução dos tipos ideais representa não o fim da investigação científica, mas um meio. Utilizando conceitos precisamente definidos, medimos o seu afastamento da realidade, e combinando conceitos múltiplos apreendemos uma realidade complexa." (Aron, 2000, p. 467).

Por sua condição de um meio na investigação científica, a elaboração do *tipo ideal* se processa desconsiderando e rearranjando as variadas referências extraídas da realidade, elementos que não necessariamente se mostram no fenómeno observado. Assim, em sua conceituação teórica, Weber concebe o *tipo ideal* caracterizado por uma transparência possível de abstração sem a perfeita representação da realidade concreta, construído por um processo de racionalização.

Para tanto, elabora-se um elemento de referência como parâmetro entre o tipo de ação finalística — tipo mais puro de racionalidade entendido por Weber — e a realidade observada, a qual sofre ingerências não-racionais em seu sentido sendo tida, pois, como um desvio. No processo de evolução da sociedade assentado na racionalidade do indivíduo, o *tipo ideal* não é um método estatístico ou mesmo um padrão no qual as ideias são os arquétipos das coisas ou ainda de outras ideias.

O *tipo ideal* weberiano é instrumento que ressignifica a ação pelo processo de interpretar suas relações de causalidades e contém "um elevado valor heurístico para a investigação, e um enorme valor sistemático para a *exposição*, se apenas forem utilizadas como meios conceituais para *comparar* e *medir* relativamente a eles a realidade. Com esta função, tornam-se mesmo indispensáveis." (Weber, 2011, p. 113).

A conceituação teórico-metodológica do *tipo ideal* quando construída pelo investigador social é unilateral, mas pode ser elaborada com base em uma ou mais perspetivas e com elementos singulares ou generalizados em grande ou pequena quantidade no fenómeno

[81] O termo Ciências da Cultura para Weber compreendia "o conjunto do que hoje chamamos de ciências sociais, incluindo a história." (Weber, 2011, p. 7).

observado e que contribuem para a construção de um estereótipo homogêneo que reflita as características dadas pelo analista, unicamente para explicar o seu objeto, visto que,

> Assim, a construção de um tipo ideal, de uma atitude acósmica para com a existência, engendrada por influências místicas, seria um processo semelhante ao analisar suas consequências no relacionamento do indivíduo na vida comum (por exemplo, em política ou economia). Quanto mais distinta e precisa a construção do tipo ideal, maior é a sua natureza abstrata ou não-realista, e mais capaz de desempenhar suas funções metodológicas na formulação da classificação da terminologia, da classificação, e das hipóteses. (Weber, 2002, p. 35).

Dada a impossibilidade de se explicar um fenómeno social interpretando-se todas as prováveis relações das causas visto a infinidade de possibilidades, o analista social na construção do *tipo ideal* se afasta da realidade concreta observada e, considerando a subjetividade dos seus valores, pois para Weber (2002) na "maior parte das vezes, a ação real atua no nível do subconsciente inarticulado de seu sentido subjetivo. A pessoa que se comporta de uma certa maneira 'sente' isto vagamente, ao invés de ser explicitamente consciente da fonte da sua ação." (p. 36).

Entretanto e apesar de a ação normalmente ser intentada com base no hábito e no costume, eventualmente quando se trata de comportamentos massificados é que alguns indivíduos o sentido racional ou irracional da ação se assenta no consciente, o que não obsta ao investigador de "formular conceitos através da classificação de tipos possíveis de sentido subjetivo; isto é, deve agir como se a ação realmente ocorresse na base de um sentido claramente autoconsciente." (Weber, 2002, p. 36).

Na concretização desse processo, o analista social seleciona certas relações de causalidade com base nas possíveis influências e efeitos que possam dar causa, estratifica algumas e lhes confere sentido, visto que,

> [...] as construções típico-ideais da sociologia derivam seu caráter não somente do ponto de vista objetivo, mas também de sua aplicação a processos subjetivos [...] Quase sempre sua ação é governada pelo hábito ou instinto. Apenas ocasionalmente — e no comportamento uniforme das grandes massas, somente no caso de alguns poucos indivíduos — o sentido subjetivo de tal ação, seja racional ou irracional, eleva-se ao nível da verdadeira consciência. Na realidade efetiva, a ação consciente e claramente significativa sempre constitui um caso marginal. Toda investigação histórica e sociológica empenhada na análise de fatos empíricos tem que tomar isto em consideração. Mas esta dificuldade não precisa impedir. (Weber, 2002, p. 36).

Dado esse parâmetro, o investigador em sua construção mental do *tipo ideal* fornece elementos com atribuição de causalidade com base em valores dos agentes e seus próprios, ainda que não exponham ou reproduzam a realidade concreta e não tenham por pretensão refazê-la. Por isso que, pela experimentação objetiva atribui a essa realidade uma explicação

unívoca, com base num rigoroso método científico como instrumento orientador para a interpretação das causalidades das ações sociais por sua relevância heurística.

A construção teórica do *tipo ideal* serve como instrumento metodológico para delinear o caminho pelo qual o investigador se orienta para interpretar e explicar a infinidade das hipóteses relacionais presentes na realidade concreta vivenciada pelo indivíduo. Esse processo é condição na compreensão do seu objeto de estudo quando considera fatores como a racionalidade para qualificar os meios e os fins possíveis capazes de influenciar uma construção abstrata da ação.

O seu aspeto de processo construtivo unilateral garante credibilidade ao *tipo ideal* por estar fundamentado na realidade, pois é o resultado da observação do investigador das particularidades do fenómeno e da sua projeção mental de uma configuração abstrata. O *tipo ideal* é somente isso, sem a pretensão de ser uma representação dessa realidade, como delineia Weber (2001b),

> Porque nenhum destes sistemas de pensamento, que são imprescindíveis para a compreensão dos elementos significativos da realidade, pode esgotar a sua infinita riqueza. Todos não passam de tentativas para conferir uma ordem ao caos dos fatos que incluímos no âmbito do nosso interesse, e que são realizadas com base no estado atual dos nossos conhecimentos e nas estruturas conceituais de que dispomos. O aparelho intelectual que se desenvolveu no passado, mediante uma elaboração reflexiva ou, a rigor, uma transformação reflexiva da realidade imediatamente dada, e ainda através da sua integração nos conceitos que correspondiam ao estado do conhecimento e à orientação assumida pelos interesses, encontra-se em contínuo confronto com tudo o que podemos e queremos adquirir quanto ao conhecimento novo da realidade. É nessa luta que se realiza o progresso do trabalho científico no domínio cultural. O seu resultado é um constante processo de transformação dos conceitos através dos quais tentamos apreender a realidade. (p. 148).

É diante dessa perspetiva que na construção do *tipo ideal*, por antecedência, estratificam-se as inter-relações dos indivíduos e suas causas no formato de tipos típicos de maneira generalizada através de uma conjuntura que proporcione objetividade para explicação da realidade observada. Esse método permite verificar o quanto essa realidade, de forma empírica, se aproxima ou se distancia do tipo puro idealizado pelo analista que se expressa no *tipo ideal*.

De qualquer forma, devemos considerar que é apenas uma validade empírica não contendo todas as causalidades possíveis de sua classificação e que, "de modo algum se expressa o caráter errôneo da intenção de criar *em geral* sistemas conceituais, pois qualquer ciência – mesmo a simples histórica descritiva – trabalha o repertório conceitual de sua época." (Weber, 2011, p. 121).

No pensamento weberiano, o constructo do *tipo ideal* para interpretar as relações causais não encerra as possíveis explicações da realidade observada. Isso porque cada fenómeno

específico observado nessa realidade detém a capacidade de se enredar em variados tipos típicos e faz com que o analista social utilize "eventualmente o tipo *médio*, do gênero dos tipos empírico-estatísticos", os quais são elaborados "com alguma univocidade quando se trata de diferenças de *grau* entre ações qualitativamente *iguais,* determinadas por um sentido." (Weber, 1991, p. 13-14).

É por isso que, a construção *ideal típica* procura compreender o objeto do estudo na conformidade e especificidade da pesquisa em curso sustentada numa análise empírica que rearranja os diversos elementos observados e o pesquisador evidencia racionalmente uma característica e prescinde de outras para compreender o fenómeno, pois um "conceito típico-ideal é um modelo simplificado do real, elaborado com base em traços considerados essenciais para a determinação da causalidade, segundo os critérios de quem pretende explicar o fenômeno." (Quintaneiro et al., 2003, p. 103).

O *tipo ideal*, então, tem por função peculiar ser um modelo para nortear a investigação em vista das várias facetas do fenómeno em questão por serem passíveis de se moldarem conforme a racionalidade do analista social e nas características eventualmente não presentes na realidade concreta, mas possíveis de representação, sendo que,

> Tais construções possibilitam determinar o local tipológico de um fenômeno histórico. Permitem-nos ver se, em traços particulares ou em seu caráter total, os fenômenos se aproximam de uma de nossas construções: determinar o grau de aproximação do fenômeno histórico e o tipo construído teoricamente. Sob esse aspecto, a construção é simplesmente um recurso técnico que facilita uma disposição e terminologia mais lúcidas. Não obstante, sob certas condições, uma construção pode significar mais, pois a racionalidade, no sentido de uma "coerência" lógica ou teleológica, de uma atitude intelectual-teórica ou prático-ética tem, e sempre teve, poder sobre o homem, por mais limitado e instável que esse poder seja e tenha sido sempre frente a outras forças da vida histórica. (Weber, 2017, p. 372).

Desse modo, por ser função "das ciências da cultura, reconstruir os atos humanos, compreender o significado que estes tiveram para os agentes, e o universo de valores adotado por um grupo social ou por um indivíduo" (Quintaneiro et al., 2003, p. 104), a construção do *tipo ideal* torna-se a técnica que orienta o investigador perante a complexidade da realidade concreta.

Mesmo considerando-se que a construção do *tipo ideal* não represente a realidade do fato observado empiricamente por ser uma elaboração mental que inexiste na realidade, esse método se mostra como uma possível ideação entre tantas outras factíveis para que se efetive a compreensão da ação social em sua contraposição histórica estática e associá-la com os agires contidos nas relações sociais, pois para Aron (2000),

> O tipo ideal está ligado à noção de compreensão, pois todo tipo ideal é uma organização de relações inteligíveis próprias a um conjunto histórico ou a uma sequência de acontecimentos.

> Por outro lado, o tipo ideal está associado ao que é característico da sociedade e da ciência moderna, a saber, o processo de racionalização. A construção de tipos ideais é uma expressão do esforço de todas as disciplinas científicas para tornar inteligível a matéria, identificando sua racionalidade interna, e até mesmo construindo esta racionalidade a partir de uma matéria ainda meio informe. Por fim, o tipo ideal se vincula também à concepção analítica e parcial da causalidade. O tipo ideal permite, de fato, perceber indivíduos históricos ou conjuntos históricos. Mas o tipo ideal é uma percepção parcial de um conjunto global; conserva para toda relação causal o seu caráter parcial, mesmo quando, em aparência, abrange toda uma sociedade. (Aron, 2000, p. 465).

Como ponderamos, para a construção do *tipo ideal* de um fenómeno observado o analista social deve separar determinada quantidade de particularidades e elaborar mentalmente uma totalidade que seja assimilável entre tantas outras possíveis. A interpretação e explicação de uma realidade social confusa requer uma instrumentação analítica elaborada por conceitos compreensíveis, sendo determinante, para isso, que se defina e separe mentalmente os parâmetros constitutivos do *tipo ideal* de forma rigorosa evitando que ele seja confundido com a realidade.

A interpretação e a explicação do sentido do agir realizadas de forma metodológica com o constructo do *tipo ideal* do fenómeno observado possibilitam entrecruzar os elementos das relações causais da ação social através da racionalidade, da historicidade individualizante e das características que permitem as suas variadas construções, pois que

> [...] na análise de temas específicos, o sujeito é sempre construído em termos típico-ideais, mas o importante é que múltiplas construções podem ser feitas com base nele. Por outro lado, o sujeito não é simultaneamente portador. Essa situação define-se como um complexo de relações, e isso também é importante. Cada ação individual orientada pelo sentido esperado da ação de outro compromete de alguma forma os agentes em presença; e esse compromisso é tanto mais forte quanto mais intensa for a presença da racionalidade. (Cohn, 1983, p. 94).

Diante dessa flexibilidade que compromete o agir temos a inexistência classificatória unívoca do *tipo ideal*, dado que um indivíduo que constrói um ideal típico de si próprio será assim idealizado pelo investigador. Por isso que, para a sua construção é basilar que nas conceituações disponíveis se busque a mais adequada como ferramenta para a melhor apreensão do sentido subjetivamente visado do agir "num tipo *puro* conceitualmente, construído pelo agente ou pelos agentes concebidos como típicos." (Weber, 1991, p. 4).

O processo de construção do *tipo ideal* não está livre dos valores do pesquisador e resulta em modelos ideais classificados como corretos ou neutros, conforme a discordância ou concordância com os seus valores éticos. Na presunção de que o pesquisador seja neutro em relação aos valores observados nos indivíduos ele percebe a diferença entre os valores concretos dos agentes e as construções elaboradas com os seus valores próprios.

Como a elaboração do *tipo ideal* objetiva criar um arquétipo para a interpretação das ações, considera os sentidos idealizados do agir e daquilo que deveria ser o agir e nessa interpretação não se deduz a ação real, concreta, mas as suas possíveis conexões, inclusive com os fatores irracionais (desvios) presentes numa ação racional finalística, possibilitando compreender a ação concreta,

> Para a consideração científica que se ocupa com a construção de *tipos*, todas as conexões de sentido irracionais do comportamento afetivamente condicionadas e que influem sobre a ação são investigadas e expostas, de maneira mais clara, como "desvios" de um curso construído dessa ação, no qual ela é orientada de maneira puramente racional pelo seu fim. Na explicação de um "pânico financeiro", por exemplo, é conveniente averiguar primeiro como se *teria* processado a ação *sem* influências de afetos irracionais, para registrar depois aqueles componentes irracionais como "perturbações" [...] Somente esse procedimento possibilitará a imputação causal dos desvios às irracionalidades que os condicionam." (Weber, 1991, p. 5).

Por ser uma construção quimérica existente somente no pensamento do investigador enquanto momento histórico-social, a elaboração do *tipo ideal* propicia a interpretação[82] do fenómeno observado inicialmente pelo tipo de ação. Desse modo, se o objetivo de certa é evidente, nos meios utilizados para concretizá-lo o indivíduo se vale daquilo que ele conhece dos fatos, das normas valorativas da sua vivência e os resultados ou efeitos advindos do agir, de modo que "se temos dado objetivo 'x', sabemos, de acordo com nossa experiência, que os meios 'y' e 'y1' são adequados, dadas as circunstâncias 'w1' e 'm3'." (Tormin, 2019, p. 185).

Comumente, a ocorrência empírica ideal típica está presente na mente do indivíduo de forma heterogênea e prolixa, o que é considerado pelo analista social na interpretação da ação. Assim procede porque os conceitos mentalizados pelos indivíduos quando comparados às ações da realidade concreta se mostram evidentemente divergentes, como exemplifica Weber (2001b) na elaboração do *tipo ideal* historicamente, pois na

> [...] questão do que correspondia, no meio daquele caos, ao "cristianismo medieval", temos de trabalhar continuamente com um quadro mental puro por nós criado. Trata-se de uma combinação de artigos de fé, de normas éticas e de direito canónico, de máximas para o comportamento na vida e de inúmeras relações particulares que nós combinamos numa só "ideia", numa síntese que seríamos incapazes de estabelecer de modo não contraditório, se não recorrêssemos, a conceitos típico-ideais. (p. 142).

Notemos que a interpretação da realidade por um processo analítico com base no modelo ideal típico, resulta na compreensão da ação no contexto histórico-social e cultural com a interpretação do fenómeno empírico por abstrações de forma objetiva. Assim, num sistema que parte das estratificações das ações o pesquisador tem um instrumento que descomplica

[82] Consideremos, contudo, a proposição de Weber (1991) em que, "Toda interpretação pretende alcançar evidência. Mas nenhuma interpretação, por mais evidente que seja quanto ao sentido, pode pretender, como tal e em virtude desse caráter de evidência, ser também a interpretação causal *válida."* (p. 7).

a complexidade das relações dos agentes para explicar as ações sociais e compreender as motivações racionais ou desviantes que afetam o agir do indivíduo.

O *tipo ideal* concede ao analista apreender as evidências que indicam as possíveis causas e efeitos dos elementos contidos nas relações sociais e considera que a sua interpretação é apenas uma "hipótese causal de evidência particular", dado que em "muitos casos, supostos 'motivos' e 'repressões' (isto é, desde logo, motivos não reconhecidos) ocultam ao próprio agente o nexo real da orientação de sua ação, de modo que também seus próprios testemunhos subjetivamente sinceros têm valor apenas relativo." (Weber, 1991, p. 7).

Nesse contexto, o analista social para interpretar a causa de uma ação real de modo correto, tem de conhecê-la de forma apropriada e o quanto é compreensível face ao nexo de sentidos dados pelos agentes. Considerando que a causalidade pode ser tida como adequada para aquela ação quanto ao sentido, considera se o agir é de forma mais absoluta por se tratar de ação orientada por fins (ações racionais) ou não, como no caso de ações por valores, do tipo místico, profético ou afetivo (por desvios ou irracionais), e

> Neste caso, cabe à Sociologia a tarefa de averiguar essa conexão e fixá-la pela interpretação, *ainda que* não tenha sido elevada à *consciência,* ou, o que se aplica à maioria dos casos, não o tenha sido plenamente, como conexão "visada" concretamente: um caso-limite da interpretação do sentido [...] De resto, há apenas a possibilidade de comparar o maior número possível de processos da vida histórica ou cotidiana que sejam quase idênticos mas que difiram num *único* ponto decisivo: o "motivo" ou "impulso" a ser examinado cada vez com respeito a sua significação prática. Isto constitui uma tarefa importante da Sociologia comparada. Em muitos casos, entretanto, só resta o meio inseguro da "experiência ideal", quer dizer, a eliminação *imaginada* de certos componentes da cadeia de motivos e a construção do desenvolvimento *então* provável da ação, para alcançar a imputação causal. (Weber, 1991, p. 7).

Como a interpretação sociológica causal é suscetível em se afastar da realidade e como o conhecimento que resulta dessa relação de distanciamento se verifica na maior ou menor aproximação do *tipo ideal* construído pela observação do fenómeno, a Sociologia

> [...] deve delinear tipos "puros" ("ideais") dessas configurações, os quais mostram em si a unidade consequente de uma adequação de *sentido* mais plena possível, mas que, precisamente por isso, talvez sejam tão pouco frequentes na realidade quanto uma reação física calculada sob o pressuposto de um espaço absolutamente vazio. Somente desta maneira, partindo do tipo *puro* ("ideal"), pode realizar-se uma casuística sociológica. É óbvio que, além disso, a Sociologia também utiliza eventualmente o tipo *médio*, do gênero dos tipos empírico-estatísticos: construção que não requer especial esclarecimento metodológico. Mas quando ela fala de casos *"típicos",* refere-se sempre ao tipo *ideal.* (Weber, 1991, pp. 12–13).

Por ser pretensão a objetividade no presente estudo, o *tipo ideal* é instrumento para esse objetivo, pois analisa os fenómenos sociais (fatos reais) com conceituações precisas, definidas e em estudos da realidade concreta sua construção permite compreender as relações de causalidade existentes entre as ações sociais e os seus sentidos. Assim, na sua

elaboração consideramos a complexidade existente no agir e a perspetiva de transcendermos os significados (símbolos) existentes na realidade observada num grupo social caracterizado pelo tensionamento das relações existentes entre o materialismo, a religiosidade, a tradição, a institucionalidade, entre outros.

No presente estudo, a construção do *tipo* ideal se baseou nos casos típicos observados para explicar e compreender o sentido dado pelos agentes em pertencerem a determinado campo social, especificamente, o religioso. Esse procedimento permitiu perceber a existência dos vários elementos da ação, suas possíveis causalidades de influenciação mútua e suas singularidades, em que pese ser a nossa construção mental reflexo de alguns aspetos específicos dessa realidade concreta em desfavor de outros pontos em conformidade com os nossos valores.

Por sua relevância na compreensão da causalidade e sentido dado para a ação social ponderamos que o constructo do *tipo ideal* se mostrou como instrumento adicional sustentador na explicação das motivações do agir do indivíduo ou de determinado grupo social. Simultaneamente, com outras ferramentas metodológicas arroladas para a interpretação do sentido intentado na ação social temos por exemplo, o instituto das *afinidades eletivas*.

É pelo contexto das *afinidades eletivas* que, na subsecção seguinte, nos reportamos sobre a conceituação weberiana quanto à existência de relação de causalidade entre dois campos sociais distintos. Especificamente, nos apoiamos nas comparações das possíveis dicotomias ou congruências existentes para a dualidade dos campos religioso e económico caracterizados como esferas autónomas entre si, a fim de que essas possíveis configurações nos permitam compreender determinados tipos de relações sociais.

2.2.3 As afinidades eletivas, suas modalidades e o nexo de causalidade

A Sociologia, ao estudar os fenómenos que proporcionam sentido ao agir do indivíduo por uma perspetiva empírica objetiva não pode ser determinativa quanto às possíveis escolhas para seus agires em virtude das diversas significações dadas pelos elementos por eles vivenciados. O estudo social deve considerar que as motivações das ações dos indivíduos se relacionam às suas afinidades com as simbologias construídas vivencialmente e que organizam esses elementos na medida em que proporcionam algum sentido.

Como a Sociologia procura compreender a consciência humana em termos da sua história e subjetividade, quanto "maior o número de afinidades internas positivas entre dois elementos *vis-à-vis* em relação ao número total possível, tanto mais fortemente são os

elementos unidos.[83]" (Howe, 2016, pp. 381–382). Essa é a relação a qual denominamos *afinidades eletivas* e implica que a existência de um significado mais elevado entre dois elementos resulta numa maior *afinidade eletiva* entre eles e com os outros elementos da relação.

No pensamento weberiano, a conceção da expressão *afinidades eletivas* está em sua obra clássica *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nela, Weber procura explicar, especificamente, os nexos relacionais possíveis existentes entre duas formas de relações sociais — o capitalismo e a religião, sendo percetível a

> [...] existência de elementos convergentes e análogos entre uma ética religiosa e um comportamento econômico: o puritanismo ascético e a poupança de dinheiro, a ética protestante do trabalho e a disciplina burguesa do trabalho metódico, a valorização calvinista do ofício virtuoso e o *ethos* da empresa burguesa racional, a concepção ascética do uso utilitário das riquezas e a acumulação produtiva do capital, a exigência puritana da vida metódica e sistemática e a persecução racional do lucro capitalista. (Löwy, 2011, pp. 131–132).

Contudo, é posição de Michael Löwy nos estudos no campo da Sociologia da Religião a grande maioria dos investigadores e comentadores das obras weberianas não dialogaram com a expressão "*afinidade eletiva*", sendo de admirar as incipientes críticas, especialmente de modo sistematizado de seu significado metodológico, pois em Weber temos "a transmutação em conceito sociológico [...] Weber mantém da antiga acepção as conotações de escolha recíproca, atração e combinação, mas a dimensão da novidade parece desaparecer." (Löwy, 2011, p. 131).

Confirmando a assertiva löwyniana, na obra de Weber verificamos que o pensamento que formula essa expressão transpõe a compreensão particular dada à ação pela causalidade e classifica, num grau maior de importância, a argumentação da precedência entre os elementos material e espiritual, como segue,

> Perante a enorme complexidade de influências recíprocas entre as bases materiais, as formas de organização sociais e políticas e o conteúdo espiritual das épocas reformadoras, só poderemos proceder começando por procurar determinar se são percetíveis, e em que pontos, «afinidades eletivas» entre diversas modalidades de fé religiosa e a ética profissional. Com isto, e simultaneamente, iremos analisar, na medida do possível, de que modo e em que *direção* o movimento religioso, em consequência destas afinidades eletivas, atuou sobre o desenvolvimento da civilização moderna. (Weber, 2001a, p. 70).

Conforme ainda argumenta Löwy , essa citação weberiana para as "afinidades eletivas" é de fato específica em suas referencias sobre o assunto, visto que, em sua primeira inserção, a expressão vem grafada entre aspas, o que não ocorre em sua segunda aparição. Esse

[83] Tradução livre de "The greater number of positive inner affinities between two elements vis-à-vis the total possible number, the more strongly are the elements joined." (Howe, 2016, pp. 381–382).

proceder significa que na sua primeira colocação, Max Weber faz entender que a expressão é uma "referência incongruente [...] em meio a uma análise científica", ao tempo que, na segunda inserção, a expressão se conforma de cientificidade, pois "ganhou direito de ser citada no universo conceitual." (Löwy, 2011, p. 131).

Outra perspetiva a considerar é aquela verificada na tradução da obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, realizada por Talcott Parsons. Devido à característica de um viés de interpretação positivista e sociológica funcional, a expressão *afinidades eletivas* torna-se "certas correlações" ou "essas relações", desconfigurando o sentido original dado por Weber, pois ainda que o "conceito weberiano aluda a uma relação interna, rica e significativa entre duas configurações, a 'tradução' de Parsons o substituiu por uma correlação bana, externa e vazia de sentido." (Löwy, 2011, p. 132).

De qualquer forma, ainda que a expressão *afinidades eletivas* tenha se revestido de cientificidade no campo conceitual na obra de Weber, não está munida de um significado específico, único. Para destacarmos a amplitude de usos conceituais da expressão tanto na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* quanto naquelas afinadas com a Sociologia das Religiões com sentido de uma escolha mútua — atração e combinação —, apresentamos compêndio identificativo sumariado por Löwy em tabela disposta no Anexo IX.

Entretanto, para embasarmos o estudo teórico da expressão *afinidades eletivas* numa configuração compactada daquela sumariada por Löwy e pertinente com o nosso objetivo, elaboramos a Tabela 2 a seguir, constando os campos sociais mais significativos em nossa perspetiva nos quais são demonstrados, de forma sucinta, os tipos de relações dadas por essas afinidades, considerando a existência de outras perpassam outros campos sociais.

Tabela 2. Campo social e tipos de relações com afinidades eletivas.

Campo social	**Tipo de relação**
Entre as formas religiosas e as formas políticas	entre o funcionamento das seitas religiosas e a democracia.
Entre classes sociais e ordens religiosas	entre os poderes burgueses e os poderes religiosos.
Entre visões de mundo e interesses de classes	entre uma forma ideologia religiosa e os interesses de uma classe económica.
Entre estilos de vida de uma classe social e certos estilos de vida religiosos	Entre o estilo de vida exigido pela religião e o estilo de vida socialmente condicionado pelas classes quanto ao *status*.

Fonte: (Löwy, 2011, pp. 132-136). Elaboração própria.

Devido as diversas modalidades dadas por Weber para a expressão *afinidades eletivas* se evidencia a inexistência de uma conceituação específica, visto que a "fronteira entre essas diferentes modalidades não são estanques; muitas vezes, elas se encontram sobrepostas

umas às outras: o *ethos* econômico, os estilos de vida das classes sociais e seus interesses estão longe de serem sempre aspectos distintos da realidade social." (Löwy, 2011, p. 137).

A inexistência de uma conceituação específica para a expressão *afinidades eletivas* devido às variadas relações de nexo não coloca em segundo plano sua importância, demonstra que na obra weberiana pela diversidade na sua a utilização que ela se relaciona com a ideia de se compreender a multiplicidade dos nexos de um determinado fenómeno caracterizado nas relações sociais pelos elementos de "seleção, a atração recíproca, a escolha ativa e mútua de duas configurações socioculturais, conduzindo a certas formas de interação, de estimulação recíproca e de convergência." (Löwy, 2011, p. 139).

No entanto, fundamentado nas modalidades existentes nos escritos de Weber, Löwy se arvora em conceituar o termo *afinidades eletivas* como o processo "pelo qual duas formas culturais — religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas — entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo." (Löwy, 2011, p. 139).

Em outras palavras, essa conceituação löwyniana sugere que em seu agir o indivíduo realiza a seleção entre elementos de campos sociais distintos conforme as possibilidades que se apresentam como opções e dá causalidade para a sua ação. Como na Sociologia Acionista a ação não é um processo abstrato, mas um sistema racional histórico-social finalístico, no agir o indivíduo considera as variadas perspetivas por uma conjuntura marcada pelas condições políticas, económicas, sociais, históricas e culturais nas "dimensões da vida social, em determinadas condições do seu desenvolvimento, [que] suscitam ações sociais racionalmente orientadas". (Cohn, 1995, p. 12).

Como as *afinidades eletivas* se relacionam nos variados campos da ação, o sujeito mesmo que inconscientemente, no seu agir escolhe a perspetiva que se apresenta como aquela mais viável em relação a tantas outras possíveis para as condições estabelecidas na realidade concreta vivenciada, pois

> [...] o conceito de afinidade eletiva pode se aplicar a muitos domínios. Ele permite compreender – no sentido forte de *Verstehen* – certo tipo de conjunção entre fenômenos aparentemente disparatados dentro de um mesmo campo cultural (religião, política e economia) ou entre as esferas sociais distintas: religião e economia, misticismo e política, etc. O conceito dá conta de processos de interação que não são revelados nem pela causalidade direta, nem pela relação "expressiva" entre forma e conteúdo (por exemplo, uma forma religiosa sendo a "expressão" de um conteúdo político ou social), nem, tampouco, pela "função" de uma parte em meio à totalidade social. (Löwy, 2011, p. 141).

Dessa proposição verificamos a desconexão do agir de uma visão determinista da causalidade, o que não reduz a importância da relação causal para a compreensão da "ideia de história de Weber e a lógica da sua ciência social[84]" (Howe, 2016, p. 366), pois na sua teoria compreensiva utilizamos o método histórico para comparar as relações sociais (pesquisa metodológica qualitativa). Devido a subjetividade do agir do indivíduo retratada no sentido da ação os elementos de historicidade e temporalidade são considerados como possível razão da inevidente conceituação de *afinidades eletivas* em seus escritos.

Das relações das *afinidades eletivas* nos vários campos sociais, depreendemos a existência de elementos entre os campos do espiritismo[85] e do capitalismo (nexo entre religião e economia) dado o espiritismo ser "uma religião do livro, da leitura e do letramento, num sentido que dificilmente se iguala a outras religiões." (Lewgoy, 2000, p. 10).

A reforçar esse aspeto de nexo, para além de ser a "religião do livro" a difusão dos postulados da Doutrina Espiritista nas modalidades mediáticas como filmes, novelas, programas radiofônicos e em palestras públicas por redes sociais, vídeos em plataformas virtuais e congressos internacionais se ajustam à proposição weberiana de que existem,

> [...] acontecimentos da vida religiosa, que não nos interessam, ao menos não primordialmente, do ângulo do seu significado econômico e em nome dele, mas que em determinadas circunstâncias podem adquirir um significado econômico, sob esse ponto de vista, dados que deles resultam determinados efeitos que nos interessam sob uma perspectiva econômica, são "economicamente relevantes". (Weber, 2011, pp. 31–32).

Como nos elucidou a proposição de Löwy, a similitude das relações de nexos em campos distintos aproxima formas sociais diversas devido às influências, escolhas e convergências mútuas dos elementos e configurações estruturais nelas existentes, dado que

> Naturalmente, a afinidade eletiva não se dá no vazio ou na placidez da espiritualidade pura: ela é favorecida (ou desfavorecida) por condições históricas e sociais. Se a analogia, o parentesco enquanto tal procedem unicamente do conteúdo espiritual das estruturas significativas em questão, seu relacionamento e sua interação ativa dependem de circunstâncias sócio-econômicas, políticas e culturais precisas. Nesse sentido, uma análise em termos de afinidade eletiva é perfeitamente compatível com o reconhecimento do papel determinante das condições econômicas e sociais. (Löwy, 1989, p. 18).

Especificamente, a Doutrina Espiritista hegemónica no Brasil pela proposição dos nexos causais entre a atividade religiosa e ações relacionadas ao mercado ou classes sociais, entre outras, pode ser um caminho dentro do campo de interação social dos adeptos e

[84] Tradução livre de: "Weber's idea of history and thus the logic of his social science" (Howe, 2016, p. 366).

[85] O movimento espírita brasileiro hegemónico, representado pela Federação Espírita do Brasil – FEB, se compõe de departamentos específicos para a divulgação da doutrina, reuniões regulares das suas federativas estaduais e regionais, um grande público leitor das obras produzidas em sua editora (mercado editorial), a espetacularização mediática doutrinária com palestras realizadas em grandes congressos nacionais e internacionais com estratégias de marketing, movimentando significativo mercado económico.

simpatizantes do Espiritismo passível de explicar o sentido de pertencimento ao movimento palmense com base nas *afinidades eletivas*.

No presente capítulo, argumentamos sobre a Teoria Sociológica Acionista, especificamente quanto à Sociologia Compreensiva weberiana com a finalidade de entendermos as motivações dadas no processo da ação social e, com base nos conceitos expostos interpretar, explicar e compreender o sentido nos agires racionais e não-racionais dos indivíduos.

Também foi tema do capítulo a referência para a construção metodológica do *tipo ideal* weberiano como ferramenta para a compreensão da ação social e retratamos teoricamente as possíveis relações de *afinidades eletivas* no movimento espiritista brasileiro como suporte para a explicarmos determinadas relações sociais, nomeadamente, o aspeto de correlação do movimento espiritista, suas conexões económicas e com as classes sociais.

Em virtude da especificidade do tema objeto do presente estudo, tornou-se prudente que no próximo Capítulo tratássemos das perspetivas referentes à Sociologia da Religião pelos postulados de Max Weber e demais pensadores sociais nesse campo e sobre o processo de desencantamento do mundo e da secularização e em subsecções singulares dispomos sobre o Espiritismo em França e sua institucionalização como movimento hegemónico no Brasil, respeitando o espaço e o tempo pertinente.

Em movimento de amplitude do conhecimento sobre o Espiritismo nos reportamos à sua conceção da consciência como produto social diante dos aspetos filosóficos e da sua feição de religião em relação aos variados conceitos. Explicamos a codificação da Doutrina Espírita pelo processo do método racional-intuitivo e a historicidade do movimento na cidade de Palmas, capital do Estado do Tocantins.

Diante da perspetiva da reencarnação[86] e da imortalidade da alma discutimos a construção conceitual de uma Sociologia especificamente espiritista com base na reflexividade do ser direcionando sua conduta moral para a vivência na interexistencialidade[87], ou seja, nas suas relações sociais nos mundos material e espiritual.

[86] Segundo a codificação espírita, a reencarnação também denominada por metempsicose é uma conceção ampla para a transmigração da alma após a vida física. Entretanto, ambas definições diferem naquilo em que a metempsicose admite, em algumas perspetivas, a volta a uma nova vida física em animais ou plantas, o que não é admitido no conceito de reencarnação espírita. Dado que o Espírito, em seu processo evolutivo uma vez atingido o reino hominal pode ficar estacionado, mas nunca regride reencarnando em um corpo não humano. Na conceção do Espiritismo, a "reencarnação é a volta da alma ou Espírito à vida corpórea, mas num outro corpo, novamente constituído, e que nada tem a ver com o antigo." (Kardec, 2003a, p. 80).

[87] Interexistencialidade aqui considerada como as relações sociais vivenciadas nos mundos material e espiritual.

Capítulo 3: A pluralidade teórica na Sociologia da Religião

Como o objeto do presente estudo é compreender, perante às expetativas sociais os sentidos responsáveis pelo pertencimento do indivíduo ao movimento espiritista palmense, nos capítulos precedentes discutimos sobre qual metodologia se ajustaria da melhor forma na construção desse conhecimento e qual a específica teoria sociológica capaz de explicar a ação social quanto às causalidades que motivam seus agires, respetivamente.

Nessa reflexão, no processo sócio-histórico da humanidade — inclusive na modernidade — existe a invocação de figuras divinas nas instituições religiosas para influenciarem o sagrado levando o indivíduo a estruturar e adequar a atuação divina às suas necessidades da realidade concreta vivenciada. Contudo, face à reflexividade e racionalidade no agir do indivíduo moderno esse processo relacional coercitivo das divindades se ressignificou sendo um ato de proteção rotineiro dos princípios ritualísticos dos postulados religiosos.

Por esses aspetos, no presente Capítulo especificaremos as características singulares das releituras religiosas sob a conjetura dada pela Sociologia da Religião, como a construção teorizada pelo estudo da religião em Max Weber no que diz respeito à sua institucionalização na modernidade, o desencantamento do mundo e as relações de estrato social face à religiosidade, bem como as conceituações dadas por outros pensadores sociais.

Como proposição teórica descreveremos sobre a fundação da Doutrina Espírita em França e a metodologia elaborada por Allan Kardec para decodificar as mensagens dos Espíritos num caráter de filosofia, ciência e moral e abordaremos o posterior estabelecimento do Espiritismo no Brasil, notadamente caracterizado por um aspeto de religião como resultado da sua institucionalização em um movimento federativo e com pensamento hegemónico.

Ato contínuo e com base nos postulados primazes contidos na obra basilar do Espiritismo, *O Livro dos Espíritos* os elementos descritores das relações sociais dadas pela interexistencialidade dos indivíduos e da sociedade como conceituação substancial justificada pela propositura de uma teorização para uma específica Sociologia Espírita.

Envoltos por essas significâncias e por outros pressupostos vários, ratificamos a importância da inserção e discussão crítica de elementos próprios relativos aos pensamentos sobre a Sociologia da Religião e consideramos a interexistência humana intentando compreender os elementos da causalidade no sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense.

A análise pelo estudo das relações sociais numa determinada religião deve observar historicamente os princípios elementares que esta defende e propugna, os sujeitos que os produzem e o modelo de sociedade ao qual essa religiosidade se associa, no tempo e no espaço físico e espiritual.

Nesse contexto, a compreensão do sentido dado para tal pertencimento religioso demanda interpretarmos os variados agires relacionais dos seus agentes com base nos princípios teóricos da Sociologia da Religião, em contraste com aqueles da codificação kardequiana, tanto na sua vasta literatura, nos discursos dos adeptos e representantes institucionalizados e nas características sociais do grupo que constituem o movimento palmense.

De qualquer forma, no conhecimento crível das convicções propugnadas pelo Espiritismo kardequiano, é fundamental nos assentarmos em teorias e métodos científicos como um processo dinâmico, histórico e marcado pela subjetividade no agir do indivíduos, pois "uma apreciação das muitas e variadas formas pelas quais o homem tem manifestado a sua consciência de uma dimensão além das temporal e «material» pode ser do maior valor numa época que está cada vez mais ameaçada pelo secularismo." (Ling, 2005, p. 20).

Com essas perspetivas, a explicação e apreensão das variadas simbologias vivenciadas pelos adeptos e simpatizantes do movimento espiritista no Brasil absorvidas com base nos elementos responsáveis pelo processo de instalação, difusão e sua institucionalização não são simplistas, quando consideramos a relevância de tolerância religiosa[88] cingida numa sociedade caracterizada pelo sincretismo.

Por isso, é necessário traçar as perspetivas teóricas dadas pela Sociologia da Religião como referencial para compreendermos os diversos processos de causalidade religiosa na ação social devido o abrangente campo representado pela institucionalização do Espiritismo brasileiro, visto que "fazer sociologia da religião implica fazer outras sociologias, porque as religiões são uma parte das sociedades globais onde surgem." (Costa, 2009, p. 59).

[88] Algumas colocações de representantes do segmento neopentecostal brasileiro como essa fala de Macedo (2019), que afirma que "Se o povo brasileiro tivesse os olhos bem abertos contra a feitiçaria, a bruxaria, a magia, e outras práticas inseridas na Umbanda, Quimbanda, Candomblé e Kardecismo, que vivem destruindo as vidas e os lares, poderíamos ser um país bem mais desenvolvido." (p. 57), como discurso que representa legitimação de poder nas relações sociais por uma religião que procura ser hegemónica confirma a colocação de Nogueira (2020) de que "das religiões afro-brasileiras: de 840 terreiros pesquisados, 430 (cerca de 51%) já passaram por alguma forma de agressão. Os números do estudo realizado no Rio de Janeiro revelam que 430 casas sofreram alguma "discriminação religiosa". É importante notar também os locais das agressões – públicos (57%) e notadamente a rua (67%) –, os tipos de agressão – verbal (70%) e física (21%) –, os agressores – evangélicos (39%); vizinhos (27%) – e os tipos de alvo – a pessoa (60%) e a casa (29%)." (p. 48), estando o Espiritismo, até certa medida, preservado desse tipo intolerância.

3.1 Perspetivas teóricas da Sociologia da Religião

Ainda que as perspetivas weberianas sobre a Sociologia da Religião sejam caminhos teóricos e metodológicos para compreender os fenómenos religiosos contemporâneos, é fato que em qualquer dessas conceções carecemos de uma visão pluralista pelo vasto campo científico e pela subjetividade dos sentidos dos indivíduos em torno do simbolismo.

A modernidade, ao libertar os indivíduos das formas tradicionais e opressivas da religião, por resultado da Revolução Francesa, reclamava novas características identitárias para a sociedade iluminada por conceitos positivistas produzidos no século XIX. A valorização da razão e da reflexividade nos indivíduos como elementos importantes para o conhecimento procura compreender a nova sociedade surgente e a Sociologia, como ciência, se incumbe na elaboração de modelos que explicassem a ação social.

A despeito das presumidas luzes da razão, a religião é um fenómeno social com papel relevante como fonte de conhecimento da sociedade e passível de gerar saber dado que as relações sociais exercem ou sofrem influência sobre a ou da religiosidade. Nessa premissa, as abordagens sociológicas clássicas e as mais contemporâneas se debruçam sobre o estudo da religião com profundas teorias e experimentações por sua perspetiva de relevância na compreensão das sociedades.

Envoltos por esse contexto, exporemos nos parágrafos subsequentes as perspetivas teóricas e definições[89] dos sociólogos clássicos e contemporâneos sobre a religião, exceto Max Weber que disporá de secção específica, ainda que em sua obra não tenha definido religião, mas que demonstra a relevância dos carismas na definição e orientação das causalidades das relações sociais como meios de significância nas motivações do agir.

A nossa referenciação se inicia sobre os estudos da religião em Émile Durkheim, por sua interpretação desse campo social caracterizado fundamental "em sociedades cuja organização não é ultrapassada por nenhuma outra em simplicidade; é preciso, além disso, que seja possível explicá-lo sem fazer intervir nenhum elemento tomado de uma religião anterior." (Durkheim, 1996, p. V). Dessa proposição, Durkheim procurou nas religiões mais primárias e que não sofreram algum tipo de relacionamento com elementos exteriores

[89] Entre as variadas definições dadas para a religião, segundo Coutinho (2012) elas "podem dividir-se em dois grupos: substantivas, descritoras do que ela é, da sua essência, das suas crenças e práticas, da experiência do Outro ou do sagrado; funcionais, referentes ao que ela faz, ao seu papel, à sua função social. Cada definição, mesmo marcada pelo contexto temporal, social, académico e ideológico do autor, concorre para a compreensão da religião." (pp. 175–176).

estudar a Sociologia da Religião como ponto de origem da ação social ou mesmo da unidade social, pois

> Sociólogos e historiadores tendem cada vez mais a concordar com esta afirmação comum de que a religião é o mais primitivo fenómeno social. É dela que resultam, por sucessivas transformações, todas as outras manifestações da actividade coletiva, direito, moral, arte, ciência, formas políticas, etc. De princípio tudo é religioso. (Durkheim, 1975, p. 223).

A Sociologia da Religião, para Durkheim (2007), apresenta a mesma feição do seu estudo do fato social, pois "consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele." (p. 3). Essa coercitividade sobre o indivíduo quando na coletividade, se reitera na individualidade e se legitima porque "uma certa ideia de Deus existe nos indivíduos e repete-se — é geral — porque existe na sociedade, precede aos indivíduos e a eles se impõe." (Costa, 2009, p. 43).

Sendo a religião um fato social e como para Durkheim (1996) por premissa básica da Sociologia "uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar." (pp. VI–VII) e dado que as religiões perduram, portando são verdadeiras e elas se relacionam com a vivência humana numa existência dual do indivíduo, pois

> [...] o homem é duplo. Há dois seres nele: um ser individual, que tem a sua base no organismo e cujo círculo de ação se acha, por isso mesmo, estritamente limitado, e um ser social, que representa em nós a mais elevada realidade, na ordem intelectual e moral, que podemos conhecê-la pela observação, quero dizer, a sociedade. (Durkheim, 1996, pp. XXIII).

Não obstante essa dualidade (orgânica/individual e moral/social), temos que na prática cotidiana não reduzimos o ideal moral à causa da utilidade e quando pensamos não reduzimos a razão para a experiência individual; em suma, ao pensarmos e agirmos socialmente transcendemos a nós mesmos. Assim, no fenómeno religioso, Durkheim descarta o caráter transcendente (sobrenatural, divino ou mágico) por nos remeter ao impenetrável pela razão humana (o mistério), pois "não deixa de ser verdade que a Religião se vive e se pratica com simplicidade e diariamente no caso de muitíssimos seres humanos que não olham para ela como sendo algo de estranho." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 19).

Outra característica de dualidade comum no pensamento durkheimiano, independentemente do nível de complexidade das crenças religiosas, está em que as religiões "supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem." (Durkheim, 1996, p. 19).

Essa estratificação estrutura a vivência do ser no tempo e no espaço, ordenando a vida moral dos indivíduos no agir e pelo sagrado se configura naquilo que está apartado socialmente, ou seja, "o que fica socialmente à parte, o que não pode nem deve ser tocado; é profano o que é socialmente acessível. (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 21).

Nessa perspetiva torna-se limitada a definição durkheimiana do sagrado como uma manifestação contra o profano ao não conceituar a sua essência e afirmando que "uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas [...] que reúnem uma mesma comunidade moral, chamada igreja" (Durkheim, 1996, p. 32). Entretanto, por sua condição, se as coisas sagradas são o ponto essencial existente no fenómeno da religião, para Durkheim (1996) isso nos mostra que "a ideia de religião é inseparável de igreja, [e] faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva." (p. 32).

O estudo durkheimiano da religião junto aos aborígenes australianos se inspira em dois fatores: a) o debate antropológico quanto ao totemismo[90] no terceiro quartel do século XIX, que se refere à problemática da relação sociorreligiosa e b) na sua tipificação de que o estudo sociológico da religião devia se realizar nas sociedades primárias e isentas de componentes exteriores de outras sociedades.

Dada a condição na qual a religiosidade desse grupo social permanecia incólume "no tempo e no espaço", Durkheim buscou "procurar metodologicamente as relações sociológicas da Religião, isolando as lógicas profundas inerentes a toda a actividade e vida religiosa."(Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 22). Porém, com base em que as sociedades transmitem de geração em geração as suas tradições como forma de mostrar-se tanto como indivíduo quanto como sociedade pelas expressões dessas tradições é que Durkheim (1996) em seu estudo conclui que,

> As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. (p. XVI).

Como para Durkheim, a sociedade necessita dos cultos naquilo que eles moldam simbolicamente o que é a fé e os sentimentos emocionais dos indivíduos (*paixões*

[90] Segundo Frazer (2008), um dos precursores do discurso argumentativo do totemismo, "Um totem é uma classe de objectos materiais que um selvagem considera com respeito supersticioso, acreditando que existe entre ele e cada membro da classe um íntimo e uma relação totalmente especial." Tradução livre de "A totem is a class of material objects which a savage regards with superstitious respect, believing that there exists between him and every member of the class an intimate and altogether special relation." (p. 1).

humanas), os sujeitos perpetuam essa fé através das gerações, ou seja, para Durkheim (1996) denotam uma "renovação interior e moral" (p. 373) e isso suscita que "um certo número de indivíduos participa da mesma vida moral." (Durkheim, 1996, p. 243) e a confirmação moral na sociedade intensifica a religiosidade nos indivíduos, de forma que os grupos para reviverem o sentido de perceção de si mesmos se reúnem e renovam constantemente essa instituição moral: a sociedade.

Assim, dessa relação social dada pela religião e como as Ciências Naturais (em especial a física e a química) ultimam conhecer seu objeto em estado de "coisa", o fato social nessa perspetiva é compreendido como elemento exterior ao indivíduo para uma perceção objetiva, ou seja, ele deve ser interpretado em si mesmo e não pelos símbolos que dão significado, pois que

> No que concerne aos fatos sociais, temos ainda uma mentalidade de primitivos. No entanto, se, em matéria de sociologia, tantos contemporâneos apegam-se ainda a essa concepção antiquada, não é que a vida das sociedades lhes pareça obscura e misteriosa; pelo contrário, se se contentam tão facilmente com tais explicações, se se obstinam nessa ilusões que a experiência desmente sem cessar, é que os fatos sociais lhes parecem a coisa mais clara do mundo; é que não percebem sua obscuridade real; é que não reconheceram ainda a necessidade de recorrer aos procedimentos laboriosos das ciências naturais para dissipar progressivamente essas trevas. (Durkheim, 1996, pp. 8–9).

Tal perspetiva funcionalista Durkheim (1996), observa que a religião se trata de "um todo formado por partes; é um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, de ritos, de cerimônias." (p. 18) e que, sociologicamente, as crenças são marcadas como motivações ou "estado de opinião" e os ritos são a materialidade do agir, pois o "crente depende de algo com natureza diferente da sua e que lhe é superior; o indivíduo social tem a mesma relação com a sociedade. Pela religião, o crente adora a sociedade, transfigurada." (Costa, 2009, p. 48).

Como elementos sociais, as crenças e ritos dão ao agir um sentido de pertencimento a um determinado campo religioso e integram o indivíduo e a sociedade em razão de que uma das principais funções da religião é auxiliar o sujeito a vivenciar e suportar as relações sociais. Esse processo independe desses fatores — mitos, dogmas, ritos, crenças — serem ilusórios, pois eles resultam ou transformam-se em metáforas que simbolizam uma coisa em outra coisa como representação amostral da totalidade da vida em sociedade.

A ação conjunta entre a religião e a sociedade, na qual temos a possibilidade da sacralização das regras comportamentais dos indivíduos é uma relação que finda em ação social caracterizada pela não reflexividade e orientada para o viver naquilo em que sustenta o indivíduo para as vicissitudes cotidianas, sendo que essa relação,

> Religião e sociedade são "almas" uma da outra, em relação especular. A religião tem origem social e a sociedade tem, em si, algo de sagrado. Tudo o que é sagrado é social, sim, e também tudo que é social possui uma centelha de sagrado. A regra e a obrigação são "sagradas", com ou sem aspas. O totem, recordemos, é o símbolo do "deus" e da sociedade. O que está em jogo é o consenso, a integração do grupo, de modo a transcender a dispersão individual. (Costa, 2009, p. 51).

Para Durkheim, a religião não se finda na modernidade e pois o papel da ciência é fundamental para a sociedade moderna e por isso seu legado "não se limita a inspirar as correntes da 'secularização' e do declínio do sagrado na era da ciência racional. Chama a atenção para as múltiplas facetas da religião." (Costa, 2009, p. 54). Por isso, Durkheim definiu a religião estudando os seus traços fundamentais nas suas variadas dimensões e complexas funcionalidades sociais (integração, regulação, coerção, dominação, entre outras) que dela resultam como elementos pertencentes ou não ao campo religioso.

Considerando que a religião é uma relação social que congrega indivíduos por preceitos morais exteriores (ritos, crenças, dogmas e práticas), ela se reflete pelo sagrado — que se encontra acima dos elementos profanos — e condiciona o processo das relações no agir do indivíduo. Assim, a religiosidade provém da dependência da vida do sujeito em sociedade, donde o elemento religioso e o social se originam na coletividade, no viver gregário.

Por representar um instituto social que comporta sistemas de ideologias característicos da formação da sociedade e que comportam o elemento moral, no estudo da religião deveríamos considerar as relações sociais para além dos elementos dados pelo materialismo. Essa condição, contudo, não descarta absolutamente que alguns pensadores considerem a existência desses elementos do marxismo em sua Sociologia da Religião.

Nas obras de Karl Marx é consenso que elas retratam críticas aos objetos dados pela alienação e pela dominação quando argumenta sobre os componentes que estruturam seu pensamento quanto à sociedade e referências sobre a religião. Essa conceção está no seu tratamento da observação social, especificamente dado pelo conflito de classes numa luta entre os estratos sociais com sua realidade entorpecida face a alienação religiosa, pois

> Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio*[91] do povo. (Marx, 2010, p. 145).

[91] É importante destacarmos que "à época, o ópio era a droga das classes ricas, das elites ociosas, dos artistas com meios ou com mecenas que lhes sustentassem o vício. A religião era muito mais barata." (Costa, 2009, p. 20).

Como para o materialismo marxista o indivíduo é um ser dado pela realidade concreta num processo encadeado historicamente, sua consciência resulta do sistema social devido ao estado material (o concreto), ou seja, os bens elaborados para a subsistência do indivíduo aparecem antes de serem ideados, pois como não há transformação real apenas no campo das ideias, se evidencia a necessidade de uma mudança no campo material.

Dessa premissa, a Sociologia da Religião marxista propõe que o comportamento religioso exerce ação naquilo que o indivíduo compreende da sua realidade em função da ideologia e não na materialidade e, como a religião espelha e enfatiza a alienação e o socialismo não comporta a alienação: a religião não é compatível com o sistema socialista.

Na perspetiva do materialismo histórico, a religião por ser caracterizada como uma impressão que não corresponde à realidade — uma ilusão, não se limita a uma conspiração do clero que dela buscava tirar proveito como propunha o iluminismo, podendo oferecer uma perceção deformada por aqueles que dela tomam vantagens na condição de opressores e de legitimadores e iludir o povo — por seu efeito opióide — na aceitação das vicissitudes do mundo.

Pela aceção marxista, as condições de aceitação e legitimação criam uma espécie de "região nebulosa" abarcada pela religião e que serve para explicar a relação pela qual algumas coisas se revestem de um caráter socialmente dado. É justamente nessa região nebulosa por não se referir à natureza física e com a relações materiais que o caso do *fetiche da mercadoria* pode ser explicado pela necessidade do indivíduo em relacionar socialmente duas coisas físicas pertencentes ao mundo real como explica Marx (2013) que,

> É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (pp. 206–207).

Considerando a existência de relação entre o protestantismo e o capitalismo, o marxismo manifesta que o enriquecimento, de certa forma, busca a elevação espiritual na prática da ascese[92] e nos riscos e sacrifícios das escolhas (poupar e usufruir amanhã), pois o

[92] Para Weber (2001a) a ascese cristã tornou-se um "método sistemático e racional de conduta da vida, com o fim de superar o *status naturae,* libertar o homem dos instintos irracionais e o subtraí-lo à dependência do mundo e da natureza, submete-lo à supremacia da vontade planificada, sujeitar as suas ações a um autocontrolo firme e à vontade do seu alcance ético [...] assegurando assim, subjetivamente, a salvação da sua alma." (p. 114).

“protestantismo, já em sua transformação de quase todos os feriados tradicionais em dias de trabalho, desempenha um papel importante na génese do capital.” (Marx, 2013, p. 1240).

No pensamento de Friedrich Engels estão alguns apontamentos específicos sobre a religião, a qual não passa de uma ação instintiva do pensar dos indivíduos com domínio sobre a sua vida rotineira em “um reflexo no qual as potências terrenas assumem a forma de potências sobrenaturais”. (Engels, 2015, p. 391). Esses poderes (potências), inicialmente, representam as forças da natureza e num segundo momento com o desenvolvimento das sociedades são as forças sociais e que ao se coadunarem,

> [...] todos os atributos naturais e sociais dos muitos deuses são transferidos para um só Deus onipotente, que, por sua vez, é apenas o reflexo do ser humano abstrato. Desse modo, surgiu o monoteísmo, que [...] Nesse formato cômodo, prático e adaptável a tudo, a religião pode seguir existindo como forma imediata, isto é, afetiva, de relação entre os seres humanos e as potências naturais e sociais estranhas que os dominam enquanto estiverem sob o domínio de tais potências. (Engels, 2015, pp. 391–392).

Dada a reflexividade do indivíduo, Engels e Marx observam que as relações entre capitalismo e protestantismo no que diz respeito quanto a religião na modernidade se constituem na liberdade existente entre o comércio e a indústria, ou seja, no estado liberal. O desembaraço aos ordenamentos feudais, inibidores da liberdade para a classe burguesa, e o idealismo do não privilégio de classes impuseram a recusa para as prerrogativas defendidas pelo clero, sendo essa a génese da liberdade religiosa.

Entretanto, mesmo com liberdade religiosa é consideração de Engels o controlo exercido pela religião sobre a sociedade com base no risco de desordem generalizada das massas[93], pois o risco sem os freios religiosos não era previsível, o que reforçou o pensamento burguês de se conservar a religiosidade no proletariado, pois os burgueses

> Haviam chegado com seu materialismo a uma situação embaraçosa. *Die religion muss den Volk erhalten werder* (É preciso conservar-se a religião para o povo!): era o último e único recurso para salvar a sociedade de sua ruína total. Por desgraça sua, não compreenderam isso senão depois de terem feito o humanamente possível para derrubar em definitivo a religião.” (Engels, 1984, p. 26).

Assim, dos contextos relativos à alienação, dominação e de conflito, os quais transpassam as relações sociais e religiosas é o que o marxismo coloca no estudo da Sociologia da Religião em sua análise social como superestrutura dada pela luta de classes caracterizada pela insensibilidade crítica da realidade devido à alienação.

Na expectativa da compreensão religiosa nas relações sociais, observaremos definições da

[93] Como o acontecido na Revolução Francesa com a execução de milhares de pessoas e outras rebeliões operárias ocorridas na Europa no século XIX.

Sociologia da Religião dadas por autores que entendemos relevantes no contexto do objeto do presente estudo. É conceção de Simmel que o pensamento sociológico, até os presentes dias, não proporcionou uma definição inequívoca do que seja a religião em sua natureza básica e que não deve ser vista como uma trivial "especulação metafísica" ou mesmo, como representação da condição de quem acredita em fantasmas, mas que

> [...] deve ser enfaticamente insistido que, não importa quão mundano e empírico a origem das ideias sobre o supermundano e o transcendental for explicada, nem o valor emocional subjectivo destas ideias, nem o valor objectivo, não está em questão. Ambos estes valores, situam-se para além dos limites que o nosso mero genético e psicológico inquérito alvo pode alcançar[94]. (Simmel, 2013, p. 359-360).

A relação do indivíduo com a religião, para Simmel (2008), é marcada na atualidade pelo conflito entre "a religiosidade, enquanto ser ou necessidade interna do homem, e todas as concepções tradicionais que se lhe oferecem como conteúdos deste ser, como satisfações destas necessidades" (p. 7), o que integra os valores dos indivíduos.

Na génese da religião as relações sociais eram não-religiosas com controlo social em culturas menos desenvolvidas através dos costumes institucionalizados nas regras de poder. Como, "em geral, é afirmado que as diferenciações as quais caracterizam a estrutura social são sempre devidas a fins, causas e interesses definidos[95]." (Simmel, 2013, p. 361), as ações sociais são impregnadas pela diversidade de ideias nelas contidas.

Entretanto, existe uma ação que não é o resultado de um agir já existente "ao contrário, o contato humano, no aspeto puramente psicológico de sua interação, desenvolve aquela tendência definida que, acentuada e diferenciada à independência, é conhecida como religião.[96]" (Simmel, 2013, p. 361). Assim, por relação social religiosa, Simmel explica que a dedicação de uma criança aos seus pais, de um nacionalista inveterado, de um humanista em sua preocupação com o planeta e de um operário com os seus amigos de lida são relações que por seus conteúdos possuem um caráter comum denominado como religioso,

> Toda religião contém uma mistura peculiar de entrega desinteressada e desejo fervoroso, de humildade e exaltação, de sensualidade concreta e abstração espiritual, que ocasiona um certo grau de tensão emocional [...] e certeza das condições subjetivas, uma inclusão do sujeito que as experimenta em uma ordem superior – uma ordem que é ao mesmo tempo sentida como algo subjetivo e pessoal. Esta qualidade religiosa está contida, me parece, em

[94] Tradução livre de: "It must be emphatically insisted upon that, no matter how mundanely and empirically the origin of ideas about the super-mundane and transcendental is explained, neither the subjective emotional value of these ideas, nor their objective value as matters of fact, is at all in question. Both of these values lie beyond the limits which our merely genetic, psychological inquiry aims to reach." (Simmel, 2013, pp. 359–360).
[95] Tradução livre de: "in general, be asserted that the differentiations which characterize the social structure are always due to definite ends, causes, and interests;" (Simmel, 2013, p. 361).
[96] Tradução livre de: "rather, human contact, in the purely psychological aspect of its interaction, develops that definite tendency which, heightened, and differentiated to independence, is known as religion." (Simmel, 2013, p. 360).

> muitas relações, e lhes dá uma nota que as distingue das relações baseadas no puro egoísmo, ou pura sugestão, ou mesmo em força puramente morais. Naturalmente, esta qualidade está presente com mais ou menos força.[97] (Simmel, 2013, p. 362).

Nessa configuração das relações sociais em sua ação o indivíduo encontra uma "ordem superior", por isso Simmel assevera que a Sociologia da Religião se assemelha ao agir experienciado na vida em sociedade, pois os indivíduos com um certo grau de devoção colocam na condição de guardião dessas relações sociais os deuses. Os deuses, então, são os responsáveis pelas reações subjetivas vivenciadas pelos indivíduos oferecendo conforto para além do que era dado pelas relações unicamente sociais ou humanas.

Nesse sentido, Simmel entende a fé como o móvel da religião, pois os comportamentos das relações sociais se aprimoram pelo pensamento religioso, pois uma relação social existente numa situação emocional se condensa o vínculo religioso entre os indivíduos em algo que a transcende. Por isso que fé vivenciada na religiosidade é o que alimenta a religião, é a sua essência, é uma relação social experienciada na qual,

> Quando eu digo: "Eu acredito em Deus", a afirmação significa algo totalmente diferente da afirmação: "Eu acredito na existência de ondas de éter;" ou "A lua é habitada;" ou "A natureza humana é sempre a mesma". Significa não só que aceito a existência de Deus, ainda que não seja totalmente demonstrável, mas também uma certa relação subjetiva com Ele, uma saída dos afetos com Ele, uma atitude de vida[98].(Simmel, 2013, p. 366).

Como o agir concerne à reciprocidade das relações sociais, a causalidade da ação pode se revestir por questões de fé pela experimentação e comportamento do outro, o que é importante, pois sem ela a sociedade se decomporia. O aceite das normas e regras sociais pelos indivíduos está fundado na fé e, ainda que munidos de condições de reação, os explorados se permitem a isso. O indivíduo detém uma "fé fácil e acrítica no poder, valor, superioridade e bondade dos que têm autoridade[99]." (Simmel, 2013, pp. 366–367).

[97] Tradução livre de: "All religion contains a peculiar admixture of unselfish surrender and fervent desire, of humility and exaltation, of sensual concreteness and spiritual abstraction, which occasion a certain degree of emotional tension, a specific ardor and certainty of the subjective conditions, an inclusion of the subject experiencing them in a higher order—an order which is at the same time felt to be something subjective and personal. This religious quality is contained, it seems to me, in many other relations, and gives them a note which distinguishes them from relations based upon pure egoism, or pure suggestion, or even purely moral forces. As a matter of course, this quality is present with more or less strength, now appearing merely like a light overtone, and again as a quite distinct coloring."(Simmel, 2013, p. 362).

[98] Tradução livre de: "When I say, "I believe in God," the assertion means something entirely different from the statement, " I believe in the existence of ether waves;" or " The moon is inhabited; " or, " Human nature is always the same." It means not only that I accept the existence of God, even though it be not fully demonstrable, but it implies also a certain subjective relation to him, a going out of the affections to him, an attitude of life;" (Simmel, 2013, p. 366).

[99] Tradução livre de: "easy-going, uncritical faith in the power, value, superiority, and goodness of those in authority — a faith which is by no means an uncertain, theoretical assumption, but a unique thing, compounded of knowledge, instinct, and feeling, which is concisely and simply described as faith in them." (Simmel, 2013, pp. 367–368).

Nas conceções de Simmel, o homem social religioso se caracteriza de modo específico conforme as suas reações perante os conteúdos existentes na vida prática e da sua ideação teórica. Desse modo, como o poeta que coloca por escrito seu mundo particular de acordo com a vivência, o indivíduo também age de forma singular e, analogamente, observa a religiosidade como um modo de vida em que seu espírito compreende a si mesmo e a seu existir.

Enfim, Simmel concebe a ação motivada pela fé ou ação religiosa como um conteúdo sociológico, visto que, para essa constatação, toma por base a observação de que "mesmo em uma vida religiosa autónoma, estão contidos elementos não especificamente religiosos, mas sociais." (Simmel, 2006, p. 24).

Esse juízo de Simmel, se harmoniza com o pensamento defendido por Thomas O'Dea, pois as práticas e crenças ordinárias são notadamente sociais — a sociedade na modernidade é caracterizada pelas instituições a exemplo dos Estados, dos governos, das famílias e daquelas económicas que exercem poderes reais e simbólicos sobre os indivíduos.

Porém, sendo a religião uma estrutura instituída na organização social, ela se diferencia porque o "interesse central da religião parece referir-se a algo relativamente vago e inatingível, cuja realidade empírica está longe de ser clara. Refere-se ao "além", à relação do homem com esse "além" e sua atitude diante deste." (O'Dea, 1969, p. 9). Assim, considerada a religião como fonte de sublimação e transcendência do ser humano, é também caracterizada pelo sentimento de reprimir e travar o conhecimento dado pela ciência em virtude dela representar uma relação social com fundamentos complexos,

> A religião tem sido caracterizada como a corporificação das mais sublimes aspirações humanas; como uma garantia de moralidade, como uma fonte de ordem pública e paz individual interior; como enobrecedora e civilizadora em seu efeito sobre a Humanidade. Tem sido também acusada de persistente obstáculo ao progresso, como capaz de incentivar o fanatismo e a intolerância, ignorância, superstição e obscurantismo." (O'dea, 1969, p. 10)

Na consideração de O'Dea, a sociedade é marcada por um crescente equilíbrio das instituições sociais pelos regramentos impostos entre elas, os quais são legitimados e obrigatórios pelos indivíduos, sendo o seu conjunto o sistema social. Quando se realizam mudanças entre esta ou aquela instituição ou na totalidade do sistema, devido as relações de interdependência e de repercussão, esta mudança demonstra que a religião "é apenas uma forma de comportamento humano institucionalizado." (O'dea, 1969, p. 11).

No pensamento teleológico funcional, o sistema que não possui função fatalmente deixará de existir. Como a estrutura religiosa tem funções sociais específicas (expressas, ocultas ou mesmo encobertas) para equilibrar plenamente o sistema, ela está presente nas sociedades

desde os tempos mais remotos e não deixará de existir, pois "que a contribuição da religião às sociedades e culturas humanas se baseia em sua característica fundamental: a transcendência da experiência diária no ambiente natural." (O'Dea, 1969, p. 13).

Dadas essa premissa do pensamento funcionalista, a religião é um elemento que assessora os indivíduos na regulação das características fundamentais para a existência, tanto nos aspetos material e espiritual, sendo que o sentido das relações sociais religiosas é dado por aquilo que será recompensado, inclusive na interexistencialidade[100].

Como a religião se refere ao além e "por suas crenças referentes à relação do homem com esse além, dá uma interpretação supra empírica de uma realidade total mais ampla." (O'Dea, 1969, p. 16) — a interexistencialidade —, a possibilidade de recompensa das relações sociais pode ser verificada em nossa pesquisa na proposta do movimento espiritista palmense de que é pela *reencarnação* e *desencarnação*[101] que o indivíduo será recompensado pelos atos morais praticados nas diversas vivências.

A religião por desempenhar suas funções na sociedade, a teoria funcional propugna que por essa característica ela é elemento social universal devido sua relação com a sociedade, pelo comportamento do sujeito e por eleger um sentido finalístico para os objetivos e desejos humanos, assim a religião

> [...] contribui para os sistemas na medida em que, nos pontos críticos, quando os homens enfrentam a contingência e a impotência, apresenta uma resposta ao problema do sentido. Também dá um meio para o ajustamento à frustração existente na decepção – decorrente da condição humana ou das disposições institucionais da sociedade. (O'Dea, 1969, p. 29).

Em suma, a função da religião para O'Dea é oferecer para os sujeitos a perspetiva de assegurar o sentido para a vida, a razão para o esforço, a solução para as vicissitudes e o consolo para as disfunções emocionais, justificada na proposta reencarnacionista kardequiana. Tem ainda por função apoiar o regramento da sociedade na obediência das normas, findando com isso numa maior socialização dos indivíduos dentro de uma normalidade e equilíbrio social.

Nessa consideração de O'Dea, o estudo sociológico da religião se refere ao conhecimento das relações existentes entre ela e os processos dados pelas relações sociais, ponderados seus variados significados para resultar na sua compreensão dentro da estrutura social. A

[100] Por interexistencialidade temos as relações sociais vivenciadas nos mundos material e espiritual.
[101] Desencarnação segundo a codificação espírita é quando no momento da morte do corpo físico, a alma "Volta a ser Espírito, ou seja, retorna ao mundo dos Espíritos, que ela havia deixado temporariamente." (Kardec, 1995b, p. 102).

Sociologia da Religião contribui para que o sujeito compreenda a si mesmo, o seu modo de comportar-se, pensar e agir socialmente, além dos sentidos dados às suas ações, dado que,

> A religião, como um elemento central da cultura, dá forma e orientação à ação, ao sentimento e ao pensamento do homem. Estabiliza as orientações humanas, seus valôres, suas aspirações e seus ideais do ego. Mas a religião depende da fé – de uma aceitação do supra-empírico. Consequentemente, todos os outros elementos de valôres, aspirações e objetivos que dependem da religião estão, como esta, colocados sobre base instável.
> Os homens religiosos precisam viver em relação com dois domínios incompatíveis e heterogêneos da experiência; precisam manter relações com o sagrado e o profano; e precisam interessar-se pelo fundamental e pelo mundano. Dessa situação derivam muitos problemas para as instituições religiosas. (O'Dea, 1969, p. 163).

Se Sociologia da Religião tem por interesse conhecer e compreender tanto as impressões produzidas historicamente na vivência humana e no desenvolvimento das sociedades quanto suas religiosidades e que dão sentido às causalidades dos agires dos indivíduos, entende Pierre Bourdieu que a ideia da Teoria da Linguagem, como fonte de conhecimento na perspetiva de Cassirer[102] abarcou todas as formas simbólicas, nomeadamente, os símbolos referidos aos rituais retratando a religião como linguagem.

Como a língua forma estruturas no nosso pensamento ao nos servimos dos seus padrões gramaticais (estrutura) nós concebemos em criar novas estruturas (é estruturante) para explicarmos nossa realidade vivenciada. Do mesmo modo como a linguagem, a religião nos proporciona construir um sentido para a vida conforme suas próprias simbologias,

> A primeira tradição trata a religião como uma língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor, enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, possível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir. (Bourdieu, 2007, p. 28).

O sistema simbólico deriva para um sistema de divisão social, o qual organiza o mundo natural e social simbolizados por classes antagônicas e que se evidencia nas religiões pela detenção do poder, ainda que simbólico, pois é um "poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem." (Bourdieu, 1989, pp. 7–8).

A despeito do sistema de signos gerar consenso para o sentido, numa lógica de funções inclusivas e excludentes para as divisões sociais, no caso da ideologia religiosa o sentido

[102] O pensamento cassireriano nos revela que é factível observar o processo de construção da consciência do Homem em relação ao universo em que está inserido conforme os símbolos dele decorrentes, visto que "O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuador, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* de realidade." (Cassirer, 2012, pp. 47–48).

na luta de classes nos grupos concorrentes é encoberto, dado que a religião "cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a legitimação do poder dos "dominantes" e para a "domesticação dos dominados." (Bourdieu, 2007, p. 32). Na sua simbologia para Bourdieu (2007),

> [...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (pp. 33–34).

Do pensamento bourdieuniano sobre a religião, torna-se inerente que nas colocações ou debates religiosos existem, ainda que de forma dissimulada há toda uma disputa política pelo controlo de determinada instituição, pois desse controlo o poder é exercido sobre a vida dos adeptos ou fiéis, num conflito disfarçado pela própria doutrina e, por vezes, ocultado inclusive dos que são responsáveis por produzir e difundir as doutrinas.

Para Bourdieu, as crenças se explicam partindo-se das ações dos responsáveis por produzirem religião e dos fiéis devido seus interesses. Essa condicionante foi observada quando da realização da nossa pesquisa em campo, pois os interesses representados pelo movimento espiritista hegemónico palmense resultou em que alguns dos representantes das instituições se sentissem podados em participarem das entrevistas levadas a efeito.

Assim, a religião é um sistema simbólico estruturado e funciona como um princípio de estruturação, numa configuração passível de análise sociológica por cumprir sua função social, pois os agentes "Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes." (Bourdieu, 2007, p. 48).

O campo[103] religioso é marcado como espaço de luta pela permanência e são impostos os

[103] Na conceção da Teoria dos Campos de Pierre Bourdieu é dado representarmos "o mundo social em forma de espaço (a varias dimensões) construído na base de princípios de diferenciação ou de distribuição constituídos pelo conjunto das propriedades que atuam no universo social considerado" (Bourdieu, 1989, p. 133), sendo que os indivíduos ou seus grupos são determinados conforme as posições relativas que ocupam neste espaço. Os princípios responsáveis pela construção do espaço social ou *campo* são as diversas modalidades de capitais em conformidade com a particularidade dos diferentes campos, com isso a "posição de um determinado agente no espaço social [campo] pode assim ser definida pela posição que ele ocupa nos diferentes campos, quer dizer, na distribuição de poderes que actuam em cada um deles, seja, sobretudo, o capital económico — nas suas diferentes espécies —, o capital cultural e o capital social e também o capital simbólico, geralmente chamado de prestígio, reputação, fama, etc." (Bourdieu, 1989, pp. 134-135). Diante dessa noção, Bourdieu (1989) define como campo social "o espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição actual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se assim nele, a primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital – que dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto das suas posses." (p. 135). Em suma, podemos conjeturar que o *campo religioso* é um espaço onde os indivíduos se relacionam e se significam com discursos e práticas específicas.

trunfos detidos para dominar e definir o jogo delimitando-se as competências. Assim, a religião é uma forma de linguagem que ajuda estabelecer a ordem determinada em virtude dos interesses políticos no campo, havendo a disputa para influenciar o processo que define o sentido de mundo para os indivíduos dadas as variadas posições nesse espaço,

> [...] a função genérica de legitimação não pode realizar-se sem que antes esteja especificada em função dos interesses religiosos nas diferentes posições na estrutura social. Isto ocorre pelo fato de que o *interesse religioso* naquilo que ele tem de pertinente para a sociologia, a saber, o interesse que um grupo ou uma classe encontra em um tipo determinado de prática ou crença religiosa e, sobretudo, na produção, reprodução, difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação (dentre os quais a própria mensagem religiosa), é função do reforço que o poder de legitimação do arbitrário contido na religião considerada pode trazer à força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou classe ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social. (Bourdieu, 2007, p. 48).

Desse modo, na conceção bourdieuniana, a religião se assenta na manutenção da ordem através dos signos (a linguagem) como consequência dos processos coercitivos internos como o controlo exercido pelas instituições proprietárias do sagrado e das forças de pressão externas necessárias no controlo social ordenado, considerando-se as posições dos indivíduos no campo religioso.

O campo religioso nessa perspetiva representa um espaço onde os indivíduos combatem para nele permanecerem inseridos e para isso impõem as regras e os trunfos que lhes dão vantagem para dominarem o jogo e se tornarem os legitimadores que delimitam as competências dos demais sujeitos, ou seja, há um poder simbólico dada sua representação por signos (linguagem), o qual concorre para estabelecer como poder determinada ordem social ao refletirem interesses políticos.

Considerando-se essas formulações da teorização da Sociologia da Religião, as quais se adequam à observação empírica realizada no presente estudo, rematamos que a religião é um sistema de relações sociais existentes nas instituições que são interrelacionadas por variados processos de construção do sentido para o entendimento de mundo pelo indivíduo. Entretanto, a soma das singulares visões de mundo pelas crenças representadas nos simbolismos tem a capacidade de associar os indivíduos em suas práticas religiosas.

Como o pesquisador social tenciona compreender a religião por sua característica de importante construção social que organiza a sociedade com base em variadas disposições simbólicas dos indivíduos, nos propomos na secção que se segue, delinear o seu estudo pela ótica teórica proposta por Max Weber que concebe a interação recíproca entre os indivíduos marcada pelo *ethos* que dá sentido ao agir social devido a causalidade nas ações racionais.

3.2 A perspetiva weberiana da Sociologia da Religião

No início do Capítulo V – Sociologia da Religião (Tipos de relações comunitárias religiosas) da obra *Economia e Sociedade* – Fundamentos da Sociologia Compreensiva, Max Weber refere à impossibilidade em se definir religião. Mas, na mesma obra, Weber (1991) afirma que a religião se dá por "condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também [...] só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos ─ a partir do 'sentido'." (p. 279).

Pela conexão da religião com as relações sociais, Weber analisa as interações religiosas e a religião na condição de elementos diferenciados e pertencentes a um sistema conformado pela racionalização dos indivíduos e intenciona interpretar os sentidos dados subjetivamente pelo agente/agentes, ainda que não defina univocamente o que se pode chamar de "essência" da religião, mas a causalidade da sua motivação, pois

> A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo [...] devem ser realizadas para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra [...] A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. (Weber, 1991, p. 279).

Como um agir condicionado pela vivência dos indivíduos (empírico), no prisma weberiano a religião é ação racional por se orientar para este mundo, sendo a ação religiosa um fenómeno social por visar o mundo material com ações ordinárias do indivíduo ligadas a um fim, inclusive económico. Assim, sendo a religião motivação das nossas ações "o que sempre importou e ainda importa é quem mais interfere nos interesses do indivíduo na vida *cotidiana*, se o deus teoricamente "supremo" ou os espíritos e demônios inferiores" (Weber, 1991, p. 289).

O indivíduo age magicamente conforme a intensidade das suas relações cotidianas, considerando por exceção, como Weber (1991) que "nem toda pedra, por exemplo, serve como fetiche." (p. 279), possibilitando o conhecimento científico interpretar as causalidades das ações como racionais e irracionais, sendo estas aquelas que pertencem ao âmbito da magia.

Como para Weber (1991), nem todo indivíduo é capaz de entrar em transe e produzir os fenómenos sobrenaturais, ele conceitua a força do carisma naquilo em que,

> O carisma pode ser – e somente neste caso merece em seu pleno sentido esse nome – um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que

> por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por certos meios extracotidianos. (p. 280).

Entretanto, do sujeito carismático a igreja transfere o carisma para a própria instituição, para que o carisma subsista perene nas gerações vindouras e isso é observado no "caráter assumido pela dispensa da graça [que] depende também, em grau considerável, da circunstância de ser ou não exigido desses mediadores entre os homens e o salvador a posse pessoal e a comprovação de dons carismáticos da graça." (Weber, 1991, p. 375).

Em sentido oposto da igreja, a seita representa uma organização compulsória de indivíduos dirigida por uma autoridade com carisma, sendo assim identificada "como associação de membros religiosamente qualificados" (Weber, 2001a, p. 230). A importância dos desdobramentos práticos do princípio voluntarista das seitas tem por "motivo principal [...] a recusa do episcopalismo e do presbiterianismo, a obrigatoriedade de participação na eucaristia com pessoas imorais." (Weber, 2001a, p. 231).

A crença nos espíritos ocorre quando se admite que "certos seres" estão ligados de forma intrínseca aos seres humanos detentores de carisma, os quais possuem a capacidade de influenciar o proceder desses seres ("espíritos") sobre os objetos e as pessoas, pois que o espírito é "algo indefinido: material e mesmo assim invisível, impessoal, mas com uma espécie de vontade; é algo que confere ao ser concreto sua força de ação específica, que pode penetrar neste e, do mesmo modo, abandoná-lo." (Weber, 1991, p. 280).

Entretanto, é na forma da afetação junto aos espíritos para a resolução racional finalística económica dos problemas cotidianos, que o mago assume o papel do iniciado ou detentor de um "saber secreto" (o carisma) e por sua prática profissional racional concede ao espírito "a representação de uma 'alma' como um ser distinto do corpo, presente nos objetos naturais do mesmo modo como existe algo no corpo humano que o abandona durante os sonhos, o desmaio, o êxtase e na morte." (Weber, 1991, p. 280).

É justamente do surgimento da alma com seus poderes sobrenaturais e das suas relações com os indivíduos que se forma o campo onde se produz a "ação religiosa", revelando-se a existência de uma essência anímica representada pelo simbolismo[104] e que transcende a realidade. Conforme Weber (1991), para se exercer influência no poder que esses símbolos representam e manifestam é necessário fazer uso de outros signos, como representações para as almas ou espíritos, na relação social com os indivíduos,

[104] Podemos exemplificar os simbolismos nos referindo aos símbolos gráficos, mímica e danças, os rituais que afastam o mal, o exorcismo, os mantras, entre outros. Esses elementos pertencem aos fenómenos sociais com intensa influência no processo cultural das sociedades.

> É então apenas uma questão da ênfase que os conhecedores profissionais desse simbolismo consigam dar a sua fé ou à elaboração mental desta, da posição de poder, portanto, que alcançam dentro da comunidade, dependendo da importância da magia, como tal, para o caráter peculiar da economia e da força da organização que sabem criar [...] Se o morto só é acessível por meio de ações simbólicas e o deus manifesta-se apenas em símbolos, então podem estes ser contentados com símbolos em vez de com realidades." (p. 282).

Nessa conjuntura a divindade se manifesta por símbolos e só é possível acessar os mortos através de ações simbólicas (signos) e não com a realidade, mesmo se considerarmos que as simbologias, ainda que racionalizadas, não são facilmente aceitas pelas religiões, pois alterações podem despertar a ira dos espíritos, como nos exemplifica (Weber, 1991) que "a possibilidade de ofender profundamente duas dúzias de santos no decorrer do ano, pela abolição de seus dias santos, impede ainda hoje a aceitação do calendário gregoriano na Rússia[105]" (p. 282).

É incumbência dos profissionais ligados às divindades e pela perenidade destas, regulamentarem o campo da simbolização habitual ou normativo e organizarem o conjunto de deuses ou a "formação de panteão", com as especificidades particulares dos deuses. Essas especificidades se formam em virtude da reflexividade dos indivíduos sobre as motivações dos seus agires e resultam em uma *especialização objetiva*, com casos de deuses criados à imagem humana ou em uma *especialização qualitativa*, relacionada naquilo que a ação social contém como "rezar, pescar ou arar." (Weber, 1991, p. 286).

Assim, inexiste um agir individual ou mesmo uma ação social face à sua reciprocidade que prescinda de um deus, pois sempre quando a "relação associativa se manifeste não com posição pessoal de um detentor de poder *individual,* mas sim efetivamente como "associação", ela necessita de um deus particular. Isto aplica-se, em primeiro lugar, às associações[106] domésticas e de clã" (Weber, 1991, p. 286), pois que,

> Do ponto de vista sociológico e para nossa terminologia, a associação não consiste, portanto, senão na probabilidade da realização daquela ação, orientada de uma das maneiras expostas. Se falta a probabilidade dessa ação de um *quadro* indicável de pessoas (ou de uma pessoa individual indicável) existe, segundo nossa terminologia, apenas um 'relação social', mas não uma 'associação'". (Weber, 1991, p. 30).

[105] Conforme Prefácio à quinta edição contida na obra Economia e Sociedade, constante na página XIII, a segunda edição do livro é de 1913. Portanto, devemos considerar nesse exemplo de Weber o fato de que o calendário gregoriano foi implementado na Rússia em 1918.

[106] Como para Weber (1991), a "existência de uma associação depende por completo da 'presença' de um dirigente e, eventualmente, de um quadro administrativo." (p. 30), a Federação Espírita do Estado do Tocantins – FEETINS, se enquadra nessa perspetiva e reflete a disposição de indivíduos no ordenamento da associação, havendo uma motivação, um sentido que sustenta esse interesse, o qual pode estar assentado na ação racional relativa a fins (receber remuneração) ou uma ação tradicional (um costume arraigado no agir cotidiano) que entendemos não ser o nosso caso particular. Tal sentido pode referir-se a um agir afetivo (estado emocional de entrega) ou à uma ação racional à valores (pelo serviço religioso da caridade sem si), os quais acreditamos serem os mais pertinentes.

Como na vivência da realidade o indivíduo sempre considera quem mais intercede na sua vida cotidiana, se julgar que são os demônios, sua religiosidade se relaciona para com eles, pois cotidianamente, "essas divindades influenciam fenômenos naturais muito universais e, por isso, são consideradas supremas, pela especulação metafísica." (Weber, 1991, p. 290), mesmo que o indivíduo creia na primazia dos deuses celestiais.

Símbolos exteriores como a rogativa de afastamento do mal e benefícios solicitados marcam as orações, inclusive nos indivíduos portadores de religiosidades que se relacionam com o mais além. Esse processo se deve à reflexividade e ao pensamento racional quando definimos e nos relacionamos com os nossos deuses e são elementos motivadores do sentido na ação religiosa,

> Pois o 'sentido' do comportamento especificamente religioso, paralelamente àquela racionalização do pensamento, é procurado cada vez menos nas vantagens puramente externas da vida econômica cotidiana, tornando-se, portanto, cada vez mais "irracional" o fim do comportamento religioso, até que, finalmente, esses fins "extramundanos", vale dizer, extra-económicos, são considerados o específico do comportamento religioso. (Weber, 1991, p. 293).

Pela causalidade da racionalidade finalística, o indivíduo roga ao deus ou deuses os benefícios materiais relacionados à vida cotidiana e a resolução das vicissitudes exteriores, depois transcende a esse ponto específico e devido à sua não-racionalidade se volta para a importância dos elementos metafísicos, transcendendo o material concreto. Dessa visão weberiana temos que as religiões não se apresentam como um sistema de crenças, mas como uma condição capaz de controlar a vida dos indivíduos unidos a elas na condição de fiéis agindo em sociedade.

Para Weber (1991), é propósito inicial das religiões as coisas da realidade bruta do mundo, por isso seu estudo da religião ser pautado nas motivações e sentidos racionais do agir dos indivíduos em que a "ação ou o pensamento religioso ou 'mágico' não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria de natureza econômica." (p. 279).

A Sociologia da Religião weberiana percebe no processo religioso o poder como um domínio político, representado na obrigatoriedade física pela obediência às normas e um domínio hierárquico dado por uma obrigação psicológica em aceitar ou não os bens de salvação[107], o poder como uma força de imposição devido à sua potência e o poder como autoridade

[107] Os bens de salvação "prometidos pelas religiões têm uma orientação para o mundo, quer se trate de bens mundanamente acessíveis a todos (saúde, longevidade, riqueza), quer diga respeito a bens reservados aos virtuosos da religião (o sentimento de amor acósmico do monge budista, a *certitudo salutis* do puritano calvinista ou o êxtase apático do devoto hindu)." (Almeida et al., 2021, p. 23).

reconhecidamente legitimado pelos indivíduos por três formas diversas, como apontam Bobineau & Tank-Storper (2008),

> — legitimação/domínio racional-legal (crença na legalidade das leis estabelecidas e do direito de promulgar directivas);
> — legitimação/domínio tradicional (crença quotidiana na santidade das tradições sempre válidas);
> — legitimação/domínio carismático (submissão excepcional ao cunho do sagrado, à virtude heróica ou ao valor exemplar de uma pessoa). (p. 39).

Esses tipos de legitimação ou dominação motivaram Weber em definir a figura do *sacerdote* como sendo a entidade eclesiástica com autoridade outorgada pela instituição e, por isso, possui lugar de fala para representá-la. Uma vez ordenado, se habilita a propor a salvação dentro das regras de quem lhe dá sustentação financeira e a sua legitimação é provida na forma *racional-legal*.

Quanto à figura do *feiticeiro/mago,* esta é definida por Weber em sua condição de individualidade da pessoa religiosa que presta serviços religiosos aos adeptos que reconhecem sua capacidade, instrumentalização e experiência em realizar certas coisas. Com base na tradicionalidade junto ao seu grupo social de pertencimento lhe é concedida legitimação no *domínio tradicional*.

No que diz respeito à figura do *profeta,* esta é definida por ter a sua representação religiosa dada de forma individual pela aceitação da sua revelação e por ele se colocar na condição de proteger a pureza doutrinária, sendo a sua legitimação dada pelo *domínio carismático*, como na frase "Está escrito – mas em verdade vos digo." (Weber, 1991, p. 160).

Para embasar sua teoria compreensiva, Weber, ao observar o fenómeno social dado pelos hábitos do cotidiano dos protestantes, escreve a obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* em 1903, na qual revela que os proprietários e funcionários qualificados das indústrias localizadas na região de Bade (Alemanha) eram maioritariamente protestantes, ou seja, busca compreender as relações possíveis entre as afinidades eletivas e específicas formas de religiosidades[108].

Procurando explicar uma perspetiva para além do lugar-comum de que o não-materialismo católico e o materialismo protestante fossem a génese do capitalismo, Weber busca na observação da vivência dos indivíduos compreender o real modo de vida e o pensamento

[108] Por génese desse pensamento tem-se a crença do ascetismo e da racionalidade do trabalho constante, a qual se originou no conceito alemão de *"Beruf"*, sendo que "Lutero substitui a ideia de vocação, a de convocação divina *(Berufung)* e a de trabalho [...] por uma única noção: a do dever cristão que era ordenado para a profissão." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, pp. 43–44).

dos protestantes. Assim, seu estudo apresenta para a Sociologia uma proposta do agir finalístico económico dado pela racionalidade na causalidade dos agentes em suas ações religiosas na sociedade moderna.

Na presente secção, com base em diversos conceitos, abordámos as perspetivas teóricas da Sociologia da religião e defendemos que, para se definir religião, é preciso observarmos algumas abordagens dadas por Bobineau & Tank-Storper (2008) , como:

> Primeira abordagem para definir a Religião: as definições funcionais que, na tradição de Durkheim, destacam as funções de regulação, de integração e de socialização da Religião, a qual proporciona aos indivíduos modos de significação e quadros sociais de inserção num grupo, ou mais, numa ou mais coletividades [...] a Religião consiste numa sociabilidade comunitária, numa socialização intergeracional que tem em vista a transmissão de códigos, de valores, de referentes e de comportamentos que se manifestam, quer num espaço coletivo (lugar de culto, rua), quer na esfera da vida privada (em família, entre amigos). [...] Segunda abordagem de definição de Religião: as definições «substantivas» ou «exclusivistas». Em contraponto com as definições funcionais, alguns concebem a religião como uma atividade à parte, na medida em que envolve seres sobre-humanos, uma dimensão transcende ou uma realidade sagrada, que vai para além da experiência humana." (pp. 139-140).

Das críticas marxistas à religião por feição de submissão opiácea do indivíduo embotando a reflexividade quanto à luta de classes, ela representa uma fantasia da verdade bruta vivida pelo ser humano e se revela como o escape do indivíduo alienado da realidade cruel do mundo concreto, além de não permitir que o sujeito religioso compreenda a sua realidade. Por isso que, do pensamento sociológico de Simmel concebemos que a religião não pode ser considerada de forma simplista, como apenas uma conjetura de especulação metafísica ou dos indivíduos crédulos em fantasmas.

Percebe-se em O'Dea que, a religião se interessa por coisas vagas e inatingíveis, visto empiricamente não demonstrar sua clareza real, mesmo que se comporte como fonte de transcendência do indivíduo e carrega pejorativamente o aspeto de embotamento da verdade que é a finalidade do conhecimento científico. O contexto de Bourdieu ratifica os postulados marxistas ao afirmar que, por causa das suas ideologias religiosas os grupos sociais se alienam da luta de classes, pois a religião executa o seu papel de conservar a ordem social pela legitimação do poder das classes dominantes, submetendo ao controlo os dominados.

Como ainda buscaremos delinear os principais pontos característicos da Sociologia da Religião em Max Weber, mesmo na impossibilidade de definição unívoca do que seja religião na sua opinião, percebemos que sua compreensão é dada pela observação dos fenómenos, do simbolismo e das motivações finalísticas dos sujeitos e Weber, pela conceção das relações sociais e da religião, demonstra que as relações religiosas se conformam num

sistema social racionalizado que possibilita a interpretação dos sentidos subjetivos do agir dos sujeitos.

Em sua observação, interpretação e análise para compreender a religião como fenómeno da vida social, dado o seu simbolismo, podemos considerar que certos indivíduos, ao coisificarem sua crença dão sentido às suas ações sociais, ao passo que outros conduzem a religação com o sagrado baseados em expetativas espirituais por si mesmos, pois esses segundos indivíduos consideram importante o facto de "o sistema religioso não poder ser emocionalmente reconfortante (como deveria ser) e for intelectualmente insatisfatório." (Ling, 2005, p. 342).

Dada a fragilidade de algumas religiões no *constructo* de um corolário valorativo lógico, racional e que tenha sentido convincente eclodem novas religiosidades e o homem contemporâneo se volta para outros modelos de espiritualidades não "porque foram visitados e convidados a frequentar a igreja por um seu simpático representante, porque têm laços pessoais ou familiares" (Ling, 2005, p. 342), mas baseados na reflexividade do pensamento racional no cotidiano que promove um sentido de libertação de dogmatismos religiosos.

Diante dessas perspetivas das variações das religiosidades percebemos o processo da secularização da teologia, ou seja, "a libertação das estruturas eclesiásticas mágicas e não-cristã e das crenças que lhes estão subjacentes" (Ling, 2005, p. 343), proposição que juntamente com a proposta weberiana de desencantamento do mundo, será abordado e analisado teoricamente na Subsecção seguinte em virtude da natureza das relações existentes na causalidade do pertencimento dos aderentes ao movimento espiritista palmense.

3.2.3 Do desencantamento do mundo e da secularização

Quando consideramos que a Sociologia contribui de forma relevante para o conhecimento do indivíduo inserido num sistema de relações sociais, marcadas pela reciprocidade do agir e pelo ambiente em que se encontra refletimos o pensamento weberiano de uma ciência que busca interpretar as causalidades da ação, explicar e compreender seus efeitos, pois a ação social é um agir provido por uma motivação subjetiva orientada pelo agente e pelo comportamento dos demais agentes.

Na contextualização de Weber, as motivações que dão sentido às ações são previsíveis e a maior parte é marcada pela racionalidade instrumental: a racionalidade que busca meios para se alcançar um fim. Mesmo as motivações afeitas às condutas dadas pelos valores

(crenças religiosas), costumes e afeições não conduzidas por uma razão finalística orientada para fins económicos, são influenciadas por uma racionalidade a qual as religiões determinam por conduta dos fiéis.

Por efeito da modernidade resultante da revolução industrial, das proposições delineadas pelo iluminismo e com o desenvolvimento da reflexividade do indivíduo, a vivência social se tornou marcadamente racional pela adição de elementos como a burocracia estatal e a ciência, tendo seu momento último na sociedade capitalista. Esse estado das coisas se opôs à cultura metafísica do mundo caracterizado pelo sagrado, pela magia, por uma entidade (Deus) a ordenar a realidade, sendo agora orientado pelo materialismo, pela ação com sentido ético — a libertação do mundo da magia *("Entzauberung der Welt")* traduzida por "desencanto do mundo[109]".

Tal processo — assinalado pela maior aproximação entre os estratos sociais em virtude da cultura de massas e o estreitamento da relação entre o erudito e o popular como características dessa nova sociedade — culmina em relações sociais dinâmicas, num caminho de transformação dos comportamentos sólidos em novos procederes multifacetados, ainda que sólidos. Nesse contexto, para a conceção weberiana o transcurso de libertação da magia do mundo tem por representação última o puritanismo ético calvinista (na Inglaterra do Séc. XVI), marcado pela orientação aos fiéis de princípios morais austeros tendo impossibilitado,

> [...] à ascese a fuga para fora da vida quotidiana, e todas aquelas naturezas apaixonadamente sinceras e contemplativas que até então tinha fornecido os melhores elementos das ordens monásticas eram agora obrigadas a prosseguir na senda dos ideais ascéticos no seio do mundo profissional**.** Durante a sua evolução, o calvinismo juntou a isto algo de positivo: a ideia da necessidade de comprovar a fé na vida profissional secular. (Weber, 2001a, p. 116).

Na reprovação da salvação dada por processos mágicos com elementos ligados à superstição e por atentar contra as coisas sagradas, é no aperfeiçoamento espiritual (ascese) ligado à predestinação do Homem e pela extinção da magia como modo de salvação que se realiza a libertação da magia do mundo. A representação existente na plenitude da vivência ordinária com uma conduta ética puritana leva o crente à dúvida implacável para saber se foi escolhido para ser salvo, e

[109]A expressão desencanto do mundo, por nos remeter a uma aceção de desapontamento, não reflete adequadamente a altercação dada historicamente por Weber desse processo racional de se obstar a magia, "tanto no campo religioso, em que técnicas e fórmulas mágicas são progressivamente postas de lado, em proveito de visões éticas religiosas quanto no campo do domínio teórico e funcional do mundo, em que se opera um movimento geral de racionalização." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 46).

> Assim, "foi levado a cabo um completo desencantamento do mundo"; é desse ascetismo puritano no mundo que resulta um impulso decisivo para a racionalização da economia, assim como da vida: "a ética religiosa, na tentativa de racionalizar o mundo no plano da ética prática", também organizou e "libertou o mundo da magia". (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 48).

Conforme a racionalização do pensamento weberiano, no processo gradativo de desencantamento do mundo a ação religiosa se insere no campo da não-racionalidade ou irracionalidade e não tem capacidade plena de produzir os efeitos nos campos sociais que se autogovernam por sistemas de valores próprios os quais são marcados pelas diversas divindades devido a "proliferação e a fragmentação das crenças [...] de facto assistimos a uma «guerra dos deuses» a uma competição entre crenças." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 49), criando um sistema religioso de deuses representados nos valores.

Todo esse arcabouço reforça, dadas as incertezas da contemporaneidade resultantes da ambiguidade nas decisões da vida cotidiana, com seus riscos manufaturados ou não, com a liquidez nas relações sociais e pela reflexividade na motivação do agir intentado do indivíduo, entre outros fatores, a visão de um desencantamento do mundo weberiana e com reflexos marcantes na Sociologia da Religião.

Observado o processo da libertação da magia ou desencantamento do mundo, Max Weber, no estudo das relações entre a sociedade moderna e a religião, introduz na Sociologia o termo secularização[110] na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* ao citar que a proibição católica ao materialismo "seria a consequência da *secularização* da vida por parte do protestantismo." (Weber, 2001a, p. 33). Entretanto, considerando seu sentido axiológico, Berger (1985) nos esclarece que,

> O termo 'secularização', e mais ainda seu derivado 'secularismo', tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas outras negativas. Em círculos anticlericais e 'progressistas', tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião, ao passo que, em círculos ligados às Igrejas tradicionais, tem sido combatido como 'descristianização', 'paganização' e equivalentes. Essas duas perspectivas ideológicas, que dão aos mesmos fenômenos empíricos índices de valor opostos, podem ser observadas de maneira interessante nas obras de sociólogos da religião inspirados pelos pontos de vista marxista e cristão respectivamente. (p. 118).

[110] O termo secularização gramaticalmente, "designa a transferência de uma propriedade eclesiástica para mãos seculares ou a passagem de um religioso à vida secular (secular remete à ideia de «no século», por oposição ao sagrado, intemporal). Assim, é possível falar-se de secularização a propósito da nacionalização dos bens da Igreja católica durante a Revolução Francesa. Na acepção sociológica, e por extensão [...] o termo pode designar «a autonomização progressiva de sectores da sociedade em relação ao domínio das significações e instituições religiosas»." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 72).

A despeito do nosso entendimento da secularização compreender um encadeamento social representado pela liberdade do indivíduo das amarras de dominação da institucionalidade e da simbologia ritualística da religião, na compreensão do seu processo é forçoso consentirmos a existência de certos conflitos, pois ele não se afirma sem profundas transformações nas estruturas das sociedades com efeitos para a tradição e religiões.

Dessa constatação, percebemos que em virtude do enfraquecimento paulatino das religiões na modernidade, a secularização abrange uma conceção mais ampla na qual "a Religião deixe de fornecer aos indivíduos e aos grupos o conjunto de referências, de normas, de valores e de símbolos que lhe permitem atribuir sentido às situações que vivem e às experiências que têm." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, pp. 72–73).

Pelas propriedades desses elementos seculares e pelo seu afastamento do cotidiano dos indivíduos se espelha a impressão de um caminho para o "fim das religiões", pois para Bobineau & Tank-Storper (2008), "Deus, se é que podemos exprimir-nos assim, que começou por estar presente em todas as relações humanas, afasta-se progressivamente delas; abandona o mundo aos homens e às suas disputas." (p. 73).

Tal expetativa, contudo, não significa posição determinista de concretização do fim das crenças, das religiosidades e religiões e da influência que exercem sobre os indivíduos, mas não se pode negar que se trata de um processo em que parâmetros, regras, signos e valores que dão sentido às ações sociais passam a não serem mais pautados pela religião e que, mesmo com a transcendência do indivíduo ela "não está desaparecendo do mundo moderno: experiências de transcendência são um componente universal da vida humana[111]." (Luckmann, 1990, p. 127).

A conceção de uma dinâmica do fim das religiões na modernidade é afastada por Habermas ao admitir sua presença de fato na sociedade reflexiva como condição de preencher a falta provisória de determinadas ações essencialmente racionais, as quais podem ser ofertadas pela religião privatizada e mais individualista, pois

> Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. (Habermas, 2007, p. 128).

A vida social se apartando da religião houve a afetação nas relações sociais das atividades cotidianas — trabalho, lazer, estudos, entre outros — relegando a um segundo plano ou

[111] Tradução livre de: "[Religion] is not disappearing from the modern world: experiences of transcendence are a universal component of human life". (Luckmann, 1990, p. 127).

dando menor relevância ao contexto religioso. Assim, as relações sociais e religiosas foram estratificadas nos campos sociais específicos devido ao declínio da religião[112], resultando em que suas instituições se voltassem para "a ética, o espiritual, as questões últimas da existência, como a morte, etc." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 74).

O contexto da modernidade retrata dois graus distintos de atuação da secularização, um ao nível subjetivo em virtude da individualização da religião pelo sujeito ou grupos reduzidos e o outro opostamente, ao nível objetivo quanto à diversidade (pluralismo) religioso pelo rompimento do monopólio das igrejas nas religiosidades com perceções singulares para a realidade vivenciada, pois que para Berger (1985),

> [...] a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência ("secularização subjetiva", se preferir) tem seu correlato a nível socioestrutural (como "secularização objetiva"). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do "pluralismo" é um correlato socioestrutural de secularização da consciência. (p. 139).

Disso, dada a secularização na sociedade contemporânea, o pertencimento religioso assume o papel de elemento irrelevante no campo social dos sujeitos naquilo em que experienciar o mundo é um ato *a-religioso* e "a religião só deve intervir na vida pública ou na política se convertida em ideologia, em valores sociais." (Costa, 2009, p. 108), o que altera substancialmente as relações sociais entre o sagrado e o profano.

As relações sociais se alteram duma "vida secular [que] era de pecado; o profano podia profanar o sagrado" com "superstições religiosas que guiavam a conduta diária [...] a 'sociedade religiosa' não mais 'santa' do que a secularizada – era mais religiosa. (Costa, 2009, p. 109) para uma vida de relações sociais midiáticas (comunicação de massa) do indivíduo reflexivo circundado por "religiões" regionalistas, renovadoras e singulares.

Entretanto, nos dias de hoje as religiões tradicionais e os movimentos religiosos se utilizam da "comunicação de massas, respondem ao proselitismo praticando proselitismo, colocam novas ofertas no mercado, dispõem de grupos emocionalistas e de curas." (Costa, 2009, p.

[112] Segundo nos ensina (Bobineau & Tank-Storper, 2008), a denominação desse processo de declínio da religião varia em conformidade com as particularidades linguísticas. Desse modo, é intitulado em França pelo termo *laicidade*, enquanto que no mundo anglo-saxónico prevalece o termo *secularização,* sendo que os "dois termos são comparáveis, mas não fazem referência aos mesmos fenómenos." (Bobineau & Tank-Storper, 2008, p. 53). Nesse sentido, para os autores a laicidade se refere a uma definição política e não remete a uma confissão religiosa. Para Costa (2009), o termo *laicismo* é ambíguo e propõe solucionar o problema representando uma completa separação entre a religião (Igreja) e a política (Estado), pois que "na condição de laico, tornar-se-ia a expressão pública da cidadania." (p. 102).

114), apesar de não abdicarem da religiosidade marcada pelo "chamamento" das simbologias massificadas.

Nesse cenário social, alguns movimentos religiosos hodiernos relegam a um segundo plano o conteúdo filosófico no qual o indivíduo questiona "de onde vim, para onde vou" e que são inquietações promotoras pelo autoconhecimento das causalidades do sentido dado ao seu entendimento de mundo. Dessa dinâmica, a diversidade religiosa é marcada por características de mercado de concorrência regulado pelas leis próprias de oferta e demanda numa adquisição religiosa professada sem o compromisso da tradição.

As instituições religiosas com as estratégias de *marketing* oferecem pelos seus representantes capacitados detentores de carisma, a "igreja" e os bens de salvação para o consumo aos fiéis pela ótica economicista, dada a afirmativa habermasiana de que a secularização é observada pelo pluralismo religioso inserido numa nova circunstância social com adesão facultativa do indivíduo e não por uma imposição autoritária.

Ainda que não esgotemos a diversidade conceitual do desencantamento do mundo e da secularização na dinâmica histórica das sociedades moderna e contemporânea, faculta concordarmos com a existência de dois elementos distintos nesse processo: um representado pela perda de unidade das religiões institucionalizadas e outro pela pluralidade na expressão de novas religiosidades. Assim, ao conjeturarmos o futuro das religiões ou a religião do futuro por efeito desses processos, nas secções subsequentes destacaremos algumas características da Doutrina Espiritista kardecista.

3.3. A consciência como produto social: o Espiritismo kardequiano

Até aqui, no presente Capítulo, temos relatado tanto o pensamento sociológico clássico quanto à religião com ênfase nos postulados weberianos e de forma ampla pelas proposições de pesquisadores outros nesse campo, como também a discussão sobre as teorizações da secularização na modernidade que se afigura como fator de influenciação sobre as ações sociais conformam postulam os sociólogos ora aventados.

Dado esse introito da Sociologia da Religião, passaremos a apresentar as características filosóficas, científicas, morais e religiosas da Doutrina Espiritista, sua génese, sua transposição para o Brasil e seu diapasão de um produto social para a proposição de uma sociologia espiritista específica, considerado o contexto da interexistencialidade. Nesse sentido, iniciaremos contextualizando o seu processo histórico da fundação.

Sem embargo da presente tese não intencionar a elaboração de um tratado aprofundado dos postulados Espiritistas, o que demandaria um trabalho inesgotável devido seu dinamismo quanto aos temas sociais na modernidade, nos propomos pontuar os principais e essenciais tópicos relativos à Doutrina Espiritista kardecista, de forma a embasar a compreensão do sentido de pertencimento ao movimento espiritista em Palmas, Tocantins.

A despeito de sua génese francesa, a Doutrina Espiritista na visão de Dora Incontri[113] foi fundada[114] por Allan Kardec a partir de meados do século XIX e vem aumentado o quantitativo de seus adeptos no Brasil, mesmo dentro de um processo marcado pela secularização na modernidade, desse modo é imperativo contextualizarmos os seus aspetos religioso e filosófico.

3.3.1 A fundação do espiritismo e os aspetos religioso[115] e filosófico

Em artigo assinado como Allan Kardec na Introdução da *Revista Espírita* de janeiro de 1858, o pedagogo francês pestalozziano Hippolyte Léon Denizard Rivail, referindo-se aos fenómenos das manifestações das "mesas girantes[116]" vaticina que,

> Cada dia se tornam mais populares as ideias novas que deles surgem; e nada lhes barrará o progresso, pela simples razão que esses fenômenos estão ao alcance de todos [...] Aqueles, pois, que neles descobrissem um inconveniente qualquer, seriam constrangidos, pela mesma força dos fatos, a lhes sofrer as consequências, como acontece às indústrias novas que, de começo, ferem interesses particulares mas, ao final das contas, todos se acomodam, porque não poderia ser de outro modo. (Kardec, 2020a, p. 11).

Assim, numa clara alusão da inexorabilidade do processo de modernidade em curso e sua relação com os fenómenos espiritualistas, o agora Allan Kardec, metaforicamente faz

[113] Dora Incontri é jornalista, educadora e escritora, atuando nas áreas da educação, filosofia, espiritualidade, artes e espiritismo. Mestre, Doutora e Pós-Doutora em Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo, sócia-diretora da Editora Comenius, coordenadora geral da Associação Brasileira de Pedagogia Espírita e coordenadora geral da Universidade Livre de Pampédia. Informações disponíveis em Incontri (2022b).

[114] O movimento hegemónico espírita brasileiro, representado pela Federação Espírita Brasileira (FEB), se refere a Allan Kardec como o codificador da Doutrina Espírita. Entretanto, utilizaremos por vezes o termo fundador por conjuminar com a proposta de Dora Incontri que declara entender que a participação de Allan Kardec no processo de formação da doutrina ultrapassa a mera função de codificar as mensagens ditadas pelos espíritos, ainda que "no entanto o ato de codificar implicou méritos e escolhas. A reflexão kardeciana é de fato filosófica." (Aleixo, 2017, p. 81). Nesse mesmo diapasão é nossa perceção de que a função realizada por Allan Kardec como discípulo de Pestalozzi, portanto, um educador que lecionava matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia, como poliglota e membro da Academia Real de Ciências, de Arràs e da Sociedade das Ciências Naturais de França, ultrapassa a visão minimalista de sua participação como um decupador de mensagens. Assim, evidenciamos que a sua participação ativa na codificação/fundação da Doutrina Espírita é facilmente verificável nas obras fundamentais do espiritismo, face seus posicionamentos quanto à justiça social, a cientificidade metodológica dos seus estudos e os postulados filosóficos.

[115] Por definição de religioso como o pertencente à religião nos remetemos novamente às duas abordagens dadas por Bobineau & Tank-Storper (2008) como "funcional" que representa uma sociabilidade comunitária na transmissão de símbolos e valores manifestados no coletivo e na vida privada e a definição como "substantiva" de atividade sagrada que transcende a experiência da vida e o ser humano. (pp. 139–140).

[116] Segundo Kardec (2002b), "fui testemunha do fenômeno das mesas girantes, que saltavam e corriam, e isto em condições tais, que não era possível duvidar". (p. 393). Tratava-se de fenómenos que eram motivo de espetacularização por moda nos luxuosos salões parisienses em meados do século XIX.

analogia entre os diversos eventos por ele observados como condição de processo sentenciado e irreversível na sociedade moderna.

Valendo-se de seu conhecimento interdisciplinar de mestre-escola, conduta cética e racional do seu arcabouço científico, inicialmente, na condição de pesquisador, intenciona pela observação criteriosa de tais demonstrações descredibilizar as prováveis manipulações realizadas pelos prestidigitadores[117], como constatamos em sua fala a seguir,

> O Sr. Fortier lhe disse um dia: "Eis aqui uma coisa que é bem mais extraordinária: não somente se faz girar uma mesa, magnetizando-a, mas também se pode fazê-la falar. Interroga-se, e ela responde."
> — Isso, replicou o Sr. Rivail — é uma outra questão; eu acreditarei quando vir e quando me tiverem provado que uma mesa tem cérebro para pensar, nervos para sentir, e que se pode tornar sonâmbula. Até lá, permita-me que não veja nisso senão uma fábula para provocar o sono. (Kardec, 2013a, p. 11).

Entretanto, devido ao caráter sério de pessoa instruída do Sr. Pâtier que causara boa impressão no professor Rivail, este participou de uma reunião mediúnica experimental na residência da Sra. Plainemaison na qual pode presenciar pela primeira vez o fenómeno das mesas que giravam, saltitavam e se movimentavam. Dessa experiência, o professor Rivail refletiu haver nos fenómenos observados algo mais sério, mais além, por caráter de uma nova lei física a ser estudada,

> Passou-se em 1854. Tinha ele 50 anos. As sessões a que fora convidado a assistir persuadiram-no de que, sob a aparente futilidade da 'espécie de diversão que faziam com aqueles fenômenos', havia 'algo de sério e como que a revelação duma nova lei', que a si mesmo prometeu investigar a fundo. (Dumas, 2009, p. 7).

Ao participar de muitas outras reuniões e devido o caráter de seriedade das mesmas, das pessoas que as frequentavam e da pertinência crítica das perguntas feitas às "mesas girantes", na sua condição de cientista observou criteriosamente os fenómenos com uma investigação séria e metodológica envolvida sempre pela prudência acumulando um conjunto de postulados formativos de uma doutrina, sendo que

> Foi nessas reuniões que fiz meus primeiros estudos sérios em Espiritismo, menos ainda por meio de revelações do que pelas observações. Apliquei a esta nova ciência, como o fizera até então, o método experimental; nunca elaborei teorias preconcebidas; observava atentamente, comparava, deduzia as consequências; dos efeitos eu procurava remontar às causas, pela dedução e o encadeamento lógico dos fatos, só admitindo como válida uma explicação quando ela pudesse resolver todas as dificuldades da questão. É assim que sempre procedi nos meus trabalhos anteriores desde a idade de 15 a 16 anos. Compreendi, antes de tudo, a gravidade da exploração que ia empreender; entrevi nesses fenômenos a chave do problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro da humanidade, a solução do que procurara durante toda minha vida; (Kardec, 2002b, pp. 394–395).

[117] Na obra kardequiana temos por prestidigitadores os indivíduos que reproduziam de forma simulada os fenômenos mediúnicos de efeitos físicos com finalidades materiais.

Realizada a análise metodológica do material levantado por si e outros enviados por pessoas de sua confiança, de forma precavida quanto aos fatos observados tomou a iniciativa de coletivizar esse conhecimento para instruir toda a sociedade findando por escrever uma filosofia espiritualista formando "a primeira edição de O Livro dos Espíritos que foi publicado em 18 de abril de 1857." (Kardec, 2002b, p. 397), numa edição

> Contendo os princípios da Doutrina Espírita. Sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as Leis morais, a vida presente, a vida futura e O porvir da humanidade (segundo o ensinamento dos espíritos superiores, através de diversos médiuns, recebidos e ordenados por Allan Kardec.). (Kardec, 1995b, s.d.).

A partir desse evento, Hippolyte Léon Denizard Rivail passou a assinar as obras com o pseudónimo de Allan Kardec. Conforme aclara Herculano Pires, na Explicação constante da sua tradução da obra *O Livro dos Espíritos* para o português que o "prof. Denizard não o publicou com o seu nome ilustre de pedagogo e cientista, mas com o nome obscuro de Allan Kardec, que havia tido entre os druidas, na encarnação em que se preparara ativamente para a missão espírita" (Kardec, 1995b, s.d.).

Dando prosseguimento à construção doutrinária do Espiritismo, no ano seguinte Kardec passou a publicar em 1º de janeiro de 1858, a *Revista Espírita* (*Revue Spirite)*, com a finalidade de socializar a doutrina com o rol de neófitos e, posteriormente, criou a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (*Société Parisienne d'Études Spirite*) com a realização de reuniões semanais.

Na codificação da Doutrina dos Espíritos, Kardec publica sequencialmente *O Livro dos Médiuns*[118] (*Le Livre des Médiums*) no ano de 1861, o qual descreve a parte da prática mediúnica, ou seja, seu aspeto experimental, sendo que em sua explicação quando da tradução do livro, Herculano Pires afirme que

> É um tratado que tem por fundamento a pesquisa científica e a experiência, além da contribuição teórica dos Espíritos na explicação de vários problemas ainda inacessíveis à pesquisa científica. Essas explicações só eram aceitas por Kardec na medida da sua racionalidade, de acordo com o método de controle rigoroso que estabeleceu para o seu trabalho. (Kardec, 2004, s.d.).

Nessa obra de experimentação prática, Kardec classifica a mediunidade em dois grandes grupos. O primeiro se trata da mediunidade de *efeitos físicos,* sendo aquelas "que se traduzem por efeitos sensíveis, como os ruídos, o movimento e a deslocação de corpos

[118] Segundo Allan Kardec (2004), "Os Espíritos se comunicam por meio dos médiuns, que lhes servem de instrumento e de intérpretes." (p. 34).

sólidos. Umas são espontâneas, independentes da vontade humana, e outras podem ser provocadas."(Kardec, 2004, p. 42).

Para Kardec, se determinado efeito é inteligente, certamente o elemento responsável por causá-lo também é, independentemente do tipo de elemento que o causou. Como os efeitos observados respondiam aos questionamentos os quais ultrapassavam o patrimônio intelectual do médium ele os classificou como mediunidade *de efeitos inteligentes,* pois se reproduziam "à vontade por milhares de pessoas, em todos os países, esses fatos não podiam deixar dúvidas sobre a natureza inteligente das manifestações." (Kardec, 2004, p. 44).

Posteriormente, Kardec publica o livro *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (*L'Évangile selon le spiritisme*), em abril do ano de 1864, o qual trata dos aspetos religiosos na forma de manual ou prática moral da Doutrina Espírita fazendo uso de uma linguagem simples e inteligível para a reprodução das passagens evangélicas possibilitando o entendimento do sentido dado às máximas cristãs, sendo que para ele a referida

> [...] obra é para o uso de todos; cada qual pode dela tirar os meios de conformar sua conduta à moral do Cristo. Os espíritas nela encontrarão, além disso, as aplicações que lhes concernem mais especialmente. Graças às comunicações estabelecidas, de agora em diante, de maneira permanente, entre os homens e o mundo invisível, a lei evangélica, ensinada a todas as nações pelos próprios espíritos, não será mais letra morta, porque cada qual a compreenderá, e será incessantemente solicitado a pô-la em prática, pelos conselhos de seus guias espirituais. (Kardec, 2003a, p. 16).

Em primeiro de agosto de 1865, Allan Kardec publica o livro *O Céu e o Inferno* (*Le Ciel et l'enfer ou La Justice divine selon le spiritisme*), obra que além de reafirmar o aspeto científico da Doutrina Espírita imputa uma relação informal com a essência da vivência humana, sem os dogmas, ritos das institucionalizações. Na tradução de J.T. de Paula e J. Herculano Pires, em Notícias sobre o livro, temos o seguinte comentário de Kardec (2002a),

> Como ciência de observação a nova doutrina enfrenta o problema das penas e recompensas futuras à luz da História, estabelecendo comparações entre as idealizações do céu e do inferno nas religiões anteriores e nas religiões cristãs, revelando as raízes históricas, antropológicas, sociológicas e psicológicas dessas idealizações e denunciando os absurdos a que chegara a imaginação teológica na formulação dos dogmas cristãos. (p. 10).

Por fim, numa conceituação que considere os escritos kardequianos à feição de obras básicas, temos o livro *A Génese* (*La genése, les miracles et les prédictions selon le Spiritisme)*, lançado no dia 6 de janeiro de 1868. Nesta obra, a introdução na edição traduzida por Guillon Ribeiro afirma que,

> Demonstrando a existência do mundo espiritual e suas relações com o mundo material, o Espiritismo fornece a chave para a explicação de uma imensidade de fenômenos incompreendidos e considerados, em virtude mesmo dessa circunstância, inadmissíveis, por parte de uma certa classe de pensadores. Abundam nas Escrituras esses fatos e, por

> desconhecerem a lei que os rege, é que os comentadores, nos dois campos opostos, girando sempre dentro do mesmo círculo de ideias, fazendo, uns, abstração dos dados positivos da ciência, desprezando, outros, o princípio espiritual, não conseguiram chegar a uma solução racional. (Kardec, 2016, pp. 10-11).

Essas cinco obras kardequianas citadas são consideradas pelo movimento hegemónico espírita brasileiro com representatividade dada pela FEB, como obras básicas da codificação formadoras do "pentateuco kardequiano". Para além das obras básicas kardequianas, destacamos novamente a publicação mensal da *Revista Espírita* (*Revue Espirite Journal D'Etudes psychologiques)* desde janeiro de 1858 até abril de 1859 e o livro Viagem Espírita[119] em 1862.

Kardec ainda publicou o livro *O que é o espiritismo* (*Qu'est-ce que le spiritisme*), em junho de 1859, o qual condensa diálogos seus com um crítico da Doutrina Espírita, um cético e um padre em exposição de perguntas e respostas. A obra revela os rudimentos da prática e experimentação da mediunidade, sendo uma síntese para a reflexão no tratamento das questões relacionadas à filosofia e à moral espiritistas, pois para Kardec (2013),

> O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações. (p. 40).

Publicado após a morte de Allan Kardec o livro *Obras Póstumas* dispõe variados registos inéditos sobre temas como a fé raciocinada, as relações com os Espíritos e seus efeitos morais e religiosos, os danos à moral e à religiosidade dados pela ideologia materialista[120], a não natureza agênere[121] do corpo de Cristo e as possíveis motivações das expiações em situações coletivas. A obra inclui sua breve biografia e entre outros assuntos, o discurso

[119] Pouco divulgada pelo Movimento Espírita Brasileiro, a obra kardequiana *Viagem Espírita* em 1862 mostra relatos da sua viagem pela França na qual ele constata o progresso da Doutrina Espírita e "outro fato notável, que também pudemos constatar: numa porção de localidades onde era desconhecido, o Espiritismo penetrou graças às pregações desfavoráveis que lhe eram feitas, inspirando nas pessoas o desejo de saber em que ele se fundamentava. Em seguida, porque o achassem racional, conquistou partidários." (Kardec, 2005, p. 12).

[120] É significativo diferenciarmos o materialismo dialético em Marx e Engels na investigação dos processos históricos da vivência no socialismo de uma postura dada por materialismo na característica da sociedade de consumo conceituada por Zygmunt Bauman e na conformidade com o que postulam Porteiro (2008) no "materialismo que faz do homem escravo e o obriga a viver com a ambição de acumular riquezas materiais à custa dos demais, ou a arrastar-se miseravelmente com a preocupação constante de poder satisfazer às necessidades mais prementes da vida, as necessidades do estômago." (p. 28) e na ordem mundial de Herculano Pires (2010) quando mostra que a atual é "injusta e bárbara, materialista, baseada no instinto de competição e não no espírito de fraternidade." (p. 14).

[121] A obra *Os Quatro Evangelhos* de Jean Baptiste Roustaing, publicada em 1909 pela FEB, com tradução de Guillon Ribeiro, tem como principais pontos divergentes dos postulados kardequianos a proposição do corpo fluídico de Jesus, tese energicamente condenada por Kardec no livro *A Génese*. A pesquisadora Dora Incontri, em artigo publicado no sítio da Associação Brasileira de Pedagogia Espírita-ABPE, após a exclusão de "referência explícita" à Roustaing no Estatuto da FEB em 2019, alude que "embora o roustainguismo não seja tão explícito e visível aos olhos da maioria, ele influenciou profundamente a mentalidade espírita brasileira ou, pelo menos, veio bem a calhar com o nosso conservadorismo católico tradicional." (Incontri, 2022a).

proferido por Camille Flammarion quando do seu sepultamento e referencia o auto de fé realizado em Barcelona, assim descrito por Kardec (2002b),

> Neste dia, nove de outubro de mil oitocentos e sessenta e um, às dez horas e meia da manhã, na esplanada da cidade de Barcelona, no local onde são executados os criminosos condenados ao derradeiro suplício e por ordem do bispo desta cidade, foram queimados trezentos volumes e brochuras sobre o Espiritismo, a saber: *O Livro dos Espíritos,* por Allan Kardec, etc." (p. 444).

Allan Kardec era ciente de que as ocorrências de fenómenos de manifestações espíritas são narradas desde épocas remotas, pois como afirma Herculano Pires[122] (1979) "o Espiritismo está presente em todas as fases da história humana." (p. 9), em sua obra *O Espírito e o Tempo* que expõe elementos relacionais para compreendermos a dinâmica desses fenómenos historicamente ao proceder com sucinta digressão sociológica e cultural no tempo.

Importa destacar que, na conceção[123] de Herculano Pires (1979) há diferença entre o *mediunismo* como "a mediunidade em expressão natural [...] práticas empíricas da mediunidade." (p. 9) e a *mediunidade* como "faculdade humana, natural, pela qual se estabelecem as relações entre homens e espíritos" (Herculano Pires, 1984, p. 6). Dado esse dualismo das definições, o autor nos alerta que investigações sociológicas, normalmente, se referem aos fenómenos da manifestação espírita como sendo relativos ao Espiritismo (mediunidade) gerando equívocos conceituais.

A título de esclarecimento etimológico, o surgimento do vocábulo Espiritismo está explicado por Allan Kardec na Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita disposta no *Livro dos Espíritos*, na sua fala de que coisas novas necessitam de palavras novas por precisão linguística, evitando-se, assim, duplo sentido para a compreensão. Era entendimento de Kardec que os vocábulos *espiritual*, *espiritualista* e *espiritualismo* se compunham de significados específicos, o que não justificava estender os sentidos dados por esses termos para definir a Doutrina ditada pelos espíritos,

> Para as coisas novas necessitamos de palavras novas, pois assim o exige a clareza de linguagem, para evitarmos a confusão inerente aos múltiplos sentidos dos próprios vocábulos. Em lugar das palavras espiritual e espiritualismo empregaremos, para designar esta última crença, as palavras espírita e espiritismo, nas quais a forma lembra a origem e o sentido radical e que por isso mesmo têm a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando para espiritualismo a sua significação própria. Diremos, portanto, que a Doutrina Espírita ou o Espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos

[122] José Herculano Pires foi mestre em Filosofia da Educação na Faculdade de Filosofia de Araraquara e membro da Sociedade Brasileira de Filosofia. Presidente do Instituto Paulista de Parapsicologia. Jornalista e Romancista. "Desde os 22 anos de idade, ninguém no Brasil e no estrangeiro mergulhou tão fundo nas águas cristalinas da Codificação Kardeciana e a colocava acima das instituições e dos Homens." (Rizzini, 2021, p. 9).

[123] Ver relação dos horizontes temporais descritos por Herculano Pires conforme tabela exposta no Anexo X do presente estudo.

> ou seres do mundo invisível. Os adeptos do Espiritismo serão os espíritas, ou, se o quiserem, os espiritistas. (Kardec, 1995b, p. 14).

Dessa colocação kardequiana, nomeadamente que "coisas novas necessitam de palavras novas", suscita entendimento usual junto aos adeptos da doutrina de que o vocábulo *Espiritismo* tenha sido um neologismo criado por Kardec como afirma Herculano Pires (1979) que "a palavra 'Espiritismo', criada por Allan Kardec, em 1857 [...] designa uma doutrina por ele elaborada, com base na análise de fenômenos mediúnicos [...] a respeito dos problemas da vida e da morte [...] O Espiritismo é uma doutrina." (p. 9).

Entretanto, é conceção recente de pesquisadores do Espiritismo que a circunstância de uma palavra ser nova não condiciona a sua inexistência, ou seja, pode ser nova devido ao fato de existir há pouco tempo. Assim Hugo Lapa em sua página da web contextualiza historicamente a preexistência do termo espiritismo e Lapa (2013) explica que,

> [...] os pesquisadores encontraram três referências do uso da palavra "Espiritismo" antes de Allan Kardec:
> A primeira obra se chama "The Sacred Circle, Volume 1" do autor de 1855, dois anos antes de Kardec publicar O Livro dos Espíritos. Nesta obra, o termo "spiritism" em inglês aparece três vezes. A outra obra em que o termo "Spiritism" aparece se chama "The Apocatastasis, or, Progress Backwards: a new tract for the times" do autor Chauncey Goodrich Burlington, publicada em 1854, ou seja, três anos antes de O Livro dos Espíritos. Neste livro, o termo "Spiritism" aparece 9 vezes.
> A terceira obra que conhecemos, que também cita o termo "Spiritism" antes de Allan Kardec, é "The spirit-rapper: an autobiography", escrito por Orestes Augustus Browson. Esse livro também é de 1854, portanto, três anos antes de Allan Kardec. (s.d.).

Nos escritos kardequianos não há referência de que ele fosse o criador da palavra espiritismo e como o termo já existia ele entendia que expressava de forma mais autêntica a Doutrina Espírita. Assim, Kardec "adaptou" o termo *"spiritism"* do inglês para *"spiritisme*[124]*"* em francês, pois para Aleixo (2017) "Sem a codificação francesa, a palavra *spiritism* teria permanecido no inglês estadunidense, anterior ao *Livro dos Espíritos*; não se teria, pois, afrancesado em *spiritisme*, que o pedagogo pestalozziano projetou, *stricto sensu*, como sinônimo de *doctrine spirite*." (p. 120).

Resumida desse modo a génese do Espiritismo e como, na composição de suas obras Allan Kardec define que a Doutrina Espiritista é simultaneamente uma *ciência* de observação e uma doutrina *filosófica* com consequências *morais*, nos parágrafos seguintes ocuparemos em descrever sobre esses postulados. Contudo, iniciaremos por conformação de síntese no tempo e no espaço a configuração do Espiritismo se tratar afinal de uma religião[125] ou não.

[124] Ressalvamos que a palavra ***espírito*** em francês se escreve ***sprit***.
[125] Não se pode olvidar a contextualização do período histórico vivenciado por Allan Kardec quando da fundação da Doutrina Espiritista numa França de Napoleão III caracterizada religiosamente pelo catolicismo que, apesar da liberdade de culto, promoveu-se o controlo clerical sobre a escola em 1850. É nessa condição político-religiosa

Devido nossa observação-participativa, não é inusual ouvirmos esse questionamento por parte dos adeptos e simpatizantes do movimento espírita palmense, bem como por indivíduos leigos quanto aos postulados espiritistas, o que nos remete em especificarmos a ambiguidade da proposição kardequiana em resposta a essa argumentação,

> Ora, sim, sem dúvida, senhores; no sentido filosófico, o Espiritismo é uma religião, e nós nos glorificamos por isto, porque é a doutrina que funda os laços da fraternidade e da comunhão de pensamentos, não sobre uma simples convenção, mas sobre as mais sólidas bases: as próprias leis da Natureza. Por que, então, temos declarado que o Espiritismo não é uma religião? Porque não há uma palavra para exprimir duas ideias diferentes, e porque, na opinião geral, a palavra religião é inseparável da ideia de culto; porque ela desperta exclusivamente uma ideia de forma, que o Espiritismo não tem. Se o Espiritismo se dissesse religião, o público não veria aí senão uma nova edição, uma variante, se quiserem, dos princípios absolutos em matéria de fé; uma casta sacerdotal com seu cortejo de hierarquias, de cerimônias e de privilégios; ele não o separaria das ideias de misticismo e dos abusos contra os quais tantas vezes a opinião pública se levantou. Não tendo o Espiritismo nenhum dos caracteres de uma religião, na acepção usual do vocábulo, não podia nem devia enfeitar-se com um título sobre cujo valor as pessoas inevitavelmente ter-se-iam equivocado. Eis por que simplesmente se diz: doutrina filosófica e moral. (Kardec, 2020e, pp. 409–410).

Nessa pormenorização kardequiana há uma nítida referenciação dupla dada a polissemia da palavra religião. Uma se refere pelo vocábulo religião representar como linguagem de uso habitual o que o Espiritismo não expressa como religião, por ser, simultaneamente, uma ciência e não admitir cultos, práticas externas de adoração e nem institucionalização como elementos de sistemas de dominação que são fatores combatidos doutrinariamente.

A outra conotação se associa ao conceito filosófico da Doutrina se basear na caridade[126] como sinônimo de fraternidade, aceitação das diferenças e harmonia dos pensamentos entre os seres humanos e entre eles e os Espíritos, reciprocamente e coletivamente, pois para Kardec (2020e), "o verdadeiro objetivo das assembleias religiosas deve ser a comunhão de pensamentos." (p. 409). Sendo especificamente neste contexto a Doutrina definida como religião, pois

> O laço estabelecido por uma religião, seja qual for o seu objetivo, é, pois, um laço essencialmente moral que liga os corações, que identifica os pensamentos, as aspirações, e não apenas o fato de compromissos materiais que podemos romper à vontade, ou da realização de fórmulas que falam mais aos olhos do que ao Espírito. O efeito desse laço moral é o de estabelecer entre as pessoas que ele une, como consequência da comunhão de vistas e de sentimentos, a fraternidade e a solidariedade, a indulgência e a benevolência mútuas. (Kardec, 2020e, p. 409).

Percebemos que, o questionamento dos espiritistas palmenses quanto a uma "religião" espírita se funda no fato de que o movimento hegemônico espírita brasileiro, devido à

que o mestre-escola agora Allan Kardec define a doutrina surgente quanto à sua característica em ser religião ou não por uma conceção diversa dos conceitos vigentes nos discursos formais que definiam religião.

[126] É preceito da codificação espírita de que "Fora da caridade não há salvação" conforme dispõe o livro *O Evangelho Segundo o Espiritismo* em seu Capítulo XII. (Kardec, 2003a, p. 212).

dinâmica dos processos relativos ao seu estabelecimento desde a chegada da Doutrina Espírita no Brasil e, estreitamente, no período compreendido na sua institucionalização e fatores como a linguagem, a história, o sincretismo e a cultura dos específicos campos sociais no tempo e no espaço foram elementos que lhe revestiram da condição de religião.

Não obstante essas propriedades de uma doutrina pensada cientifica e filosoficamente com aspetos morais quando da sua "fundação" em França, ao aportar no Brasil o Espiritismo sofre um paulatino processo de ressignificação em virtude de variadas influenciações, inicialmente calcadas no *habitus* dos intelectuais modernistas envolvidos pelos postulados racionalistas evidenciados pelo positivismo.

Expresso por variados elementos como socioeconómicos, culturais e ideológicos, a Doutrina Espírita brasileira se reveste de uma configuração com aspetos exteriores de religião evidenciados nas disputas políticas federativas no processo de sua institucionalização nacional e nas interpretações singulares das conceituações kardequianas legitimadas pela Federação Espírita Brasileira – FEB.

Concorreu para esse processo a figura representativa de Francisco Cândido Xavier — Chico Xavier como médium brasileiro mais conhecido mundialmente e que, face ao seu *ethos* familiar ligado ao catolicismo, suas ações como modelo e símbolo de santidade, pelo voto de castidade e de pobreza, e fatores doutrinários contribuiu para que houvesse

> [...] uma tendência ao formalismo igrejeiro no Espiritismo, cultivada por adeptos que prezam mais as aparências do que a verdade. O desejo de fazer da doutrina uma elaboração refinada, com requintes e etiquetas sociais na sua prática, leva muita gente a aceitar inovações que, no entanto, só fazem rebaixá-la. Esquecem-se da afirmação categórica de Kardec: O Espiritismo é uma questão de fundo e não de forma. (Herculano Pires, 1984, p. 73).

Na França, o Espiritismo no aspeto religioso transparece que perdeu sua influência face à secularização, pois nas práticas religiosas atuais expressas na diversidade das religiosidades o indivíduo se amolda à crença do *daimon* particular — o anjo guardião privado, ainda que em Aleixo (2003) "a religião filosoficamente considerada pode conduzir-nos à superação do impasse moderno, delineando o caminho da solução dos conflitos" (p. 104).

A característica pela busca do anjo da guarda (*daimon*), ainda que particular, demonstra por extensão entre indivíduos secularizados a força da crença nos espíritos, definidos por Kardec como os homens *desencarnados*[127]. Esse modelo de religiosidade marcante na

[127] O vocábulo desencarnado remete à condição do Espírito separado do corpo físico, ou seja, no estado de erraticidade como definido por Allan Kardec em *O Livro dos Médiuns* no Capítulo XXXII – Vocabulário Espírita sendo que, "Erraticidade: Situação dos Espíritos errantes, quer dizer não encarnados, durante os intervalos de suas existências corporais. (Kardec, 2004, p. 258).

sociedade moderna, ainda que em culturas menos praticantes como a europeia faz com que os indivíduos se assujeitem ao risco da discriminação devido a ações não racionais das suas crenças em comparação com as sul-americanas assinaladas por religiosidades espiritualistas em suas representações culturais.

Entretanto, na atualidade francesa, pela incipiente relação do Espiritismo com os meios de comunicação audiovisuais, a doutrina não ganhou expressividade junto à sociedade diferentemente da sua rápida expansão inicial como descreveu Kardec em sua viagem espírita no ano de 1862. Contudo, torna-se fato interessante que o mausoléu de Allan Kardec seja o mais visitado no famoso cemitério parisiense Père Lachaise e que, no decorrer do ano, esteja sempre ornamentado com flores. No entanto, no *site Traces de France* (AFIS, 2019),

> As crenças ocidentais no "metapsíquico" dos anos 1880/1920, autoproclamado desde a "parapsicologia científica", devem muito ao sucesso passado do espiritismo, intimamente ligado ao empenho de celebridades científicas e literárias da época, como Dr. Richet (que obterá o Prêmio Nobel de Medicina em 1912) ou Camille Flammarion (um talentoso divulgador científico, mas também um apaixonado trovador das ciências ocultas), para quem a "teologia espírita" e a "pesquisa metapsíquica" constituíam um todo inseparável. Deve-se notar, porém, que muitos parapsicólogos modernos hoje querem se distanciar da religiosidade com que Allan Kardec cercou o fenômeno espiritualista, preferindo ater-se à "realidade" (ainda sem legitimidade científica) dos fenômenos paranormais[128]. (AFIS, 2019, s.d.).

Mesmo que envolto por essas perspetivas, o Espiritismo de alguma forma resiste em sair de cena em França em conta de seu reduzido conjunto de insistentes seguidores o quais fundaram a União Espírita Francesa e Francófona – USFF recriada como uma associação no ano de 2018 por unanimidade em conformidade com a decisão do Conselho Espiritualista Francês.

Notemos, contudo, que o espiritismo praticado em França não apresenta total conotação de similaridade com aquele que é praticado no Brasil em sua feição de "religião do livro", pois não produz em quantidade a vasta e relevante literatura psicografada por médiuns famosos e por estudiosos da Doutrina, o que faz com que Espiritismo francês imbrique para as proposições kardequianas de estudos e práticas voltadas ao aspeto científico, com formatação identitária de um espiritismo racionalista, como explica Lewgoy (2008),

[128] Tradução livre de: "Les croyances occidentales à la « métapsychique » des années 1880/1920, autoproclamée depuis « parapsychologie scientifique », doit beaucoup au succès passé du spiritisme, étroitement lié qu'il était à l'engagement de célébrités scientifiques et littéraires de l'époque, tels (déjà cités) le Dr. Richet (qui obtiendra le Prix Nobel de médecine en 1912) ou Camille Flammarion (vulgarisateur scientifique talentueux, mais aussi thuriféraire passionné des sciences occultes), pour lesquels « théologie spirite » et « recherches métapsychiques » constituaient un tout indissociable. Il est à noter cependant que bon nombre de parapsychologues modernes tiennent aujourd'hui à se démarquer de la religiosité dont Allan Kardec entoura le phénomène spirite, préférant s'en tenir à la «réalité» (toujours sans légitimité scientifique) des phénomènes paranormaux." (AFIS, 2019, s.d.).

> Porque não há no movimento espírita internacional um fenômeno de "regalicização" ou "reafrancesamento" sob a liderança dos espíritas franceses? De fato, Kardec, tal como todas as obras de espíritas franceses dos séculos XIX e XX, é um importante trunfo do kardecismo, integrando-se à tendência geral de transnacionalização com valorização de patrimônios espíritas nacionais. Mas a descontinuidade histórica do prestígio do movimento, sua relativa marginalidade e tamanho reduzido na sociedade francesa atual, onde é praticamente visto como uma seita, são fatores que dificilmente poderiam ser compensados numa competição mundial por hegemonia com o espiritismo brasileiro. Assim, o espiritismo francês se encontra numa encruzilhada: simultaneamente zeloso de sua autoctonia e participante de um movimento internacional que concorda tacitamente com a hegemonia brasileira, mas controlando cuidadosamente a penetração das referências deste no kardecismo francês. (p. 98).

Com efeito, a conotação de que o atual Espiritismo francês é visto "praticamente como uma seita" difere da conceituação kardequiana inicial em ser uma doutrina filosófica com consequências morais, pois como "especialidade o Livro dos Espíritos contém a Doutrina Espírita; como generalidade liga-se ao Espiritualismo, do qual representa uma das fases. Essa a razão por que traz sobre o título as palavras: Filosofia Espiritualista." (Kardec, 1995b, p. 14).

Em sua vivência, historicamente, o homem tem procurado de forma recorrente compreender a real existência de Deus, de onde veio, para onde vai, o que existe para onde irá e qual o sentido da sua experiência na Terra. Ao aludir à essas indagações, Herculano Pires (1983) argumenta que a "ontologia espírita oferece-nos uma visão dialética das coisas e dos seres. Aprendemos que a realidade aparente é ilusória (como a própria Física hoje nos mostra) mas que é também necessária para chegarmos à realidade verdadeira." (Herculano Pires, 1983, pp. 29-30).

Por filosofia espiritualista, a Doutrina Espírita objetiva compreender os questionamentos vivenciais pela interexistencialidade do ser, evidenciando a destinação da alma após o perecer do corpo físico e explicando a finalidade de reencarnarmos[129] no plano material. Pela racionalidade proposta em seus princípios como premissa do pensar kardequiano, demonstra a logicidade na diversidade das existências implicando em evolução intelectual e moral do ser por sentido da vida.

É postulado do Espiritismo que a vida do Espírito se processa nos mundos material e espiritual, concebendo que o propósito evolutivo não se afeta somente pela experiência na matéria, mas na intermitência vivida nos dois mundos — material e espiritual —, pois o "homem é essencialmente um espírito. Assim, o espírito é a substância do homem e o corpo

[129] É explicação de Kardec (2003a) que "A reencarnação é a volta da alma ou Espírito à vida corpórea, mas num outro corpo, novamente constituído, e que nada tem a ver com o antigo." (p. 39).

o seu acidente. A percepção é uma faculdade do espírito e não do corpo." (Herculano Pires, 1983, p. 15).

Dado que o espírito é a essência humana e a perceção da realidade é nele acumulada, quanto mais conhecimento intelectual e moral adquirir mais ele evolui por efeito, dependendo do seu livre-arbítrio a concretização desse processo de forma mais ou menos rápida, sendo assim apropriadamente condensado por Herculano Pires (1983),

> Os espíritos humanos aparecem no plano existencial dotados de *inteligência* (capacidade de captar o nexo das coisas e das ideias), de *livre-arbítrio* (liberdade de escolha) e da *missão* (obrigação a cumprir) a desenvolver na ordem universal ou na *harmonia do Universo,* aperfeiçoando-se moralmente para se aproximarem de Deus. Isso nos mostra o conhecimento como um processo que vai do finito (o plano fenoménico ou sensorial) ao infinito (Deus) de maneira que a sensação, razão e intuição aparecem como simples fases (de desenvolvimento sucessivo, mas coexistentes no dinamismo espiritual) da evolução dos seres. (Herculano Pires, 1983, p. 20)

A filosofia espírita procura explicar as bases reflexivas do ser pela observação da realidade concreta e num processo analítico racional, apartado do pensamento de sistema. Como para o Espiritismo a religiosidade se reveste por uma proposta progressista, ele propõe entendermos metafisicamente as coisas, visto que "os dogmas da Filosofia Espírita são princípios de razão e não postulados de fé, são filamentos de uma estrutura lógica e por isso mesmo flexíveis." (Herculano Pires, 1983, p. 32).

Da perspetiva da interexistencialidade, a filosofia espírita contempla todas as relações sobre a existência humana nos mundos físico e espiritual, pois um corpo físico animado por um espírito se defronta com infinitas possibilidades do agir circunstanciado pelo dinamismo existencial, sendo que o "que o homem fez na existência é que constitui a sua essência [...] o homem *existe*, e esse existir se caracteriza pela paixão, pelo impulso de transcendência conscientemente dirigido." (Herculano Pires, 1983, pp. 33–34).

As variadas vivências reencarnatórias codificadas empiricamente por Kardec com a observação dos fenómenos mediúnicos, evidenciam pela ciência espírita a factualidade da interexistencialidade do indivíduo, em virtude de que ele "completa na morte não o seu próprio Ser, mas o ser do corpo que chegou aos limites de suas possibilidades, nem a sua própria essência, mas apenas a essência de uma existência". (Herculano Pires, 1983, p. 34).

A conceituação de Kardec em postular a definição de uma filosofia espiritualista para a Doutrina Espírita se fundamenta também nas revelações constantes das variadas mensagens comunicadas pelos espíritos quando da sua experimentação metodológica positivista, porém estabelecida com elementos subjetivos que demonstram determinada

primazia na construção de uma metodologia com elementos que representam claramente uma análise discursiva.

Dessa experiência de codificação das comunicações dos espíritos desencarnados que reflete haver racionalidade na intermitência da vida (a interexistencialidade) nos mundos material e espiritual, Allan Kardec propugna ser um conhecimento que responde aos questionamentos existenciais dos indivíduos, pois que a "Filosofia Espírita é evolucionista e sustenta que o homem chegará a compreender Deus em maior amplitude e profundidade, na proporção em que desenvolver as suas potencialidades espirituais." (Herculano Pires, 1983, p. 28).

Como nos reportamos previamente, por proposição de Allan Kardec na codificação do Espiritismo, este se trata simultaneamente, de uma *ciência* de observação e uma doutrina *filosófica* com consequências *morais*. Como não é objeto do presente estudo teorizarmos sobre a moral, designaremos, por tentativa de comparação ou aproximação com a proposta kardequiana e dado o senso comum, que moral se refira à agregação de regras com a finalidade de conduzir o modo de agir do indivíduo em sociedade, ou seja, se assenta em hábitos e costumes.

Para sustentar sua afirmativa, de que o Espiritismo é uma filosofia com consequências morais, Allan Kardec questiona os Espíritos reveladores quanto a uma definição de moral. Desse modo, destacamos a resposta dos Espíritos para a Questão 629 contida no *Livro dos Espíritos*,

> Que definição se pode dar a moral?
> A moral é a regra da boa conduta e portanto, da distinção entre o bem do mal. Funda-se na observação da lei de Deus. O homem se conduz bem quando faz tudo tendo em vista o bem e para o bem de todos, porque então observa a lei de Deus. (Kardec, 1995b, pp. 249–250)

A definição disposta pelos Espíritos condiciona a moral como uma lei da natureza (lei de Deus), visto que o agir da boa conduta (hábitos e costumes), resulta em que o progressivamente o indivíduo menos perfeito (mas, relativamente perfectível) se religue ao mais perfeito — o Criador. Para Kardec, a moral espírita é a moral cristã por consequência da filosofia espírita, sendo ensinado o aspeto relacional da interexistencialidade pelos Espíritos da codificação através da mediunidade.

O Espiritismo fundado e codificado por Kardec como filosofia espiritualista propõe a reflexão racional aos questionamentos do Ser, revelando a existência de Deus quando observamos a natureza, o conhecimento do que somos (espírito ou alma), de onde viemos e para onde vamos (do/para o mundo espiritual) e qual o sentido da vida (evoluirmos)

progressivamente, já que somos "um ser imortal, de natureza divina, que nasce para morrer, pois a morte é o fim do aprendizado terreno, de maneira que morremos para ressuscitar em plano superior, a fim de prosseguirmos a nossa evolução em condições mais favoráveis." (Herculano Pires, 2008, p. 45).

Com base na proposição kardequiana do tríplice aspeto da Doutrina Espírita como ciência e filosofia com consequências morais (ou religião cristã conforme o ponto de referência conceitual), para Kardec (2003a) a "Ciência e Religião são as duas alavancas da inteligência humana. Uma revela as leis do mundo material, e a outra as leis do mundo moral. Mas *aquelas e estas leis, tendo o mesmo princípio, que é Deus*, não podem contradizer-se." (p. 25) e assim, na sequência pontuamos na subsecção seguinte a fundamentação da Ciência Espírita e da metodologia de Kardec.

3.3.2 A ciência espírita e o método racional-intuitivo

Ao reportar, tanto a ciência espírita quanto ao método utilizado por Allan Kardec no estudo dos fenómenos espirituais consideramos que o fundador do Espiritismo foi um dos precursores em pesquisas e análises sistematizadas na área relativa às manifestações mediúnicas. Por resultado das suas observações experimentais e com método científico, tendo por fonte e instrumento os diversos médiuns para acesso aos dados empíricos, Kardec ao longo de sua extensa obra revela a existência de inteligências para além da matéria — os Espíritos.

Na crítica do Espiritismo ser uma ciência, os elementos que se apresentam são de evidente ambiguidade, pois a Doutrina Espírita sistematiza pela observação dos fenómenos espirituais uma ciência experimental que utiliza de técnica de pesquisa organizada em suas abordagens e de método para investigar o mundo espiritual. As características das ciências naturais levaram Kardec em meados do Século XIX, a conceber o Espiritismo para além de filosofia e "religião" numa proposta de *"ciência da alma"*, positivista, pois que,

> As ciências vulgares repousam sobre as propriedades da matéria, que podemos manejar à vontade; os fenômenos por ela produzidos têm como agentes forças materiais. Os do Espiritismo têm como agentes inteligências que possuem sua independência, seu livre arbítrio, e de modo algum se submeteram aos nossos caprichos; escapam destarte aos nossos processos anatômicos ou de laboratórios, aos nossos cálculos e, assim, fogem do campo da ciência propriamente dita.(Kardec, 2020b, p. 178).

Na presente citação é verificável que mesmo mergulhado nas proposições de uma ciência positiva de sua época, Kardec não objetava "o rigor positivista, [mas] ele entreviu em diferentes momentos de sua obra, elementos nas manifestações espíritas que não eram

exatamente compatíveis com esse modelo." (Signates, 2021, s.d.), em virtude da transcendência dos fatos.

Pelo método das suas pesquisas, Kardec delineou uma ciência espírita afirmando que, se os "fenômenos de que nos ocupamos se restringissem ao movimento de objetos, teriam permanecido no domínio das Ciências Físicas, mas não aconteceu assim: estavam destinados a nos colocar na dos fatos de uma ordem estranha." (Kardec, 1995b, p. 20), mas como esses fenómenos se excluíam das leis físicas até então conhecidas, a compreensão dos fatos espíritas não era da "competência da Ciência material porque não pode ser explicada por números, nem por forças mecânicas." (Kardec, 1995b, p. 31).

Para justificar o surgimento da nova ciência, Kardec se fundamenta no axioma de que "um fato novo, que não se enquadra em nenhuma Ciência conhecida, o sábio, para o estudar, deve fazer abstração de sua ciência e dizer a si mesmo que se trata de um estudo novo, que não pode ser feito com ideias preconcebidas." (Kardec, 1995b, p. 31).

O Espiritismo, movido pela razão — fé raciocinada —, se contrapunha às vertentes supersticiosas nas relações com os Espíritos, pois os fenómenos espíritas eram de ordem das leis da natureza, ainda que não totalmente conhecidas ou explicadas. Assim, para Kardec a razão e a fé não eram antípodas, pois a religião no futuro seria científica "porque só é inabalável a fé que pode enfrentar a razão face a face, em todas a épocas da Humanidade." (Kardec, 2003, p. 325).

Diante dessa conceção kardequiana, as ciências deveriam considerar o elemento espiritual em suas pesquisas com uma proposta que não examinasse unicamente o aspeto material e que paralelamente a religião acatasse as leis da natureza (materiais), resultando dessas perspetivas que "a Religião, não mais desmentida pela Ciência, adquirirá uma potência indestrutível, porque estará de acordo com a razão e não se lhe poderá opor a lógica irresistível dos fatos." (Kardec, 2003, p. 29).

Nesse escopo, amparado nas leis do progresso e da evolução do Homem, o Espiritismo busca dirimir as discordâncias entre ciência e religião calcado numa visão comum a ser assentida por ambas, pois para Kardec (2003), o "Espiritismo é a nova ciência que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e suas relações com o mundo material." (p. 27).

Allan Kardec (2013) postulava que o "Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal."(p. 40) e como as descobertas significativas das ciências naturais se deram por metodologia

experimental, argumentou que esse método servia à sua investigação por ser a ciência espírita de observação.

Assim, para Kardec residia nesse aspeto a diferença científica e se assentava o equívoco da ciência comum que ao experimentar os fenómenos espíritas como as oscilações de um pêndulo parte "de uma ideia fixa, preconcebida, a qual se aferra e quer forçosamente ligar a ideia nova. Fracassou, e assim devia ser, porque agiu a partir de uma analogia que não existe." (Kardec, 2020b, p. 178).

Kardec era cônscio das limitações do método experimental em sua investigação face a inadequação à Ciência Espírita que abrange duas partes distintas: "uma experimental, sobre as manifestações em geral; outra filosófica, sobre as manifestações inteligentes." (Kardec, 1995b, pp. 46–47). As manifestações inteligentes demarcavam a diferença em se aplicar o mesmo método em ambas as ciências (naturais e espírita), pois os fenómenos espíritas não se reproduziam de forma controlada ou pela vontade do pesquisador.

A comprovação empírica da existência do espírito e da vida após a morte era o objeto da ciência espírita e nesse comenos para levantar provas cabais, Kardec elabora um método de abordagem para os fatos mediúnicos observados considerando que o Espiritismo,

> [...] nem é obra de um Espírito único, que poderia ser sistemático, nem de um médium único, que poderia ser enganado: é, ao contrário, um ensino coletivo dado por uma grande diversidade de Espíritos e de médiuns, e os princípios que encerra são confirmados mais ou menos por toda a parte." (Kardec, 2020c, p. 21).

O Espiritismo, como obra dos diversos Espíritos, demandou que elaborasse procedimento específico para as análises dos fenómenos físicos (mesas girantes) e, posteriormente, das comunicações recebidas dos Espíritos pela *passividade*[130] dos mais variados médiuns (fenómenos inteligentes). Nesse proceder, Kardec não utilizou dados quantitativos, pois a investigação intentava "tudo quanto possa esclarecer a nossa marcha, preferindo as comunicações inteligentes, fonte da filosofia espírita e cujo campo ilimitado é muito mais vasto que o das manifestações puramente materiais, de interesse apenas momentâneo." (Kardec, 2020b, p.204).

Era condição objetiva "a conformidade dos ensinos por diferentes Espíritos e transmitidos por médiuns diferentes e estranhos uns aos outros." (Kardec, 2020c, p. 21) como proposta

[130] É usual no movimento espiritista palmense a utilização do termo "incorporação" para significar o ato mediúnico. Contudo, para evitarmos entendimentos equivocados desse processo utilizamos o termo "passividade" em conformidade com a explicação de Herculano Pires (1984) de que a "superposição de planos dá aos videntes a impressão de que o espírito comunicante se incorpora no médium. Daí a errônea denominação de incorporação para as manifestações orais." (p. 19), mas que na realidade trata-se do fato do médium estar passivo ao processo.

de congruência, pois essa "universalidade do ensino dos Espíritos [o que] constitui a força do Espiritismo." (Kardec, 2020d, p. 120). Assim, como discípulo e ex-aluno de Pestalozzi[131], na construção metodológica de comprovação mediúnica, Kardec inspirou-se no método intuitivo-racionalista por sua qualidade da análise experimental, da observação criteriosa, da razão, da lógica e dos casos particulares buscou induzir à generalidade.

Experimentalmente, dos fatos observados Kardec realizava deduções e formulava as consequências de forma reversa, racional e lógica. Dos efeitos dados remontava às possíveis causas, numa postura positivista, dado que, desse modo, "praticamente inventou uma técnica de pesquisa qualitativa e, como se não bastasse, uma dimensão epistemológica de fundamento para a demonstração da verdade."(Signates, 2021, s.d.), sendo que

> A prática descrita por ele se parece muito com os métodos qualitativos atuais, embora aplicados as condições existentes no cotidiano de Kardec, isto é, com baixo grau de formalização, as fases de aplicação do método foram as usuais: coleta, classificação e análise. Para a coleta, ele trabalhou com duas técnicas, a fim de acessar os produtos da psicografia que, junto com a psicofonia, ele denominou precisamente no Livro dos Médiuns como mediunidade de efeitos intelectuais, uma técnica específica de análise documental sobre os ditados dos espíritos e uma técnica de entrevista mediante a qual ele fazia perguntas aos espíritos e obtinha deles as respostas que podiam ou não ser, contraditadas, estendidas ou recusadas. Os dados, ele os obtinha de médiuns a seu serviço e de grupos de várias localidades. Ele chega a dizer que correspondia, na época, com cerca de 1000 grupos espíritas sérios. Em seguida, ele classificava os textos categorizando-os por assunto. Pela extensão das temáticas, percebe-se claramente, tratar-se de uma pesquisa de natureza exploratória[132]. (Signates, 2021, s.d.).

A síntese de Signates observa um Kardec racional quanto aos conteúdos das comunicações dos Espíritos, pois objetivava "combinar a razão e ciência, isto é, o bom senso e o conhecimento científico disponível na época." (Signates, 2021, s.d.). Conforme sua metodologia, pela revelação do Espírito comunicante de um ensino com distinto conteúdo moral classificava-o como "elevado", pois as "respostas, em certos casos, revelam um teor de sabedoria, de profundeza e de oportunidade; pensamentos tão elevados e tão sublimes, que não podem vir senão de uma inteligência superior, impregnada da mais pura moralidade."(Kardec, 1995b, p. 23).

Outra característica importante da metodologia kardequiana está na desindividualização quando não nomina nas obras básicas os indivíduos que serviam de médiuns nas relações com os Espíritos comunicantes. Isso se deve ao fato de Kardec considerá-los

[131] Segundo Dora Incontri, entre as expressões de Pestalozzi temos que ele procedeu "do conhecido para o desconhecido; do particular para o geral; do concreto para o abstrato; do mais simples para o mais complicado; primeiro, a síntese, depois a análise. Não a ordem do assunto, mas sim a ordem da natureza." (Incontri, 2006. s.d.).

[132] Por psicografia temos a escrita da comunicação espírita, podendo ser "psicografia indireta", quando realizada com o auxílio de alguns dispositivos ou "psicografia direta ou manual", quando feita pelo próprio médium. (Kardec, 2004, pp. 100–101) e por psicofonia temos a comunicação dos Espíritos pela voz de um médium falante. (Kardec, 2004, p. 258).

metodologicamente na condição de instrumentos na transmissão dos ensinamentos revelados pelas entidades espirituais, não sendo, portanto, mais do que massagear egos o ato de os qualificar.

A primazia da investigação e a condição de ato fundador do Espiritismo não isentam de crítica os postulados kardequianos, mas a ciência espírita roga análise num contexto intertemporal e interexistencial dos conflitos teóricos e, nomeadamente, metodológicos da Doutrina, considerando-se que desde o "começo ao fim a pesquisa empírica de Kardec aplicou a metodologia qualitativa[133], cuja fundamentação ou cujos fundamentos teóricos inexistiam completamente em sua época, aditando a ela elementos técnicos que ele mesmo inventou, numa extraordinária adequação do método ao objeto." (Signates, 2021, s.d.).

Nesse contexto dado quanto à filosofia, a moral e a ciência espíritas, firma-se o ideal kardequiano de um Espiritismo racional, sem proselitismos e com conhecimento das realidades material e espiritual, pois ao caminhar "de par com o progresso, o Espiritismo jamais será ultrapassado, porque, se novas descobertas lhe demonstrassem estar em erro acerca de um ponto qualquer, ele se modificaria nesse ponto. Se uma verdade nova se revelar, ele a aceitará." (Kardec, 2016, pp. 44–45).

A despeito da postura kardequiana de um Espiritismo filosófico e científico, no Brasil ele se revestiu notadamente de um aspeto religioso e o processo da sua chegada até os presentes dias, sua institucionalização e a criação do movimento em Palmas, Tocantins são os temas descritos na subsecção seguinte.

3.3.3 O espiritismo brasileiro e o Movimento Espírita em Palmas, Tocantins

Como pudemos observar nas subsecções do presente Capítulo, Allan Kardec fundou uma Doutrina de forma experimental codificando as variadas mensagens dos Espíritos formando um corpo doutrinário científico e filosófico com consequências morais e que, dada a contextualização do que seja religião, essa doutrina se ajusta ao conceito ou não.

O Espiritismo, fundado numa França positivista teve seus postulados no Brasil caracterizados por um processo de feição com relevância religiosa, face às especificidades do *ethos* sincrético da sociedade e outros fatores concorrentes. O Espiritismo aportou no Brasil na década de 60 do século XIX com a chegada dos primeiros exemplares de *O Livro*

[133] Essa perspectiva de método qualitativo é verificável quando Kardec afirma que na observação da comunicação do Espírito devemos "perscrutar suas palavras, pesá-las friamente, maduramente e sem prevenção" Kardec (2020a, p. 323), que são princípios também observados na metodologia da Análise de Discurso.

dos Espíritos, pois, na sua condição de capital do império, a cidade do Rio de Janeiro mantinha relações em termos científicos e culturais com a França,

> Na Europa capitalista e industrial, o período é denominado de século da ciência, com as pesquisas, os laboratórios, o ensino técnico e científico, as associações científicas e os museus nacionais. No Brasil, D. Pedro II a tudo acompanhava. Assinava publicações científicas, correspondia-se com sábios, organizava expedições científicas e culturais, convidava cientistas para visitar o país, concedia bolsas no exterior para estudantes brasileiros, encorajava as pesquisas e discutia os novos conhecimentos, demonstrando um obsessivo amor à ciência. (Santos, 2004, p. 59).

Os intelectuais da época defensores das ideias liberais iluministas de uma sociedade mais humanitária, notaram nas proposições kardequianas qualidades que se ajustavam aos pensamentos das camadas mais abastadas e instruídas. Contudo, apesar dessa conjuntura existente no Rio de Janeiro a primeira reunião mediúnica espírita ocorreu na cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, no Grupo Familiar de Espiritismo sob a coordenação de Luís Olímpio Teles de Menezes, em 17 de setembro de 1865.

Conquanto representar campo social composto por uma elite intelectualizada, a finalidade dos primeiros adeptos era a de divulgação para socializar o Espiritismo com as demais camadas da estratificação social. Entretanto, esse processo se realiza de forma mais profusa, inicialmente com a tradução das obras kardequianas para a língua portuguesa, sendo a vasta literatura um dos pontos fulcrais da popularização até os dias atuais.

Pesquisa realizada por Cavalcanti (2008), em diversas instituições espíritas no Rio de Janeiro revela que o "Espiritismo é uma religião letrada, codificada. O livro, a leitura, o estudo, ocupam um lugar importante no seu sistema ritual". (p. 13). Assim, o livro espírita figura como um dos principais fatores de agregação e fomento da Doutrina e do movimento espírita brasileiro.

Dada a literacia como forte elemento na divulgação e popularização do Espiritismo brasileiro, o sincretismo[134] religioso com simbolismo místico e dogmático presente na sociedade brasileira é fator revelante para o aspeto religioso da Doutrina. Pesquisa realizada por Scherer e Weber (2014) analisou as edições do periódico denominado *A Reencarnação*, entre os anos de 1934 e 1939, no Estado do Rio Grande do Sul, demonstrando estreita relação do movimento espírita e demais crenças locais, pois havia

> [...] a ideia de que a associação entre elementos de outras crenças religiosas e o espiritismo era um fato recorrente no período, constituindo-se como um obstáculo às pretensões da FERGS em relação à organização do movimento espírita. Assim, através de seus emissários e também da propaganda, a entidade promovia uma ação saneadora com o intuito

[134] Esclarecendo a problemática dos elementos relativos ao sincretismo religioso, esclarece Herculano Pires (1979) que o "sincretismo religioso é um fenômeno sociológico natural." (p. 9).

> normatizar interpretações doutrinárias e práticas rituais uniformizando-as segundo sua definição do que seria o espiritismo. (p. 39).

Ao lado desses fatores, temos a ampla publicidade gerada pelos fenómenos mediúnicos e as práticas caritativas[135] como motivos para Espiritismo brasileiro ressignificar a moral espírita e se conformar ao aspeto religioso, pois as "práticas religiosas do Espiritismo levam o povo a considerá-lo como simplesmente uma religião, enquadrando-o nas exigências formais do sistema igrejeiro. Uma Federação é uma espécie da catedral e um Centro Espírita é uma igreja." (Herculano Pires, 1984, p. 45).

A dinâmica no processo de "religionização" do Espiritismo no Brasil desagua num movimento institucionalizado nacionalmente e hegemónico, representado pela Federação Espírita Brasileira - FEB com suporte nos fenómenos mediúnicos protagonizados por médiuns psicógrafos com vasta literatura produzida, como Francisco Cândido Xavier — Chico Xavier[136] — e Divaldo Pereira Franco e médiuns ligados à fenomenologia de efeitos físicos como José Pedro de Freitas — o Zé Arigó, partes significantes dessa legitimação de religião.

Não podemos olvidar que a configuração de movimento social assistencialista das instituições espiritistas espalhas nos diversos municípios brasileiros pela prática da filantropia, de ações educativas sociais, da água magnetizada ou "fluidificada" e do passe espírita[137] contribuíram e contribuem para uma constituição de uma religião espírita, caracterizada por um processo de sustentação institucional nacional, regional e local baseado doutrinariamente em literaturas espíritas nomeada como "complementares" ou "subsidiárias".

É característica comum na produção literária complementar ou subsidiária ser opinião de um único Espirito e sua não exposição ao crivo da razão e à universalidade do ensino dos Espíritos propostos por Kardec, o que faz com que Doutrina Espírita no Brasil experimente um processo de deificação dos médiuns populares e "suas consequências criam o clima propício às desfigurações do meio doutrinário e às tentativas de adulteração das próprias obras básicas, consideradas como superadas." (Herculano Pires, 1984, p. 73).

[135] O engajamento na luta pela abolição da escravatura levaram os seus adeptos a perceberem a necessidade de assistência social para a população escravizada, assim como pela luta contra a miséria da população em geral.
[136] Somente Chico Xavier (1910/2002) é autor de 416 livros espíritas. (*Portal do Espírito Allan Kardec*, 2022, s.d.), sendo os direitos autorais outorgados à FEB.
[137] Passe é a imposição de mãos do médium sobre uma pessoa para a canalização, segundo os espiritistas, de energias espirituais com a finalidade de equilíbrio energético de ambos, tanto de quem ministra quanto de quem recebe. Por conceito doutrinário pode ser de três modalidades: o passe magnético, transmissão dos fluidos magnéticos apenas do médium; passe espiritual, transmissão dos fluidos apenas do Espírito; passe misto, transmissão dos fluidos do médium combinados com os fluidos do Espírito.

Por consequência desse encadeamento, o movimento espírita brasileiro hegemónico[138] expresso por uma autoridade institucionalizada e controladora da mediunidade e dos posicionamentos políticos e ideológicos dos seus adeptos, é investido de uma atitude de defesa intransigente contra pensamentos antagônicos — apologética. Na visão de Signates (2022, s.d.) ele exerce postura "completamente diferente daquela que praticava o próprio Kardec" sendo um movimento estagnado entre 3 e 5% da população brasileira e concentrado nas faixas de alta renda e de elevada escolaridade." (Aleixo, 2022, s.d.).

Aditamos e reiteramos ao pensamento de Signates a propositura de Herculano Pires de que o movimento espírita brasileiro hegemónico é permeado por um expressivo e forte sincretismo religioso representado pela mística e certos dogmas de forma singular, comportamentos que, notadamente, se revestem de asserções contrárias aos postulados da codificação kardequiana, sendo essas condutas corroboradas pelo pensamento de Arribas (2014), quando nos explica que,

> [...] o espiritismo conta hoje no Brasil com muitos adeptos, país sobre o qual incidem análises mais comuns que afirmam (ou reafirmam) o caráter religioso e místico de sua população. Isto talvez pelo fato de abrigar credos diversos, provenientes do sincretismo entre os cultos africanos, indígenas e do catolicismo popular bastante permissivo que tivemos por aqui. Afirma com frequência o senso comum que o Brasil em termos de crenças e superstições é bastante fértil. (p. 45).

Dessas proposições e da constatação desse processo devido nossa participação junto ao movimento espiritista espírita palmense e por havermos frequentado diversos centros espíritas em variados estados brasileiros, reafirmamos a frequência nas instituições de simpatizantes declaradamente católicos, protestantes, umbandistas, do vale do amanhecer, do candomblé, da união dos vegetais, entre outras.

O Espiritismo kardequiano conectou os elementos racionais com as práticas cristãs e o livro como sinônimo de estudo propondo o conhecimento da verdade relativa filosófica e cientificamente, em conformidade com o momento histórico intelectual e moral da sociedade na modernidade, sendo impelido no Brasil por uma dinâmica de institucionalização representada por variados movimentos em suas especificidades.

[138] Para Camurça (2021), o movimento espiritista brasileiro se torna hegemónico na conjuntura de "afinidade entre um Espiritismo em ascensão social e cultural no Brasil com um projeto de Estado e nação e que se torna hegemônico na ditadura Vargas" (p. 7). Acrescento que as obras psicografadas por Chico Xavier nesse período, como Brasil Coração do Mundo, Pátria do Evangelho ditada pelo espírito de Humberto de Campos, Nosso Lar ditada pelo espírito de André Luiz e O Consolador ditada pelo espírito de Emmanuel não revestem os critérios metodológicos de racionalidade kardequiana (crivo da razão), sendo que para Lewgoy (2004), o processo hegemónico é representado no médium Chico Xavier que "como símbolo do espiritismo, mais particularmente das posições da Federação Espírita Brasileira, expressará de forma contextual o reflexo das atitudes, variações de ideias, dilemas e questões postos ao Exército na história brasileira." (p. 119).

Por feição de resistência ao conservadorismo do movimento espírita brasileiro hegemónico, eclodiram há algumas décadas diversos coletivos espíritas com propostas que buscam romper com a visão fortemente ligada à religião e a alguns postulados febianos, almejando outro modelo para o Espiritismo brasileiro, como observamos no pensamento de Stoll (2002),

> Resistências a esse modelo de expressão do Espiritismo brasileiro, no entanto, começaram a se delinear especialmente a partir dos anos 80. Configurando tendências ainda em construção, essas novas correntes se apresentam como outras leituras da tradição. O ponto comum entre elas, parece-me, reside na busca de afastamento da leitura católica de que se impregnou o Espiritismo com Chico Xavier. Na maioria dos casos a estratégia adotada consiste na constituição de outros interlocutores, dentro e fora do campo religioso, resultando, em consequência, a possibilidade de se trilhar caminhos diversos, como ocorreu, por exemplo, com Waldo Vieira e Luiz Antonio Gasparetto. O primeiro, depois de abandonar a prática espírita, envolveu-se na organização de um movimento de cunho paracientífico (a chamada Projeciologia, posteriormente renomeada Conscienciologia), ao passo que Luiz Antonio Gasparetto procurou promover a inovação da doutrina por meio da síntese desta com ideias e práticas de auto-ajuda e do universo da chamada Nova Era. (p. 384).

Numa proposta alargada para além daquela do movimento hegemónico, o palestrante e escritor espírita Sérgio Aleixo comenta em conferência eletrônica sobre a natureza progressista da Doutrina Espírita que o "Espiritismo é plural." (Aleixo, 2022, s.d.) e em concordância, o Professor Luis Signates explica que "Então, o Espiritismo, ele é plural. O que que acontece no Brasil? A institucionalização do espiritismo no Brasil terminou por dogmatizar Kardec, que foi um ato iniciador, foi ato intelectual e uma relação de diálogo que fundou a ideia espírita." (Signates, 2022, s.d.).

Em suma, observamos que os fatos sociais históricos relacionados com o interesse das elites intelectuais e o pensamento positivista foram os processos promotores da introdução da Doutrina Espírita no Brasil. Quanto sua postura religiosa, o processo se prende ao *ethos* católico dos seus principais médiuns expresso nos argumentos "igrejeiros" presentes na vasta literatura por eles produzida, bem como na institucionalização representadas nas Federações como catedrais e nos centros espíritas como igrejas na conceção de Herculano Pires.

Essas características sãos as que concorrem para a existência de uma perceção por parte de considerável quantitativo de adeptos do movimento espiritista brasileiro hegemónico em se tratar o Espiritismo de mais uma religião, conceção que relega a um segundo plano os aspetos científicos e filosóficos com consequência moral codificados por Allan Kardec. A fim de compreendermos se tais perspetivas se reiteram em Palmas, Tocantins, a seguir delineamos o processo sócio, histórico, econômico e geográfico da instalação da última capital planejada do país.

A institucionalização do movimento espiritista palmense se assenta na característica de se tratar de uma cidade com construção planejada no último quartel do século passado com *status* de capital do Estado do Tocantins. A Constituição Federal brasileira promulgada em 1998 criou o Estado o Tocantins, sendo que a sua capital temporária foi instalada na cidade de Miracema do Tocantins, antiga Miracema do Norte.

A Constituição Estadual definiu a construção de uma cidade planejada e nomeada por Palmas[139], a qual foi fundada em 20 de maio de 1989, porém instalada somente em 1º de maio de 1990. O projeto arquitetónico considerou estratificar os espaços destinados para habitação, indústrias e prestadores de serviços, comércio e administração e autarquias públicas municipal, estadual e federal em quadras específicas.

O intuito era projetar uma cidade com logicidade e praticabilidade provendo internamente nas quadras residenciais a existe cia de estabelecimentos fornecedores de produtos e serviços no atendimento às necessidades cotidianas da população. Diante desse planejamento, o delinear de ocupação dos espaços urbanos residenciais evidenciou a racionalidade capitalista de forma especulativa não considerando, primordialmente, a função social da propriedade urbana.

Dessa realidade especulativa foram criados espaços para além do Plano Diretor base e instalada a população economicamente vulnerável representada, maioritariamente, por mão-de-obra imigrante e instituíram-se bairros periféricos e distantes do centro da cidade, sendo que o projeto arquitetónico de Palmas "contemplou, no Plano Diretor, guetos para a classe detentora dos poderes político-econômicos ao tempo que, os menos favorecidos [...] foram descolocados para as periferias da cidade." (Cruz, 2017, p. 80).

Com a criação do Estado do Tocantins, um grupo de adeptos da Doutrina Espírita reuniu-se no dia 25 de janeiro de 1989[140], na então capital provisória Miracema do Tocantins com a finalidade de se criar a Federação Espírita do Estado do Tocantins – FEETINS, estando presente como representante da Federação Espírita Brasileira – FEB, o Secretário da Comissão Regional Centro do Conselho Federativo Nacional que elaborou o estatuto aprovado no 08 de abril de 1989.

Em agosto do ano de 1990 a FEETINS é instalada e transferida para a nova capital do Estado, sendo que nas palavras de Ramos (n.d.) no início "nos reuníamos no Auditório da

[139] Segundo o Governo do Estado do Tocantins, o nome Palmas "remeteria à histórica luta pela emancipação da região norte do Estado de Goiás, já que, em 1821, o ouvidor Theotônio Segurado chegou a estabelecer a Província de São João da Palma, em Cavalcante." (Tocantins, 2011, s.d.).

[140] As informações são descritas por Leila Ramos e constam no *site* da Federação Espírita do Estado do Tocantins-FEETINS. (Ramos, n.d.).

Câmara Municipal e, posteriormente, no saguão da Prefeitura Municipal. Nessa época, tivemos que mobilizar os trabalhadores espíritas que moravam em Palmas e que pudessem colaborar com a estruturação física da federação." (s.d.).

Segundo Leila Ramos, atual Presidente da FEETINS, pela articulação com o Governo Estadual da época foi feita a doação de um terreno para a construção da futura sede, mas após as primeiras eleições, em 1990, o novo Governador retirou a concessão pela dificuldade de legalização da área. Os adeptos realizaram novos contatos com os órgãos governamentais e receberam um novo terreno, sendo que "tivemos uma grata surpresa: recebemos um terreno numa área nobre da cidade, perto da Avenida JK, situada a cerca de 500 metros do Palácio Araguaia." (Ramos, n.d.), sendo iniciadas as obras para a construção da sede.

De acordo com a história institucional narrada no *site* federativo, com a construção das primeiras estruturas físicas organizou-se os trabalhos administrativos com a criação de 4 Assessorias Regionais com o intuito de organizar e vincular o movimento federativo com as demais regiões do Estado. Instauram-se também as Áreas dos Dirigentes, da Infância e Juventude, do Atendimento Espiritual, da Assistência e Promoção Social Espírita, do Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita e da Comunicação Social Espírita.

Por nossa metodologia descrita na Subsecção 1.1.2 — Instrumentalização metodológica no Capítulo I, realizamos a história oral na contextualização da implantação do movimento espiritista palmense, mas antes de narrarmos a versão de uma das fundadoras do movimento, resta-nos alguns esclarecimentos.

Contactamos por condição de fundadoras da FEETINS quatro pessoas: a) a Presidente da Federação que se colocou à disposição para a entrevista, mas nunca agendou dia e hora para nos reunirmos, presencial ou virtualmente, apesar de reiterarmos a solicitação; b) por três vezes uma adepta que participou ativamente da doação do terreno e instalação do movimento, mas apesar dela afirmar que enviaria um áudio, isso nunca se confirmou e c) uma adepta Presidente de Instituição que nos informou que só poderia nos conceder entrevista sobre a história da criação do movimento se a Presidente da FEETINS assim autorizasse, mas que, para não criar um ambiente de animosidade com a instituição, não iria contactá-la[141].

Nesse último caso (letra c), evidencia-se no movimento espiritista palmense a questão da problemática da relação política com a religião por uma proposição diretiva de ordem ética

[141] Eis aqui pela exemplificação empírica a teorização dada por Bourdieu, a qual nos referimos quanto ao aspeto dos interesses de dominação (Ver no item 3.1, página 31).

e para Weber (1991), um agir por padrão ético "caracteriza-se por adotar como norma, para a ação humana que pretende para si o predicado de 'moralmente boa', determinada espécie de *crença* racional referente a valores." (p. 22). Esse agir está normalmente sustentado pela religião, bem como de forma dada por uma convenção social, quando se reprova a desobediência com represálias, sendo que

> Os *meios coativos* são irrelevantes. Neles se inclui também, por exemplo, a "admoestação fraternal" – costumeira em alguma seitas como meio mais suave de coação aos pecadores – desde que esteja ordenada por uma norma e executado por um quadro de pessoas. O mesmo se aplica à repreensão sensória como meio de garantir normas "morais" de comportamento, e muito mais ainda à coação psíquica exercida pelos meios disciplinares da Igreja propriamente dita. Existe, portanto, um direito hierocraticamente garantido do mesmo modo que um 'direito' garantido politicamente ou pelos estatutos de uma associação, ou pela autoridade doméstica de cooperativas ou de uniões. (Weber, 1991, pp. 21–22).

Finalmente a quarta pessoa contactada por entender se tratar de pesquisa científica para a produção de conhecimento, a candomblecista[142] Senhora Roberta Borges, se colocou inteiramente à nossa disposição e nos enviou áudio contando versão da história oral e a sua participação nos primórdios do movimento espírita palmense, ao tempo que nos autorizou verbalmente revelar seu nome.

A Senhora Roberta Borges é jornalista, sendo mais conhecida no Estado do Tocantins pelo nome profissional adotado de Roberta Tum e em sua oralidade narrou que chegou em Palmas no dia 03 de abril de 1991 quando a construção da Capital ainda era incipiente, tendo sido recém-inaugurado o Palácio Araguaia que abrigaria a governança e os outros edifícios da administração pública.

Estando em Palmas há um mês recebeu uma grande amiga, a Sra. Magali Bernardes que também foi "uma trabalhadora de primeira hora da Federação" (Roberta Borges, comunicação pessoal, 20 de junho de 2022) e que hoje já se encontra desencarnada. Segundo nos narrou, a Sra. Borges começou a frequentar as reuniões na Federação Espírita em Palmas no final do ano de 1991 dada a sua adaptação à cidade no que se refere à moradia e fixação de residência definitiva ou não, sendo que,

> Trinta dias depois, recebi uma proposta de trabalho e em agosto, a Magali veio. E assim que a gente assentou aqui, nós começamos a frequentar esse grupo, que era um grupo que estava estruturando o que seria a Federação que ainda não tinha sede. Então, foi esse grupo de trabalhadores, me lembro bem. E foi nesse cenário que ainda em 91 eu comecei a frequentar um pequeno grupo de trabalhadores espíritas que se reuniam na época no Paço municipal, na sede antiga, que fica na praça a Feira do Bosque, de frente à antiga 51, ali numa sala cedida

[142] Pessoa que professa o candomblé "religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários." (Prandi, 2001, p. 44).

> nós realizávamos as reuniões. Esse primeiro grupo realizava essas reuniões. (Roberta Borges, comunicação pessoal, 20 de junho de 2022).

Segundo a Sra. Borges, a doação da área onde se encontra atualmente instalada a sede da instituição foi efetivada pela Prefeitura Municipal de Palmas, através do Senhor Césamar Lázaro da Silveira, Procurador do Município à época que consolidou a outorga definitiva do sítio e, desse modo, foram iniciadas as obras de construção da sede,

> Então, eu vi nascer aquilo ali. Nós tínhamos um companheiro, que agora me falta a lembrança do nome dele, que era assim, muito alegre, despachado e trabalhava numa empreiteira que tinha obras no Governo do Estado. Dentro desse poder de influência dele, começou a conseguir doações de tijolos. Ele foi movimentando e o primeiro material de construção a gente tinha disponível para levantar realmente o primeiro salão, né? Da Federação foi um tempo muito gostoso. Foi um tempo em que Palmas era aquela cidade ainda só com as retas traçadas e não tinha asfalto. Quando chovia, a gente levava muito tempo para chegar na região do Palácio, onde eu trabalhava na Comunicatins saindo da Vila dos Deputados, que é antiga 14 no centro. (Roberta Borges, comunicação pessoal, 20 de junho de 2022).

Para a Sra. Borges, a FEETINS nasceu no "coração" de Palmas perto da Avenida JK e que, com muita dificuldade, foram estruturados os dias, horários e trabalhos da federação, destacando-se trabalhadores como o Sr. Césamar e sua esposa, o Sr. Celso e Dona Eunice,

> Lembro quando começamos na Federação, a primeira coisa que nós fizemos foi estabelecer a quinta-feira para o dia de palestras. É memorável, realmente tudo com muita dificuldade, levantar, cobrir e começar sem piso, sem forro, não é? Depois foi aumentando e aí um quarto de passe, não é uma sala de passe. Nas quartas-feiras o estudo da mediunidade do Livro dos Médiuns e um segundo momento que era para o desenvolvimento da mediunidade. Eu era palestrante nessa época e fazia também a evangelização de jovens na Mocidade, que era sábado à tarde. Foi essa rotina até a gente fundar o CEAC com um grupo de trabalhadores da própria Federação. Eu lembro da Dona Delfina, que está bem de idade. (Roberta Borges, comunicação pessoal, 20 de junho de 2022).

Na realização dos trabalhos em região carente de Palmas, um grupo de adeptos recebeu doação de um terreno e a narradora participou desse grupo que fundou o Centro Espírita Amor e Caridade-CEAC[143] e segundo a Sra. Borges, devido às atividades de evangelização, as crianças e suas famílias tomavam a sopa feita com legumes doados pelo supermercado O Caçulinha e havendo sobras as famílias carentes levavam sopa para suas residências.

A narrativa da Sra. Borges revela que na criação da FEETINS participou o Senhor Raimundo que "era uma grande alma", morador da cidade de Miracema do Tocantins foi o primeiro Presidente eleito da Federação com a Sra. Leila Ramos de vice-presidente, sendo a chapa que se reelegeu por alguns anos e posteriormente com a Sra. Leila Ramos assumido a Presidência devido a idade avançada do Sr. Raimundo, e que

[143] A criação e instalação do CEAC na periferia palmense foi uma iniciativa dos adeptos espiritistas para atenderem assistencialmente as famílias em situação de vulnerabilidade social e económica e a configuração geográfica planejada para Palmas.

> Na última eleição, a Leila Ramos assumiu a Presidência da Federação e ficou por algum tempo. Eu fiquei até essa parte. No final de 94 eu me afastei por divergências internas, que ficou um clima muito ruim até então. Eu era Presidente do Conselho Deliberativo da Federação, então eu nessa época entreguei uma renúncia. Só pontuando o período que eu fiquei de 91 a 94, final de 94. Eu já comecei a frequentar centros de Umbanda e aí, com o passar do tempo, eu fui despertando a minha ancestralidade de matriz africana até fazer o Santo. Hoje eu sou Ialorixá do culto africano e tive uma passagem na umbanda e depois, a seguir aí no Candomblé, né? (Roberta Borges, comunicação pessoal, 20 de junho de 2022).

A narradora revelou também que participou de outro centro espírita com forte representatividade atualmente junto ao movimento espiritista palmense e presidido pelo *Tio Bira*, fundador do Grupo Fraternal Allan Kardec, na ARSO 61,

> Porém, ele trabalhava um pouco diferente do que é a Federação, do que os dirigentes da Federação imaginavam que deveria ser, não é? É, um dia ele foi repreendido porque lá no Centro Espírita dele tinha uma imagem de Jesus. Tinha um quadro com a imagem de Jesus. E uma dirigente falou com ele, que o espiritismo não cultuava imagens e ele teve uma crise de choro, não é?" (Roberta Borges, comunicação pessoal, 20 de junho de 2022).

Em sua passagem pelo movimento palmense, a Sra. Borges participou efetivamente da implantação e na consolidação dos trabalhos semanais da FEETINS, na fundação do CEAC e do IDE e na realização de encontros regionais que resultaram na fundação de diversas instituições no Estado e em Palmas, com aumento de frequentadores nas palestras públicas. Para ela, as instalações físicas da FEETINS, passadas três décadas da sua fundação, são tímidas para as dimensões da área e sua localização o que poderia ser mais bem aproveitada.

Por fim, em sua narração a Sra. Borges conclui saudosamente que mesmo sendo um período de muitas dificuldades foi gratificante e que, ao contar sua história no movimento reforça as lembranças felizes "daqueles dias e os amigos que eu fiz lá. A intenção da gente não é em momento nenhum expor essas fraturas, mas fortalecer e mostrar como o movimento começou. Genuíno, bonito, feito com muito sacrifício e muita fé." (Roberta Borges, comunicação pessoal, 20 de junho de 2022).

A despeito da descrição oficial constante no *site* da FEETINS, o instrumento metodológico da história oral enriqueceu em detalhes e originalidade dados pela narradora sobre a sua participação efetiva no processo, sendo a utilização dessa metodologia a pretensão de alargamos nosso conhecimento sobre determinado período histórico específico, como o ora descrito, o que poderá servir futuramente de base para investigações futuras.

Ressaltamos que esse procedimento teve por utilidade nos esclarecer que em conformidade com a fonte, documental como no *site* ou uma narração oral como da Sr. Borges carecem de rigor metodológico com seus procedimentos específicos. A fim de alargamos nossos conhecimentos sobre a Doutrina Espírita, na secção seguinte, apreciaremos as teorias espiritistas quanto a conceituação do que se entende por uma Sociologia Espiritista.

3.4. A Sociologia do Espiritismo na interexistencialidade

Na elaboração do conhecimento científico, importa caracterizar o objeto de estudo de forma que possamos compreendê-lo em sua amplitude de significados, evitando-se interpretações dúbias no conhecimento da verdade. Consoante a afirmativa de Allan Kardec que, para coisas novas, palavras novas, a fim de analisarmos a propositura de uma Sociologia Espiritista remetemo-nos ao pensamento do filósofo Herculano Pires sobre a existência do indivíduo nos mundos material e espiritual — a *interexistencialidade*.

O conceito de interexistencialidade enfoca o sujeito na condição de Espírito que vivencia as realidades física e espiritual, como individualidade que experiencia a realidade nesses dois mundos, sendo "o Ser que transcende a simples projeção na existência ao romper os limites do nascimento e da morte". (Júnior & Seixas, 2007, p. 111).

Nessa perspetiva, na codificação kardequiana e na inter-relação existencial (interexistencialidade) de Herculano Pires temos a ressignificação do sobrenatural para uma lei natural e ao racionalizarmos o agir considerarmos a amplitude das possíveis realidades da existência do indivíduo. Assim, Herculano Pires expande o conceito ontológico do existencialismo clássico em que o Ser existe, do unicamente visível para também o invisível.

Herculano Pires conceitua o existencialismo espiritista pelas relações entre as regiões de existência do Homem, pois essas "relações podem ser consideradas em vários planos, à maneira do que ocorre com as formas de transcendência, nas Filosofias da Existência. Em qualquer plano que as examinemos, porém, o que importa é o processo de relações interexistenciais." (Herculano Pires, 1999, p. 17).

Em virtude desse pensamento e para o entendimento mais amplo de Sociologia Espiritista, nos postulados básicos do Espiritismo kardequiano e a interexistencialidade se explicam implicitamente em duas proposições basilares da doutrina:

a) a da *reencarnação*, pois questiona Kardec (1995b): "A alma que não atingiu a perfeição durante a vida corpórea, como acaba de depurar-se? – Submetendo-se à prova de uma nova existência." (p. 108). Assim o existir "tem verso e reverso: nascemos e renascemos nos dois planos. As existências sucessivas são portanto intercaladas: a cada existência corporal sucede uma espiritual" (Herculano Pires, 1983, p. 39) e,

b) a da *mediunidade* — como fenómeno "inerente à condição humana, de que todos podem ser dotados" (Kardec, 2003a, p. 376), o qual concebe a comunicação entre os dois planos existenciais.

O princípio da palingenesia ou reencarnação nos remete, filosoficamente, às causas e efeitos de existirmos e, sociologicamente, à nossa participação efetiva na vida em sociedade de forma intelectual e moral na interexistencialidade, pois que os

> [...] fins da vida social são os mesmos, no Mundo Espiritual e no mundo Corporal: o desenvolvimento das potencialidades do Espírito, a sua realização moral [...] E nessas duas existências as relações sociais constituem formas necessárias da evolução espiritual: na existência corporal as relações sociais são objetivas e condicionadas ao processo de exteriorização do Espírito; na existência espiritual as relações são subjetivas e sua interiorização condiciona o aproveitamento da experiência corporal. (Herculano Pires, 1983, p. 39).

É com suporte nesses princípios fundamentais do Espiritismo que se considera na Sociologia Espiritista que, para se compreender o sentido dado para a ação social do indivíduo deve-se considerar que a sua existência "começa no plano espiritual. Isso porque o Homem é primeiramente Espírito e o Mundo Espiritual é o verdadeiro, 'normal e primitivo', do qual deriva o Mundo Corporal." (Herculano Pires, 1983, p. 38).

A Doutrina Espírita pelo entendimento progressista evolutivo do Ser considera o indivíduo no mundo físico inserido na sociedade, pois no "Espiritismo o homem é um ser social e, portanto, ensina-o a ser solidário com a sociedade em tudo que tenda ao seu melhoramento, à maior justiça e bem-estar de todos e de cada um." (Porteiro, 2008, p. 4), pensamento sociológico que se mostra contrário ao "regime de exploração e de desprezíveis privilégios em que vivemos, a moral hipócrita e interesseira que dela se desprende, a justiça unilateral e ajustada às prerrogativas económicas." (Porteiro, 2008, p. 5).

Por essa conceitualização progressista evolutiva, o Espiritismo propõe ao indivíduo e à sociedade um processo dinâmico de transformação moral ensejando justiça social, ainda que esse percurso se revista de um certo "determinismo", condição que não ajusta seu corpo doutrinário com as ideações mais conservadoras, visto que,

> Uma teoria social espírita, qualquer seja o arranjo teórico que venha assumir, deve ser obrigatoriamente progressista e preferencialmente ocupar o espaço à esquerda do processo político. É, pois, o Espiritismo, uma proposta progressista no sentido que aponta seu movimento para a promoção de mudanças sociais significativas e, a meu ver, tem preferência pelas posições de esquerda, porque os autores espíritas concentram sua preocupação nos aspectos atinentes à igualdade dos espíritos, a justiça e a felicidade dos seres humanos. (Signates, 2021, s.d.).

Dessas considerações, a Sociologia Espiritista se coloca como campo dos estudos sociais, ainda que se assente nas respostas dadas pelos Espíritos para a reflexividade das questões da vida material sobre as diferenças entre os homens como observamos nesse questionamento de Allan Kardec (1995b): "A desigualdade das condições sociais é uma lei natural? – Não; é obra do homem e não de Deus." (p. 303).

Sendo a desigualdade socioeconómica obra da sociedade, ela será dirimida com a prática da justiça social por uma perspetiva sociológica de equivalência absoluta entre os indivíduos numa propositura socialista de "igualdade de deveres para produzir a riqueza em proporção às forças e atitudes de cada um e à igualdade de direitos para satisfazer as necessidades e gozar das riquezas na mesma proporção [que] o Espiritismo sustenta em seus princípios." (Porteiro, 2008, pp. 7-8).

Desses postulados, a proposta social da Doutrina Espírita se aparta das posições de um conservadorismo liberal por defender os interesses económicos e sociais de igualdade ainda que em políticas do capitalismo neoliberal, visto que as revelações da codificação espiritista kardequiana convergem para conceitos socialistas e referenciam uma vida material social que, conforme defende Porteiro (2008), reconheça,

> [...] a igualdade social; a igualdade econômica, proporcional às necessidades e aptidões de cada um; a distribuição do trabalho social em concordância com as aptidões e gostos de cada um; a educação moral fundada na justiça e no direito natural igual para todos e o respeito mútuo, sem distinção de classe social, mas como direitos sociais, derivados da justiça econômica e social e da nova moral espírita. Se a tudo isto juntamos a igualdade de direitos da mulher em relação ao homem: a liberdade de consciência e de ideias; a proteção da sociedade para o livre desenvolvimento das faculdades e aptidões dos indivíduos de ambos os sexos; a tolerância, sem prejuízo à educação e ao exercício das atividades; a caridade, no sentido de amor, de piedade e de sacrifício; a propensão por parte das forças dirigentes da sociedade, para que o trabalho seja cada vez mais agradável, menos forçado, mais intelectual e, acima de tudo, a certeza de nossa imortalidade, de nosso progresso indefinido, que emana da doutrina espiritista e que estão expressos em suas obras fundamentais; vemos que o Espiritismo, longe de ser uma tendência conservadora, é a mais revolucionária, a mais humana e a mais espiritual de todas quantas existem. (pp. 11-12).

Dadas essas proposições espiritistas para a vida do ser material, por consequência do conceito de interexistencialidade de Herculano Pires depreendemos que as mesmas são válidas para o indivíduo no mundo espiritual. Então, podemos observar nos aderentes do movimento espiritista palmense indivíduos vivenciando suas relações sociais por motivações dadas na causalidade e na finalidade moral codificadas pelo Espiritismo, num agir e devir revestidos de determinismo — a lei de causa e efeito, em suas relações nos mundos material e espiritual.

Contudo, considerando o pensamento de Porteiro (2008), que entende ser a causalidade o que responde ao sentido (porquê) e a finalidade o que desvenda a intenção (o para que) do

agir, se dirime a condição do "*porque Deus quer*" para a problemática das desigualdades sociais. Essa condição não se atém à interpretação fatalista de parte dos adeptos espiritistas que associam "preferencialmente" as condições sociais dos indivíduos derivadas das ações de vidas passadas e relegam a um segundo plano que o estado das coisas atuais se fundam também nas relações sociais da vida no presente, sem ponderar que,

> O espírita pode e deve influir na sociedade para que a injustiça econômica e os males que origina desapareçam ou, pelos menos, diminuam, demonstrando que a verdadeira sociedade exige justiça, solidariedade e amor e que onde estes existem, não pode existir a exploração do homem pelo homem, o privilégio e o monopólio da riqueza social, nem as leis que os protegem nem a falsa moral que os ampara. Pois não é possível conciliar a riqueza com a miséria se esta não renuncia as suas pretensões de estabelecer prerrogativas iníquas que tornam infelizes a maioria dos seres humanos. (Porteiro, 2008, p. 22).

Nessas condicionantes da codificação do Espiritismo, Kardec (2002b) afirma ser "bem sabido que a maior parte das misérias da vida tem sua origem no egoísmo dos homens." (p. 337), referindo-se à justiça social e a conformação moral. Como na proposição da interexistencialidade os *Espíritos* são os *Homens* desencarnados que conservam sua individualidade e seus agires nos mundos[144] material e espiritual são reflexos dos costumes, hábitos, comportamentos e da cultura da sociedade que viveram no tempo e no espaço.

Pela intermitência vivencial, o Espírito imortal se educa, vislumbra outras realidades e aprimora a sua postura moral consciencial pelo conhecimento da verdade que o liberta nos dois mundos. Na sua vida no mundo material (encarnado) adota uma "nova ideologia social que se irá realizando paulatinamente [no] reconhecimento da justiça social."(Porteiro, 2008, p. 23) e revê seu referencial moral, pois a Sociologia Espírita define ser essa

> [...] a tarefa do espiritismo e dos verdadeiros espíritas, – que se executa pela educação, pela ação social e pelo estabelecimento de uma moral racional guiada pelas leis naturais presentes na consciência de cada um de nós. A humanidade está em transformação e passará inevitavelmente pela revolução moral que a teoria espírita prevê e acompanha. (Figueiredo, 2016, p. 18).

Nessa sucessão vivencial, uma vez no mundo espiritual pela reflexividade o Ser estabelece sua conduta moral para as relações sociais no mundo material, evidenciada na Sociologia Espiritista da codificação kardequiana por um indivíduo evoluído moralmente pela fraternidade que quando "se abre para os outros, o egoísmo se transforma em altruísmo." (Herculano Pires, 1983, p. 40).

A premissa da Sociologia Espírita tende a impulsionar o processo das ações sociais ao propor ao indivíduo postura que não se conforma à figura de espectador ordinário. Sugere

[144] Pressupondo o conceito da interexistencialidade, por inferência as vivências se processam socialmente nos dois planos da vida, o material e o espiritual, dada a afirmação de Kardec (1995b) de que a " vida humana é assim o decalque da vida espiritual. Nela encontramos, em menor escala, todas as peripécias daquela." (p. 147).

um ser participativo no transcurso de dirimir os problemas de justiça social, minimizando as dores, misérias e injustiças nos dois planos da vida e, nomeadamente, no plano físico, pois o espiritista "não pode ser um despreocupado das coisas desse mundo, um submisso, um escravo das imposições sociais." (Porteiro, 2008, p. 72).

É conjetura da codificação kardequiana, observando a modernidade pelas óticas da industrialização e da ciência que o Homem havia se transformado materialmente, mas que o processo evolutivo moral do indivíduo e da sociedade seria consequência. A inerência da real transformação social se efetivaria pelo conhecimento (ciência) e pela prática das leis morais (religião) com a racionalização das crenças e das relações sociais, pois a "questão social não tem, pois, seu ponto de partida na forma dessa ou daquela instituição; ela está toda no melhoramento moral dos indivíduos e das massas." (Kardec, 2002b, p. 564).

Diante dos conceitos contidos nos pensamentos sociológicos espiritistas, os quais foram delineados na presente secção é exequível que o Espiritismo kardequiano se amolde a uma teoria social progressista para a modernidade, preconizando a transformação social de forma paulatina pela maior reflexividade do indivíduo numa revolução assentada na transformação moral da humanidade nos dois planos da vida face a interexistencialidade.

Ao aludir à interexistencialidade, Allan Kardec em resposta a um artigo publicado no *Jornal A Solidariedade* explica que partindo da ideia de existir um mundo invisível a nos rodear, chegaremos "a uma transformação completa, inevitável, nas ideias, para a destruição dos preconceitos e dos abusos delas decorrentes e, por consequência, a uma modificação das relações sociais." (Kardec, 2020e, p. 274).

Apresentamos no presente Capítulo, de forma generalizada, variados pensamentos e considerações sobre as relações sociais explícitas e implícitas nas teorias da Sociologia da Religião, com destaque para as ideias de Max Weber e apontamentos quanto ao desencantamento do mundo e a secularização. Mais ordinariamente, foi finalidade explicitar as relações sociais contidas nos postulados kardequianos, a génese do Espiritismo na França, Brasil e em Palmas e o processo de institucionalização do movimento espírita brasileiro hegemónico.

Por fim, descrevemos em subsecção própria, o conceito de Herculano Pires para a interexistencialidade e suas relações com a Sociologia Espírita na busca da transformação social pelo progresso moral do indivíduo e, consequentemente, da sociedade. Face a esse conhecimento e de posse dos dados levantados com os inquéritos e entrevistas realizadas no campo, no próximo Capítulo analisaremos a representação empírica qualitativa e

quantitativa na relação das teorias sociológicas e a prática religiosa no movimento espiritista palmense.

Assim, como o objeto do presente estudo é a compreensão do sentido dado no agir do indivíduo quanto ao pertencimento ao referido movimento espiritista em virtude das diversas variáveis socioeconómicas, culturais e de religiosidade, no Capítulo vindouro analisaremos metodologicamente pelos Métodos Mistos e com base na teoria weberiana da causalidade da ação social as motivações da ação social do indivíduo adepto, as quais se encontram implícitas ou explícitas no seu discurso.

Capítulo 4: Análises sociológicas do movimento espiritista palmense

Descrevemos amplamente no Capítulo 1 – Ambiência teórica e empírica da metodologia, mais precisamente na subsecção 1.1.5 A Análise de Discurso que entendemos o discurso na condição de constructo social representativo da visão de mundo de quem fala face ao seu *ethos*. Assim, para procedermos com a prática da AD temos que, previamente, considerar todo o contexto histórico do indivíduo discursivo e o campo social no qual está inserido como fatores ideologicamente influenciadores da sua fala.

Por conseguinte, é factível que as ideologias contidas nos discursos, implícita ou explicitamente, sejam ideologias sugestionadas pelas conjunturas políticas e religiosas específicas vivenciadas pelos indivíduos. Esses elementos carreiam a condição de alterar o sentido dado para suas ações sociais conforme o emprego das palavras no discurso que são motivadas por fatores próprios do ser, geográficos, socioeconómicos, culturais, históricos, entre outros.

Da soma desses componentes discursivos, o sujeito constrói seu discurso influenciado pela sociedade da qual faz parte e, desse modo, refere sentido ao seu falar pelas suas relações sociais concebidas no seu campo de pertencimento e que interferem na sua fala e nas representações do não-dito em seu discurso. Assim, a AD, numa estrutura imagética, textual ou discursiva, busca compreender quais as possíveis construções ideológicas do indivíduo que motivam o seu agir conforme seu conteúdo discursivo.

A experimentação pela AD ocorre observando a estrutura do discurso do sujeito no espaço e no tempo. O analista social observa a sensibilidade intrínseca ao contexto presente, porém admite o indivíduo discursivo em sua condição de vivência, com sentimentos importantes a motivarem o seu discurso e que, historicamente, demonstram sentidos transformados em seus significados — o que era ontem, hoje não o é mais.

Dessas considerações, destacamos a relevância do discurso verbal por se impregnar dos elementos ideológicos dos sujeitos que falam revelando o sentido dado, o qual, por se revestir de uma estrutura relativa pode ser interpretado pelo analista social, pois que quem fala intenta, no momento em que fala, transmitir uma mensagem compreensível para quem ouve, pois a relação social considera o outro.

A despeito dessas premissas de contextualização da AD, em nossa análise não serão descritos comportamentos corporais como olhares, gestos, entre outros, pois os entrevistados alegaram falta de naturalidade no caso de gravação em vídeo. Por isso, procedemos com a gravação apenas em áudios, a qual coloca o entrevistador e o entrevistado na mesma condição, sendo que a análise posterior pela leitura das transcrições e pelo ouvir reiterado dos áudios revelam alguns elementos comportamentais como risos, tosses, soluços, pausas, entre outros.

Face ao *mecanismo de antecipação* de Orlandi (1999), no qual "todo sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que o seu interlocutor 'ouve' suas palavras, o entrevistado antecipa-se assim a seu interlocutor quanto ao sentido que suas palavras produzem". (p. 39) era expectável que os discursos dos entrevistados como representantes do movimento levassem em conta a repercussão da sua fala sobre o pesquisador.

Por isso, consideramos na AD do presente estudo a amplitude maior ou menor das relações individuais formais ou informais entre o entrevistador e o entrevistado, na perspetiva do entendimento de "um interlocutor que é seu cúmplice até aquele que, no outro extremo, [que] ele prevê como adversário absoluto." (Orlandi, 1999, p. 39), o que interfere no comportamento argumentativo do entrevistado quanto à possível influência das suas respostas quando da interpretação pelo analista.

Importa reforçar que iniciaremos as análises com os dados qualitativos levantados em virtude de se evitar que as relações económicas e sociais induzam o analista a relacionar previamente de forma determinista qualquer reciprocidade dos sentidos a esses valores. De outra forma, como também explicitamos no capítulo relativo à metodologia dos Métodos Mistos, o banco de dados primários é aquele composto pelos dados qualitativos, sendo que os dados quantitativos, uma vez tabulados, serviriam de suporte para confirmar ou negar os sentidos dados pelos aderentes ao movimento espiritista.

Entendemos que os resultados alcançados na presente pesquisa, através de construções de significados, reflitam a real intencionalidade implícita ou explícita que se mostra contida nos discursos pela análise das respostas dos entrevistados. Acreditamos que a presente metodologia nos permitirá — à luz do conhecimento das teorias sociológicas aqui descritas, nomeadamente, a Teoria Compreensiva de Max Weber — relacionar, pelos sentidos analisados nos discursos, as reais motivações quanto ao pertencimento dos adeptos ao movimento espiritista palmense.

4.1. A Análise do Discurso para o "além" da alocução

É pela relação dialógica numa entrevista que o analista social assume o papel de enunciador, ao passo que o entrevistado o de enunciatário, resultando no ato discursivo. É desse processo que, pela Análise de Discurso, interpretamos o papel do enunciatário e suas estratégias na elaboração das respostas, por vezes, dissociadas do propósito da pergunta e não se limita em informar o lhe foi questionado.

Como no levantamento dos dados pela entrevista[145] constam três questões específicas para compreender o sentido dado para o pertencimento ao movimento espiritista palmense no tempo, esse momento será o fator que marcará o segmento do áudio. Essa foi a orientação básica para observarmos o processo analítico e de construção mental do entrevistado, por sua habilidade na elaboração das respostas, visto envolver valores do passado e do presente e dele se envolver em certo grau de proximidade informal com este analista no decorrer da entrevista.

Foram fatores considerados no ato da entrevista e na sua posterior análise, quanto ao aspeto da conversação: o conhecimento do analista social sobre as particularidades das instituições e seus procedimentos (horários, regras e atividades); dos locais geográficos; das instalações físicas; dos costumes, entre outros. Todos esses elementos envolvidos no processo da entrevista têm por finalidade levantar as informações possíveis e necessárias para que compreendamos o sentido dado à resposta do enunciatário pela interpretação dos

> [...] dois tipos de atividade linguageira — a *descrição,* porque procura relatar os fatos, e a *explicação* ou *comentário*, que procura esclarecer ao destinatário sobre as consequências da aparição dos fatos — com o objetivo de autenticá-los, através da *designação* ou *acontecimentação*, procedimento de "mostração" do mundo — portanto do locutor fazer tornar a realidade verossímil ao seu destinatário/alocutário. (Carvalho, 2000, p. 160).

Por representar o pensamento dos entrevistados, as transcrições na presente atividade analítica nos segmentos das falas contidas nos áudios são substanciais, devido serem o meio capaz de proporcionar a interpretação aproximada do real sentido contido no discurso dado. A sua transcrição observará os fenómenos existentes na língua falada, como, por exemplo a não modificação do vocábulo "né" para "não é", entre outros, com a finalidade de evitarmos inconsistências ou mesmo equívocos na interpretação do sentido nas falas.

No que se refere às entonações, pausas, suspiros, risos, entre outros aspetos constantes em entrevistas de interação social, quando da transcrição, foram representadas nos excertos em conformidade com a convenção dada por Garcez, Bulla & Loder e constante na Tabela

[145] Conforme modelo disposto no Anexo XI do presente estudo.

do Anexo XII. Por fim, antes de descrever os excertos e suas respetivas análises importa esclarecer que a nomeação dos entrevistados, para ambos os sexos, se deu por sua representatividade institucional sucedida pelas letras do alfabeto (Presidente A, Presidente B, etc.), conservando o anonimato nas transcrições.

Esse proceder de não personalização dos entrevistados demonstra a inexistência de posição ou tratamento privilegiado dos indivíduos oferecendo igualdade independentemente de condição socioeconómica e representatividade da instituição, sendo que a ordem de aparição dos excertos obedeceu a cronologia da realização das entrevistas.

4.1.1 Das transcrições e os sentidos dados ao discurso

Como observamos anteriormente, consta no Anexo XI o modelo de entrevista que se reveste de diversos questionamentos socioeconómicos, ideológicos e três questões que se referem, especificamente, ao objeto do presente estudo com sustentação nos dados quantitativos. Assim, ao iniciarmos as entrevistas e questionarmos quais os *meios* responsáveis para que o entrevistado conhecesse ou tivesse seu primeiro contacto com a Doutrina Espírita, por seguimento visando compreender o sentido de pertencimento perguntamos o seguinte:

a) Nessa época, qual(is) foi(ram) o(s) sentido(s) para você se tornar espírita?
b) Hoje, qual(is) o(s) sentido(s) para você continuar sendo espírita?
c) Qual o sentido do seu pertencimento ao movimento espírita palmense?

Como podemos observar nas questões constantes das entrevistas transcritas nos excertos das tabelas a seguir, no que se refere ao vocábulo "*sentido*" algumas vezes este foi substituído pela palavra "*motivo*" ou *"motivação"*, condição que carece de elucidação quanto à perceção do entrevistado naquilo que o pesquisador intencionava conhecer sobre o seu agir.

É conceção de Weber que a compreensão racional do "motivo" se processa quando o agir possui uma conexão de "sentido" que se torna inteligível ao indivíduo, por exemplo, ao projectar um *slide* o pesquisador é *motivado* em apresentar sua tese, ação que dá *sentido* aos integrantes da banca por ser algo inteligível, significando que o motivo é uma conexão de sentido entre o indivíduo e o observador, visto que, o sentido é aquele "subjetivamente visado [...] Não se trata, de modo algum, de um sentido objetivamente 'correto' ou de um sentido 'verdadeiro' obtido por indagação metafísica." (Weber, 1991, p. 4).

Dada a perspetiva weberiana de que o motivo da ação se adequa em relação ao seu sentido quando o agir decorre de um modo coerente (a projecção de um *slide*, e.g.,), parece-nos

factível considerarmos que ambos os vocábulos — motivo e sentido — tomaram a feição de sinônimos em nosso questionamento na entrevista aos representantes do movimento palmense, pois Weber (1991) considera "motivo uma conexão de sentido que, para o próprio agente ou para o observador, constitui a 'razão' de um comportamento quanto ao seu sentido." (p. 8).

Para melhor contextualizar o leitor quanto à parte prática, da integralidade dos áudios recolhidos nas entrevistas segmentamos as partes relativas aos três questionamentos ora mencionados para a transcrição das falas dos presidentes das instituições. A Análise de Discurso foi realizada especificamente sobre o discurso da resposta dada à pergunta "c", sendo que para as demais respostas (a e b) a AD se efetivou quando houve relação de motivação de pertencimento entre elas.

É importante assinalar que, na AD dos Presidentes das instituições para a resposta específica do sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense (c), inexiste sistema de oposição de falas ou disputa de interesses, pois sua enunciação espelha um sentido de literalidade sem dúbia interpretação por uma proposição direta. Reiteramos a tarefa de distanciamento dos valores desse pesquisador, ainda que repercutam subjetivamente em sua memória diante de sua vivência com os entrevistados[146] e eventos outros na sua formação religiosa.

PRESIDENTE A

Mesmo em período pandêmico marcado por altos índices de contaminação devido a doença de Covid-19 no Brasil e concomitantemente na cidade de Palmas no Estado do Tocantins, a entrevista foi realizada de forma presencial com horário marcado para as 10h50 no dia 10 de dezembro de 2021 em local previamente determinado pelo entrevistado, desde que observássemos os procedimentos sanitários exigidos como máscara protetora, desinfeção das mãos com álcool e distanciamento mínimo de 2 metros.

Uma vez respeitadas todas essas exigências sanitárias iniciamos a entrevista questionando o Presidente da instituição que nos relatasse qual foi o meio ou foram os meios que oportunizaram a ele o primeiro contacto com os postulados espiritistas e que foram os responsáveis para que o mesmo se visse inclinado futuramente em se tornar um adepto da Doutrina e do movimento espiritista. A resposta dada pelo entrevistado se segue transcrita do seguinte modo:

[146] É percetível a relação do pesquisador com alguns dos entrevistados com base no tratamento pelo apelido Lima, como o mesmo ficou conhecido no movimento espiritista palmense.

Tabela 3. Transcrição de áudio do Presidente A

Presidente A	>Então eu fui, é, é, é< em respeito ao convite dela, que é uma pessoa que que tinha muita consideração comigo, né? e aí (.) eu tava até um pouco afastado do lado religioso nessa época, porque eu tava questionando muito a questão do do igrejismo, não é? E, e então eu eu buscava uma espiritualidade mais ampla, uma coisa que fosse mais universal, e aí dei de encontro, tão, como eu já estava sentindo isso, na hora que ela convidou que eu conheci (.) ah a partir dali, eu comecei ler e nunca mais parei.
Entrevistador	Essa (.) essa busca dessa espiritualidade mais ampla foi o motivo primeiro para você se tornar espírita. Teve outro?
Presidente A	>Não, não< eu não tava procurando nada, tava estudando aleatoriamente várias coisas, né? Aí ela começou a falar que o espiritismo, né? defendia essa tese, defendia ( ) tem alguma coisa que faz sentido (.) aí eu fui conhecer mais metodicamente.
Entrevistador	Você tinha quantos anos nessa época?
Presidente A	Ah eu tinha 20 anos, 20 anos, não é faixa de 20 anos bem novo, né? E a partir dali foi assim. O amor da primeira vista mesmo.
Entrevistador	Hoje, hoje. Qual o sentido de você continuar sendo espírita para você?
Presidente A	Olha» o o espiritismo para mim ela é uma é uma mensagem libertadora. Ela me coloca num patamar espiritual de observação (.) fora da matéria, ela me deixa fora do da da matéria, não no sentido de de de (.) é é de (.) de não valorizar a vida material eu entendo muito isso como um instrumento, né? Muito útil que Deus nos coloca na mão, mas a doutrina espírita, ela, ela, la me coloca numa condição de ver os dois os dois planos de uma forma mais independente. Então eu consigo hoje identificar que a matéria ela é um instrumento que precisa ser apreciada, que precisa ser respeitada até amado, porque, porque é um <instrumento> instrumento que me faz crescer espiritualmente.
Entrevistador	E o que te motiva a pertencer ao movimento espírita, além da doutrina o movimento em si aqui em Palmas, o que que te dá essa motivação?
Presidente A	Aí tem uma frase de Francisco de Assis que resume muito bem isso, não é? Eu entendi isso=já tinha entendido isso mais novo, um, um dos fatores que me fez buscar a espiritualização foi esse, mas agora eu tenho isso de forma racional e emocional né? que é o dando que se recebe (.) não porque dar eu vou receber sim, certo, não o receber de uma troca.
Entrevistador	É uma relação de causa e efeito, certo?
Presidente A	De oferecer ao outro as mesmas possibilidades. Se eu tivesse tido isso antes, eu teria ficado melhor antes.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Nas falas gerais do Presidente A e, nomeadamente, ao responder o sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense é possível observarmos a partícula "né" numa aceção de síncope de "não é?", aparentando a pretensão objetiva de confirmação do entrevistador ao seu discurso dando autenticidade para a sua propositura discursiva. Essa estratégia não causou efeito na discursividade do entrevistado, dado que o entrevistador não respondeu verbalmente ou por gestos confirmando apoio às suas falas.

Dessa condição, o Presidente A se viu forçado em responder à sua própria indagação como na frase *"Não é? Eu entendi isso, já tinha entendido isso mais novo, um, um dos fatores que me fez buscar a espiritualização foi esse"*. De qualquer forma, não se pode descartar a possibilidade de que o advérbio "né?" se trate de um vício ou costume de linguagem do falar do brasileiro.

Especificamente, quanto ao sentido de pertencimento ao movimento espiritista em Palmas, o entrevistado ao declarar que *"né? Que é dando que se recebe"* propõe uma ordem para o seu agir de forma implícita, pois afirma *"agora eu tenho isso de forma racional e emocional"*. Dessa fala, observamos a proposição racional de pertencimento numa relação de troca com a divindade — *dando para receber* — ainda que na outra vida (interexistencialidade), sendo que isto "possibilita a concepção do 'serviço ao deus', em oposição à 'coação' sobre deus." (Weber, 1991, p. 296) e evidencia-se a tendência a uma religiosidade institucional "bem como a de salvação e, por fim, à ética racional". (Weber, 1991, p. 329).

Esse discurso possibilita percebemos pela interpretação que seu pertencimento se trata de um sentido dado por uma *ação racional finalística* e uma *ação de modo afetivo* weberianas, mesmo que no final da frase o entrevistado completa afirmando do *"não porque dar eu vou receber sim, certo?, não o receber de uma troca*". Nesse fala verificamos a intensificação na proposição da fé na certeza de que irá receber, contudo, observa-se na mesma expressão uma condição de moderação (não o receber de uma troca), como explica Fiorin (2000) que quando "se atenua no enunciado e se intensifica na enunciação, ocorre a figura chamada *eufemismo* pela retórica". (p. 60).

Diante dessa colocação do entrevistado e para uma compreensão mais objetiva da sua motivação para o pertencimento ao movimento espiritista palmense, provocamos o Presidente A questionando se a sua fala *"é dando que se recebe"* se trata ou se assenta na questão epistemológica do Espiritismo representada pela *lei de causa e efeito* ser o que realmente dá sentido ao seu pertencer.

Em sua resposta é possível observarmos que as palavras se conotam de diversos sentidos como explica Pêcheux (1997) que "palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em relação às formações ideológicas." (p. 160). Em nossa AD, esse contexto pecheutiano se encontra na resposta *"oferecer ao outro as mesmas possibilidades"*, pois ideologicamente se infere uma postura progressista pela noção da desigualdade entre os indivíduos.

Ainda que seja latente a sua perceção de mudança do estado das coisas, no seu discurso o Presidente A nos propõe a transformação para uma nova condição, a antítese e síntese marcadas pelo desejo de transformação do presente em um futuro de igualdade social preconizada pelo Espiritismo quando interpretamos em sua fala "a insatisfação de todo ser humano com sua condição e de seu consequente desejo de alterá-la." (Fiorin, 2000, p. 64).

PRESIDENTE B

A entrevista se realizou presencialmente, no período da pandemia, às 17h28 no dia 14 de dezembro de 2021 na residência do entrevistado no Plano Diretor Sul de Palmas, sendo que no que diz respeito ao questionamento quanto ao meio que lhe proporcionou conhecer o Espiritismo, respondeu que havia sido pelo acesso ao Livro dos Espíritos de um parente próximo. O prosseguimento da entrevista se deu como segue no excerto:

Tabela 4. Transcrição de áudio do Presidente B

Entrevistador	Na época em que você se tornou espírita qual era o sentido?
Presidente B	Na realidade, Lima é, desde a minha infância (.) é, eu trazia muitos questionamentos, eu comigo mesma, e (.) na época a gente não tinha o diálogo aberto. Nem dentro do grupo familiar e nem fora do grupo familiar quanto a questão da religiosidade, vamos dizer assim e::e aí eu comecei ler porque eu era criança e questionava, olhava para essa atmosfera tão próxima mas entendia que já era o céu, né. O que tem além disso (.) como é que a vida e eu eu me questionava muito = era criança, não tinha essas informações ih a partir daí o livro dos espírito numa primeira pergunta, é, é, veio (.) assim abrir meus horizontes mentais sobre a essa vida. É na sua auto complexidades não informando não só o material, mas no espiritual, que eu questionava comigo mesmo.
Entrevistador	Você já tá respondendo minha segunda pergunta. Então na época o sentido que que pra você se tornar espírita foi esses questionamentos = foram esses questionamentos?
Presidente B	Sim que eu trazia desde a minha infância e quando eu cheguei na adolescência, tive esse encontro com o um exemplar do livro dos espírito aí pronto. A partir daí, nunca mais me/
Entrevistador	Aí através da leitura começou a dar sentido para que você ...
Presidente B	Sentido aí conheci uma pessoa que me convidou aí no centro espírita e a partir dali eu passei a frequentar.
Entrevistador	Obrigado. É e hoje, qual o motivo ou qual o sentido de você continuar sendo espírita?
Presidente B	Sim. É, pra mim é é uma ferramenta, não vou dizer ferramenta, é uma bússola segura na minha construção interior de ser, é (.) no sentido de elaborar aa superação das minhas deficiências que a gente se auto analisa e a própria consciência vai pontuando essa necessidade. Então pra mim a doutrina dos dos espírito, ela me instrui ela me consola no sentido de todas as provas da interação constante entre dois mundos material e espiritual principalmente nos momentos de partida dos amores das nossas vidas como os nossos familiares os nossos amigos e quando a gente tem essa certeza da imortalidade da alma me da firmeza me dá segurança me dá conforto e eu consigo multiplicar essa certeza esse consolo com os amigos, com os parente i como trabalhadora da casa espírita é (.) no acolhimento das pessoas que nos procuram.
Entrevistador	É (.) E o que motiva além de ser espírita o que motiva você a pertencer ao movimento espírita palmense?
Presidente B	Eu acredito, é Lima é é que (.) a construção dentro de um movimento espírita ele nasce é com um laço de amizade porque a gente vai áh está conhecendo um conhecendo outro e aquela amizade e vai nos dando sustentabilidade e e me dá uma certeza que eu não estou só e a cada grupo de estudo a cada um movimento que nós participamos a cada congresso a cada seminário que eu encontro, os amigos é de ideal eu me sinto contemplada é (.) e um estado de satisfação de pertencimento.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

A despeito de que este pesquisador participou e o Presidente B participa do movimento espiritista palmense por duas décadas, ambos não se conheciam pessoalmente, sendo esse o primeiro contato presencial. Conforme a proposição de Fiorin (2000) de que o entrevistador "procura fazer com que o segundo aceite o que ele diz, enquanto o enunciatário realiza um fazer interpretativo". (p. 40), essa condição influencia a AD com base nas relações formais e informais entre o enunciador e o enunciatário.

Entretanto, nota-se que, em sua primeira resposta o entrevistado, demonstra relação empática com o entrevistador, pois inicia sua fala dizendo *"Na realidade, Lima"*, o que propõe relação de tratamento mais informal suprindo a falta do relacionamento presencial no passado. Por essa perspetiva, o entrevistado se coloca junto ao entrevistador numa correlação de igualdade, naquilo em que comungam o mesmo meio social em níveis de conhecimento cultural e religioso igualitário no passado e no presente.

Nota-se um processo de nivelamento social na fala do entrevistado para o pertencimento ao movimento espiritista palmense ao dizer que "*a construção dentro de um movimento espírita ele nasce é com um laço de amizade*", remetendo a uma ação social de modo afetivo e evidenciando uma perspetiva de igualdade existente no "*laço de amizade*" por professarmos a mesma fé e sermos iguais, pois nos identificamos pela condição social característica do espiritista do movimento palmense.

Por adição, a fala da entrevistada sobre a construção de igualdade no movimento espiritista palmense, pode ser interpretada em sua simbologia de legitimação do sujeito na estrutura social da vida cotidiana, pois como ensina Bourdieu (2007), os indivíduos contam com a religião "para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas a propriedades que lhes são socialmente inerentes." (p. 48), fator que os legitimam no campo social espiritista.

Constatamos na fala sentimentos de ordem pessoal e eloquência no falar do Presidente B, pela assertividade clara quanto ao movimento estar relacionado com a amizade entre os seus adeptos, nomeadamente nesse destaque: *"vai nos dando sustentabilidade [...] a cada grupo de estudo, a cada um movimento que nós participamos, a cada congresso, a cada seminário que eu encontro, os amigos é de ideal eu me sinto contemplada é é um estado de satisfação de pertencimento"*.

Essa fala nos possibilita interpretarmos o sentido de pertencimento dado na dimensão pessoal de sua identidade religiosa pelo estudo, pela participação, pelo ideal e pela "amizade", elementos presentes na sua relação com a instituição espiritista. Assim, numa fala carreada de intensidade dramática emocional visa administrar uma ideologia[147] positiva com sentimentos de inclusão dos adeptos ao campo social espiritista por uma significação amparada na ideologia, pois o que demonstra o sentido "na realidade é um efeito ideológico" (Orlandi, 1999, p. 45).

[147] Reforçamos a proposição da relação entre interpretação e ideologia com base no pensamento de Orlandi (1999), no qual "o fato de que não há sentido sem interpretação, atesta a presença da ideologia." (p. 45).

A presente formação discursiva nos leva a interpretar que a *"satisfação de pertencimento"* com base na congregação dos adeptos ao participarem das diversas atividades oferecidas pelo movimento espiritista palmense, se coaduna com as propostas weberianas de *relação associativa* que "repousa num *ajuste* ou numa *união* de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins)" e de *relação comunitária,* a qual "repousa no *sentimento* subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo." (Weber, 1991, p. 25).

A despeito da *relação comunitária* não ser representativa de uma condição de luta ou disputa para o seu sentido pretendido, não podemos menosprezar o pensamento de Weber (1991) de que "dentro das mais íntimas dessas relações, [são] bem normais, na realidade, todas as espécies de pressão violenta exercida sobre as pessoas de natureza mais transigente." (p. 26), comportamentos que em nossa condição de participante do movimento palmense nos foi possível observarmos nas relações institucionais em virtude de posições hierárquicas.

Por fim, diante do discurso do Presidente B e das proposituras weberianas nos é lícito interpretarmos que o sentido implícito e explicito na sua fala se fundamenta ou se conforma com as possibilidades das ações sociais de Max Weber: *ação racional quanto aos fins, ação racional quanto a valores, de modo afetivo* e de *modo tradicional,* validadas,

> a) em virtude da *tradição*: vigência do que sempre foi;
> b) em virtude de uma crença *afetiva* (especialmente emocional): vigência do novo revelado ou do exemplar;
> c) em virtude de uma crença *racional* referente a valores: vigência do que se reconheceu como absolutamente válido;
> d) em virtude de uma estatuto existente em cuja legalidade se acredita.
> Esta legalidade [*d*] pode ser considerada *legítima* [pelos participantes]:
> α) em virtude de um acordo entre os interessados;
> β) em virtude da imposição (baseada na dominação julgada *legítima* de homens sobre homens) e da submissão correspondente. (Weber, 1991, p. 22).

Essas legitimações são percetíveis no discurso do Presidente B, dada a ideologia representada em sua fala como a amizade, a igualdade, o conhecimento doutrinário, a sustentabilidade que são os sentidos dados para o pertencimento do outro e por extensão para o seu próprio pertencimento.

PRESIDENTE C

A entrevista se realizou presencialmente às 17h27 no dia 15 de dezembro de 2021 na residência do entrevistado. Como regra, iniciamos nossa interlocução questionando quais foram os meios ou qual foi o meio responsável pelo entrevistado conhecer a Doutrina Espírita, cuja resposta foi por convite de um amigo.

Tabela 5. Transcrição de áudio do Presidente C

Entrevistador	É na época que você foi convidada é qual o sentido para você se tornar espírita na época.
Presidente C	Ações sociais (.) as ações sociais.
Entrevistador	As ações sociais né? Então foi isso que dava sentido pra você se tornar. E hoje qual o sentido de você continuar sendo espírita?
Presidente C	Continua as ações sociais. A possibilidade né de realizar essas (.) as ações sociais.
Entrevistador	E esse é o motivo também para você pertencer ao movimento de Palmas ou é só um motivo para você ser espírita ou os dois?
Presidente C	Não eu acho que eu agregaria u (.) u (.) uma evolução pessoal uma possibilidade de me tornar uma pessoa melhor.
Entrevistador	Além dos dois?
Presidente C	Eu acho que u (.) u (.) o fato de eu ajudar os outros me me possibilita me tornar uma pessoa melhor. Até eu visitei 3 casas, não me sentia acolhida, não me senti até o dia que eu conheci o ( ) e aí lá, assim eu senti que eu poderia ser útil lá. E aí é, comecei ajudar na cozinha depois comecei a ajudar na evangelização a participar da reunião mediúnica. Até a possibilidade de inscrever lá e vocês me entregarem a chave hhhhhhhhhhhhhhhhhh.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Posteriormente, inquirimos sobre qual o sentido à época em que conheceu a Doutrina para que ele se tornasse espiritista e o entrevistado nos explicou que o motivo esta nas ações sociais assistencialistas desempenhadas pela instituição e a possibilidade de sua participação nessas obras caritativas. Diante dessa fala, questionamos se o sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense se atinha à essas duas premissas ou havia outra motivação somada a essas.

O Presidente C então declarou que "*o fato de eu ajudar os outros me possibilita me torna uma pessoa melhor*", o que nos permite interpretarmos que um evento específico no passado — o convite para conhecer a instituição — desencadeou uma transformação na sua vida, sendo ponto crucial que demonstra uma linha de sustentação ao seu discurso para uma mudança religiosa.

Essa postura pró-ativa vivencial demonstrada em seu discurso, não podemos definir como atitude de alineação religiosa, mas interpretarmos como uma subordinação consciente e crítica, especificamente quando se refere à condição de *acolhimento* acontecida no dia em que conheceu o trabalho de uma determinada instituição e observou a atitude de responsabilidade e afeto do outro para consigo. Fica implícito que sem esse comportamento do amparo quando da sua receção, provavelmente a sua postura de engajamento não se estabeleceria e posteriormente se consolidaria.

Esses elementos foram condicionantes e imprescindíveis na construção da sua história de vida e no presente eles têm por termo a sua assunção com a responsabilidade em presidir uma instituição, ainda que herdada de forma "obrigacional", mas que sorrindo ao falar

sobre o acontecido ele exclama que "*aí vocês me entregaram a chave*!" se referindo à pessoa do pesquisador.

Essa fala específica do entrevistado demonstra um grau de proximidade com o investigador e ele se utiliza de uma assertiva *não literal* para conceber uma assertiva *literal* por um processo de metáfora, pois a "metáfora é constitutiva do processo mesmo de produção de sentido e da constituição do sujeito. Falamos da metáfora não vista como desvio mas como transferência." (Orlandi, 1999, p. 79), ou seja, o entrevistado transfere uma responsabilização do acontecido ao entrevistador, ainda que ele assumisse a Presidência da instituição numa eleição oficial.

Do processo discursivo do Presidente C, é observável uma historicidade de ressignificação identitária, construída num processo convergente ou mesmo de conversão, pois o sentido iniciado na possibilidade participativa das ações sociais assistencialistas da instituição, juntamente com a condição de acolhimento, são os mesmos até os presentes dias e se converteram em responsabilidades e novas determinações sociais, mas continuam a serem mesmos.

Por fim, ainda que verifiquemos em suas falas um proceder que espelha respostas concisas, simples e diretas numa versão reducionista para o pertencimento, interpretamos que a ação social weberiana que dá sentido a esse pertencer se conforma à *ação racional quanto a valores* face à atitude ética numa ação ligada ao dever e a uma ação *de modo afetivo* devido ao seu envolvimento emocional quando da receção com acolhimento na instituição espiritista.

PRESIDENTE D

A entrevista se realizou presencialmente às 14h10 no dia 18 de dezembro de 2021 na residência do entrevistado a qual está localizada fora do Plano Diretor de Palmas e estavam presentes acompanhando o evento a sua esposa e um neto. A entrevista se realizou em local da casa que nos aprazia com vasta flora, ampla mesa servida com café e repleta de guloseimas regionais proporcionando um ambiente extremamente descontraído, revivendo o vinculo existente quando o entrevistador realizava visitas fraternas ao entrevistado durante o seu período de convalescença na recuperação de grave acidente .

Ao iniciarmos a entrevista questionando qual o meio que o levou a conhecer a Doutrina Espírita, ele sorridentemente nos respondeu "haver sido a dor". Por continuidade nos elucidou que devido haver sofrido um acidente automobilístico no exercício da profissão de

camionista era imensa a possibilidade de que ele perdesse os movimentos das suas pernas e prosseguiu o seu discurso como segue:

Tabela 6. Transcrição de áudio do Presidente D

Entrevistador	Então o motivo de você ir pra pra a doutrina espírita foi por conta da dor, não é isso? E hoje ih ih hoje por que você continua sendo espírita?
Presidente D	Sentei-me na na praça Sete de Setembro ( ) Eu tava, digo, eu preciso conversar com alguém, então eu olho para o lado da igreja São Benedito [.] É hoje eu continuo sendo espírita porque a cada cada oportunidade que eu venho tendo a partir daí o espiritismo é que veio me preencher os meus objetivos é me trouxe motivação pra que eu continue no espiritismo né? Porquê? Porque a gente aprende a (.) fazer um esforço para compreender o outro como ele é compreender as demais religiosidades e procurar fazer o que (.) o o o o outro aquilo que gostaria que o outro fizesse pra gente [.] Eu acho que u (.) u (.) o fato de eu ajudar os outros me me possibilita me tornar uma pessoa melhor.
Entrevistador	Ih ih no movimento Espírita de Palmas, porque você pertence, você gosta ou você está no movimento espírita de Palmas? O que te motiva?
Presidente D	No movimento espírita de Palmas [.] Eu vim para cá quando eu cheguei aqui eu procurei logo a federação aqui e isso muito esporadicamente porque eu trabalhava com caminhão eu ia na federação quando aconteceu de eu sofrer [.] o o médico diretor do do do é na na área que tava me atendendo, falou o senhor não vai poder mais trabalhar na sua função o senhor vai ter que aposentar e aí, a partir dali eu fiquei preocupado digo bom mas se eu aposentar puder agora eu vou trabalhar no espiritismo assumir logo um compromisso hhhhh não é? [.] Então quando cheguei em Palmas e de volta que eu pude ir na federação cheguei no CEAC é, encontrei lá o anjo de guarda que é (.) lá lá me orientou disse vai ser bom [.] e com o loteamento do Taquari aí foi quando eu me defini que eu iria continuar com o objetivo de fazer um trabalho espírita a minha na minha cabeça eu iria organizar juntamente com umas pessoas um centro para alguém lá tomar conta esse alguém hhhhhhhhhh fui eu mesmo.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Os elementos externos[148] ao processo da entrevista intentaram demonstrar fortíssimo grau de envolvimento do Presidente D com o pesquisador, espelhando empatia por uma forma de tratamento informal. Isso é percetível em sua fala *"Sentei-me na praça Sete de Setembro ( ) Eu tava, digo, eu preciso conversar com alguém, então eu olho para o lado da igreja São Benedito"*, procurando assim estabelecer vínculo de afetividade ao ambientar o pesquisador geograficamente devido ele também conhecer o local descrito.

O entrevistado ao ser questionado sobre a motivação de pertencer ao movimento espiritista palmense inicia sua fala declarando que *"No movimento espírita de Palmas..."*, o que nos leva a interpretar que ele demonstra a intenção de estabelecer conexão entre o passado desconhecido pelo pesquisador e a atualidade conhecida. Assim, ele narra por digressão temporal o passado *"Então quando cheguei em Palmas"*, o presente *"eu iria continuar com o objetivo de fazer um trabalho espírita"* e o futuro *"um centro para alguém lá tomar conta"*.

[148] A ambiência da entrevista na residência do entrevistado deu-se em local aprazível com ampla mesa servida com café, repleta de guloseimas regionais e com a presença de alguns familiares (esposa e neto), proporcionando um ambiente extremamente descontraído.

Essa sua fala quanto ao futuro é finalizada, metaforicamente, com uma condição não expetável ou mesmo inusitada para o entrevistador e o *"alguém para tomar conta"* se representa na sua satisfação ao afirmar que *"esse alguém hhhhhhhhhh fui eu mesmo"*, demonstrando plena consciência das novas responsabilidades.

Interpretamos na fala do entrevistado a necessidade de suporte religioso para o seu agir face as dificuldades materiais e psicológicas evidenciadas pelo seu estado de fragilidade quando fala que "*cheguei no CEAC é, encontrei lá o anjo de guarda*[149]*"*, notadamente ele utiliza uma metáfora. Esse discurso demonstra a fé em virtude de um sentimento de esperança naquilo que não foi dito, mas que está implícito na simbologia da figura do anjo que fortalece nas vicissitudes, pois o "posto (o dito) traz consigo necessariamente esse pressuposto (não dito, mas presente)." (Orlandi, 1999, p. 82),.

É expectável que no não-dito o entrevistado devido a fragilidade resultante da dor e da dúvida quanto ao seu futuro de vida pós acidente estivesse psicologicamente fragilizado e procurasse na personificação de um "anjo da guarda" o sentido de pertencimento em virtude de toda a simbologia que essa figura representa. Metaforicamente, remonta esse simbolismo para a pessoa de um adepto em uma determinada instituição espiritista devido ao acolhimento, socorro e salvaguarda representando a esperança numa vivência segura, pois a "ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo." (Weber, 1991, p. 279).

Para o entrevistado, emocionalmente, esse personagem ainda se reveste de representação como instrumento que legitima as suas novas escolhas, o seu recomeço e lhe proporciona recetividade afetiva, o que ajusta o seu agir ao conceito weberiano de ação *de modo afetivo* dado que o resultado da sua ação não está na própria ação, mas a transcende e satisfaz a necessidade do entrevistado de reagir às suas emoções de forma sublimada.

No discurso do entrevistado *"o médico diretor do do do é na na área que tava me atendendo, falou o senhor não vai poder mais trabalhar na sua função"*, demonstra na intermitência um indivíduo cauteloso e inseguro e na fala *"bom mas se eu aposentar puder agora eu vou trabalhar no espiritismo assumir logo um compromisso"*, uma atitude anteposta, sem vacilar, dispondo de um bem material para colocar a termo sua decisão: *"defini que eu iria continuar com o objetivo de fazer um trabalho espírita"*.

[149] É conceito doutrinário espiritista a existência de Espíritos responsáveis por acompanharem os encarnados em suas vidas material e espiritual, como percebemos no seguinte questionamento kardequiano: "Há Espíritos que se ligam a um indivíduo, em particular, para o proteger? – Sim, o irmão espiritual; é o que chamais o bom Espírito ou o bom gênio." (Kardec, 1995b, p. 207).

Pelo discurso do Presidente D interpretamos que seu agir se trata de uma relação de causa e efeito numa proposição carreada pela causalidade dos acontecimentos do passado justificando suas ações no presente em conformidade com um dever à feição de uma ação *racional quanto a valores*. O sentido desse agir está na ação caritativa do postulado espiritista que valoriza seu pertencimento ao movimento por uma exigência que lhe é dirigida: haver transcendido suas vicissitudes com a prática da caridade.

PRESIDENTE E

A entrevista se realizou presencialmente às 10h40 no dia 19 de dezembro de 2021 no escritório existente na própria residência do entrevistado localizada em bairro pertencente ao Plano Diretor. É importante a relação de vínculo entre o entrevistado e o entrevistador por ambos terem participado da diretoria e de grupos de estudo da FEETINS, como segue:

Tabela 7. Transcrição de áudio do Presidente E

Presidente E	Me chamou muito atenção nesse lado espiritual, né?
Entrevistador	Então foi isso que te motivou? Esse também, então, foi o sentido de você se tornar espírita ou quando você se tornou espírita, qual o sentido que a Doutrina trazia para você?
Presidente E	Olha, mi" respondia muitas questões (.) muitas indagações que estavam internas que a própria igreja católica que a gente é, frequentava, não respondia. É que eu nunca vi os rituais da igreja católica uma como dogmas. Como também nunca eu eu frequentava eu conheci eu gostava de de conhecer. Eu andei muito em centro de umbanda, né? E eu achava bonito como folclore, eu encarava como folclore, né? Então aquilo ali é o mesmo de ritual da igreja católica pra mim não fazia muito sentido, né? Eu gosto muito de estudar hhhhh.
Entrevistador	E hoje qual o sentido de você continuar sendo espírita?
Presidente E	Ah hoje é completamente diferente. Hoje é::é essa possibilidade de tá cada dia mais buscando olhar para dentro de mim mesmo, pra mi tornar, para me tornar um ser melhor, né? Melhor não no sentido de melhor do que o outro, não é isso, mas é olhar para dentro de mim e identificar quais são as dificuldades internas que eu tenho para ir trabalhando convivendo com o outro, para melhorar a minha convivência com o outro e a cada dia. Porque eu sempre gosto de falar, ih ih ih é vejo isso que não dá é para eu dizer assim, ah eu vou, eu vou me melhorar e depois vou me tornar vou fazer algum trabalho espírita, vou conviver melhor com o outro. Sim, (melhor mesmo é uma convivência com o outro). Nessa convivência que nós vamos nos identificando, errando, acertando, caindo e levantando, ih» hoje, principalmente com os estudos, é tanto da doutrina e quanto também de Joanna de Ângelis que veio essa série psicológica dela que ela tem ela ela veio nos mostrar esse homem essa mulher íntegra integral, íntegra e integral que nós somos e essa necessidade que a gente tem que olhar mais para nós, não olhar para fora.
Entrevistador	E o que te motiva a pertencer ao movimento espírita de Palmas?
Presidente E	Olha como o que nos une no movimento é doutrina espírita, né? Então é esta troca de experiências (.) porque cada casa tem a sua autonomia para conduzir as suas atividades, nós nós temos essa ligação com o afetivo, mas é uma ligação com a causa, com a doutrina né? Mas nós temos a cada casa tem a sua autonomia para conduzir suas atividades administrativas, sociais da forma que bem entende. E isso é tão interessante, você é é vivenciou muito isso, há uma diferença da gente está dentro da federação e fora da federação. Quando a gente está lá na ponta, quando a gente está no centro espírita dos bairros que a gente conhece as necessidades de lá muitas vezes aa metodologia, a a as diretrizes do movimento é (.), a gente olha e vê se nesse movimento nesta situação tem sentido, né? E aí, o que vale é o que é isso ( ) o que vale é a doutrina é os ensinamentos da doutrina de Jesus que nos diz amar ao próximo, né? Então é nessa (.) é muito bom, é um caminhar muito profundo que a gente faz quando a gente vai para casa espírita é na na base.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

No início da entrevista perguntamos ao representante da instituição, qual foi o meio ou meios responsáveis para que conhecesse a Doutrina Espiritista e ele nos elucidou que o fato determinante para conhecer o Espiritismo se atinha na sua perene curiosidade de experienciar outras propostas religiosas, pois em determinado período da sua vida vivenciou insatisfação pessoal que impelia em buscar algo novo para além das religiões tradicionais e que os postulados do Espiritismo lhe instigaram um novo conhecimento.

Em seu discurso, inicialmente o Presidente E nos remeteu ao fato de que o pesquisador compreenderia melhor as suas colocações devido a participação de ambos em atividades institucionais da Federação Espírita do Estado do Tocantins - FEETINS, buscando colocar no diálogo uma condição afetiva de cumplicidade, ainda que em forma de advertência "*você é vivenciou muito isso, há uma diferença da gente está dentro da federação e fora da federação*."

Dessa construção da imagem pesquisador, com base na sua ótica pessoal da vivência institucional, vemos nessa fala discursiva o instituto da paráfrase nos atendo ao sentido nela dado do que ao texto propriamente dito e interpretarmos que o entrevistado dá a entender existir relação de dominação da FEETINS, ou seja, por *"dentro"* significa a aceitação dos estatutos e por *"fora"* obstar esses procedimentos nomológicos[150].

Essa aceitação normativa possui validade[151] por ser uma ordem que é admitida num específico grupo social (espiritistas palmenses, por exemplo), sendo que para a minoria discordante da vontade da maioria é imposta a validade de uma *ordem tradicional*, pois para Weber (1991),

> A disposição de uma ou várias pessoas de se submeter à imposição de uma ordem – desde que o decisivo não seja simples medo ou motivos racionalmente ponderados, ligados a um fim, mas a existência de ideias de legalidade – pressupõe a crença na *autoridade* em algum sentido legítima daquele ou daqueles que impõem essa ordem. (p. 23).

Diante dessa propositura weberiana é percetível a presença da força autorizativa fundamentada no discurso do Presidente ou dos administradores da instituição que representa as demais e legitimada pelos adeptos dada sua "disposição de se submeter a uma

[150] Após sua participação em variados trabalhos administrativos e da diretoria da FEETINS, o entrevistado nos informou que não mais participa dos serviços federativos, tendo por motivação que se "*as coisas começam a acomodar dentro de mim já está na hora de ir para outras, não é?"*.

[151] Define Weber que o indivíduo pode atribuir uma *validade* legítima a uma ordem por: *tradição:* validade do que sempre assim foi; *afetividade:* validade do novo revelado ou do exemplar; *valores:* validade por reconhecer o que é absolutamente válido e *legalidade:* validade por um estatuto que se acredita ser legítima por um acordo entre os interessados ou por imposição ou submissão de homens sobre homens que julgam ser legítima a dominação. (p. 22).

ordem [que] está condicionada por uma mistura de vinculação à tradição e de ideias de legalidade prescindindo-se das mais diversas situações de interesses." (Weber, 1991, p.23).

Por sua participação nesse processo por vários anos e sujeitar seus agires à essas subordinações não considerando conscientemente se tratar de um costume ou mesmo de uma ação convencional, mas de uma exigência ou ordenação a ele dirigida, nos é lícito conjeturar se tratar de uma ação *racional quanto à valores* e de *modo tradicional*, devido aparentar se um agir que se limita ao que podemos denominar de uma ação orientada pelo sentido.

Esclarecendo ao questionamento específico do pertencimento ao movimento espiritista palmense, entre outras falas, é interessante notar o próprio questionamento do entrevistado quanto à finalidade ou sentido de existência da institucionalidade federativa do movimento espiritista dado na seguinte fala, "*Quando a gente está lá na ponta, quando a gente está no centro espírita dos bairros que a gente conhece as necessidades de lá muitas vezes a metodologia as diretrizes do movimento, a gente olha e vê se nesse movimento nesta situação, tem sentido né?"*

Nessa fala, o entrevistado expõe como ponto fulcral quanto ao sentido de pertencimento sua reflexão de que a vivência com os socialmente vulneráveis motiva questionar a institucionalização federativa, pois o voluntário adepto em seu atendimento assistencial nas instituições da periferia da cidade não observa as exigências normativas dos direitos e deveres, mas considera as necessidades pessoais em virtude de sua autonomia decisória.

Entretanto, o discurso do Presidente E considera a importância dos postulados da Doutrina Espírita para além do movimento espiritista local, como destaca sua fala "*o que vale é a doutrina é os ensinamentos da Doutrina de Jesus que nos diz amar ao próximo, né*? *Então é nessa (.) é muito bom, é um caminhar muito profundo que a gente faz quando a gente vai para casa espírita é na base*". Dessa fala, o não-dito se assenta naquilo em que interpretamos como intermédio para um movimento espiritista de proposição nas premissas das obras básicas da filosofia da Doutrina Espírita que vai para além das regras formalizadas pela sua institucionalização.

Desse discurso, interpretamos que o entrevistado sugere por recurso explicativo o servir utilitariamente pelo *"amor ao próximo"* como o sentido intentado para o seu pertencimento ao movimento. Por fim, esses elementos dados em seu discurso fortalecem a interpretação weberiana para satisfazer sua necessidade de entrega, de felicidade contemplativa do agir *de modo afetivo*.

PRESIDENTE F

A entrevista se realizou presencialmente às 18h26 no dia 19 de dezembro de 2021 na residência do entrevistado. Iniciamos a conversação questionando o representante espiritista sobre qual havia sido o *meio* que o levou a conhecer a Doutrina Espírita e ele nos revelou que havia sido "de berço", pois que a sua irmã era adepta da umbanda, Mãe de Santo, sendo a sua fala como segue:

Tabela 8. Transcrição de áudio do Presidente F

Entrevistador	E esse foi o motivo do seu se tornar espírita também ou foi outro motivo?
Presidente F	>Foi. Foi esse motivo.<
Entrevistador	E hoje, como motivo do seu, continua espírita hoje?
Presidente F	Eu estudei muito e achei que no momento, pra mim é a melhor doutrina. Porque ela me dá a liberdade total, não é? Agora, eu (.) eu tenho que saber usar a liberdade também com responsabilidade exatamente.
Entrevistador	E o que motiva você a pertencer ao movimento espírita de Palmas?
Presidente F	Porque quando eu cheguei aqui em 89 eu estava em Miracema, quando foi em 90 a FEETINS estava montando né? para para ser a federação do Estado. E eu vi aquele movimento e falei, eu não tinha o que fazer assim, falei, eu vou lá ver isso e comecei lá peguei amizade com a Leila e a Leila já quando ela soube que eu era (.) se naquela época né? eu não participava, eu admirava demais a doutrina. Ela pediu para mim começar a controlar os livros de espíritas, eu peguei gosto pela coisa, fui ficando. Aí ela ganhou um terreno lá no no Aureny 3, né? o CEAC, aí ela falou, olha, nós vamos fundar uma casa lá. E ela fundou e eu fui pra lá, entanto que fui o segundo presidente do CEAC (.) e gostei.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Podemos interpretar do discurso do Presidente F que se declara espiritista desde o nascimento, um processo marcado pelo sincretismo religioso, pois sua fala denota a não perceção que diferencia a religião de raiz africana e o Espiritismo kardecista. A despeito disso, é possível interpretarmos que sua fala demonstra uma relação de ação *racional quanto a valores* e *de modo tradicional* e se atém à proposição weberiana a qual devido ao carisma institucional nós não nos associamos a uma religião, mas pertencemos a ela desde o nascimento.

Nomeadamente, quanto ao questionamento sobre o seu pertencimento na atualidade ao movimento espiritista palmense, o entrevistado declarou que a Presidente da FEETINS lhe falou *"olha, nós vamos fundar uma casa lá. E ela fundou e eu fui pra lá, entanto que fui o segundo presidente do CEAC (.) e gostei"*. Nesse discurso do entrevistado é observável que depois de tomar posição de destaque (*"entanto que fui o segundo presidente")* na instituição ele se engajou no movimento, o que demonstra um agir orientado por uma ação *racional quanto aos fins.*

Desse modo, em nossa interpretação fica implícita que o entrevistado atribuiu a esse importante acontecimento o sentido atual dado ao seu pertencimento ao movimento espiritista palmense, devido a oportunidade de sua legitimação no campo religioso "na medida em que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas." (Bourdieu, 2007, p. 31).

Ao findar sua fala com o vocábulo *"gostei"*, podemos explicar que o entrevistado reforça a ideia de que, na institucionalidade do movimento espiritista palmense, há um viés ofertado pelo poder de dominação, pois como alerta Herculano Pires (2008) as "pessoas mais simples, colocadas numa modesta posição em grande instituição, mostram-se logo arrogantes e saberetas." (p. 71).

Alguns aderentes quando alçados ao controlo da instituição, mesmo que não percebam conscientemente, o cargo lhes encarrega a produção ou reprodução desse poder e dominação naquilo que elucida Weber (1991) sobre o poder que "significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade. *Dominação* é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis." (p. 33).

Na fala em que o entrevistado conta a sua história junto ao movimento palmense desde seus primórdios: *"peguei amizade com a Leila e a Leila já quando ela soube que eu era..."*, ele demonstra que o processo de amizade com a então vice-presidente da FEETINS e a designação dela para ele desempenhar atividades na instituição demonstram no não-dito outras motivações efetivas para seu pertencimento ao movimento por uma *ação racional referente a valores*, pois "sem considerar as consequências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parece ordenar-lhe [...] as diretivas religiosas." (Weber, 1991, p. 15).

PRESIDENTE G

A entrevista se realizou virtualmente pela plataforma *Zoom* às 11h26 no dia 19 de janeiro de 2022, quando lhe solicitamos que revelasse qual foi o *meio* que fez com que conhecesse a Doutrina Espírita ele nos respondeu que foi o convite de um parente para tratamento espiritual de um filho seu, sendo que este também seria o sentido dado para se tornar espiritista.

Diante de que, o agir pode se enquadrar numa sublimação ou elevação consciente do estado sentimental do indivíduo estando o sentido para além do resultado da ação (salvar um filho,

por exemplo), pois se age de *modo afetivo* "por afeto ou estados emocionais atuais." (Weber, 1991, p. 15), sendo essa a interpretação do sentido dado pelo entrevistado para seu pertencimento. Posteriormente, travamos o seguinte diálogo na entrevista:

Tabela 9. Transcrição de áudio do Presidente G

Entrevistador	Na época que você se tornou espírita para você, qual era o sentido de você ser espírita?
Presidente G	Bom, na verdade, é eu fui para tratar meu filho. E é tipo tava quase que desenganado (.) então esse era o sentido né? de desespero, digamos assim.
Entrevistador	E hoje, qual o sentido?
Presidente G	Ah hoje o sentido de servir, alegria de servir sabe? de ver a diferença na vida das pessoas.
Entrevistador	É isso também é o mesmo motivo que ti (.) que te motiva a pertencer ao movimento espírita palmense é esse é esse mesmo sentido ou tem alguma outra coisa?
Presidente G	Não é esse é o sentido né? É de seguir Lima a missão do espiritismo que é de consolo e esclarecimento.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Ao observarmos a fala na qual sentido para continuar professando o Espiritismo é a *"alegria de servir sabe? de ver a diferença na vida das pessoas"*, o entrevistado faz uso da metáfora como simbologia e demonstra que em agradecimento à divindade pela salvação do filho ele processa uma continuação vivencial pelo servir ao outro. Essa condição vivencial se ajusta ao próximo (ao outro) por uma condição de missão e reflete uma convicção consciente de axiologia religiosa dada pela ação *racional quanto a valores*.

Interpretamos também que essa fala do entrevistado implica e reforça as perspetivas do estudo sociológico weberiano por ser conceitual que o sentido do "comportamento especificamente religioso, paralelamente àquela racionalização do pensamento, é procurado cada vez menos nas vantagens puramente externas da vida econômica cotidiana." (Weber, 1991, p. 293), ainda que esse agir seja mais raro.

Ao perscrutarmos se o seu pertencer ao movimento espiritista palmense se devia às falas anteriores de salvação do seu filho e de servir ao próximo ou se haveria algo mais, o Presidente G nos disse que "*Não é esse é o sentido, né?"*. Essa colocação insere no seu discurso dois pontos específicos: o primeiro está na intenção de que o pesquisador confirme de antemão a sua próxima proposição numa condição cognitiva prévia (*né?)* e o segundo, de forma subjetiva, mas inerente, perscruta o conhecimento do entrevistador quanto aos postulados doutrinários.

Na frase subsequente de seu discurso, o entrevistado ao afirmar: *"Lima, a missão do espiritismo que é de consolo e esclarecimento!",* evidencia e reforça a simbologia da caridade moral espiritista ao propor a divulgação do Espiritismo, o que pode ser

interpretado por um agir valorativo religioso dado por uma ação *racional quanto a valores*. Outra característica da fala está na nominação do investigador em primeira pessoa, o que demonstra uma condição de equidade em virtude de uma relação de proximidade na forma de empatia no tratamento informal.

Por sua fala se tratar de um período afirmativo, podemos interpretar que o entrevistado propugna ensinamento pedagógico argumentativo sobre a real missão da Doutrina Espiritista e mesmo tendo conhecimento de que o pesquisador estuda os postulados doutrinários kardequianos, sua ação discursiva busca na paráfrase uma simbologia passível de jogo, ainda que não proponha objetivamente um questionamento direto ao mesmo.

Assim, o entrevistado num jogo metalinguístico de manipulação do discurso e por entender que o entrevistador detém certo conhecimento doutrinário espiritista, encaminha seu discurso para uma interpretação ambígua de agradá-lo e/ou contestá-lo. Esse proceder se verifica no não-dito quanto considera que, ao falar com o pesquisador fala com um igual pressupondo que se o entrevistador conhece os conceitos básicos do Espiritismo propõe uma interlocução estratégica do seu ato assertivo.

PRESIDENTE H

A entrevista se realizou virtualmente pela plataforma *Zoom* às 18h16 no dia 19 de janeiro de 2022 devido ao período pandêmico e como de praxe, antes de questionarmos as possíveis motivações responsáveis pelo seu pertencimento ao movimento espiritista palmense, perguntamos qual ou quais haviam sido os *meios* que o levaram conhecer a Doutrina Espírita. Por resposta, o Presidente H nos elucidou que conhecia o Espiritismo por uma questão de ser nascido em família espírita e que desde a infância havia participado em instituição espiritista da evangelização, da mocidade e de variadas atividades doutrinárias.

Nos é percetível em sua fala como demonstra o excerto a seguir, uma certa falta de espontaneidade demonstrada por um discurso regado com respostas rebuscadas e geralmente ornadas com conceituações doutrinárias da filosofia espírita. Entretanto, concomitantemente, sua oralidade nos áudios é marcada por pausas alongadas, repetições de palavras, eliminação de sílabas e fonemas tornando seu discurso irregular e por vezes truncado, sendo que esse comportamento pode ser interpretado como algo que revela um estado de espírito do entrevistado caracterizado por um possível sentimento de insegurança ou de sobreposição ao pesquisador por este estudar os postulados doutrinários espiritistas.

Tabela 10. Transcrição de áudio do Presidente H

Entrevistador	Quando foi que você percebeu que havia um sentido para você ser espírita e qual era esse sentido?
Presidente H	Éééé, na verdade, isto não teve um momento de percepção isso veio da vida inteira. Isso ficou muito claro para mim quando eu frequentei outras outros cultos. É por convite em casamentos é por algum alguma ocasião qualquer é eu fui a cultos evangélicos, a missas católicas e aquilo não fazia sentido nenhum pra mim. Então é essas ocasiões reforçaram aquilo que naturalmente éééeé fazia muito sentido e faz até hoje para mim.
Entrevistador	Então, hoje, qual o maior sentido éh para você continuar sendo espírita?
Presidente H	É=é, eu acho que a a o espírito eterno, a visão do espírito eterno tá a reencarnação é a justiça divina a a a o o consolador né? É=é, isso tudo somado é transforma Deus no Deus que Jesus nos mostrou. Qualquer outra coisa diferente disso é tipo assim, ou, ou tem reencarnação, ou Deus, não é justo, não é? hhhhhhhhhhh. Então não faz sentido quando quando eu, igual, por exemplo, quando eu for éh=éh num culto evangélico, o pastor lá na frente, ele contou a história de Jesus expulsando os vendilhões do templo e depois correu a sacolinha. Então não dá é totalmente incongruente, então essas a a a o o espiritismo faz muito sentido com os ensinamentos de Jesus, que se encaixa perfeitamente com os ensinamentos de Jesus.
Entrevistador	Eh éh o que te motiva a pertencer ao movimento espírita de Palmas hoje?
Presidente H	Eu acho o o o primeiro lugar é é o movimento espírita de Palmas é um suporte, é, é, é um apoio. Eu pertenço ao meu movimento espírita. É, eu faço o meu trabalho voltado para mim internamente, para aquilo que eu posso melhorar para aquilo que que eu que eu consigo ser melhor. O movimento espírita de Palmas, eu considero um grande apoio para isso. É. É a FEETINS oferece para as casas espíritas um suporte excelente. É é apoio nas mais diversas áreas é de estudos, apoio logístico, é palestras, é reciclagens, informações, inclusive jurídicas. É então assim, é é um suporte muito importante pra gente de repente não se transformar numa ilha. Se ficar ficar desconectado do resto do mundo e muitas vezes ter que reinventar a roda, então muitas coisas, muitas dificuldades que a gente tem no dia a dia de uma casa espírita, a gente consegue suporte na FEETINS sem ter que inventar novamente uma solução com com a com utilizando a experiência dos companheiros que já passaram por aquilo e que que nos auxiliam com muito bom grado.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Não se pode descartar que o uso de vocábulos da língua culta pode ser um comportamento em contraposição ou de defesa que reforce a sua representatividade em relação ao entrevistador devido ao fato de não o conhecer pessoalmente, sendo numa rutura discursiva da sua subjetividade, pois "a história de cada sujeito, o papel que desempenha na sociedade, a posição social e a ideologia que permeia as relações humanas, influenciam os sujeitos a tomarem certas atitudes e não outras." (Filho & Barba, 2014, p. 7).

A ambiguidade do discurso é manifesta em sua asserção de socialização dada que o seu pertencer está em *"o movimento espírita de Palmas é um suporte"* e por outro lado individualista na fala *"eu pertenço ao meu movimento espírita"*. Desses ditos interpretamos existir singular dicotomia de sentido no discurso, pois para Orlandi (1999) os "sentidos não estão só nas palavras, no textos, mas na relação com a exterioridade, nas condições em que ele são produzidos e que não dependem só das intenções do sujeito." (p. 30).

Analisamos que seu discurso denota um comportamento que imprime a perspetiva de tensão quanto à autonomia das escolhas pessoais, pois em determinada fala ele reafirma que *"eu faço meu trabalho internamente para mim"* ao tempo que diz que que o movimento é *"um suporte muito importante pra gente de repente não se transformar numa ilha"*,

discursos que se alinham a um processo de autonomia pessoal e dominação institucional, respetivamente.

Esse discurso do não isolamento (*não se transformar numa ilha*) é interpretado como um pertencimento dado pela relação comunitária que se fundamenta no "sentimento subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo." (Weber, 1991, p. 25) e se apoia em elementos afetivos, emocionais ou tradicionais que influenciam o seu agir sendo considerado como *ação de modo afetivo* e *ação de modo tradicional.*

Posteriormente, o seu diálogo mostra uma característica didática das relações exercidas pela FEETINS e sua importância junto ao movimento espiritista palmense, pois se observa em sua fala uma postura de institucionalização positiva da federação ao dizer que "*a gente consegue suporte na FEETINS sem ter que inventar novamente uma solução"*. Dessa fala, interpretamos duas perspetivas distintas:

a) da institucionalidade no apoio normativo para a resolução das causas administrativas das instituições a ela filiadas em sua condição de autoridade pela sujeição às regras da federalização do movimento espirita palmense como processo por "associação de dominação na medida em que seus membros, como tais, estejam submetidos a relações de dominação, em virtude da ordem vigente". (Weber, 1991, p. 33);
b) da validade de uma ordem tradicional que se ajusta de forma estável num determinado grupo social, sendo imposta para a minoria discordante a vontade da maioria, pois a "imposição de uma ordem [...] pressupõe a crença na autoridade em algum sentido legítima daquele ou daqueles que impõem essa ordem." (Weber, 1991, p. 23).

No argumento da fala, *"eu acho que o espírito eterno, a visão do espírito eterno tá na reencarnação é a justiça divina, consolador né? É isso tudo somado transforma Deus"*, percebe-se que do uso da síncope "né" o entrevistado busca a confirmação de afirmativa junto ao entrevistador. Ao mesmo tempo, dada a subjetividade conceitual dos postulados doutrinários espíritas, é perspetiva do enunciador marcar sua aproximação com a filosofia espiritista atribuindo a si impressão de profundo conhecimento, de asserção e de convicção.

No discurso do Presidente H, o "dito" contido nos leva interpretar que se ajusta ao seu "não dito", ou seja, em sua vivência no movimento institucionalizado teve a perceção do suporte institucional na resolução das problemáticas comuns e cotidianas das entidades espiritistas estando isso nas entrelinhas, pois o discurso dos indivíduos na produção de sentidos, são

“parte de suas vidas, seja enquanto sujeitos seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade.” (Orlandi, 1999, p. 16), o que se ajusta a um agir por uma ação *racional quanto aos fins*.

Uma vez realizadas as Análises de Discurso dos representantes dos movimento espiritista palmense, no geral podemos interpretar que a condução das entrevistas revela regularidade na característica dos entrevistados em medirem os diálogos monitorando as palavras e conforme o assunto com estratégias próprias do processo locutório — umas marcadas por um maior interesse pessoal conciso, espelhado em respostas claras e curtas, num aspeto de gerir o processo e outras delineadas por respostas prolixas e afetivas, buscando envolver emocionalmente o entrevistador.

Por todas suas particularidades, as Análises de Discurso no presente estudo se ajustam à proposta teórica que defendemos por referir que a posição do indivíduo no campo religioso, sua vivência socioeconómica e cultural são determinantes na relação do entrevistado e do entrevistador por qualificar os discursos proferidos que, dado o poder simbólico[152] se afiguram como dissimulados, mas legitimados por outras propriedades desse mesmo poder.

Como destacamos no Capítulo que descreve a metodologia, realizamos inquéritos quantitativos como banco de dados secundário para darem suporte aos dados qualitativos da Análise de Discurso. Desse modo, diante dos dados socioeconómicos levantados tanto nas entrevistas quanto nos inquéritos com os representantes e adeptos, respetivamente, realizaremos algumas análises estatísticas numa perspetiva socioeconómica para relacionarmos posteriormente com os sentidos dados no pertencimento ao movimento espiritista palmense.

4.2. A Análise Estatística para o "além" dos dados

A análise estatística como processo metodológico se inicia na coleta e interpretação dos dados e finda em conclusões que podem ser validadas, sendo instrumento que orienta as conclusões. Na observação quantitativa dos dados levantados sua utilidade está em perceber o fenómeno em sua realidade bruta e experimental, pois trabalha com os possíveis comportamentos das variáveis quando experimentamos seus valores.

Na metodologia dos Métodos Mistos, os dados quantitativos são a base de dados que confirmam (ou não) os dados qualitativos levantados nas entrevistas que servirão para a

[152] Na definição dada por Bourdieu (1989), o poder simbólico é “esse poder invisível qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (pp. 7–8).

realização da Análise de Conteúdo e suas específicas interpretações. Entretanto, a importância dos valores numéricos levantados está em sua organização e extrato classificatório para medição. Por isso, a Análise Estatística também tem a capacidade de proporcionar a realização de possíveis inferências sobre a população observada em virtude da amostra estratificada.

Em virtude dos fenómenos sociais se revestirem de natureza inconstante e versátil, existem particularidades de indivíduo para indivíduo, com o próprio indivíduo e mesmo nos grupos sociais onde estão inseridos. Nesse sentido, temos na estatística ferramenta que proporciona controlarmos e reduzirmos os efeitos existentes nessas intercorrências observadas, validando a pesquisa científica, por se valer de regras básicas na produção do conhecimento.

Como o método experimental se caracteriza na condição de todo o resto constante (*ceteris paribus*) e variando apenas uma das causas, procedimento que se ajusta às Ciências Naturais, é no método estatístico que as Ciências Sociais se assenta em sua peculiaridade de não se manterem constantes os diversos fatores capazes de influenciar o fenómeno observado, ao tempo que se pode variar, especificamente, aquele que interfere no objeto pesquisado.

Como a apresentação dos dados é básica para a pesquisa, faremos uso de tabelas e/ou gráficos para demonstrar mais acuradamente os dados levantados e suas relações, proporcionando uma melhor interpretação do fenómeno observado, analisando a aceção dada em cada relação entre os valores obtidos pela aplicação de cálculos estatísticos, pois que os dados levantados representam uma visão restringida da realidade bruta.

Assim, pela análise dos dados brutos transformados em informação com uso da estatística, sistematizando os resultados nos foi permissível ao interpretá-los realizarmos considerações que auxiliaram compreendermos o objeto do presente estudo, que é o pertencimento ao movimento espiritista palmense.

4.2.1 Dos dados socioeconómicos levantados nos inquéritos

Conforme realçámos no Capítulo 1 do presente estudo, após encerrar o preenchimento dos inquéritos na plataforma *Google Forms* por haver decorrido o prazo estipulado em 28 de fevereiro de 2022, obtivemos um total de 110 (cento e dez) inquéritos respondidos, sendo que 82 (oitenta e dois) se declararam espiritistas, 3 (três) declararam não residirem em

Palmas e 28 (vinte e oito) se declararam simpatizantes[153]. Descartados os 3 não residentes e os 28 simpatizantes foram analisados 79 (setenta e nove) inquéritos e separadamente, foram entrevistados 8 (oito) representantes do movimento espiritista palmense na condição de Presidentes de entidades institucionalizadas.

No que se refere à moradia, a fim de percebermos geograficamente a estratificação social em relação a residência da maioria dos aderentes ao movimento em Palmas e o segmento religioso, se atém à característica na qual — como previamente descrevemos — o projeto da cidade privilegiou as classes média e média alta na fixação de residência junto ao Plano Diretor, o que fica constatados nos dados levantados naquilo em que a maioria dos adeptos e dos representantes das entidades por pertencerem às essas classes sociais (ver Gráfico 2) reside no Plano Diretor como demonstramos no Gráfico 1, a seguir:

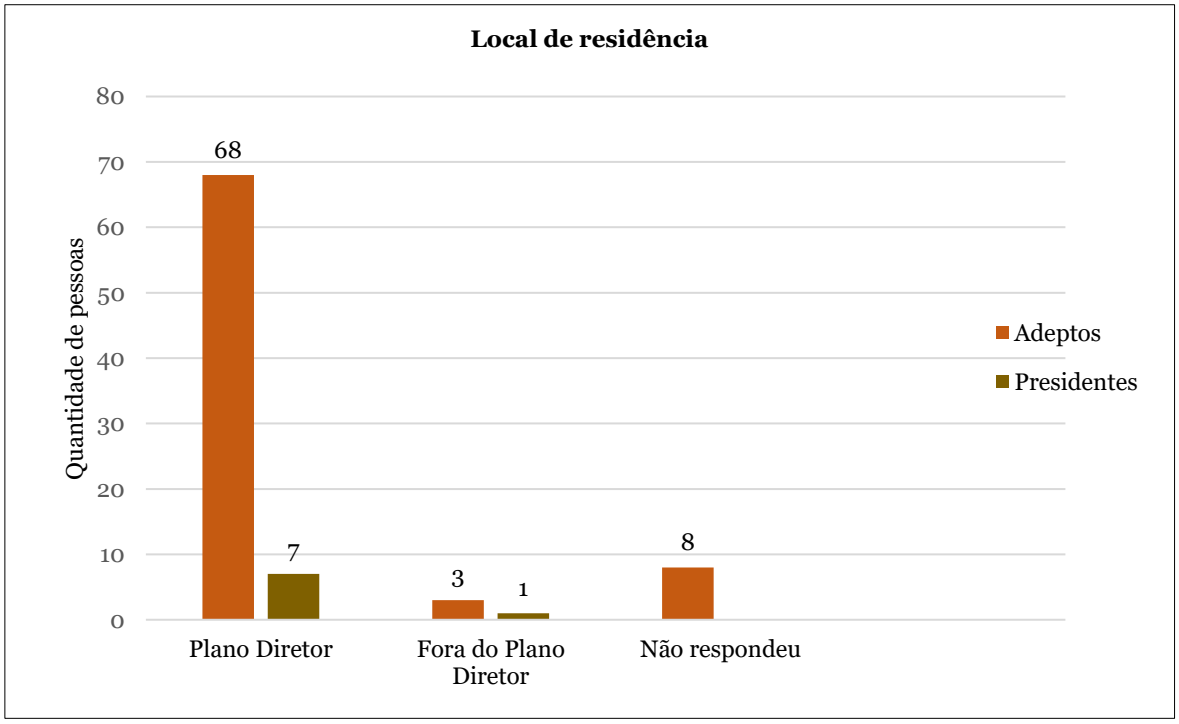

Gráfico 1. Locais de residência dos adeptos e representantes do movimento espiritista palmense. Fonte: Dados levantados nos inquéritos e entrevistas. Elaboração própria.

Essa condição se reafirma como constatamos no Gráfico 2 a seguir, no qual os dados relativos à renda dos espiritistas palmenses se coadunam com os indicadores dos locais de residência e reafirma que reside no Plano Diretor a maioria dos adeptos pertencentes as classes detentoras dos poderes político-económicos. Como o Censo do IBGE não foi realizado em 2020, mas somente em meados do ano de 2022[154] não dispusemos de dados

[153] Dado o objeto do presente estudo se pautar nos sentidos de pertencimento ao movimento *espiritista* palmense, foram trabalhados os dados levantados nos inquéritos junto aos que se declararam espíritas, não fazendo parte do banco de dados quantitativos aqueles relativos aos que se declararam simpatizantes.
[154] Na data de entrega da presente Tese, início de outubro de 2022, o Censo-2022 ainda estava em andamento.

atualizados para realizarmos as análises comparativas com redução de desvio-padrão com os dados levantados nos inquéritos e entrevistas quanto às questões socioeconómicas.

Entretanto, a título de contextualização nos referiremos aos dados levantados pelo censo demográfico do IBGE[155] que, em 2010 constatou um total de 2.551 pessoas que se declararam espíritas e relacionou as respetivas estratificações de renda em conformidade com a perceção de salário mínimo – SM, demonstrados no Gráfico 2, a seguir:

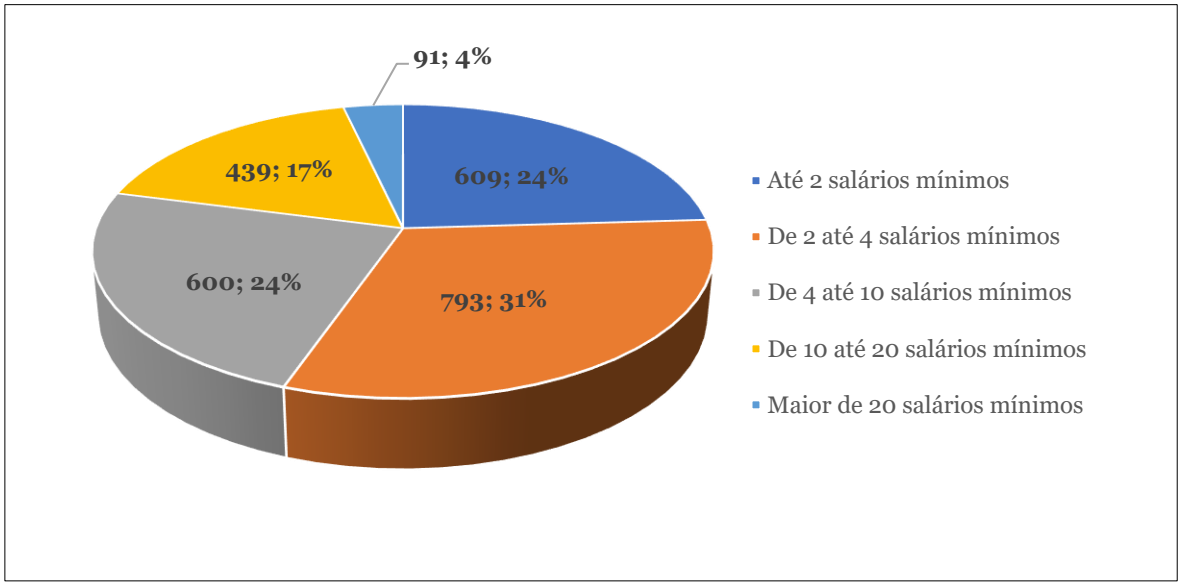

Gráfico 2. Extrato dos espiritista palmense por renda do censo IBGE. Ano 2010. Salário mínimo = 535 reais. Fonte: IBGE. Censo 2010. Elaboração própria.

Analisando os dados do Censo do IBGE realizado em 2010, temos que de 2.551 indivíduos um quantitativo de 2.532 espiritistas palmenses declararam renda e que apenas 19 declararam não possuírem renda. Desses 2.532 espiritistas, a expressiva maioria é composta de 793 pessoas que percebiam de 2 a 4 salários mínimos (classe D[156]), seguida daqueles que percebiam até 2 salários mínimos (classe E) composta por 609 pessoas e posteriormente dos que recebiam de 4 a 10 salários mínimos (classe C) com um contingente de 600 pessoas.

Conseguintemente, aparece a faixa dos indivíduos que percebiam de 10 a 20 salários mínimos (classe B) com um contingente 439 pessoas e finalmente a classe com renda

[155] Segundo classificação do IBGE, temos a divisão económica nas seguintes classes: Classe E – com rendimentos de até 2 salários mínimos; Classe D com rendimentos entre 2 até 4 salários mínimos; Classe C – com rendimentos entre 4 e 10 salários mínimos; Classe B – com rendimentos entre 10 e 20 salários mínimos e Classe A – com rendimentos maiores que 20 salários mínimos. Realçamos que os dados utilizados nas tabelas se referem ao censo demográfico do IBGE, realizado no ano de 2010. (IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, n.d.).

[156] Conforme define o Centro de Política Sociais da Fundação Getúlio Vargas é considerada classe média no Brasil o indivíduo que percebe um valor igual ou maior que R$ 2.284,00, ou seja, dois salários mínimos mensais. Desse modo, em nossa análise consideraremos a Classe C na condição de classe média. (Disponível em https://cps.fgv.br/temas/10).

mensal maior que 20 salários mínimos (classe A) com o quantitativo de 91 pessoas. Como consideramos a classe D na condição de classe média, se somarmos as classes que percebem acima de 2 salários mínimos teremos um quantitativo de **1913** pessoas, valor que corresponde a **76%** do total dos espiritistas levantados no Censo-2010 e que se enquadram como classe média-média alta.

Consideremos como demonstra o Gráfico 3, os quantitativos e percentuais relativos à renda familiar levantados em nossa pesquisa para os aderentes e realizada em meados de 2021 e início de 2022 diante da evolução do salário mínimo da ordem de 102%[157], em relação à 2010. Nele é percetível comparativamente ao Censo-2010 constatarmos consideráveis alterações para a faixa dos indivíduos que percebem entre 4 e 10 salários mínimos.

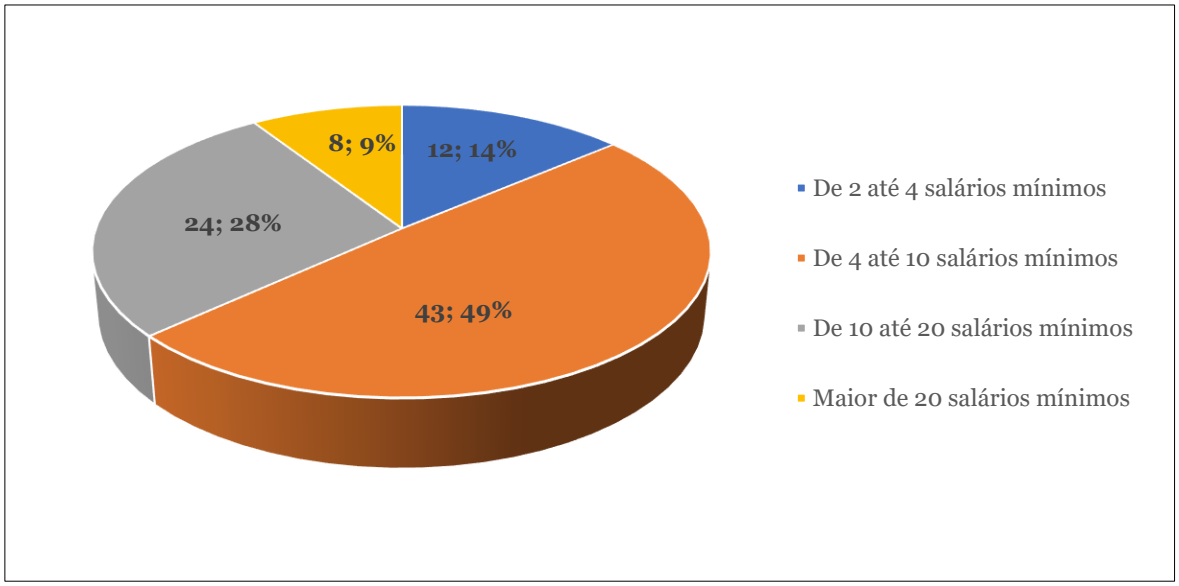

Gráfico 3. Extrato dos aderentes ao movimento espiritista palmense por renda. Ano 2021/2022. Salário mínimo = 1.031 reais. Fonte: Inquéritos e entrevistas. Elaboração própria.

Assim, dos dados levantados com os inquéritos e entrevistas obtivemos 87 respondidos (79 inquéritos e 8 entrevistas) e no Gráfico 3 vemos que nenhum dos aderentes declarou perceber até 2 salários mínimos de renda mensal. Para a faixa que compreende entre 2 e 4 salários mínimos, enquanto o percentual do IBGE em 2010 era de 31% em nosso levantamento reduziu para 14% e em compensação a faixa compreendida entre 4 e 10 salários aumentou para 49% contra os 24% dados no Censo de 2010.

Se procedermos da mesma forma que o fizemos com os dados do Censo do IBGE e somarmos os quantitativos das classes que percebem acima de 2 salários mínimos teremos

[157] Segundo dados do IBGE o salário mínimo brasileiro no ano de 2010 era de R$ 510,00 e no ano de 2021 de R$ 1.030,00. (IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, n.d.).

todo o quantitativo dos aderentes ao movimento espiritista palmense e que responderam aos inquéritos e entrevistas pertencentes às classes média e média alta.

Na Tabela 11 demonstramos a relação dos percentuais e classes conforme os dados obtidos nos dois levantamentos (IBGE e pesquisa de campo) e a evolução percentual no período compreendido entre os anos de 2010 e 2021/2022, sendo pertinente realçarmos que a grande maioria dos adeptos e dos presidentes das instituições residem no Plano Diretor da cidade, nos percentuais de 86% e 88%, respetivamente, em conformidade com suas faixas de renda.

Tabela 11. Renda familiar dos espiritistas em salários mínimos em Palmas-Tocantins

Salários mínimos/Classe	% IBGE	% INQUÉRITOS E ENTREVISTAS	VARIAÇÃO %
Até 2 salários mínimos/E	24%	0%	-100%
De 2 a 4 salários mínimos/D	31%	14%	-55%
De 4 a 10 salários mínimos/C	24%	49%	204%
De 10 a 20 salários mínimos/B	17%	28%	165%
Acima 20 salários mínimos/A	4%	10%	250%
TOTAL	**100%**	**100%**	

Fontes: IBGE, inquéritos e entrevistas (alguns valores sofreram aproximação). Elaboração própria.

Diante dos dados da Tabela 11 se evidencia, em termos de renda familiar em salários mínimos, a movimentação dos espiritistas palmenses de classes sociais com rendas menores para àquelas com rendas maiores no período entre 2010 e 2021/2022. Ainda que os espiritistas não se incluam na classe E, está é aquela mais vulnerável socioeconomicamente e em virtude dessa condição torna-se uma parcela da população suscetível ao auxílio material como complementação das suas necessidades mínimas sendo geralmente atendidas nas instituições espíritas instaladas na periferia palmense.

Prosseguindo nossa análise dos dados levantados nos inquéritos e entrevistas, ao examinarmos a Tabela 12 seguinte, nos é possível constatar que a idade média dos espiritistas adeptos palmenses é de 46 anos, sendo que esse valor aumenta para 59 anos no caso dos presidentes das instituições resultando numa média aproximada de 52 anos.

Dessa diferença de idade maior para os presidente das instituições nos pertinente considerarmos que a experiência de vivencial valorada subjetivamente por uma natalidade maior seja um dos fatores determinantes para a condução ao cargo. Entretanto, em nossa condição de pesquisador observador-participante junto ao movimento espiritista palmense verificamos que algumas das instituições espiritistas locais são presididas desde a sua fundação pelos seus próprios fundadores, os quais acabam se perpetuando no cargo.

Tabela 12. Dados socioeconómicos dos espiritista e presidentes de instituição

Elementos socioeconómico		Espiritista	% do total	Presidentes	% do total
Idades	Médias	46	-	59	-
Cor ou raça	Branca	42	53%	4	50%
	Preta	5	6%	1	13%
	Parda	27	34%	3	38%
	Amarela	2	3%	-	0%
	Não sabe	1	1%	-	0%
	Prefere não responder	2	3%	-	0%
Sexo	Feminino	42	53%	3	38%
	Masculino	36	46%	5	63%
	Prefere não responder	1	1%	0	0%
Estado civil	Casado	42	53%	4	50%
	Divorciado	11	14%	0	0%
	Solteiro	9	11%	1	13%
	União estável	11	14%	1	13%
	Viúvo	5	6%	1	13%
	Separado	0	0%	1	13%
	Prefiro não responder	1	1%	0	0%
Morada	Plano Diretor	68	86%	7	88%
	Fora do Plano Diretor	3	4%	1	13%
	Não respondeu	8	10%	-	0%
	Outra cidade	-	0%	-	0%
Condição do Imóvel	Alugado	14	18%	1	13%
	Próprio	59	75%	7	88%
	Emprestado	2	3%	0	0%
	Mora com os pais	2	3%	0	0%
	Outros	2	3%	0	0%
Profissão	Aposentado	9	11%	3	38%
	Atividade do lar	1	1%	0	0%
	Autónomo	3	4%	0	0%
	Desempregado	1	1%	0	0%
	Empresário	6	8%	2	25%
	Estudante	3	4%	0	0%
	Microempresário	3	4%	0	0%
	Profissional liberal	14	18%	1	13%
	Servidor público	34	43%	2	25%
	Trabalhador da iniciativa privada	3	4%	0	0%
	Outro	2	3%	0	0%
Grau de Instrução	Segundo grau	2	3%	2	25%
	Superior	54	68%	5	63%
	Mestrado	17	22%	1	13%
	Doutorado	6	8%	-	0%

Fonte: Pesquisa realizada pela plataforma *Google Forms*. Elaboração própria.

Prosseguindo com a análise dos dados socioeconómicos dispostos na Tabela 12, note-se que construímos colunas separadas para os dados relativos aos adeptos do movimento e referentes aos representantes na condição de presidentes de instituições. É relevante considerarmos os posicionamentos dos indivíduos no campo social espiritista palmense face aos seus respetivos níveis de escolaridade.

Comparando-se os valores levantados na pesquisa com os valores dados pelo censo do IBGE de 2010, observarmos nítido processo de crescimento no período quanto ao grau de instrução, como demonstrados no extrato dado na Tabela 13 a seguir:

Tabela 13. Grau de instrução dos espiritistas em Palmas-Tocantins.

Grau de Instrução	IBGE	Adeptos	Presidentes
Segundo grau	71%	2%	25%
Superior	29%	68%	63%
Mestrado	-	22%	12%
Doutoramento	-	8%	-
Total	100%	100%	100%

Fontes: IBGE, pesquisa realizada pela plataforma *Google Forms* e entrevistas. Elaboração própria.

Os percentuais relativos aos níveis superiores, mestrados e doutoramentos, impressionam quando comparados com os dados do Censo de 2010 do IBGE para esse segmento religioso em Palmas – Tocantins. Os valores dados na Tabela 13 reforçam, notadamente, a evolução intelectual dos aderentes em relação à instrução formal justificando a proposição de Lewgoy (2000) de que a Doutrina Espírita é caracterizada como "uma religião do livro, da leitura e do letramento, num sentido que dificilmente se iguala em outras religiões." (p. 10).

Analisadas as evoluções na faixa de renda (Tabela 11) e no grau de instrução (Tabela 13), ponderamos com determinada segurança serem esses os aspetos condicionantes do hábito do espiritista palmense pela leitura quando comparamos com os dados de leitura da população brasileira em geral. A fim de reforçarmos essa proposição inserimos nos inquéritos questão relativa ao quantitativo de livros lidos por ano nas modalidades *acessados pela internet*, *adquiridos em livrarias*, *emprestados em bibliotecas* e *emprestados de amigos e parentes*.

Dadas as respostas constatamos que aderentes participantes da pesquisa responderam ler em média 4,6 livros espíritas[158] lidos anualmente, valor que corresponde a aproximadamente o dobro (1,77 vezes) dos valores levantados em pesquisa realizada pelo Instituto Pró-Livro (2020), a qual constatou uma média de 2,6 livros lidos por pessoa no Brasil.

Essas são as principais características observadas e analisadas na especificidade dos questionamentos socioeconómicos dos dados quantitativos constantes nos inquéritos junto aos adeptos e nas entrevistas dos representantes das instituições do movimento espiritista

[158] As questões dos inquéritos, conforme disposto no Anexo VI – Modelos dos Inquéritos presencial e eletrônico, demonstram claramente que se referiam tão somente à leitura de livros sobre o Espiritismo, não sendo computadas as leituras de livros sobre outros assuntos realizadas pelos inquiridos, ao passo que a pesquisa do Instituto Pró-Livro estão englobados todos os tipos de leituras.

palmense nos parâmetros socioeconómicos. Obviamente que, as questões relativas à cor, ao sexo, ao estado civil, à propriedade imobiliária e a profissão dos espiritistas palmenses são indicadores capazes de demonstrarem outras relações de pertencimento religioso, mas que, entretanto, poderão ser fonte de nossas futuras pesquisas no campo da Sociologia e da religião.

Como em subsecção específica sobre a metodologia dos Métodos Mistos, aludimos ao fato de que banco de dados relativo aos valores quantitativos é aquele que ofereceria suporte para o banco de dados qualitativos resultantes da Análise do Discurso, na subsecção seguinte procederemos a análise das possíveis relações existentes entre os valores levantados pela AD e pela Análise Estatística na compreensão do sentido de pertencimento a determinado segmento religioso.

4.2.2 Misturando os dados quali-quanti no sentido de pertencimento

Dada a metodologia do presente estudo ser elaborada pelos Métodos Mistos, donde se procura relacionar de forma confirmativa (ou não) os dados qualitativos e quantitativos, e ainda, tendo em vista que o objeto dessa pesquisa está na compreensão dos sentidos dados ao pertencimento religioso junto ao movimento espiritista palmense, levantamos nos inquéritos e nas entrevistas ambos os valores.

Entretanto, diante do fato da pesquisa ser realizada de forma virtual pela plataforma do *Google Forms* expetávamos a participação relevante dos adeptos palmenses nos inquéritos e se o questionamento sobre o sentido em pertencer fosse por uma pergunta aberta, demandaria tempo incalculável para realizarmos a Análise do Discurso de cada resposta dada, o que poderia inviabilizá-la.

Assim, para mitigarmos essa adversidade definimos as repostas no formulário virtual em categorias optativas que pudessem representar os possíveis e diversos sentidos de pertencimento ao movimento, como demonstramos em nosso Anexo VI, inclusive com um campo específico nominado “outros motivos” em caso do inquirido não considerar nenhum daqueles que estavam categorizados.

Dessa forma, como realizamos a Análise de Discurso das falas gravadas nas *entrevistas* dos *Presidentes* das instituições espiritistas palmenses na condição de representantes do movimento, na Tabela 14 a seguir, em conformidade com os seus discursos de pertencimento ao movimento, demonstramos do *dito* e no *não-dito* as possibilidades de sentido causal.

Tabela 14. Sentidos dados nos discursos dos presidentes de instituições espiritistas palmenses.

Presidentes	Sentido de pertencimento observado no discurso
A	Por realizar a caridade numa proposta racional e emocional e por justiça social.
B	Por afetividade resultante do pertencer ao movimento solidificando as relações sociais.
C	Por realizar a caridade promovendo a reforma íntima numa postura utilitária no assistencialismo.
D	Por servir utilitariamente ao movimento como objetivo de vida.
E	Por realizar a caridade e pelas relações sociais com base na troca de experiências e por servir à causa da Doutrina Espírita.
F	Por se identificar com o trabalho administrativo dado pela institucionalidade.
G	Por realizar a caridade e para divulgar a missão do Espiritismo.
H	Por realizar a reforma íntima com o suporte da institucionalização administrativa oferecido pela Feetins.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Em virtude da ambiguidade existente nos discursos dos entrevistados, interpretamos como sentidos ou motivos dados para o pertencimento ao movimento espiritista uma gama diversificada de causalidades. Contudo, das 8 respostas analisadas percebemos a predominância dada pela motivação da *prática da caridade* como sentido intentado para o pertencimento ao movimento palmense, como quantificamos na Tabela 15, a seguir:

Tabela 15. Resumos dos motivos dos presidentes de instituições espiritistas palmenses.

Quantidades	Motivos para o pertencimento
4	Praticar a caridade.
1	Solidificar as relações no grupo num processo afetivo.
1	Para cumprir o objetivo de vida.
1	Para realizar os trabalhos administrativos.
1	Para realizar a mudança interior.

Fonte: Entrevistas com os representantes das instituições espiritistas.

Apesar de considerarmos *prática da caridade* como resposta mais relevante quanto ao sentido de pertencimento dado pelos representantes das instituições, realçamos que também constam na Tabela 14 motivações como promoção da justiça social, reforma íntima por servir à causa da doutrina e divulgação da proposta do Espiritismo.

Por sequência, na Tabela 16 podemos observar todos os quantitativos dos sentidos categorizados em virtude das respostas dadas pelos *adeptos* nos inquéritos, as quais a despeito de um questionamento fechado suas proposições de escolha para respostas corresponderam às expetativas dos inquiridos, visto que, somente um deles optou por responder “Outro motivo”.

A Tabela 16 demonstra literalmente que, as categorias dos sentidos na conformidade com sua ordem de aparição no questionário dos inquéritos aplicados junto aos adeptos e na escolha da relevância do sentido para o pertencimento foram utilizados por critérios de

eleição o valor 0 (zero) para nenhuma relevância e o valor 5 (cinco) para total relevância, havendo a gradação de 1 a 4 em conformidade com subjetividade da relevância para os sujeitos.

Tabela 16. Distribuição de relevância dos sentidos nos inquéritos aplicados.

ESPÍRITAS	0	1	2	3	4	5	Branco
a. Por ascendência familiar ou por amigos	37	9	8	6	4	13	2
b. Por processo obsessivo seu ou familiar	47	10	5	2	6	7	2
c. Encontrar consolo pela perda de um ente querido	32	8	8	6	7	16	2
d. Para se comunicar com os Espíritos	42	7	10	7	2	9	2
e. Pelas atividades assistencialistas (sopas, cestas-básicas, bazar, etc.)	23	9	6	12	8	19	2
f. Para alcançar alguma graça (cura, emprego, relacionamento, etc.)	56	12	2	3	0	4	2
g. Pelas atividades da evangelização, mocidade, para fazer amizades	17	11	10	7	6	26	2
h. Pelo estudo (cursos, seminários, palestras)	9	6	10	9	2	41	2
i. Para entender e/ou desenvolver a mediunidade	16	8	12	10	11	20	2
j. Por encontrar respostas para os meus questionamentos	10	3	10	4	7	43	2
k. Pelo passe magnético e água fluidificada	19	9	10	14	9	16	2
l. Por acreditar na existência do plano espiritual e em vida pós-morte	9	3	7	6	6	46	2
m. Por crer em reencarnação	9	2	6	4	9	47	2
n. Pela evolução moral e ir para Nosso Lar e não para o umbral	31	9	4	5	7	21	2
o. Pelos adeptos da Doutrina serem estudiosos e intelectuais	43	7	3	11	6	7	2
p. Por acreditar na lei de causa e efeito (carma)	14	1	9	6	9	38	2
Outro motivo: Pela vontade de melhorar a conduta a partir do entendimento das Leis Morais e do ensino pleno do Cristo.	0	0	0	0	0	1	0
Outro motivo: Por ter encontrado Jesus Cristo como ele é.	0	0	0	0	0	1	0

Fonte: Inquéritos realizados junto aos adeptos espiritistas em Palmas. Elaboração própria.

Quando nos atemos especificamente à Tabela 16, verificamos que os valores dados aos sentidos estão dispostos em conformidade com a relação apresentada no inquérito e revelam em suas pontuações apuradas variadas gradações para os sentidos intentados pelos adeptos do movimento conforme a escala compreendida entre os motivos mais irrelevantes e relevantes segundo a opinião daqueles que responderam essa questão.

Entretanto, para que se observe mais claramente das respostas dadas para os sentidos de pertencimento a que demonstrou maior relevância, elaboramos a Tabela 17 considerando por ordem a resposta que obteve a maior quantidade de respostas com relevância 5, pois é

objeto da presente pesquisa compreendermos o sentido de pertencimento dos indivíduos ao movimento espiritistas palmenses.

Esse proceder também teve por utilidade compararmos o motivo mais relevante determinado nas entrevistas e aqueles segmentamos ou categorizados em conformidade com as respostas obtidas nos inquéritos, a fim de que ao interpretá-los pudéssemos compreendê-los. Nessa perspetiva é que na Tabela 17 subsequente, demonstramos por quantidade de escolha e em ordem crescente os sentidos com suas respetivas relevâncias.

Tabela 17. Distribuição por ordem crescente dos sentidos mais relevantes nos inquéritos aplicados.

ESPÍRITAS	0	1	2	3	4	**5**	**%**
m. Por crer em reencarnação	9	2	6	4	9	**47**	**61%**
l. Por acreditar na existência do plano espiritual e em vida pós-morte	9	3	7	6	6	**46**	**60%**
j. Por encontrar respostas para os meus questionamentos	10	3	10	4	7	**43**	**56%**
h. Pelo estudo (cursos, seminários, palestras)	9	6	10	9	2	**41**	**53%**
p. Por acreditar na lei de causa e efeito (carma)	14	1	9	6	9	**38**	**49%**
g. Pelas atividades da evangelização, mocidade, para fazer amizades	17	11	10	7	6	**26**	**34%**
n. Pela evolução moral e ir para Nosso Lar e não para o umbral	31	9	4	5	7	**21**	**27%**
i. Para entender e/ou desenvolver a mediunidade	16	8	12	10	11	**20**	**26%**
e. Pelas atividades assistencialistas (sopas, cestas-básicas, bazar, etc.)	23	9	6	12	8	**19**	**25%**
c. Encontrar consolo pela perda de um ente querido	32	8	8	6	7	**16**	**21%**
k. Pelo passe magnético e água fluidificada	19	9	10	14	9	**16**	**21%**
a. Por ascendência familiar ou por amigos	37	9	8	6	4	**13**	**17%**
d. Para se comunicar com os Espíritos	42	7	10	7	2	**9**	**12%**
b. Por processo obsessivo seu ou familiar	47	10	5	2	6	**7**	**9%**
o. Pelos adeptos da Doutrina serem estudiosos e intelectuais	43	7	3	11	6	**7**	**9%**
f. Para alcançar alguma graça (cura, emprego, relacionamento, etc.)	56	12	2	3	0	**4**	**5%**
Outro motivo: Pela vontade de melhorar a conduta a partir do entendimento das Leis Morais e do ensino pleno do Cristo.	0	0	0	0	0	**1**	**-**
Outro motivo: Por ter encontrado Jesus Cristo como ele é.	0	0	0	0	0	**1**	**-**

Fonte: Inquéritos realizados junto aos adeptos espiritistas em Palmas. Elaboração própria.

Uma vez interpretado o sentido de pertencimento dos entrevistados, como descrevemos previamente na Tabela 14 realizamos comparativamente as possíveis congruências e/ou discrepâncias existentes nas relações de causas das motivações com os valores presentes na Tabela 17 dos inquéritos. Enquanto que, para os representantes do movimento o sentido

mais relevantes é a *prática da caridade*, verificamos que para os adeptos o sentido com maior relevância é a *crença na reencarnação*.

Analisando singularmente a Tabela 17, temos como resposta com maior relevância para o pertencimento ao movimento espiritista palmense — *crença na reencarnação* — corresponde a 61% do total das respostas e em segundo lugar, com 60% temos os sentidos relativos à *crença no mundo espiritual e em vida pós-morte*.

Das relevâncias para as motivações dadas ao pertencimento, aparece em terceiro lugar de com 56% a resposta relativa a *encontrar resposta para seus questionamentos existenciais*, na quarta posição a resposta *estudo proporcionado pelo movimento institucionalizado* com um percentual de 53% e na quinta posição a resposta *crença na lei de causa e efeito* com 49% das respostas.

É interessante ressaltarmos na análise dos dados de relevância das motivações que as menos relevantes para os adeptos perfilarem no movimento espiritista palmense são aquelas relativas à resolução de questões práticas da vida como *alcançar alguma graça* (obtenção de uma cura, de um emprego, de um relacionamento amoroso, etc.,) que corresponde a 77% do total das respostas com relevância 0 (zero).

Prosseguindo a análise dos dados categorizados quanto aos sentidos de pertencimento, contrastamos as motivações que obtiveram maior e menor relevâncias com os dados relativos às rendas familiares e os níveis de escolaridade, conforme distribuímos nas Tabelas 18 e 19, respectivamente, a seguir.

Tabela 18. Relação entre os sentidos de pertencimento e as rendas dos adeptos.

ESPÍRITAS	**Maior relevância (5) e renda familiar**										
	Qtde	Até 2 SM	%	De 2 a 4 SM	%	De 4 a 10 SM	%	De 10 a 20 SM	%	Maior que 20 SM	%
Por crer em reencarnação	47	1	2%	9	19%	23	49%	10	21%	4	9%
Por acreditar na existência do plano espiritual e em vida pós-morte	46	1	2%	9	20%	22	48%	10	22%	4	9%
Por encontrar respostas para os meus questionamentos	43	0	0%	6	14%	24	56%	9	21%	4	9%
Pelo estudo (cursos, seminários, palestras)	41	1	2%	8	20%	21	51%	8	20%	3	7%
Por acreditar na lei de causa e efeito (carma)	38	1	3%	5	13%	21	55%	7	18%	4	11%

Fonte: Inquéritos realizados junto aos adeptos espiritistas em Palmas. Elaboração própria.

Na correlação entre os sentidos com maior relevância para os adeptos e as respetivas rendas familiares, constatamos um comportamento presumível para os respetivos indicadores em

virtude do fato da maioria dos espiritistas palmenses auferir renda familiar na faixa entre 4 até 10 salários mínimos (coluna hachurada).

Tabela 19. Relação entre os sentidos de pertencimento e os níveis de escolaridade dos adeptos.

ESPÍRITAS	**Maior relevância (5) e escolaridade**								
	Qtde	Doutora-mento	%	Mestrado	%	Superior	%	2º Grau	%
Por crer em reencarnação	47	5	11%	12	26%	29	62%	1	2%
Por encontrar respostas para os meus questionamentos	43	2	5%	11	26%	28	65%	2	5%
Pelo estudo (cursos, seminários, palestras)	38	3	8%	7	18%	27	71%	1	3%
Por acreditar na lei de causa e efeito (carma)	46	5	11%	12	26%	27	59%	2	4%
Por acreditar na existência do plano espiritual e em vida pós-morte	41	4	10%	10	24%	26	63%	1	2%

Fonte: Inquéritos realizados junto aos adeptos espiritistas em Palmas. Elaboração própria.

Quanto à relação disposta na Tabela 19 e a relevância dos variados sentidos para pertencimento ao movimento espiritista palmense, o comportamento varia na conformidade dada quando da análise das rendas familiares dos adeptos. Esse comportamento se relacionado com o fato de que a renda maior se relaciona com um grau de escolaridade maior (superior, nesse caso) para os adeptos e isso tem correspondência com o fato de haverem frequentado a academia resultando em uma motivação de pertencimento mais aproximada ao *pelo estudo (cursos, seminários, palestras)* com 71% de relevância e por *encontrar respostas para os meus questionamentos* com 65% de relevância.

Não obstante essas considerações pontuais e outras possíveis relações entre os motivos de pertencimento e os dados socioeconómicos levantados, destacamos que ao fim e ao cabo a análise dos dados demonstram inequivocamente que para os representantes das instituições espiritistas o principal sentido para o pertencimento ao movimento palmense está em ***praticar a caridade*** e para os adeptos do movimento o principal sentido para pertencerem está em ***acreditar na reencarnação***.

Dada essa constatação dos sentidos de pertencimento pelas análises das entrevistas e dos dados dos inquéritos é nosso objetivo compreendermos o processo subjetivo dos aderentes em virtude das ações sociais que parametrizam e configuram o espiritista palmense. Nesse propósito, na subsecção seguinte, de forma metodológica analisaremos o modelo *tipo ideal* kardequiano a feição teórica weberiana para somarmos conhecimento com a finalidade de compararmos com o modelo do *tipo ideal* ideado pelo pesquisador para os aderentes ao movimento palmense.

4.2.3. Os tipos ideais espiritistas kardequiano e do movimento palmense

No Capítulo 2 — Das causas e efeitos da teoria sociológica —, em sua subsecção 2.2.2 — O constructo teórico da realidade pelo tipo-ideal constante no presente estudo, mencionamos que para a compreensão dos possíveis motivos existentes na causalidade do agir do agente ou agentes, o sentido dado pelo indivíduo pode ser observado como uma média, uma aproximação para a quantidade de causas ou construído em um *tipo ideal*, conforme a perspetiva weberiana.

Nesse contexto, como suporte analítico para a compreensão das possíveis causas dos sentidos dessas ações sociais na realidade vivenciada pelos espiritistas pertencentes ao movimento palmense, quando das nossas análises interpretamos os agires dos indivíduos observando a relatividade da neutralidade axiológica naquilo em que os valores são considerados numa pesquisa, sendo que face a metodologia proposta construímos os *tipos ideais* com base em dois estereótipos modelos:

a) o indivíduo considerado em conformidade com as referências apostas nas obras básicas da Doutrina Espírita;
b) o indivíduo ponderando-se o espiritista palmense conforme as respostas constantes nas entrevistas com os representantes das instituições e nos inquéritos aplicados ao adeptos.

Para os aderentes, observamos os aspetos que entendemos serem relevantes como a dinâmica histórica, o processo valorativo dos indivíduos e suas relações socioeconómicas. Também estão na construção desses modelos, critérios subjetivos do pesquisador justificados por sua vivência na condição de observador-participante, o que não exclui a condição de elaboração de tantos outros *tipos ideais* na conformação singular de cada pesquisador.

Dessa subjetividade se pode construir vários *tipos ideais*[159], pois "que acentuariam outros aspectos do fenômeno [...] levando a outros nexos de sentido; essa é apenas *uma* possibilidade de se abordar esse fenômeno". (Tormin, 2017, p. 43). Na Tabela 20 demonstramos o *tipo ideal* característico do espírita kardequiano com base nas obras básicas da fundação da Doutrina Espírita.

[159] É opinião de Tormin (2017) que o *tipo ideal* é "ferramenta que permite uma abordagem simplificada [...] que não pretende ser válida no sentido de descrever a realidade." (p. 43).

Tabela 20. O *tipo ideal* kardequiano com base nas obras da Codificação Espírita.

Principais características	**Citação**
Cristão	4. o Espiritismo bem compreendido, mas sobretudo bem sentido, conduz forçosamente aos resultados acima, que caracterizam verdadeiro espírita, como o verdadeiro cristão, pois um e outro são a mesma coisa. O Espiritismo não cria uma nova moral, mas facilita ao homem a compreensão e a prática da moral do Cristo, ao dar uma fé sólida e esclarecida aos que duvidam ou vacilam. (Kardec, 2003b, p. 294).
Intelectual	O crítico não se deve limitar a dizer que tal coisa é boa ou má; é preciso que justifique a opinião por uma demonstração clara e categórica, baseada sobre os princípios da arte ou ciência a que pertence o objeto da crítica. (Kardec, 2013b, pp. 44–45).
Deísta	Resumimos em poucas palavras os pontos principais da doutrina que nos transmitiram, a fim de mais facilmente responder a certas objeções: "Deus é eterno, imutável, imaterial, único, todo-poderoso, soberanamente justo e bom. (Kardec, 1995c, p. 23). Criou o Universo, que compreende todos os seres animados e inanimados, materiais e imateriais. (Kardec, 1995c).
Moralmente elevado	O Espiritismo, como doutrina moral, só impõe uma coisa: a necessidade de fazer o bem e evitar o mal. É uma ciência de observação que, repito, tem consequências morais, que são a confirmação e a prova dos grandes princípios da religião; quanto às questões secundárias, ele as abandona à consciência de cada um. (Kardec, 2013b).
Espiritualista	Todas as religiões são necessariamente fundadas sobre o espiritualismo. Aquele que crê que em nós existe outra coisa, além da matéria, é espiritualista. (Kardec, 2013b).
Justo, amoroso e caridoso	3. O verdadeiro homem de bem é aquele que pratica a lei de justiça, de amor e caridade, na sua maior pureza. (Kardec, 2003b).
Progressista	Honra, pois, aos espíritas lioneses, por terem, assim, entrado largamente nessa senda progressista, sem a qual o Espiritismo não teria objetivo. (Kardec, 2013b). Aos homens progressistas se deparará nas ideias espíritas poderosa alavanca e o Espiritismo achará, nos novos homens, espíritos inteiramente dispostos a acolhê-lo. (Kardec, 1995a, p. 417). 25. - O Espiritismo não cria a renovação social; a madureza da Humanidade é que fará dessa renovação uma necessidade. Pelo seu poder moralizador, por suas tendências progressistas, pela amplitude de suas vistas, pela generalidade das questões que abrange, o Espiritismo é mais apto, do que qualquer outra doutrina, a secundar o movimento de regeneração; por isso, é ele contemporâneo desse movimento. (Kardec, 1995a).
Racionalista	[...] pessoas que ainda nada viram e creem tão firmemente como eu, pelo só estudo que fizeram da parte filosófica; para elas, o fenômeno das manifestações é acessório; o fundo é a doutrina, a ciência; eles a veem tão grande, tão racional, que nela encontram tudo quanto pode satisfazer às suas aspirações interiores, à parte o fato das manifestações; (Kardec, 2013b). Ora, o que é moral e racional não pode ser contrário a uma religião que proclame Deus como a bondade e a razão por excelência. O que teria acontecido à religião se, contra a opinião universal e o testemunho da Ciência, tivesse resistido à evidência e expulsado de seu seio quem não acreditasse no movimento do Sol e nos seis dias da Criação? (Kardec, 1995c). (1) Este problema de bênção e maldição, como o do maravilhoso, constante dos itens 528 e 529, exemplifica de maneira positiva a natureza racional do Espiritismo, geralmente acusado de supersticioso pelos que ignoram a Doutrina. ((Kardec, 1995c). Nota do tradutor)
Reencarnacionista	166-b. A alma tem muitas existências corpóreas? – Sim, todos nós temos muitas existências. Os que dizem o contrário querem manter-vos na ignorância em que eles mesmos se encontram; esse é o seu desejo. (Kardec, 1995c).
Imortalidade da alma	149. Em que se transforma a alma no instante da morte? – Volta a ser Espírito, ou seja, retorna ao mundo dos Espíritos, que ela havia deixado temporariamente. (Kardec, 1995b, p. 102)
Crença na comunicabilidade dos espíritos	Podemos evocar todos os Espíritos [...] e deles obter, por comunicações escritas ou verbais, conselhos, informações sobre a situação em que se acham no espaço, seus pensamentos a nosso respeito, assim como as revelações que lhes seja permitido fazer-nos. (Kardec, 1995b, p. 27).

Fontes: Kardec, A. (1995a); Kardec, A. (1995b); Kardec, A. (2003); Kardec, A. (2013). Elaboração própria.

Demonstramos na coluna 1 da Tabela 20, os aspetos que em nossa subjetividade entendemos ser os que representam, *lato senso,* o estereótipo do espírita e que estão

caracterizados na coluna 2 nos postulados da codificação kardequiana. Com a finalidade de que metodologicamente nos fosse possível uma comparação, na Tabela 21 a seguir, construímos o *tipo ideal* do aderente ao movimento espiritista palmense com base nas características levantadas nos inquéritos e entrevistas em conformidade com a nossa interpretação. Assim, vejamos:

Tabela 21. Relações entre os tipos ideais kardequiano, dos adeptos e dos representantes do movimento.

***Tipo ideal* kardequiano**	***Tipo ideal dos adeptos***	***Tipo ideal dos representantes***
Cristão	Cristão	Cristão
Intelectual	Intelectual	Intelectual
Deísta	Deísta	Deísta
Moral da Doutrina	Moral da Doutrina	Não detetável
Espiritualista	Espiritualista	Espiritualista
A favor da justiça	A favor da justiça[160]	A favor da justiça
Fraternidade	Fraternidade	Fraternidade
Caridoso	Caridoso	Caridoso
Progressista	Progressista	Não detetável
Racionalista	Racionalista	Racionalista
Reencarnacionista	Reencarnacionista	Reencarnacionista
Não detetável	Classe média	Classe média
Crente na imortalidade da alma	Crente na imortalidade da alma	Crente na imortalidade da alma
Crente na comunicabilidade dos Espíritos	Crente na comunicabilidade dos Espíritos	Crente na comunicabilidade dos Espíritos
Crente na Lei de Causa e Efeito	Crente na Lei de Causa e Efeito	Crente na Lei de Causa e Efeito

Fonte: Kardec, inquéritos e entrevistas. Elaboração própria.

Dados os atributos para os *tipos ideais* classificados na Tabela 21, verificamos a presença de elementos específicos que se reafirmam reciprocamente em ambas elaborações das categorizações. Esses componentes se coadunam com alguns dos sentidos intentados (ver Tabelas 14 e 17) para o pertencimento ao movimento espiritista palmense, como *crer na reencarnação* e ser por ser *reencarnacionista*, *crer na imortalidade da alma*, *crente em vida após a morte* e *acreditar na lei de causa e efeito*.

Não podemos olvidar que entre os sentidos intentados mais evidenciados constam os relativos *ao estudo* e *por encontrar respostas para os questionamentos filosóficos/religiosos*, os quais podemos interpretar como representativos do *tipo ideal* naquilo em que se considera ser *intelectual, progressista* e *classe média*[161].

[160] Ao responderem se é papel do espiritista garantir os direitos das minorias excluídas por etnia, género, sexualidade, etc., a maioria absoluta respondeu "sim", significando serem favoráveis à justiça social.
[161] Na literatura espiritista não se constata o *tipo ideal* dado por *classe média* no período da Codificação, ainda que os membros da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas pertencessem a um estrato social privilegiado.

De outra forma, também não nos foi possibilitado interpretar nos discursos dos representantes das instituições espiritistas palmenses individualmente ou em média, a característica representada pela condição da doutrina se apresentar como filosofia e ciência com consequências morais, em virtude de que fica expresso em suas falas a condição de que o Espiritismo se trata de uma "religião".

Contudo, numa análise por redução simplista para o *tipo ideal* kardequiano aqui determinado pela literatura básica juntamente com o *tipo ideal* verificado nas respostas dos aderentes ao movimento, podemos inferir como característica acentuada e marcante do Espiritismo ser seu *tipo* ideal um indivíduo que entende ser a Doutrina *uma religiosidade de fé raciocinada*.

Essa condição do Espiritismo nos possibilitou interpretar e analisar no objeto do presente estudo as específicas relações sociais num contexto religioso determinado para compreendermos historicamente a realidade observada. A pesquisa empírica resultou por soma na elaboração de um quadro histórico do movimento espiritista palmense, com base na subjetividade discursiva dos indivíduos, demonstrando a diversidade das expressões num movimento religioso ainda que num singular campo social.

Mesmo que possamos interpretar a existência de marcas ilocucionais ideológicas antagônicas em virtude do *ethos* dos sujeitos nos papéis que representam no campo social, nomeadamente na sociedade espiritista palmense, nos discursos dos indivíduos é compreensível que os significados dados estejam arraigados por condição imperativa das suas relações socais naquilo em que elas consideram o outro.

Particularizados os contextos das análises dos dados qualitativos e quantitativos e as suas análises com a metodologia dos Métodos Mistos, entendemos que se reafirma o pensamento sustentado pela linha teórica proposta no presente estudo. Especificamente, num campo social e cultural definido pelas individualidades num agir em conformidade com o *habitus*, com as relações sociais racionais e não-racionais em sua mutualidade e escolhas individuais como pudemos constatar nas proposições de Weber para os agires quando se trata de escolhas religiosas.

Diante de toda a exposição precedente, por fim demonstramos nas Considerações Finais a conformidade da Teoria da Sociologia Compreensiva weberiana e a Sociologia da Religião com sustentação na metodologia do Métodos Mistos qualificada pela Análise do Discurso e quantificada estatisticamente para a compreensão do sentido dado ao pertencimento pelos adeptos ao movimento espiritista palmense.

Considerações finais e conclusão

Intentamos compreender o sentido de pertencimento religioso com relação à Doutrina Espírita kardequiana em Palmas, Tocantins, o que foi realizado com estudos por abordagens sociais que refletem religiosidades investidas de potenciais relações socioeconómicas, ideológicas e culturais propondo a produção de novos conhecimentos sobre a religião na sociedade moderna.

Ao longo dessa pesquisa, defendemos o posicionamento teórico que o estudo e a análise da Doutrina Espírita não devem se limitar a interpretarmos meramente os motivos dos agires de indivíduos adstritos a um grupo socioeconomicamente específico. Para além disso, procuramos também compreender nas subjetividades das ações sociais, as simbologias das práticas rituais e das ideologias no movimento palmense na perspetiva delas refletirem ou serem o reflexo de proposituras do movimento espiritista brasileiro hegemónico tal como ocorre com outras religiões tradicionalistas[162].

Diante do exposto, por adição, o presente estudo se propôs também a compreender a filosofia espiritualista kardequiana na particularidade que apregoa a religiosidade pelo pensamento racional progressista amplo, o qual é manifestado por uma conceção intelectual que transpasse o simplismo ordinário assistencialista e "igrejeiro", mas que considere a justiça social como condição de igualdade, pois que a "desigualdade das condições sociais [...] é obra do homem e não de Deus." (Kardec, 1995b, p. 303).

Face a perspetiva inter-relacional e comparativa das religiões, importa não apenas ponderarmos as propostas da filosofia espiritista kardequiana e os elementos de religiosidades outras, exemplificadas pelas práticas vivenciais da fraternidade e igualdade entre os indivíduos numa sociedade caracterizada pela liquidez nos agires e que partilha um mundo desencantado, mas igualmente manifestarmos nossa "consciência de uma dimensão além da temporal e «material» [que] pode ser do maior valor numa época que está cada vez mais ameaçada pelo secularismo." (Ling, 2005, p. 20).

A busca por esse objetivo foi fundamentada teoricamente na Sociologia Compreensiva de Max Weber para explicarmos o contexto da ação diante da interpretação objetiva da *evidência* racional/intelectual da motivação e o seu caráter de revivência, a fim de

[162] A complexidade das vertentes de pensamento existentes no espiritismo kardecista brasileiro em termos de filosofia, cientificidade e religião é intensa que "Por vezes se fala ainda no meio espírita, não tão abertamente, sobre um embate entre o que é considerado cientificismo, esoterismo e igrejismo [...] observa-se a diversidade de atores, grupos e apropriações, algo que evidencia quão variado é hoje o espiritismo brasileiro." (Souza et al., 2017, p. 57).

apreendermos o agir no "contexto significativo em que se inscreve, segundo o seu sentido subjetivamente intentado." (Weber, 1991, p. 6).

Do mesmo modo, nos sustentamos na metodologia weberiana dos *tipos ideais*. Apesar desses tipos não possuírem nexos de causalidade com a realidade e ademais a despeito da inexistência de uma lei universal que possa explicar a sociedade, o *tipo ideal* configura um fenômeno reiterado numa contextualização com significado, pois

> [...] o desenvolvimento das circunstâncias e os contextos da realidade social-histórica determinam o mundo ideal e as intenções de seres humanos praticamente ativos, uma vez que estes – em virtude de experiência social – conhecem as circunstâncias e os contextos, e por eles se orientam. (Weber, 1991, p. XXIX).

Mesmo que um determinado agir propicie a apreensão do grau de *evidência* da ação que proporcione uma compreensão racional, consideramos que "há fatos que, embora não sejam de natureza absolutamente material, nem por isso deixam de constituir verdadeira evidência, pelos menos uma evidência moral." (Kardec, 2020a, p. 346). Nesse contexto, apreendemos ou demarcamos os "desvios" causais das ações dos indivíduos que se originaram pela sua vivência empática.

Diante dessa aceção de *evidência* da ação, nos capacitamos a interpretar os agires religiosos analisando os valores relativos aos símbolos subjetivos marcados por interesses diversos motivadores da ação social, sendo que a neutralidade axiológica do investigador proporcionou perceber aquilo que "*é*" em relação ao que deveria "*ser*", dado que a regra ética é da alçada da sua consciência e não uma prerrogativa analítica da Sociologia.

Na consideração dos valores do investigador no processo da pesquisa, ordenamos nosso proceder com base na propositura weberiana da neutralidade relativa, a qual se apresenta íntegra na análise dos dados. Além disso, nos pautamos em Bourdieu (2008) em que "contra a ilusão que consiste em procurar a neutralidade na anulação do observador, deve-se admitir que, paradoxalmente, só é 'espontâneo' o que é construído, mas por uma construção realista." (p. 706).

Tendo em vista que na teoria compreensiva weberiana, interpretar a real causa de um agir está em conhecermos o seu decorrer e motivo, sucede que o sentido do pertencimento religioso não pode ser "unicamente" dado pelo interesse material e nem apenas pela função do indivíduo na sociedade, ainda que Weber (1991) afirme que "as percepções e concepções de alguns agentes humanos costumam ser determinadas de maneira significativa e em grande parte pela situação social, econômica e política em que eles se encontram" (p. XXX).

A despeito da realidade ser criada por ideias que estabelecem agires com certos parâmetros que a orientam (sociais, económicos e políticos), os motivos com conexão de sentido dos agentes e do pesquisador-observador são os mais diversos, tais como os comportamentos com interesses ideológicos, pois "os objetivos dos diversos indivíduos socialmente ativos são diversos [...] há tantas divergências entre os interesses quanto diferenças nas percepções e concepções." (Weber, 1991, p. XXX).

Nesse sentido, as estruturas de poder na sociedade e nos grupos religiosos também são caracterizadas na *evidência* dada pela luta de classes e pela institucionalização hierocrática[163] de coerção religiosa. Considerando-as como causas exteriores ao indivíduo, essas estruturas de poder exercem papel semelhante na motivação das variadas ações com sentidos fundamentados em significados intensamente diferenciados para os indivíduos.

Na diversidade de simbologia que caracteriza o agir, a análise da ação social através dos critérios da metodologia compreensiva weberiana proporciona apreender o sentido de pertencimento religioso pela explicação da vivência dos indivíduos. Demonstra as causalidades dadas nas relações abstratas, pois experiência humana é subjetiva, endógena e, por isso, o investigador necessita de um método científico que individualize a ação e perceba a linha divisória entre um agir com sentido subjetivamente intentado e um agir reativo.

Para que a experiência humana se valide de forma objetiva, é preciso compreender o campo da sua causalidade, o que demanda uma ferramenta metodológica adequada para explicar os nexos dos sentidos na ação dos sujeitos. Por isso, ao analisar interpretativamente as falas pela Análise de Discurso interpretamos a motivação específica no agir do agente em detrimento de outras causas. Nesse processo, o investigador estabelece a relação de causalidade para interpretar um determinado agir e define as relações de sentido nas ações subjetivamente visadas dos indivíduos.

É dessa forma que, nas relações que motivam o agir, o modelo conceitual do *tipo ideal* elaborado nas *evidências* das ações racionalmente construídas — conexões das causalidades dos sentidos — permite que elas sejam compreendidas. O método compreensivo de Weber complementado pela instrumentação teórica da Análise de Discurso interpreta os significados existentes nas ações, nomeadamente, nas conexões do fenómeno religioso, sem

[163] Por definição de Weber (1991), "Uma associação de dominação denomina-se associação hierocrática quando e na medida em que se aplique coação psíquica, concedendo-se ou recusando-se bens de salvação (coação hierocrática)." (p. 34).

que se desconsidere a relatividade metodológica, pois o grau de *evidência* pode ser uma condicionante na explicação da causalidade para a interpretação do sentido da ação social.

Dotado dessa condição de cientificidade metodológica, o pesquisador social pode determinar, com base no seu saber nomológico (conhecimentos gerais advindos da experiência) e na sua vivência empírica (senso comum), uma *evidência* específica como condição de causa para um determinado agir e interpretar as motivações que se ajustem aos sentidos ideados pelo sujeito para aquela ação, não significando que esses sejam objetivamente válidos.

Considerando-se a impossibilidade da construção do *tipo ideal* inteiramente separado da subjetividade do pesquisador — isto é, de um *tipo ideal* não limitado por ideologias e/ou influências afetivas, suas elaborações se conformaram nas diversas e possíveis características históricas com base na literatura básica espiritista kardequiana, nos aspetos contidos nos discursos dos entrevistados e nas respostas obtidas com os inquéritos aplicados.

Similarmente, foi preciso considerar que a produção e reprodução dos agires dos indivíduos se moldam ao *habitus*[164], visto que, no pensamento weberiano, a ação religiosa do indivíduo tem por *evidência* de sentido uma racionalização dos dogmas, rituais ou regras com a capacidade de validar na vivência prática as relações materiais e simbólicas em conformidade com o campo social no qual está inserido.

Dada a perspetiva kardequiana do Espiritismo não ser religião na conceção relacionada à ideia da dogmatização de fé, mas ser religião numa configuração na qual se "funda os laços da fraternidade e da comunhão de pensamentos" (Kardec 2020e, p. 409) e diante da argumentação de que a religião é elemento integrador da sociedade, o Espiritismo é fenómeno passivo do estudo sociológico.

Ponderando-se que a Sociologia estuda os fenómenos religiosos, pode-se conjeturar, a partir da propositura kardequiana do Espiritismo ser uma religião, a possibilidade de se pensar numa ciência sociológica espiritista, na argumentação de que, como a Sociologia é uma ciência, uma sociologia espiritista se configuraria também como ciência, pois os sociólogos, para compreenderem o comportamento religioso da sociedade utilizam variadas abordagens como metodologias, do mesmo modo como o fez Allan Kardec.

[164] No caso do movimento espiritista palmense, por resultado do inquérito socioeconómico é observada a particularidade de um *habitus* dado pela educação superior e por um capital simbólico económico das classes média e média alta da maioria dos adeptos e representantes do movimento.

Allan Kardec, embora não fosse um sociólogo, foi um dos precursores na utilização do método científico qualitativo em suas observações experimentais[165]. Tendo em vista que ele, enquanto pesquisador, constatou que os fenômenos observados escapavam "aos nossos processos anatômicos ou de laboratórios, aos nossos cálculos" (Kardec, 2020b, p. 178), a saída proposta foi a de criar uma metodologia especificamente direcionada para esta investigação. Por analogia, pode-se afirmar, portanto, que ele formulou os princípios básicos de uma ciência espírita, cuja teoria deveria "responder às principais questões colocadas pelo estudo da vida humana em sociedade, incluindo os assuntos de natureza filosófica." (Giddens, 2013, p. 8).

Tendo-se em conta, à luz do que foi dito, que uma ciência se refere à produção do conhecimento através da utilização de métodos racionais para a explicação de um determinado fenómeno pela observação experimental, a qual resulta em teorias nomológicas, então é possível de se falar em uma ciência espírita estruturada a exemplo das ciências factuais como naturais e humanas.

É com base nessa configuração que podemos falar em uma Sociologia Espiritista como ciência que analisa metodologicamente o Ser interexistencial, tal como propõe Herculano Pires na ressignificação do sobrenatural para uma lei natural, pois "não podemos fragmentar a unidade do Ser, e consequentemente não podemos encarar o Ser em termos de multiplicidade existencial. Só nos resta considerá-lo no processo interexistencial." (Herculano Pires, 1999, p. 18).

Ou como estudo sociológico que redesenha o indivíduo espiritista como um ser social — na contínua busca pela justiça social — como propugna Porteiro (2008) que, os "princípios de liberdade, de relativa igualdade e de solidariedade humana, há de unir todos os homens pelos mesmos direitos e deveres, sem distinção de ideias religiosas nem de concepções científicas ou filosóficas." (p. 54).

Que de igual modo considere o pensamento de Signates & Damásio (2021) de uma postura "crítica crescente contra o conservadorismo doutrinário, social e político." (p. 26), reputando ao Espiritismo uma proposição teórica progressista se posicionando à esquerda do processo político e também, na contextualização das obras kardequianas que compreende a desigualdade social como obra da própria sociedade.

[165] Segundo (Moraes & Tomazi, 2013), a "utilização de relatos orais nas ciências sociais ocorre quase desde o seu início. Os primeiros a utilizarem desse expediente podem ser chamados de precursores desta metodologia/técnica de pesquisa. Isso aconteceu já no início da década de 1920, quando Floriam Znaniecji e William I. Thomas utilizaram relatos orais." (p. 23), sendo que os estudos experimentais de Kardec se iniciaram em meados do século XVIII.

Apesar do problema sociológico do movimento espiritista palmense, que foi objeto da presente pesquisa se assentar na institucionalização[166] associativa como materialidade de integração hierocrática, é importante destacar a existência simultânea de um processo de rompimento com a inobservância dessa legitimação dominativa proposto pelos *coletivos espíritas* progressistas em virtude da "polarização entre conservadores e progressistas" (Signates & Damásio, 2021, p. 7).

Os coletivos progressistas, por se estruturarem de forma aberta e dinâmica nas redes sociais, amealham relevante *quantum* de aderentes às propostas de um espiritismo do livre-pensar, as quais propugnam a evolução individual e coletiva com justiça social na ética espírita cristã. Em contraste com a postura desses coletivos divergentes, os agires dos aderentes ao movimento espiritista palmense evidenciam sentidos de pertencimento motivados por ações finalísticas, valorativas e afetivas na perspetiva de evolução individual, do conservadorismo social apolítico, da ação caritativa pontual, de propositura alienável e de associação hegemónica.

Considerando-se o posicionamento majoritário dos aderentes do MEP, a representação simbólica do entrevistador junto aos entrevistados se caracterizou no "mecanismo de antecipação" descrito por (Orlandi, 1999), quando foi percetível que eles orientaram suas argumentações em conformidade com aquilo que entenderam que o entrevistador desejava ouvir e que produziria efeito esperado ou mesmo quando colocaram o entrevistador na condição de adversário, influenciando a construção do *tipo ideal*.

De qualquer sorte, diante dos dados levantados, construímos o *tipo ideal* dos aderentes e, pela Análise de Discurso, interpretamos determinados comportamentos representados pelas suas posturas no movimento espiritista palmense, exemplificadas quando alguns deles se recusaram a participar das entrevistas e inquéritos enquanto outros se recusaram a compartilhar a pesquisa em suas redes sociais.

Essas são as considerações relativas aos elementos que contextualizaram determinados aspetos dos agires individuais e coletivos dos aderentes ao MEP e do seu pertencimento à essa religiosidade com base no fenômeno observado e analisado na presente pesquisa. A seguir, ressalvada a subjetividade interpretativa do pesquisador, prescrevemos por

[166] Para Weber (1991) "Uma empresa hierocrática com caráter de instituição é denominada igreja quando e na medida em que seu quadro administrativo pretenda para si o monopólio da legítima coação hierocrática." (p. 34).

conseguinte nossas conclusões, sem contudo, ultimarmos serem elas condição unívoca para a compreensão do sentido da ação social religiosa.

Uma das primeiras constatações empíricas da presente pesquisa foi a conformidade entre o perfil dos participantes e a característica da Doutrina Espírita em ser "uma religião do livro, da leitura e do letramento, num sentido que dificilmente se iguala em outras religiões." (Lewgoy, 2000, p. 10), condição evidenciada pela vasta produção literária do movimento espírita hegemónico brasileiro[167] como textos, revistas, livros, entre outros e "correlacionados" às obras fundamentais kardequianas.

Essa condição de "religião do livro" se verifica no adepto do movimento espiritista palmense, como demonstram os dados quantitativos levantados nos inquéritos aplicados, os quais indicaram uma taxa de leitura média de 4,6 livros/ano contrastando com a média da população brasileira de 2,6 livros/ano lidos. Essa relação do espiritista palmense com a leitura se evidencia por duas características sociais específicas dos seus aderentes que facultam o acesso ao livro.

A primeira se atém à condição *económica* em virtude de três fatores correlacionados: a) por pertencerem, maioritariamente, às classes sociais média e média alta detetada na estratificação pela renda familiar (86% estão na faixa de perceberem de 4 a mais de 20 salários mínimos – ver Gráfico 3), b) pelo grau de instrução (95% possuem curso superior – ver Tabela 13) e c) pela moradia[168] (86% residem no Plano Diretor – ver Gráfico 1).

A segunda característica é acessória à primeira e se respalda na teorização weberiana das *afinidades eletivas* na representação das variadas matizes no campo social da religião na sociedade moderna em razão de que os movimentos religiosos exercem influência em segmentos económicos, pois "duas formas culturais — religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas — entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos ou afinidades de sentidos, em relação de atração." (Löwy, 2011, p. 139).[169]

Como o contexto financeiro condicionado socialmente caracteriza os aderentes do movimento espiritista palmense, existe relação de *afinidade eletiva interna no campo económico* numa religiosidade que elege o mercado capitalista na sustentação das instituições e obras caritativas por meio de relações de oferta e procura de ativos de

[167] Segundo a FEB, em sua editora são "45 milhões de obras publicadas por 160 autores, sendo 10 milhões apenas de Obras básicas da Doutrina Espírita. Entre romances, mensagens, contos, crônicas, textos científicos e filosóficos, existem obras traduzidas para o espanhol, francês, inglês, russo, esperanto, húngaro, dentre outros idiomas." Disponível em https://febnet.org.br/portal/2020/01/20/feb-editora.
[168] Como observamos previamente, Palmas foi planejada e concentra seu comércio no Plano Diretor fator que facilita o acesso dos residentes às variadas mercadorias e prestação de serviços.
[169] Ver classificação elaborada por Löwy, no Anexo IX, do presente estudo.

comunicação, nomeadamente o livro espírita, não sendo condicionante que uma organização religiosa seja impelida unicamente por um espírito de religiosidade.

O segmento estratificado dos indivíduos aderentes ao movimento espiritista palmense, devido à especificidade da forma cotidiana de vida, demonstra uma relação de *afinidade eletiva entre os estilos de vida de uma classe social e certos estilos de vida religiosos*, a qual é significada por uma expressão ou estereótipo de intelectualidade e legitimação no campo em virtude do conhecimento auferido com a leitura da diversificada produção literária espiritista e do elevado grau de instrução dos aderentes.

A proposição espiritista de almejar o *status* de doutrina filosófica e científica implica no padrão social de intelectualidade[170] dos espiritistas refletido no imaginário popular dos brasileiros e, de forma particular em seus aderentes palmenses, na propositura de evolução moral e intelectual do Ser, pois para Kardec (1995b), no processo evolutivo, ambas vertentes "mutuamente se apoiam e entretanto não marcham juntas."(p. 294). Como o crescimento intelectual se calca na instrução, o espiritista do movimento palmense é instruído, pois "a educação pode reformar os homens." (Kardec, 1995b, p. 22), e ao se educar pela leitura, reafirma o nexo das *afinidades eletivas* ora descritas para o movimento espiritistas palmense.

Resta considerarmos ainda que a condição económica e o campo religioso se conectam na *afinidade eletiva entre visões de mundo e interesses de classes*, pois "a visão de mundo depende, em larga medida, de sua própria visão de mundo com seus interesses de classe." (Löwy, 2011, p. 132-136). Nessa especificidade, o aderente espiritista palmense posicionado no campo económico, acomoda em suas relações sociais visões de mundo que se ajustam aos propósitos das visões de mundo da classe religiosa de seu pertencimento, tais como a prática da caridade assistencialista pontual sem inclusão e sem defesa explícita da justiça social para os vulneráveis.

As características que demonstram as *afinidades eletivas* do movimento espiritista palmense economicamente, intelectualmente e relacionadas ao estrato social de classes, apresentam-se como evidência na relação entre classe social e grupo religioso representados pelas ações sociais transpassadas concomitantemente pelos modos weberianos de ação *racional referente a fins, referente a valores* e *tradicional*.

[170] Ratificamos a colocação dada previamente de que o Espiritismo no Brasil, inicialmente, sofreu as fortes influencias calcadas no *habitus* dos intelectuais modernistas, defensores das ideias liberais iluministas de uma sociedade mais humanitária, postulados que se ajustavam aos pensamentos das camadas mais abastadas e instruídas e constavam da codificação da Doutrina kardequiana, criando um modelo de intelectualidade do espiritista até os presentes dias.

Uma vez elaborados os *tipo ideais* do espiritista kardequiano, dos adeptos e dos representantes do movimento palmense e comparando-se as categorizações existentes entre eles verifica-se para os três *tipos ideais* os padrões ***"caridoso"*** e ***"reencarnacionista"*** e a inexistência dos perfis *"moral da doutrina"* e *"progressista"*, não percebidos nos discursos dos representantes das instituições e do perfil *"classe média"* não detetável no *tipo ideal* kardequiano.

Sem desconsiderarmos a existência de perspetivas outras para elaboração do *tipo ideal* por modelo da realidade e tendo em vista também que "ao construir o tipo ideal o investigador lida com duas séries, 'uma real (os fenómenos observados em seu curso) e outra *ideal* (os fenômenos no curso do *como se*, isto é, no curso construído racionalmente)'" (Hirano, 1975, p. 19), fica patente em nossa metodologia a construção dos tipos ideais abstratos (elaborados com base na literatura kardequiana) e os tipos ideias concretos (construídos empiricamente).

A relação de aproximação ou afastamento das características de ambos os tipos ideais construídos nos possibilitou compreendermos os sentidos intentados para o pertencimento ao movimento espiritista, pois pudemos "isolar pela comparação, 'de forma positiva e objetiva, os fatores realmente essenciais e significativos para a interpretação sociológica de um fenômeno social dado'". (Hirano, 1975, p. 19).

Assim, ao estratificarmos o espiritista kardequiano e os espiritistas aderentes ao movimento palmense, construímos a categorização do arquétipo dos *tipos ideais dos adeptos* e *dos representantes do movimento*. Por resultado, constatamos que os sentidos para o pertencimento de ambos ao movimento espiritista palmense se *aproximam* do constructo do *tipo ideal* kardequiano, sendo a motivação mais acentuada para os adeptos a prática da caridade e para os representantes, a crença na reencarnação.

A relevância dos perfis observados nos *tipos ideais* caridosos e reencarnacionistas se funda pelo fato de que tanto a crença na reencarnação como também o imperativo da prática da caridade serem postulados seminais do Espiritismo, assim são elementos expressivos para a interpretação dos sentidos para o pertencimento. A relevância desses postulados reclama explicações para compreendermos a causalidade do sentido intentado pelos indivíduos para o pertencimento ao campo religioso do movimento espiritista palmense.

Sendo assim, iniciemos primeiramente a explicação a fim de compreendermos o sentido de pertencimento analisando o postulado da ***caridade***, o qual está descrito no Capítulo XV –

Fora da caridade não há salvação, do livro *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, assim descrita por Kardec (2003),

> A máxima *Fora da caridade não há salvação* é a consequência do princípio de igualdade perante Deus e da liberdade de consciência. Tendo-se esta máxima por regra, todos os homens são irmãos, e seja qual for a sua maneira de adorar o Criador, eles se dão as mãos e oram uns pelos outros. Com o dogma: Fora da Igreja não há salvação, anatematizam-se e perseguem-se mutuamente, vivendo como inimigos: o pai não ora mais pelo filho, nem o filho pelo pai, nem o amigo pelo amigo, desde que se julguem reciprocamente condenados, sem remissão. Esse dogma é, portanto, essencialmente contrário aos ensinamentos do Cristo e à lei evangélica. (p. 174).

As caridades material e moral são conceituações do Espiritismo kardequiano imperativas para a "salvação[171]", ou seja, para a evolução progressiva do ser nos dois mundos, o físico e o espiritual, além de preconizar que Jesus Cristo, na perspetiva de profeta, não veio "salvar" a humanidade, mas que a "salvação" se processa pela prática da caridade como proposta individual diante das vicissitudes da "vida presente", dos débitos de "vidas passadas" e de perspetivas das "vidas futuras".

A caridade é a ação que fundamenta socialmente a doutrina espiritista e assenta a padronização do estereotipo do aderente, concedendo-lhe capital simbólico de respeito entre os religiosos brasileiros. Essa perspetiva, entre outras, explica o trabalho de assistencialismo nas instituições espiritistas palmenses, pois

> O espírita — ele próprio nos diria — dedica-se com afinco às atividades assistenciais na medida em que estas traduzem, na prática, a centralidade da caridade enquanto princípio e valor. 'Caridade', entretanto, não designa, neste caso, meramente uma disposição psicológica, mas algo que decorre de um compromisso com a totalidade da doutrina espírita. Em outras palavras, o espírita afirma que se envolve em atividades de assistência social porque assim pratica a caridade, mas a caridade é, ela mesma, parte e consequência da adesão a uma determinada doutrina. (Guimbelli, 1998, p. 131).

Com isso, ao praticar a ***caridade***, o espiritista palmense intenta, por sua condição de Ser imortal consciencial, estabelecer uma relação entre os agires da sua existência encarnada e os da desencarnada para dirimir seus conflitos. Ao refletir suas atitudes e/ou omissões vivenciadas na existência física e por não considerar a existência de locais celestiais ou infernais definidos e definitivos[172], ele tem por motivação evolutiva (salvação) face a interexistencialidade a sua consciência operando pelo pensamento em ambas realidades.

[171] O princípio da salvação nas religiões monoteístas é singular, sendo que toda religião ou religiosidade possui a sua ideia do que seja a salvação em particular e se considerem como o caminho para tanto, de forma que contestam as demais em sua totalidade, sendo isso motivo para a intolerância e conflitos ou mesmo por aceitação de pontos comuns suscetíveis a essa finalidade. Com o crescimento das religiosidades sem uma religião específica e diante dos postulados da Codificação Espírita kardequiana, essa questão soteriológica (a salvação humana) do sofrimento deve ser considerada de forma mais ampla por uma conotação de transformação moral e não como uma questão maniqueísta do céu e do inferno.

[172] A despeito de se conceituar como uma doutrina cristã, o Espiritismo nessa postulação difere das teologias das grandes religiões do cristianismo.

Praticando a ***caridade*** — postulado moral Espírita — o indivíduo espiritista palmense, caracterizado num campo socioeconómico privilegiado, considera essa ação como motivação condicionante de "salvação", sendo ela uma evidência de causalidade do sentido para seu pertencimento religioso, em vista de que a "religiosidade de salvação pode muito bem ter sua primeira origem em camada socialmente privilegiada. [...] liga-se em regra a certo mínimo de cultura intelectual." (Weber, 1991, p. 332).

A motivação pela ***caridade*** como sentido do pertencimento ao movimento deriva de uma disposição de "salvação" moral evidenciada por uma ***ação racional referente a fins*** e por uma ***ação racional referente a valores***, mesmo que por uma perspetiva irrefletida, pois "os sentidos da ação própria nem sempre são *conscientes* e ainda mais raramente são completamente conscientes." (Weber, 1991, p. 15).

Contudo, a ação racional referente a valores é caracterizada pela não-racionalidade em comparação com a ação racional finalística devido à falta de um nexo de causalidade por ser um agir ligado ao cotidiano, à rotina. De qualquer forma, ainda que no caso do aderente palmense a ação axiológica não esteja ligada a valores absolutos da própria ação — tais como "bondade pura", "atitude moral pura" ou "cumprimento absoluto de um dever" — ainda assim ela contribui com a confiança e a fé no enfrentamento desse cotidiano. Por esse motivo é que a consideramos também como uma ação racional relativa a fins.

Como a ação finalística depura a racionalidade no agir com a perseguição da "evolução" pelo aderente palmense, ele se orienta pelos processos reflexivos da modernidade em virtude de seu *ethos* e finda por coisificar seus valores interiores e exteriores para compreender racionalmente o sentido do seu agir e validar as suas ações objetivando um fim.

O espiritista palmense caridoso, ao racionalizar o seu agir, atém-se às vantagens externas da vida cotidiana mas também transcende essa realidade por acreditar na possibilidade finalística da pluralidade das existências, apurando como finalidade por um pensamento não-racional seu pertencimento à religiosidade espiritista e passando a considerar como resultado para o seu agir religioso a vida na imortalidade e na outra vida.

Por primeira crítica conclusiva de pertencimento do indivíduo ao movimento espiritista palmense motivado pela prática da ***caridade*** assistencialista, temos por evidência a expetativa de merecer os bens de salvação exteriores na vida presente e reajustar ações de vidas passadas, mitigando as vicissitudes nas vidas futuras numa proposição soteriológica de escambo sem evidenciar a "esperança de salvação como um desejo [...] de poder ser 'bom'

simplesmente, ou pelo menos, primariamente, por ter a gratificante consciência de sê-lo." (Weber, 1991, p. 302).

Após abordar a perceção da prática da caridade e o sentido intentado na ação com base no postulado reencarnatório, abrimos um apêndice para uma conjetura singular do fenômeno observado. Para além do modelo metodológico quantitativo que confirmou que os dados levantados se conformavam com a média dos números do Censo de 2010 reafirmando o que já era sabido, apresentaremos a seguir um aspeto inesperado percebido com a presente pesquisa.

Quando da "fundação" da Doutrina em meados do século XIX, os espiritistas kardecistas eram titulados por "livres-pensadores" dada sua postura socialmente progressista, exemplificada na defesa de pautas antiescravagistas, contrárias à pena de morte e favoráveis à igualdade de género, da liberdade de pensamento e da justiça social. No entender de Incontri (2019),

> Allan Kardec, era uma ideia à esquerda, progressista, aliada a outras ideias de vanguarda na época. Estava em diálogo com socialistas utópicos – muitos dos quais, como Charles Fourier ou Jean Reynaud eram reencarnacionistas – era representado por mulheres feministas (já no primeiro momento nos EUA), era republicano, a favor da educação pública, laica, universal... ou seja, os primeiros espíritas não eram monarquistas, tradicionalistas, a favor dos privilégios aristocratas ou burgueses. (n.d.).

É proposta Espírita que o progresso da humanidade se caracteriza por uma construção social marcada pelo agir do indivíduo que opera, nas vivências interexistenciais, a reconstrução intelectual e moral, modelando suas tendências em experimentações marcadas por condições socioeconómicas e culturais diferentes a cada nova existência. Resulta dessa progressão individual a expectativa num momento futuro evolutivo da sociedade num todo, graduando o planeta da condição de provas e expiações para a de mundo de regeneração[173].

Nessa conceção de postura evolutiva do indivíduo com reflexos na sociedade, o espiritista palmense, inserido no campo com condições socioeconómicas privilegiadas (classes média e média alta), imprime seu processo individualista transformador praticando a caridade assistencialista nas diversas instituições da periferia marcada por uma população socioeconomicamente vulnerável e assistida com o serviço da sopa aos finais de semana e com cabazes de alimentação básica para as famílias, entre outros.

[173] Ver em O Evangelho Segundo o Espiritismo, Capítulo III - Há muitas moradas na casa de meu pai, Instruções dos Espíritos. (Kardec, 2003a).

Face à nossa condição de observador-participante no movimento espiritista palmense, constatamos, na fala de alguns aderentes a defesa explícita da necessidade da existência desse contingente de carentes a fim de suscitar pela prática da caridade a consecução do seu processo individual evolutivo, relegando a um plano secundário um projeto de evolução da sociedade como um todo fundado por uma conceção de justiça social.

Ainda nos inquéritos aplicados, 47 aderentes se declararam defensores da justiça e da igualdade social[174], entretanto no grupo de brasileiros com perfil de espiritista "kardecista" na primeira volta das eleições presidenciais de 2018 "as candidaturas de esquerda obtiveram 26% das preferências e as de direita, 58%." (Signates, 2021b, p. 147), figurando um contrassenso ao paradigma espírita de doutrina progressista de transformação social.

Assim, essa dissonância entre os dados dos inquéritos, da estatística apresentada por Signates e da fala de espiritistas sobre a necessidade da existência de um contingente de desfavorecidos socioeconomicamente — posturas evidentemente conservadoras no movimento espiritista palmense — demonstra contradição conceitual ideológica com a proposta kardequiana de um indivíduo espiritista participativo no melhoramento da sociedade com justiça e bem-estar geral.

Na compreensão dessa contradição entre uma doutrina progressista que agrega em seus quadros profitentes com perfil notadamente conservador — alguns de extrema-direita — é que esse assenta o caráter de inusitado do presente estudo, pois sua explicação suscita reflexões interdisciplinares que esclareçam tal realidade e criem novos conhecimentos sociológicos para compreendermos os sentidos intentados nessas ações sociais.

A partir da nossa vivência como observador-participante no movimento espiritista palmense e tomando por base as teorias sociais ora elencadas, é possível tecermos algumas conjeturas comportamentais no agir dos aderentes a esse campo religioso. Em nosso Capítulo 3, destacamos que a Doutrina Espírita kardequiana possui lado quanto à questão política, não sendo isenta, pois sua identidade esta "apoiada nas suas leis morais [...] no seu código de ética que está essa identidade política. Portanto é dele indissociável. O espiritismo não dispõe de neutralidade." (Aleixo, 2021, p. 190).

[174] Dos 79 inquéritos respondidos por aqueles que se declararam adeptos ao movimento espiritistas palmense para pergunta nº 10 (ver Anexo VI do presente estudo) a quantidade de 47 (± 60%) dos inquiridos responderam serem progressistas priorizando a defesa da justiça e igualdade social. Entretanto, a análise considerou que as respostas exemplificam a condição do "mecanismo de antecipação" orlandiniano.

As considerações levantadas e descritas nos parágrafos desta constatação e, especificamente, aquelas assentadas nos inquéritos[175], nas entrevistas e nos discursos dos aderentes ao movimentos presenciados por este investigador como observador-participante nos possibilitam interpretarmos que uma das possibilidades de se explicar esta contradição estaria na prática da caridade assistencialista.

A vivência cotidiana dos espiritistas adeptos ao movimento palmense se firma numa proposta de "salvação" (processo de evolução) mediada por uma atitude caritativa, ainda que os postulados kardequianos exprimam que "de mil maneiras se faz a caridade. Podeis fazê-la por pensamentos, por palavras e por ações." (Kardec, 2003a, p. 230). Com base em nossa experiência junto ao movimento espiritista palmense e pelo trato diário com seus aderentes, podemos afirmar que a franca maioria dos adeptos está afeita à prática da caridade material assistencialista.

Nesse contexto, e diante da expetativa de que, em virtude de sua crença na ***reencarnação***, com esse proceder ele assegure condição favorável nessa e na próxima vida, torna-se possível inferir, ainda que provisoriamente, que a prática da caridade assistencialista se coloca como uma ação mais acessível e imediata na consecução de uma propositura evolutiva individualista, relegando a outros "poderes" as curas das mazelas sociais.

Cumpre ressaltar que esta breve apresentação da hipótese da caridade assistencialista não pretende estabelecer uma conclusão definitiva sobre o assunto. Pelo contrário, nosso objetivo aqui é o de deixar registado um problema e uma possibilidade explicativa que emergiram no decorrer desta pesquisa e que se apresentam como um campo fértil para investigações. Uma vez finalizado esse apêndice, passemos para a compreensão do sentido de pertencimento a partir da análise do postulado da **reencarnação.**

Premissa basilar do Espiritismo, evidenciada tanto nos inquéritos quanto nas entrevistas como sentido de pertencimento ao movimento espiritista palmense, o objetivo da reencarnação em Kardec (1995b) é a "Expiação, melhora progressiva da Humanidade." (p. 140). Tendo em vista que a doutrina espírita afirma que o Espírito é imortal e perfetível, tendo a vida corporal como meio para alcançar a perfeição, a razão nos faz presumir ser impossível esse processo se realizar apenas numa existência física.

[175] Ressaltamos que nos inquéritos aplicados (ver modelo no Anexo IV, questão 10) inserimos um questionamento quanto ao adepto se considerar um espírita com qual orientação política. Dos 79 inquéritos respondidos por aqueles que se autodenominavam "espíritas" obtivemos os seguintes resultados: progressistas = 45 respostas, conservadores = 9 respostas, nenhum dos dois = 16 respostas, não sabiam = 7 respostas, ambos = 2 respostas. Apesar da maioria se considerar progressista, observamos também a presença, nesse questionamento o "mecanismo de antecipação" orlandiniano.

Com base nos postulados kardequianos, a justiça se realiza na pluralidade das vidas promovendo o resgate de "equívocos" passados numa existência futura marcada por adversidades ou por bem-aventuranças dependentes dos atos praticados na experiência da vida presente. Uma vez que seja conduzida em conformidade com as leis morais[176], o indivíduo irá vivenciar no futuro uma nova existência reencarnatória jubilosa.

Nessa configuração, o agir do espiritista do movimento palmense, consciente ou inconscientemente, face à crença na ***reencarnação***, se evidencia em um efeito no futuro devido a uma causalidade do presente. Em outras palavras, como a sua crença está na axiologia religiosa que determina seu agir singular "a serviço da sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe [...] as diretivas religiosas." (Weber, 1991, p. 15), o sentido dado para seu agir é motivado por uma ***ação racional referente a valores***.

Além disso, ao entendermos que o espiritista palmense tem seu agir motivado por expetativas "como 'condições' ou 'meios' para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente." (Weber, 1991, p. 15), considerando uma relação de ***causa*** (atos da vida presente) e ***efeito*** (resultados na vida futura), resta concluir que aqui também se trata de uma ***ação racional referente a fins.***

Por conclusão da presente pesquisa, concebemos que os sentidos intentados pelos aderentes no pertencimento ao movimento espiritista palmense estão assentados nas perspetivas de uma religiosidade pela prática da ***caridade*** e pela ***reencarnação***. Não obstante essa conclusão, cumpre também considerar a relevância de sentido na motivação, ainda que de forma inconsciente no sujeito, evidenciada pelo princípio da ***interexistencialidade***.

Tendo em vista os pressupostos doutrinários "Não basta não fazer o mal: é preciso ainda que se faça o bem." (Kardec, 2020a, p. 47) e ainda "Ao depurar-se, a alma experimenta, sem dúvida, uma transformação; mas para isso lhe é indispensável a prova da vida corporal." (Kardec, 1995b, p. 139), resta concluir que as postulações kardequianas basilares da prática caridade e do processo reencarnatório evolutivo do Ser não são excludentes, mas complementares.

Estabelecendo essas premissas em outras palavras, a prática da caridade instrumentalizada por meio da presente vida corporal refina o Espírito em sua ação evolutiva e por conexão, o

[176] No Livro Terceiro do Livro dos Espíritos, Capítulos I a XII, Allan Kardec descreve as Leis Morais como sendo: Lei Divina ou Natural, Lei de Adoração, Lei do Trabalho, Lei de Reprodução, Lei de Conservação, Lei de Destruição, Lei de Sociedade, Lei do Progresso, Lei de Igualdade, Lei de Liberdade, ***Lei de Justiça, Amor e Caridade*** e Perfeição Moral.

processo experiencial na interexistencialidade é uma relação de ação e reação[177]. Essa relação na postulação espírita kardequiana se ressuma na inevitabilidade da ***Lei de Causa e Efeito***, pois que para Kardec (2013) "Em boa lógica, a realidade do efeito implica a da causa que o produz." (p. 96).

Considerando que, para o espiritista palmense, o espírito na sua imortalidade experiencia intervalos nos mundos material e espiritual estando regularmente "ligado" a corpos materiais (se reencarnado) ou semimateriais (se desencarnado), ele entende que, conforme suas atitudes na vida presente (causas), ele experienciará ações no futuro (efeito) em virtude dessa interexistencialidade, pois as "vicissitudes da vida são de duas espécies [...] que importa distinguir: umas têm sua causa na vida presente; outras, fora desta vida." (Kardec, 2003a, p. 46).

Apesar da pesquisa evidenciar por motivações de sentido de pertencimento a ***caridade*** e a ***reencarnação***, numa só sentença o sentido pode ser sintetizado na ***lei de causa e efeito*** kardequiana. As ações dos espiritistas palmenses se assentam na racionalidade e/ou na não-racionalidade orientada para uma ação social ***por valores*** e ***finalística*** ao considerar os efeitos futuros das causas do presente, pois a "ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se [para] o passado, presente ou esperado como futuro". (Weber, 1991, p. 13).

A ação social do espiritista palmense orientada para sua evolução individual, consciente ou inconscientemente considera que cada Ser concretize por seu turno a sua reforma íntima por efeito das causas das suas ações[178]. Assim, a postulação doutrinária espírita da imortalidade da alma se vincula com as premissas da prática da *caridade* e da *reencarnação* e se sintetizam na inexorabilidade da *Lei de Causa e Efeito* como percebe Weber (1991) que,

> O mundo é um cosmos ininterrupto de retribuição ética. Culpa e mérito são infalivelmente retribuídos dentro do mundo, por meio dos destinos numa vida futura pelos quais a alma terá de passar em número infinito, renascendo para existências animalescas ou humanas ou até divinas. (p. 354).

Esse pensamento weberiano é ratificado, em dada medida, nas colocações de Kardec (1995b) quando este afirma que, ao violarmos as leis morais "sofremos as consequências dessa violação, não nos devemos queixar senão de nós mesmos, que nos fazemos assim os artífices de nossa felicidade ou de nossa infelicidade futura" (p. 358). Devido à

[177] Para Ling (2005), a lei do karma indiana significa na vivência humana "aquilo que um homem é na sua vida presente foi determinado pela sua conduta em vidas anteriores. Igualmente, a sua conduta nesta vida determinará o tipo de vida que terá na sua próxima existência." (p. 52), ou seja, para o autor, se vivenciamos "infelicidades sem causa aparente, isso [é] devido ao mal que praticamos numa existência anterior." (p. 52), axioma que, filosoficamente, fundamenta os infortúnios sofridos sem merecimento pelo ser humano.
[178] Observamos que a pesquisa realizada com os inquéritos em questionamento específico sobre o pertencimento ao movimento mostra que entre sentidos mais relevantes está a crença na *Lei de Causa e Efeito*, representada por 48% das respostas.

interexistencialidade, os espiritistas palmenses entendem que os efeitos experienciados na vida presente se relacionam predominantemente com as causas de vidas passadas e não metem demasiada importância ao fato de que esses efeitos também são causas da presente vida.

Os sentidos pela prática da caridade e pelo postulado da reencarnação para pertencimento do indivíduo ao movimento espiritista palmense, diante dos contextos interpretados e analisados na presente pesquisa, são compreendidos pelas perspetivas weberianas na *"média"* e de forma aproximada do *tipo ideal* elaborado metodologicamente, pois que "a ação do indivíduo está fortemente influenciada pelo simples fato de ele se encontrar dentro de uma 'massa' aglomerada em determinado local." (Weber, 1991, p. 14).

Compreendemos o sentido desse pertencimento do indivíduo espiritista quando interpretamos que, na sua crença da inexistência do acaso[179], está a evidência das suas ações sociais racionais de forma ***finalística***: os débitos dessa e de vidas passadas resgatados em vida futura, sendo a prática da ***caridade*** o "*meio"* na *vida presente* visando um "*fim"* a realizar-se numa *vida futura* através da ***reencarnação***. Assim, dada a lei de causa e efeito, ambos os sentidos de pertencimento se condensam numa ação social ***valorativa***, consciente ou inconsciente, numa convicção religiosa "'segundo 'mandamentos' que [...] crê dirigidos a ele." (Weber, 1991, p. 15).

Com a finalidade de coletar dados que subsidiem a construção de conhecimento sociológico, religioso e político sobre o pensamento hegemónico dos espiritistas palmenses, interpelamos os aderentes sobre alguns aspetos sociopolíticos, os quais servirão de base de dados para futuros estudos sobre o movimento, tal como exemplificado na apresentação da hipótese da caridade assistencialista. Note-se, contudo que, esses questionamentos com específico viés político deflagraram profundas críticas, descréditos e a não participação de diversos aderentes nos inquéritos e entrevistas, demonstrando se tratar de assunto sensível e melindroso nesse campo social.

Do presente estudo, ainda depreendemos que o Espiritismo no Brasil, mesmo que professado à feição de religião cristã, apresenta filosofia revestida de elementos existenciais propostos racionalmente na produção de conhecimentos para a Sociologia da Religião em tempos de "secularização" e modernidade. Como proposta teológica, a ciência espírita é

[179] É postulação doutrinária que o *acaso* se relaciona com os fatos importantes da vivência encarnada, sendo que aqueles corriqueiros não foram previstos como expõe (Kardec, 1995b) que "Escolhestes o gênero de provas; os detalhes são consequências da posição escolhida, e frequentemente de vossas próprias ações." (p. 144).

fenómeno sociológico significativo por seu quantitativo de professantes e pelos parâmetros singulares no campo social, económico, cultural e do sincrético religioso brasileiro.

Pelo estudo dos aspetos filosóficos e científicos com consequências morais postulados pelo Espiritismo kardequiano, compreendemos os principais sentidos para o pertencimento do indivíduo a movimento espiritista palmense perante os códigos sociais contemporâneos e pela transcendência do Ser em suas relações com as "coisas" dos mundos material e espiritual orientadas por uma religiosidade que se mostra "emocionalmente reconfortante [por ser] intelectualmente satisfatória." (Ling, 2005, p. 342).

Ao fim e ao cabo, no que dissemos e que não dissemos, mas que ficou dito nas entrelinhas damos termo à presente Tese considerando cumprido o objetivo de compreender com base na Teoria Compreensiva de Weber e da Sociologia da Religião, na filosofia espírita kardequiana e no suporte das metodologias pertinentes e compreendido os sentidos intentados dos adeptos para o pertencimento ao campo social religioso do espiritista palmense.

Não prescindimos de encerrar nossa fala sem uma reflexão do educador e filósofo Paulo Freire, que nos exorta a sermos "um intelectual que não tem medo de ser amoroso. Amo as gentes e amo o mundo. E é porque amo as pessoas e amo o mundo que eu brigo para que a justiça social se implante antes da caridade." (Freire, n.d.).

Bibliografia

AFIS, A. F. pour l'Information S. (2019, July 13). *Allan Kardec et le spiritisme: histoire d'une religion qui se voulait scientifique*. Traces de France. https://tracesdefrance.fr/2019/07/13/allan-kardec-et-le-spiritisme-histoire-dune-religion-qui-se-voulait-scientifique/

Aleixo, S. F. (2003). *O mais profundo religar: fundamentos históricos e conceituais do espiritismo* (1ª). Editora Lachatre.

Aleixo, S. F. (2017). *Que espiritismo é o nosso: ensaios da hora extrema*. http://sergioaleixo.blogspot.com.br

Aleixo, S. F. (2021). *Identidade política no espiritismo*. In D. Incontri & S.Pinto (Orgs.). Espiritismo, Sociedade e Política-Projetos de Transformação (pp. 188-199). Editora Comenius.

Aleixo, S. F. (2022). O Espiritismo Progressita. *Ágora Espírita - AGES*. https://www.youtube.com/watch?v=3QBzyhYScLg

Almeida, C., Roldão, F., & Almeida, C. (2021). Soteriologias. Identidades e Salvação. *Revista de História Antiga*, *1*(2021), 35 (e-book). https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/36885/1/e_book_Soteriologias_Identidades_e_Salvacao_1_.pdf

Almeida, L. B., Paula, L. G. de, Carelli, F. C., Osório, T. L. G., & Genestra, M. (2005). O retrato da exclusão digital na sociedade brasileira. *Revista de Gestão Da Tecnologia e Sistemas de Informação*, *2*(1), 55–67. https://doi.org/10.1590/S1807-17752005000100005

Althusser, L. (1992). *Os aparelhos ideológicos de Estado: Nota sobre os aparelhos Ideológicos de Estado* (6ª). (W. J. Evangelista & M. L. V. de Castro, Trad.). Edições Graal (1918).

Aron, R. (2000). *As etapas do pensamento sociológico* (5ª). (S. Bath, Trad.). Martins Fontes (1967).

Arribas, C. da G. (2014). *No princípio era o verbo - espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira* [Tese de doutoramento, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo]. Repositório aberto da Universidade de São Paulo - USP.]. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-22012015-184049/publico/2014_CeliaDaGracaArribas_VOrig.pdf

Augusto, A. (2014). Metodologias quantitativas/metodologias qualitativas: mais do que uma questão de preferência. *Forum Sociológico*, *24*, 73–77. https://doi.org/10.4000/sociologico.1073

Austin, J. L. (1990). *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. (D. M. de S. Filho, Trad.). Artes Médicas (1962).

Bauer, M. W., & Gaskell, G. (2008). *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático* (7ª). (Pedrinho A. Guareschi, trad.).Vozes, Editora. 2000.

Berger, P. L. (1985). *O Dossel Sagrado: elementos para um teoria sociológica da religião*. (José C. Barcellos. Trad.). Edições Paulinas (1969).

Bobineau, O., & Tank-Storper, S. (2008). *Sociologia das Religiões*. (Helena Leuschner, Trad.). Gráfica Europan Lda.

Boudon, R. (1995). *Tratado de Sociologia*. (T. Curvelo, Trad.). Jorge Zahar Editor (1992).

Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. (F. Tomaz, Trad.) Difusão Editorial, Lda.

Bourdieu, P. (2007). *A Economia das Trocas Simbolicas* (6ª). (S. Miceli, S.A. Prado, S, Miceli, W.C. Vieira, Trads.)Perspectiva Editora (1930).

Bourdieu, P. (2008). Compreender. In *P. Bourdieu (Org.), A miséria do mundo* (7ª, Vol. 53, Issue 9). (Mateus S. Soares Azevedo et al, Trad.). Editora Vozes.

Bourdieu, P. (2009). *Senso Pratico*. (M. Ferreira, Trad.) Editora Vozes (1980).

Campenhoudt, L. Van, Marquet, J., & Quivy, R. (2017). *Manual de Investigação em Ciências Sociais* (5ª). (J. M. Marques et al., Trad.). Gradiva Publicações S.A. (1995).

Camurça, M. (2021). Conservadores x progressistas no espiritismo brasileiro: tentativa de interpretação histórico-hermenêutica. *Plural*, *28*(1), 136–160. https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2021.176786

Carvalho, W. F. de. (2000). Análise comparativa dos discursos de Hamilton de Castro e Vânia Turci durante o programa "Hamilton de Castro: seu amigo da madrugada". In *Mari H. (Org.). Categorias e práticas de análise do discurso* (p. 195). Núcleo de Análise do Discurso da FALE-UFMG.

Cassirer, E. (2012). Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana. In *Kindler Kompakt: Philosophie 20. Jahrhundert* (2ª). (Tomás Rosa Bueno, Trad.). Editora WMF Martins Fontes. (1972). https://doi.org/10.1007/978-3-476-05539-2_10

Cavalcanti, M. L. V. de C. (2008). *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Centro Edelstein de Pequisas Sociais. https://doi.org/10.7476/9788599662274

Cohn, G. (1983). *Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. T.A. Queiroz, Editor Ltda.

Cohn, G. (1995). *Como um hobby ajuda a entender um grande tema*. In Weber, M. Fundamentos racionais e sociológicos da música. (L. Waizbort, Trad.). Editora da Universidade de São Paulo (1995).

Costa, J. (2009). *Sociologia da Religião: uma breve introdução*. Santuário, Editora.

Coutinho, J. P. (2012). Religião e outros conceitos Sociologia. *Sociologia, Revista Da Faculdade de Letras de Universidade de Porto*, *XXIV*, 171–193.

Creswell, J. W. (2010). *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto* (3ª, Vol. 53, Issue 9). (M. F. Lopes, Trad.). Artmed Editora (2009).

Cruz, J. C. L. da. (2017). *O IPTU PROGRESSIVO e sua função social: análise da implantaçao desse instrumento na cidade de Palmas-TO*. [Tese de Mestrado, Universidade Federal do Tocantins UFT]. Repositório Institucional da UFT. https://umbu.uft.edu.br/handle/11612/598.

Ducrot, O., & Todorov, T. (1972). *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem* (3ª). Editora Perspectiva S.A.

Dumas, A. (2009). *Allan Kardec, sua vida e sua obra*. (Maria R. D. dos Santos, Trad.). Estudos Psíquicos Editora.

Durkheim, É. (1975). *A Ciência Social e a acção*. (Ines Duarte Ferreira, Trad.). Difel-Difusão Editorial S.A.

Durkheim, É. (1996). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Australia* (1ª). (Paulo Neves, Trad.). Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Durkheim, É. (2007). *As Regras Do Método Sociológico* (3ª, Vol. 5, Issue 2). (Paulo Neves, Trad.). Livraria Martins Fontes Editora Ltda. https://doi.org/10.21680/2448-296x.2020v5n2id19693

Engels, F. (1984). *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Cientifico* (6ª). (Roberto Goldkorn, Trad.). Global Editora. (1880).

Engels, F. (2015). *Anti-Dühring A revolução da Ciência segundo o Senhor Eugen Düring*. (Nélio Schneider, Trad.) Boitempo Editorial. (1878).

FEB, F. E. B. (2012). *Federação Espírita Brasileira*. Movimento Espírita: O Que É?

Ferreira, P. L. (2005). Estatística descritiva e inferencial: breves notas. *Faculdade de Economia - Universidade de Coimbra*, 120. https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/9961/1/AP200501.pdf

Field, A. (2009). *Descobrindo a estatística usando o SPSS* (2ª). (L. Vialli, Trad.). Artmed (2005).

Figueiredo, P. H. de. (2016). *Revolução Espírita- a teoria desconhecida de Allan Kardec*. Editora Maat.

Filho, M. C. de S., & Barba, C. H. de. (2014). Análise do Discurso: o que é? como se faz? e para quê serve? *Blog Linguagem Sol Da Vida*, 2–9. http://linguagemsoldavida.blogspot.com.br/2009/02/analise-do-discurso-o-que-e-como-se-faz.html

Fiorin, J. L. (2000). *Fiorin.Elementos de Análise do Discurso.pdf* (9ª). Contexto Editora.

Foucault, M. (2008). A Arqueologia do Saber. In *Journal of Chemical Information and*

Modeling (7ª, Vol. 53, Issue 9). (L. F. B Neves, Trad.). Editora Forense Universitária (1969).

Frazer, J. G. (2008). *Frazer.Totemism and Exogamy.pdf*. Edinburg Adam & Charles Black. (1887). http://www.achive.org/totemism00frazuoft

Freire, P. (n.d.). *O educador da liberdade*. Acervo Paulo Freire. https//acervo.paulofreire.org/xmlui/handle/7891/3005

Gadet, F., & Hak, T. (Orgs.). (1997). *Por uma análise automática do discurso - Uma intoduçao à obra de Michel Pêcheux* (3ª). (B.S. Mariani et al. Trad.). Editora da Unicamp.

Garcez, P. de M., Bulla, G. da S., & Loder, L. L. (2014). Práticas de pesquisa microetnográfica: geração, segmentação e transcrição de dados audiovisuais como procedimentos analíticos plenos. *DELTA Documentacao de Estudos Em Linguistica Teorica e Aplicada*, *30*(2), 257–288. https://doi.org/10.1590/0102-445078307364908145

Gerhardt, T. E., & Silveira, D. T. (2009). *Métodos de Pesquisa* (1ª). UFRGS, Editora.

Giddens, A. (1991). *As consequencias da modernidade*. (R. Fiker, Trad.). Editora UNESP (1990).

Giddens, A. (2013). *Sociologia* (9ª). (Alexandra Figueiredo et al, Trads.). Fundação Caloustre Gulbenkian. (2009).

Gil, A. C. (2008). *Métodos e técnicas de pesquisa social* (6ª). Editora Atlas S.A.

Guerreiro Ramos, A. (1963). *Mito e verdade da revolução brasileira* (Z. Editores (Ed.)). Zahar Editores.

Guerreiro Ramos, A. (1984). Modelos de Homem e Teoria Administrativa. *Revista de Administração Pública*, *18*(2), 3–12. https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/10559

Guerreiro Ramos, A. (1996). *A redução sociológica* (3ª). Editora URFJ.

Guimbelli, E. (1998). Caridade, assistência social, política e cidadania: práticas e reflexões no espiritismo. In *Ações em sociedade. Militância, caridade, assistência, etc.* In: Ações em sociedade. Militância, caridade, assistência, etc. Leila Landin (org.). Nau Editora.

Habermas, J. (2007). *Entre Naturalismo e Religião. Estudos filosóficos*. (Flávio Beno Siebeneichler, Trad.). Tempo Brasileiro. (2005).

Habermas, J. (2012). III - Primeira consideração intermediária: Agir social, atividade teleológica e comunicação. In *Teoria do Agir Comunicativo* (pp. 475–581). (P. A. Soethe, Trad.). Martins Fontes.

Haguette, T. M. F. (2010). *Metodologias Qualitativas na Sociologia* (12ª). Editora Vozes.

Hamdan, A. C. (2014). *Análise Quantitativa de dados: conceitos básicos* (p. 7).

Universidade Federal do Paraná - UFPR.

Herculano Pires, J. (1979). *O espírito e o tempo* (3ª). Editora Cultural Espírita Edicel.

Herculano Pires, J. (1983). *Introdução à Filosofia Espírita* (1ª). Editora Paideia Ltda.

Herculano Pires, J. (1984). *Mediunidade: Vida e Comunicação* (5ª). Editora Cultural Espírita Edicel.

Herculano Pires, J. (1999). *O ser e a serenidade. Ensaio de Ontologia Interexistencial* (3ª). Editora Espírita Nosso Lar.

Herculano Pires, J. (2008). *O Centro Espírita*. Editora Paideia Ltda.

Herculano Pires, J. (2010). *O Reino*. Pensamento Social Espírita-OENSE.

Hirano, S. (1975). *Castas, estamentos e classes sociais. Introdução ao pensamento sociológico de Marx e Weber* (3ª). Editora Unicamp.

Howe, R. H. (2016). Max Weber's Elective Affinities: Sociology Within the Bounds of Pure Reason. *American Journal of Sociology*, *84*(2), 366–385. http://www.jstor.org/page/ info/about/policies/terms.jsp%0AJSTOR

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (n.d.-a). *Censo demográfico*. Censo 2010 Principais Resultados. https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/9662-censo-demografico-2010.html?=&t=destaques

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (n.d.-b). *Cidades.ibge.gov.br*. Brasil/Tocantins/Palmas. https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/palmas/panorama

Incontri, D. (2006). *Pestalozzi Educação e Ética*. Editora Scipione.

Incontri, D. (2019, February 1). Existe um espiritismo progressita? *Jornal CGN*. https://jornalggn.com.br/cidadania/existe-um-espiritismo-progressista-por-dora-incontri/

Incontri, D. (2022a, March). Podemos comemorar o fim do roustainguismo na FEB? *Associação Brasileira de Pedagogia Espírita ABPE*, 1–13. https://blogabpe.org/2019/08/12/podemos-comemorar-o-fim-do-roustainguismo-na-feb/

Incontri, D. (2022b, June 14). *Dora Incontri: educação, cultura, arte e espiritualidade*. https://doraincontri.com/about/

Iñiguez, L. (2005). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais* (2ª). (V. L. Joscelyne, Trad.). Editora Vozes (2005).

Jahnke, H.-R. (2014). O conceito da compreensão na sociologia de Max Weber. In I. da U. de Coimbra (Ed.), *O conceito da compreensão na sociologia de Max Weber*. https://doi.org/10.14195/978-989-26-0749-8

Jolivet, R. (1959). *Curso de Filosofia* (4ª, Vol. 53, Issue 9). (E. P. Mendonça, Trad.). Livraria Agir Editora (1958).

Júnior, E. S. P., & Seixas, R. L. da R. (2007). O Ser e a Serenidade em Herculano Pires. *Revista Brasileira de Filosofia Da Religião*, *4*(1), 103–125. https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/17695

Kardec, A. (1995a). *A Gênese: os milagres e as predições segundo o Espiritismo* (F. E. B. FEB (Ed.); 36ª).

Kardec, A. (1995b). *O Livro dos Espíritos* (8ª). (Jose Herculano Pires, trad.). Livraria e Editora Espírita Humberto de Campos.

Kardec, A. (2002a). *O Céu e o Inferno* (10ª). (João T. de Paula e J. Herculano Pires, Trads.). Livraria Allan Kardec Editora LAKE.

Kardec, A. (2002b). *Obras Póstumas* (1ª). (Maria L. A. de Carvalho, Trad.). Edições Centro Espírita Léon Denis Editora CELD.

Kardec, A. (2003). *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (59ª). (J. Herculano Pires, trad.). Editora Lake Livraria Allan Kardec.

Kardec, A. (2004). *O Livro dos Médiuns* (2ª). (José Herculano Pires, Trad.). Livraria Allan Kardec Editora-Lake. (1862).

Kardec, A. (2005). *Viagem Espírita em 1862 e outras viagens de Kardec*. (Evandro Noleto Bezerra, Trad.). Federação Espírita Brasileira.

Kardec, A. (2013). *O que é o Espiritismo* (56ª). (O Reformador, Trad.). Federação Espírita Brasileira FEB. (1884).

Kardec, A. (2016). *A Gênese, os Milagres e as Predições segundo o Espiritismo*. (Guillon Ribeiro, Trad.). Editora Estampa, Ltda. (1868).

Kardec, A. (2020a). *Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos - 1858* (6ª). (Julio A. Filho, Trad.). Editora Cultural Espírita Edicel. (1858).

Kardec, A. (2020b). *Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos - 1859* (6ª). (Julio A. Filho, Tad.). Editora Cultural Espírita Edicel. (1859).

Kardec, A. (2020c). *Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos - 1862* (6ª). (Julio A. Filho, Trad.) Editora Cultural Espírita Edicel. (1862).

Kardec, A. (2020d). *Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos - 1864* (6ª). (Julio A. Filho, Tad.). Editora Cultural Espírita Edicel. (1864).

Kardec, A. (2020e). *Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos - 1868* (6ª). (Julio A. Filho, Trad.). Editora Cultural Espírita Edicel. (1868).

Laclau, E. (2005). *La Razón Populista*. (S. Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Lakatos, E. M., & Marconi, M. de A. (1992a). *Metodologia Científica* (2ª). Editora Atlas S.A.

Lakatos, E. M., & Marconi, M. de A. (1992b). *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos* (4ª, Vol. 10). Editora Atlas.

Lapa, H. (2013). *Espiritualidade para todos*. https://hugolapa.wordpress.com/2013/09/19/a-origem-do-termo-espiritismo/

Laurindo, A. C. (2022, July 14). *Divaldo, o médium decaído*. http://espiritasaesquerda.com.br/divaldo-o-medium-decaido/

Lewgoy, B. (2000). *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista* [Universidade de São Paulo]. https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16244/000373496.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Lewgoy, B. (2004). *O Grande Mediador Chico Xavier e a cultura brasileira*. EDUSC.

Lewgoy, B. (2008). A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião & Sociedade*, *28*(1), 84–104. https://doi.org/10.1590/s0100-85872008000100005

Ling, T. (2005). *História das Religiões* (2ª). (M. J. de La Fuente, Trad.). Editora Presença (1968).

Löwy, M. (1989). *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central. Um estudo de afinidade eletiva*. (P. Neves, Trad.). Companhia da Letras (1938).

Löwy, M. (2011). Sobre o conceito de "afinidade eletiva" em Max Weber. *(L.A. de Oliveira e M. T. Ferreira, Trads.)Plural Revista Do Programa de Pós-Graduação Em Sociologia Da USP (2011)*, *17.2*, 129–142. https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2166

Löwy, M. (2015). *Ideologias e ciencia social* (20ª). Cortez Editora.

Luckmann, T. (1990). Shrinking Transcendence , Expanding Religion ? *Sociological Analysis*, *50*(October 1987), 127–138.

Macedo, E. (2019). *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* (6ª). Unipro Editora. (e-book). https://pt.scribd.com/read/441517517/Orixas-Caboclos-e-Guias-deuses-ou-demonios#a_search-menu_968068

Mariz, C. L. (2011). *A Sociologia da Religião em Max Weber*. In Faustino Teixeira (Org.), Sociologia da Religião (67-93). Editora Vozes Ltda.

Marques, E. (2007). Dossiê: Métodos e Explicações da Política, Leis Gerais, Explicações e Mecanismos: para onde vão nossas análises? *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*, *22*(30), 140–196. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092007000200010&script=sci_abstract&tlng=pt

Marx, K. (2010). *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2ª). (Rubens Enderle e Leonardo de Deus, Trads.). Boitempo Editorial (1843).

Marx, K. (2013). *O Capital: Crítica da Economia Política Livro I*. (Rubens Enderle, Trad.). Boitempo Editorial (1890).

Miguel, S. N. (2020). Disposições políticas no espiritismo brasileiro: entre "neutralidade"

conservadora e aspirações socialistas. *Sæculum – Revista de História*, *25*(42), 86–104. https://doi.org/10.22478/ufpb.2317-6725.2020v25n42.50928

Minayo, Maria Cecília de Sousa, Deslandes, S. F., & Gomes, R. (2011). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade* (30ª). Editora Vozes.

Minayo, Maria Cecília de Sousa, Deslandes, S. F., Neto, O. C., & Gomes, R. (2002). Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade. In E. Vozes (Ed.), *American Gear Manufacturers Association Fall Technical Meeting 2011* (21ª).

Minayo, Maria Cecília de Souza, Deslandes, S. F., Neto, O. C., & Gomes, R. (2011). *Pesquisa social*. Vozes, Editora.

Moraes, A. C., & Tomazi, N. D. (2013). Memória e Formação. In *Curso de Especialização em Ensino de Sociologia* (p. 424). Núcleo de Educação Aberta e a Distância - UFMT.

Nascimento, G. G. do, & Aires, J. D. M. (2013). O Sentido da objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais para Max Weber. *Revista Eletrônica de Ciências*, *15*(7), 24–34. https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17259

Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Sueli Carneiro-Pólen (e-book). https://pt.scribd.com/read/459809064/Intolerancia-Religiosa

O'dea, T. F. (1969). *Sociologia da Religião*. (D. M. Leite, Trad.). Livraria Pioneira Editora.

Oliveira, R. C. de. (2000). *O trabalho do antropólogo* (2ª). Editores, Paralelo 15.

Orlandi, E. P. (1999). *Analise do discurso.Principios e procedimentos.pdf*. Editora Pontes.

Orlandi, E. P. (2005). A análise de discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. *Caderno de Estudos Linguísticos*, 1–18. https://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/1SEAD/Conferencias/EniOrlandi.pdf

Orlandi, E. P. (2007). *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico* (5ª). Pontes Editores.

Paranhos, R., Filho, D. B. F., Da Rocha, E. C., Júnior, J. A. da S., & Freitas, D. (2016). Uma introdução aos métodos mistos. *Sociologias*, *18*(42), 384–411. https://doi.org/10.1590/15174522-018004221

Parsons, T. (1986). *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas* (3ª). (A. Contin, Trad.). Editorial Trillas S.A.

Pêcheux, M. (1994). Ler o arquivo hoje. In *E. Orlandi et. al. (Orgs.) Gestos de leitura: da história do discurso Coleção repertórios* (pp. 55–66). (B.S.C.Mariani et. al. Trad.). Editora Unicamp.

Pêcheux, M. (1997). *Semântica e discurso Uma crítica à afirmação do óbvio* (3ª). (E.P. Orlandi et al. Trads.). Editora da Unicamp.

Pêcheux, M. (2012). *O discurso: estrutura ou acontencimento* (6ª). (E. P. Orlandi, Trad.). Pontes Editores.

Poker, J. G. A. B. (2013). Os sentidos de compreensão nas teorias de Weber e Habermas. *Revista de Filosofia Unesp Marília*, *36*, 221–244. https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2942

Popper, K. R. (1986). *Autobiografia intelectual* (2ª). (L. Hegenberg & O. S.da Mota, Trad.). Editora Cultrix.

Popper, K. R. (2004). *Lógica das Ciências Sociais* (3ª, Vol. 53, Issue 9). (E. de R. Martins, Trad.). Biblioteca Tempo Universitário.

Popper, K. R. (2008). *A Logica da Pesquisa Cientifica* (E. P. C. Ltda (Ed.); 16ª). http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=MbGLmeMU3pMC&oi=fnd&pg=PA11&dq=A+lógica+da+pesquisa+científica&ots=gaNliHWaBB&sig=kaq2oWLU0DWPraE9e4iQRmKwPeg

Portal do Espírito Allan Kardec. (2022). Obras de Chico Xavier. https://portaldoespirito.comunidades.net/obras-de-chico-xavier-por-ordem-cronologica

Porteiro, M. S. (2008). *Conceito Espírita de Sociologia*. (José Rodrigues, Trad.). PENSE - Pensamento Social Espírita. (1941). https://www.espiritbook.com.br/profiles/blogs/compilacao-do-site-pense

Portelli, A. (1997). O que faz a historia oral diferente. *(Maria T. Janine Ribeiro, Trad.)*. *Projeto Historia São Paulo*, *14*, 25–39. https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233/8240

Prandi, R. (2001). O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *16*(47). https://doi.org/10.1590/s0102-69092001000300003

Pró-Livro, I. (2020). *Retratos da leitura no Brasil* (p. 153). Instituto Pró-Livro. https://www.prolivro.org.br/5a-edicao-de-retratos-da-leitura-no-brasil-2/a-pesquisa-5a-edicao/

Quintaneiro, T., Barbosa, M. L. de O., & Oliveira, M. G. M. de O. (2003). *Um Toque de Clássicos: Max, Durkheim e Weber* (2ª). Editora UFMG.

Ramos, L. (n.d.). *Federação Espírita do Estado do Tocantins FEETINS*. https://www.feetins.org.br/geral/institucional.php

Rizzini, J. (2021). *José Herculano Pires: o apóstolo de Kardec. O homem, a vida, a obra.* (2ª). Editora Paideia Ltda.

Rodrigues, D. (2018). *O antropólogo e o sagrado: trajetos etnográficos em contextos religiosos diferenciados. In: Como estudar as religiões: Metodologias e estratégias. Org. Silveira, Emerson Sena*. Editora Vozes.

Ruiz, J. Á. (1982). *Metodologia cientifica:Guia para eficiência nos estudos* (1ª). Editora Atlas.

Santos, M. H. dos. (2009). Abordagem sobre a Sociologia Compreensiva de Max Weber. *Revista Jurídica*, *IX*(14), 3–10. http://revistas.unievangelica.edu.br/index.php/revistajuridica

Santos, N. P. dos. (2004). Pedro II, Sábio e Mecenas, e sua Relação com a Química. *Revista Da Sociedade Brasileira de História Da Ciência*, *2*(1), 54–64.

Sarti, M. M., & Chiaretti, P. (2016). O lugar da paráfrase no trabalho do analista do discurso. *Revista Investigações*, *29*(nº 2), 21. https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR.

Saussure, F. de. (2013). *Curso de lingüistica geral* (34ª). C. Bally & A. Sechehaye (Orgs.). (A. Chelini et al., Trad.). Editora Cultrix.

Scherer, B. C., & Weber, B. T. (2014). A organização do Movimento Espírita Rio-Grandense através do periódico A Reencarnação (1934-1949). *Revista Oficina Do Historiador*, 35–53. https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/article/view/18950

Schutz, A. (1979). *Fenomenologia e Relações Sociais*. (A. Melin, Trad.). Zahar Editores.

Schutz, A. (2003). *El problema de la realidad social* (2ª). (N. Míguez, Trad.). Amorrortu Editores S.A. (1962).

Sell, C. E. (2012). Racionalidade e racionalização em Max Weber. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *27*(79), 153–172. https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000200010

Signates, L. (2021a). *Espiritismo e Teoria Social*. (2021, junho, 12-julho, 21). Coletivo Espírita Livre Pensar. Grupo de Pesquisa Espírita Interespírito. Pontifícia Universidade Católica de Goiás Programa de Pós-Graduação Strictu-Senso em Religião. Curso On-line.

Signates, L. (2021b). *O conservadorismo político no espiritismo brasileiro*. D. Incontri & S. M. Pinto (Orgs.). Espiritismo, Sociedade e Política - Projetos de Transformação (pp. 145-161). Editora Comenius.

Signates, L. (2022). O Espirtismo Progessista. *Ágora Espírita - AGES*. https://www.youtube.com/watch?v=3QBzyhYScLg

Signates, L., & Damásio, J. (2021). Configurações digitais da contrahegemonia Espírita: uma cartografia dos coletivos progressitas e de esquera no espiritismo brasileiro. *Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura*, *10*(1), 1–23. https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/4535

Simmel, G. (2006). *Questões fundamentais da sociologia*. (Pedro Caldas, trad.). Jorge Zahar Editora.

Simmel, G. (2008). Ideias religiosas fundamentais e ciência moderna. *LusoSofia*, 12.

Simmel, G. (2013). A contribution to the sociology of Religion. *Portuguese Journal of Social Science*, *12*(2), 359–376. https://doi.org/10.1386/pjss.12.2.151_1

Sinclair, J. (2005). Corpus and text: Basic Principles. In *Developing Linguistic Corpora: a guide to good practice* (pp. 73–86). AHDS. http://www.ahds.ac.uk/creating/guides/linguistic-corpora/index.htm

Small, M. L. (2011). How to conduct a mixed methods study: Recent trends in a rapidly growing literature. *Annual Review of Sociology*, *37*(April, 15), 57–86. https://doi.org/10.1146/annurev.soc.012809.102657

Souza, A. R. de, Arribas, C. da G., & Simões, P. (2017). Feições expressivas do movimento espírita brasileiro. *Religare: Revista Do Programa de Pós-Graduação Em Ciências Das Religiões Da UFPB*, *14*(1), 28–59. https://doi.org/10.22478/ufpb.1982-6605.2017v14n1.34590

Stoll, S. J. (2002). Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. *Revista de Antropologia*, *45*(2). https://doi.org/10.1590/s0034-77012002000200003

Thiry-Cherques, H. R. (2009). Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. *Revista de Administração Pública*, *43*(4), 897–918. https://doi.org/10.1590/s0034-76122009000400007

Tocantins, G. do. (2011, May 2). *Palmas, a Última Capital Planejado Do Século XX*. Palmas, a Última Capital Planejado Do Século XX. https://www.to.gov.br/secom/noticias/palmas-a-ultima-capital-planejada-do-seculo-xx/32ns8z0jgh7p

Tormin, M. M. (2017). Aspectos metodológicos da obra de Max Weber: por que recorrer ao tipo-ideal. *Revista Argumentos*, *14*(jul.dez-2017), 43–49. https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/argumentos/article/view/1114/1146

Tormin, M. M. (2019). Aspectos metodológicos da obra de Max Weber: potenciais e limites do tipo-ideal enquanto ferramenta metodológica. *Revista Argumentos*, *14*(mar.219), 43–49. https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/argumentos/article/view/1114/1146

Vinuto, J. (2014). A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate aberto. *Temáticas*, *22*(ago/dez), 203–220. https://doi.org/10.20396/tem

Weber, M. (1991). *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. (R. Brabosa & K, E. Barbosa, Trads.). Editora Universidade de Brasília (1972).

Weber, M. (2001a). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. (A. F. Bastos & L.

Leitão, Trad.) Editorial Presença.

Weber, M. (2001b). *Metodologia das Ciências Sociais Partes I e II* (4ª). (A. Wemet, Trad.). Editora Cortez (1973).

Weber, M. (2002). *Conceitos Básicos de Sociologia* (5ª). (R. E. F. Frias, trad.). Centauro (1925).

Weber, M. (2011). *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais* (1ª). (G. Cohn, Trad.). Editora Ática (2006).

Weber, M. (2017). *Ensaios de Sociologia* (5ª). (W. Dutra, Trad.). LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. (1946). DOI 10.4324/9781315264882. https://doi.org/10.4324/9781315264882

ANEXO I

Classificação dos métodos em Gil e Lakatos.

	Classificação	Segundo	Descrição
MÉTODOS	*Métodos que proporcionam as bases lógicas de investigação (Gil) e/ou Método de abordagem (Lakatos e Marconi)*	***Gil, Lakatos e Marconi***	Método dedutivo (racionalismo)
			Método indutivo (empirismo)
			Método hipotético-dedutivo (neopositivismo)
			Método dialético (materialismo)
		Gil	Método fenomenológico (fenomenologia)
	Métodos que indicam os meios técnicos da investigação (Gil) e/ou Métodos de procedimento (Lakatos e Marconi)	***Gil, Lakatos e Marconi***	Método comparativo
			Método estatístico
			Método Monográfico
		Gil	Método experimental
			Método observacional
			Método clínico
		Lakatos e Marconi (Métodos específicos em Ciências Sociais)	Método histórico
			Método tipológico
			Método funcionalista
			Método estruturalista

Fonte. Gil, 2008, p. 9-18 e Lakatos e Marconi, 1992a, p. 39-88. Elaborada pelo autor.

ANEXO II

Classificação das Teorias Socais ou Métodos de Interpretação por Gil.

Tipos	Argumento
Funcionalismo	Teoria ou método de interpretação que entende que as ações de determinada cultura ou mesmo sociedade, se regulam através dos seus integrantes;
Estruturalismo	Teoria que entende que para o pesquisador compreender e explicar a realidade em seus mais variados aspetos, deve presumir que os sistemas estudados são embates de resistências opostas (presentes e ausentes) ajustando a interdependência entre as partes e o todo, pois ao se alterar um dos elementos incide a alteração dos demais do grupo social;
Compreensiva	Teoria que entende que cabe à Sociologia trazer para uma ação compreensiva os conceitos abstratos, fazendo com que as ações dos sujeitos pudessem ser transformadas em algo compreensível, desde que o pesquisador observe a neutralidade axiológica quando da interpretação dos sentidos dessas ações;
Materialismo histórico	Teoria que entende que existe interação de ordem dialética entre a estrutura económica (infraestrutura) e a jurídica e política (superestrutura), sendo assim, o pesquisador deve observar todo arcabouço ligado às relações de historicidade caracterizadas pelos processos sociais com base nos elementos relacionados ao modo de produção e o embate entre as classes sociais;
Interacionismo simbólico	Teoria que entende que pelo fato dos sujeitos agirem uns em relação aos outros, inclusive com as coisas no seu próprio meio, o sentido dado por certos indivíduos em relação às outras pessoas e aos objetos está relacionado com o sentido dado pelas outras pessoas para esses indivíduos e os objetos;
Etnometodologia	Teoria que entende que os processos (etnométodos) definem o pensamento prático na investigação sociológica, a fim de apreender o modo de proceder dos sujeitos, conforme seus diferentes "agir" na realização de tarefas ordinárias e,
Social-construtivismo	Teoria que entende que o aprender e o desenvolver do indivíduo são resultados de interações dadas pela sociedade, ou seja, pelas relações sociais. Assim, o processo de aprendizado se deve a ação participante do sujeito, visto que seus esquemas e modelos mentais são os fundamentos que proporcionam a aprendizagem e resultam em sentido na sua experiência vivenciada.

Fonte. Gil, 2008, p. 9-18. Elaborada pelo autor.

ANEXO III

Classificação das Técnicas de pesquisa de dados por Gerhard e Silveira e Minayo.

	Tipos	Argumento
Técnicas de pesquisa de dados	Pesquisa bibliográfica	Fundamenta-se em fontes bibliográficas, com dados obtidos a partir de fontes escritas, impressas em editoras e classificadas em bibliotecas.
	Pesquisa documental	Feita com documentos, contemporâneos ou antigos, considerados cientificamente autênticos. Utilizada nas ciências sociais para descrever/comparar fatos sociais, como fontes de primeira e segunda mão.
	Pesquisa eletrônica	Informações extraídas de endereços eletrônicos, disponibilizados Internet (livros, folhetos, manuais, guias, artigos de revistas, artigos de jornais, redes sociais, etc.), consideradas como sendo de caráter científico.
	Questionário	Instrumento de coleta de dados composto de perguntas a serem respondidas por escrito pelo informante, com a finalidade de levantar opiniões, crenças, sentimentos, expectativas, situações vivenciadas.
	Formulário	Coleção de questões feitas face a face a um entrevistado, das mais simples às mais complexas, respeitando o nível de conhecimento do informante e preenchido indiretamente pelo entrevistador.
	Entrevista	Técnica para a coleta de dados não documentados sobre determinado tema, sendo uma técnica de interação social, de caráter exploratório (relativamente estruturada) ou de coleta de informações (altamente estruturada).
	Observação	Utiliza os sentidos na apreensão de certos aspectos da realidade, examinando os fenômenos a se investigar. A técnica da observação é importante no contexto da descoberta e o investigador tem um contato mais próximo com o objeto de estudo.
	História oral	São entrevistas gravadas com testemunhas de acontecimentos históricos, capazes de levar à compreensão do passado. Através de determinado estímulo por parte do pesquisador, observa-se como os sujeitos interpretam os fatos sociais do passado, resultando em estudo mais real da história.
	Diário de campo	Instrumento de anotações, comentários e reflexões, de uso individual do investigador em seu dia a dia, registando suas observações de fatos concretos, fenômenos sociais, acontecimentos, experiências pessoais, etc.
Técnicas de análise de dados quantitativos	Estabeleci-mento de categorias	É a organização por agrupamento, em variadas categorias de informações a serem analisadas, devendo ser categorias suficientes para que se possibilite a inclusão de determinada resposta em mais de uma categoria.
	Codificação e tabulação	É transformar os dados brutos em símbolos para serem tabulados e consiste em agrupar e contar os casos que estão nas várias categorias de análise, sendo uma contagem das frequências das categorias de cada conjunto.
	Análise estatística dos dados	É o processamento de dados com técnicas de cálculo matemático e sua apresentação em gráficos ou tabelas, com a descrição das variáveis.
Técnicas de análise de dados qualitativos	Análise de conteúdo	Caracterizada pela objetividade e inferência para obter indicadores nas leituras das falas (transcrições) relacionando com estruturas semânticas (significantes) e estruturas sociológicas (significados) dos enunciados.
	Análise do discurso	Reflete as condições de produção e apreensão do significado dos discursos produzidos em diferentes campos, pressupondo que o sentido de uma palavra não existe em si mesmo e expressa posições ideológicas no processo social e histórico no qual as relações são produzidas.
	Análise da narrativa	Observa o discurso quando o sujeito conta sua história ou de um fato.

Fonte: (Gerhardt & Silveira, 2009, pp. 68–85). (Minayo et al., 2002). Elaboração própria.

ANEXO IV

Fases da pesquisa em Métodos Mistos.

Fase	Descrição	Exemplo
1) a questão da pesquisa	— assegurar que seja ordinária e pesquisada por diversificadas técnicas de investigação.	Compreender se o pertencimento ao movimento religioso pode ser valorado por um modelo estatístico de regressão linear quanto à profissão, renda, escolaridade, posicionamentos políticos e de sentido, levantados nos inquéritos e nas entrevistas.
2) a unidade de análise	— garantir homogeneidade dos indivíduos ou grupos e instituições pesquisadas, assegurando igualdade nas diferentes unidades de análises.	Qual a definição de religião para um grupo espiritista tendo-se como unidade de análise uma instituição específica, face aos dados institucionais do Estatutos e nas entrevistas dos seus representantes.
3) a amostra	— perceber que, dependendo da amostra, resulta em economia de tempo e de recursos	Observar como os espiritistas apreendem os posicionamentos dos dirigentes das instituições, face uma amostra devidamente segregada que permita inferir conclusões fundamentadas.
4) a coleta de dados	— específica para o método de pesquisa, sendo que itens/temas/assuntos sejam compartilhados entre diferentes técnicas.	Nas entrevistas utilizou-se aparelho eletrônico no registo em vídeo ou áudio da conversa e as anotações. No inquérito incluiu-se itens de complementaridade, dando maior integração às diferentes técnicas.
5) estratégias de análise	— deve-se maximizar a harmonia entre as lógicas quantitativas e qualitativas.	Pela regressão estimamos o valor da variável dependente identificando seu impacto sobre a variável resposta, apontando nas entrevistas as respostas que explicam a variável dependente.

Fonte. (Paranhos et al., 2016, pp. 392–394). Elaboração do autor.

ANEXO V

Principais Estratégias de Métodos Mistos segundo Creswell.

Estratégias	*Observações*	Dados com peso maior	Combinação de dados	Fases de coleta de dados
Explanatória sequencial	*Primeira fase: coleta e análise de dados quantitativos. Segunda fase: a de dados qualitativos, conforme os resultados da primeira fase. Explica e interpretar as relações entre resultados quantitativos pela captação de dados qualitativos.*	*Quantitativos*	*Quando os dados quantitativos conduzem a coleta de dados qualitativos.*	*Subsequentes*
Exploratória sequencial	*Primeira fase: há a coleta e a análise de dados quantitativos. Segunda fase: a de dados qualitativos, conforme os resultados da primeira fase. Auxilia na interpretação dos resultados qualitativos, explora o fenômeno e expande os resultados qualitativos.*	*Quantitativos*	*Quando os dados quantitativos auxiliam a interpretação dos resultados qualitativos.*	*Subsequentes*
Transformativa sequencial	*Primeira fase: quantitativa ou qualitativa. Segunda fase: dados qualitativos ou quantitativos, conforme os resultados da primeira fase. Explora problemas como desigualdade, discriminação, dando perspetiva teórica ao pesquisador.*	*Quantitativos e/ou Qualitativos*	*Quando os dados quantitativos conduzem a coleta de dados qualitativos e auxiliam a interpretação dos resultados.*	*Subsequentes*
Triangulação concomitante	*Coleta, ao mesmo tempo, dados quantitativos e qualitativos comparando, posteriormente, os bancos de dados para observar as discrepâncias ou compatibilidades entre eles, pelas abordagens quantitativas e qualitativas.*	*Quantitativos iguais aos Qualitativos*	*Funde e transforma um tipo de dado em outro. Compara os resultados dos dois bancos de dados lado a lado em uma discussão.*	*Concomitantes*
Incorporada concomitante	*Tem um método principal (quantitativo ou qualitativo) que dirige o projeto. Tem um banco secundário (quantitativo ou qualitativo) apoia os procedimentos. Pode usa uma perspetiva teórica para justificar o método principal, quando este for por exemplo qualitativo pode incorporar dados quantitativos para descrever os participantes da amostra.*	*Quantitativos aos Qualitativos do banco de dados primário*	*Quando o método secundário é incorporado pelo método primário predominante, por tratar de um problema diverso daquele do método primário.*	*Concomitantes*
Transformativa concomitante	*O pesquisador utiliza de perspetiva teórica especifica, baseada em ideologias por exemplo, quando da coleta de dados quantitativos e qualitativos, em conformidade com a pergunta de partida e o objetivo da pesquisa*	*Quantitativos e Qualitativos podem ter*	*Quando há fusão, conexão ou incorporação dos dados dos bancos primário e secundário.*	*Concomitantes*

Fonte: Creswell (2010, p. 247-253). Elaboração própria.

ANEXO VI

Modelos dos Inquéritos presencial e eletrônico

Universidade da Beira Interior
Departamento de Sociologia
Doutoramento em Sociologia da Religião
ESPÍRITA

1. Com qual idade você se tornou Espírita?

Sempre fui ☐

Com ☐ anos

2. Se não foi desde sempre, qual era sua orientação religiosa?

Nenhuma ☐

Nome da religião ☐

3. Você acha correta a denominação Espírita Kardecista:

Sim ☐ Não ☐ Não sei responder ☐

4. Para você, qual a personalidade que melhor representa o Espiritismo no Brasil?

Allan Kardec ☐

Bezerra de Menezes ☐

Chico Xavier ☐

Divaldo Franco ☐

Jean-Baptiste Roustaing ☐

5. Desses autores, para você, qual obra(s) fundamenta(m) melhor a Doutrina Espírita?

Os livros da Codificação de Allan Kardec ☐

Os livros de André Luiz e Emmanuel ☐

Os livros de Joanna de Ângelis e Manoel P.de Miranda ☐

Os livros da Zíbia Gasparetto ☐

O livro Os Quatro Evangelhos de Roustaing ☐

O livro Violetas na Janela de Vera Lúcia Marinzeck ☐

6. Quantos livros Espíritas você lê nas seguintes modalidades?

Acessados pela Internet ☐ livros

Adquiridos em livrarias ☐ livros

Empréstimos em bibliotecas ☐ livros

Emprestados de amigos/parentes ☐ livros

7. Entre esses aspectos da Doutrina Espírita, qual o que MAIS lhe causa interesse:

Científico ☐ Filosófico ☐ Religioso ☐ Moral ☐

8. Na sua opinião, o Espiritismo já existia antes de Allan Kardec?

Sim ☐ Não ☐ Não sei responder ☐

9. Na sua opinião, para ser Espírita é necessário frequentar alguma Instituição?

Sim ☐ Não ☐ Não sei responder ☐

10. Você se considera um(a) Espírita:

Conservador(a) (priorizo a defesa da moral e bons costumes) ☐

Progressista (priorizo a defesa da justiça e igualdade social) ☐

Nenhum dos tipos ☐ Não sei ☐

11. Para você, os valores ensinados pelo Espiritismo são uma proposta para um sociedade:

Capitalista ☐ Socialista ☐ Comunista ☐ Não sei ☐

12. Marque APENAS as afirmativas que, como Espírita você acha corretas:

a. Família é composta por um homem, uma mulher e filhos ☐

b. As vacinas protegem contra a Covid-19 ☐

c. O tratamento precoce é eficaz contra a Covid-19 ☐

d. Andar armado é mais seguro ☐

e. A pena de morte é opção válida para solucionar o problema da violência no Brasil ☐

f. Garantir os direitos das minorias excluídas por etnia, gênero, sexualidade, origem e financeiramente ☐

g. Os tribunais são instituições necessárias ☐

h. As mensagens das obras "complementares", psicografadas por Chico Xavier e Divaldo Franco, são infalíveis ☐

13. As atitudes do atual Governo Federal estão de acordo com os preceitos da Doutrina Espírita?

Sim ☐ Não ☐ Algumas ☐ Não sei ☐

Prefiro não responder ☐

14. Você considera o Brasil "Coração do Mundo, Pátria do Evangelho"?

Sim ☐

Não ☐

Universidade da Beira Interior
Departamento de Sociologia
Doutoramento em Sociologia da Religião
ESPÍRITA

15. Para você, todo espiritualista é um Espírita?

Sim ☐ Não ☐ Não sei ☐

16. Quais instituições Espíritas que você frequenta?

a. Amor e Caridade - CEAC ☐
b. Aprendizes do Evangelho - CEAPRE ☐
c. Auta de Souza - Setor Aeroporto ☐
d. Bezerra de Menezes - GEABEM ☐
e. Caminho de Luz - Celuz ☐
f. Caridade o Caminho - NEC ☐
g. Casa do Caminho ☐
h. FEETINS – Federação Espírita ☐
i. Francisco de Assis - CEFA -Taquaruçú ☐
j. Grupo Fraternal Allan Kardec ☐
k. Instituto de Divulgação Espírita - IDE ☐
l. Joanna de Ângelis - Taquaralto ☐
m. Maria de Nazaré - GEMN - Aureny III ☐
n. Maria de Nazaré - CAEMN ☐
o. Maria de Nazaré - Morada do Sol ☐
p. Ninpho de Paula Correia - Morada do Sol ☐
q. Núcleo Espírita Paz e Luz – NEPAL ☐
r. Sociedade Espírita Nosso Lar – SENL ☐
s. Nenhuma ☐
t. Outra_____

17. Qual a sua idade? ☐ anos.

18. Qual a sua cor ou raça?

Branca ☐
Preta ☐
Parda ☐
Amarela ☐
Indígena ☐
Prefiro não responder ☐ Não sei ☐

19. Qual o seu gênero?

Feminino ☐
Masculino ☐
Outro ☐
Prefiro não responder ☐

20. Qual seu estado civil?

Casado ☐ Divorciado ☐ Separado ☐ Solteiro ☐
União estável ☐ Viúvo ☐ Prefiro não responder ☐

21. Onde reside?

Palmas ☐ Quadra ou bairro ☐
Outra cidade ☐ Nome ☐

22. Seu imóvel é:

Alojamento ☐ Alugado ☐ Emprestado ☐ Próprio ☐
Mora com os pais ☐ Outro_____

23. Qual a sua atividade profissional?

☐

24. Qual a sua renda familiar?

Até 2 salários mínimos (Até 2.060 reais) ☐
De 2 até 4 salários mínimos (De 2.061 até 4.120 reais) ☐
De 4 até 10 salários mínimos (De 4.121 até 10.300 reais) ☐
De 10 até 20 salários mínimos(De 10.301 até 20.600 reais) ☐
Mais de 20 salários mínimos (Acima de 20.601 reais) ☐
Prefiro não responder ☐

25. Qual seu grau de escolaridade? (Pode ser incompleto)

Nenhum ☐ 1º grau ☐ 2º grau ☐ Superior ☐
Mestrado ☐ Doutorado ☐ Pós-Doutorado ☐

Universidade da Beira Interior
Departamento de Sociologia
Doutoramento em Sociologia da Religião
ESPÍRITA

26. NA ÉPOCA que você se tornou Espírita, qual foi a relevância dos sentidos abaixo?
Observação: O valor zero significa nenhuma relevância e o valor 5 total relevância.

	0	1	2	3	4	5
a.Por ascendência familiar ou por amigos	☐	☐	☐	☐	☐	☐
b.Por processo obsessivo seu ou familiar	☐	☐	☐	☐	☐	☐
c. Encontrar consolo pela perda de um ente querido	☐	☐	☐	☐	☐	☐
d. Para se comunicar com os Espíritos	☐	☐	☐	☐	☐	☐
e. Pelas atividades assistencialistas (sopas, cestas-básicas, bazar, etc.)	☐	☐	☐	☐	☐	☐
f. Para alcançar alguma graça (cura, emprego, relacionamento, etc.)	☐	☐	☐	☐	☐	☐
g. Pelas atividades da evangelização, mocidade, para fazer amizades	☐	☐	☐	☐	☐	☐
h. Pelo estudo (cursos, seminários, palestras)	☐	☐	☐	☐	☐	☐
i. Para entender e/ou desenvolver a mediunidade	☐	☐	☐	☐	☐	☐
j. Por encontrar respostas para os meus questionamentos	☐	☐	☐	☐	☐	☐
k. Pelo passe magnético e água fluidificada	☐	☐	☐	☐	☐	☐
l. Por acreditar na existência do plano espiritual e em vida pós-morte	☐	☐	☐	☐	☐	☐
m. Por crer que reencarnamos diversas vezes	☐	☐	☐	☐	☐	☐
n. Pela evolução moral e ir para Nosso Lar e não para o umbral	☐	☐	☐	☐	☐	☐
o. Pelos adeptos da Doutrina serem estudiosos e intelectuais	☐	☐	☐	☐	☐	☐
p. Por acreditar na lei de causa e efeito (carma)	☐	☐	☐	☐	☐	☐

Outro motivo _____

27. HOJE, qual é a relevância dos sentidos abaixo?
Observação: O valor zero significa nenhuma relevância e o valor 5 total relevância.

	0	1	2	3	4	5
a. Por ascendência familiar ou por amigos	☐	☐	☐	☐	☐	☐
b. Por processo obsessivo seu ou familiar	☐	☐	☐	☐	☐	☐
c. Encontrar consolo pela perda de um ente querido	☐	☐	☐	☐	☐	☐
d. Para se comunicar com os Espíritos	☐	☐	☐	☐	☐	☐
e. Pelas atividades assistencialistas (sopas, cestas-básicas, bazar, etc.)	☐	☐	☐	☐	☐	☐
f. Para alcançar alguma graça (cura, emprego, relacionamento, etc.)	☐	☐	☐	☐	☐	☐
g. Pelas atividades da evangelização, mocidade, para fazer amizades	☐	☐	☐	☐	☐	☐
h. Pelo estudo (cursos, seminários, palestras)	☐	☐	☐	☐	☐	☐
i. Para entender e/ou desenvolver a mediunidade	☐	☐	☐	☐	☐	☐
j. Por encontrar respostas para os meus questionamentos	☐	☐	☐	☐	☐	☐
k. Pelo passe magnético e água fluidificada	☐	☐	☐	☐	☐	☐
l. Por acreditar na existência do plano espiritual e em vida pós-morte	☐	☐	☐	☐	☐	☐
m. Por crer em reencarnação	☐	☐	☐	☐	☐	☐
n. Pela evolução moral e ir para Nosso Lar e não para o umbral	☐	☐	☐	☐	☐	☐
o. Pelos adeptos da Doutrina serem estudiosos e intelectuais	☐	☐	☐	☐	☐	☐
p. Por acreditar na lei de causa e efeito (carma)	☐	☐	☐	☐	☐	☐

Outro motivo _____

Obrigado por sua participação!

ANEXO VII

Relação das Instituições Espiritistas em Palmas – Tocantins

Instituição
Casa de Assistência Espírita Maria de Nazaré – CAEMN
Centro Espírita Amor e Caridade – CEAC
Centro Espírita Aprendizes do Evangelho – CEAPRE
Centro Espírita Caminho de Luz – Celuz
Centro Espírita Casa do Caminho
Centro Espírita Francisco de Assis - CEFA -Taquaruçú
Centro Espírita Maria de Nazaré - Morada do Sol
Centro Espírita Ninpho de Paula Correia - Setor Morada do Sol
Federação Espírita do Tocantins - FEETINS
Grupo Espírita Adolfo Bezerra de Menezes - GEABEM
Grupo Espírita Maria de Nazaré - GEMN - Aureny III
Grupo Fraternal Allan Kardec
Instituto de Divulgação de Estudos da Doutrina Espírita - IDE
Núcleo Espírita Caridade o Caminho - NEC
Núcleo Espírita Paz e Luz - NEPAL
Posto de Assistência Auta de Souza - Setor Aeroporto
Sociedade Espírita Joanna de Ângelis
Sociedade Espírita Nosso Lar - SENL

Fonte: Elaboração própria.

ANEXO VIII

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada(o) para a pesquisa de campo referente à Tese sobre **O sentido de pertencimento religioso: investigação social do movimento espiritista em Palmas-Tocantins**, desenvolvido pelo Doutorando João Carlos Lima da Cruz do Departamento de Sociologia da Universidade Beira Interior em Covilhã – Portugal.

Declaro ainda que fui informado que a referida Tese é orientada pelo Professor Doutor Donizete Aparecido Rodrigues e coorientada pelo Professor Doutor João Paulo P. S. Villas Boas, os quais poderei contactar se achar necessário pelos endereços eletrônicos dony@ubi.pt e jpsvboas@gmail.com.br, respetivamente.

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade sem receber qualquer incentivo ou ter qualquer ônus, apenas pela finalidade de colaborar com o presente estudo devido seus objetivos serem estritamente acadêmicos.

Fui informada(o) que serão inseridos na Tese relativos à essa entrevista e seus áudios gravados, apenas o nome da Instituição e o cargo que nela eu represento, não sendo meu nome declinado em momento algum e que serão obedecidas as normas éticas destinadas às pesquisas que envolvem seres humanos em conformidade com as normas técnicas dadas pelo Conselho de Ética de Universidade Beira Interior e que ainda, o acesso aos dados coletados e suas análises serão exclusivamente acessados pelo pesquisador, seus orientador e coorientador.

Estou ciente de que posso solicitar a retirada da entrevista da pesquisa em qualquer momento em até 30 dias antes da entrega à Comissão da Universidade em junho de 2022, sem sofrer qualquer prejuízo, sanção ou constrangimento.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Palmas, _____de_____de 2021.

Assinatura da(o) participante: _____

Assinatura do pesquisador: _____

Assinatura da testemunha: _____

ANEXO IX

Compêndio dos campos sociais e usos conceituais da expressão afinidades eletivas

Campo Social	Afinidades eletivas
Interna ao campo religioso	Relação entre formas religiosas distintas, por exemplo, entre o ritual e a graça sacramental, ou ainda, entre a profecia emissária e "uma concepção determina do divino: aquela de um Deus criador, transcendente, pessoal, fulminante, que perdoa, ama, exige e castiga" - em oposição à divindade impessoal e contemplativa da profecia exemplar".
Interna ao campo económico	Ocorre entre o "espírito" do capitalismo e as forma de organização económica capitalista. Isso pode parecer redundante, mas Weber insiste no fato de que, da mesma forma que uma organização sindical nem sempre é incitada por um espírito sindicalista, nem um império colonial por um espírito imperialista, uma economia capitalista também não é necessariamente conduzida pelo "espírito do capitalismo". Dependendo do caso, o "espírito" se encontra, em graus variados, em adequação e, eventualmente, em "relação de afinidade eletiva" com a "forma" de organização econômica.
Interna ao campo cultural	Trata-se de um exemplo curioso: Max Weber opõe, de um lado, a formação (*Bildung)* patrimonial, que conduz, ao se racionalizar, à burocracia moderna - especialização, profissionalização - e, de outro, à *Bildung* feudal, "com seus traços lúdicos e sua afinidade eletiva com a atividade artística *(Künstlertum).* Seguramente, Weber tem em mente a educação aristocrática, mas as similitudes com a prática da arte não são explicitadas.
Entre formas estruturais da ação comunitária e forma concretas da economia	Essa modalidade, sugerida no capítulo sobre a essência da economia, em Economia e Sociedade, é muito genérica Weber não deu exemplo concretos acerta dessa modalidade específica; ele afirma que irá se referir a ela no decorrer do texto, mas não é o que acontece, a menos que se considerem as afinidades eletivas entre as estruturas da ação religiosa e da ação econômica como uma das formas possíveis dessa configuração mais geral.
Entre ética religiosa e ethos económico	Esse é o caso das passagens mais conhecidas de A ética protestante e o "espírito do capitalismo"; contudo, também é possível encontrar referências semelhantes em outros escritos de Weber. Por exemplo, em *Economia e Sociedade,* na parte onde é mencionada a relação real entre racionalidade econômica e ética religiosa rigorosa: "Nós queremos sublinhar que existe uma afinidade eletiva entre o racionalismo econômico e determinados tipos de religiosidade ética rigorosa, que caracterizaremos, posteriormente, com mais precisão. Essa afinidade só pode ser observada, de modo ocasional, fora do Ocidente, quer dizer, fora da sede do racionalismo econômico; ela se faz tanto mais nítida quanto mais se aproxima dos portadores clássicos do racionalismo econômico."
Entre forma religiosas e formas políticas	As referências desse tipo são raras. Um dos exemplos mais interessantes é a afinidade eletiva entre o funcionamento das seitas religiosas e a democracia: "A íntima afinidade eletiva com a estrutura da democracia aparece já nos princípios de estruturação próprios da seita", como, por exemplo, a gestão direta por parte da comunidade ou a definição dos agentes eclesiásticos como "servidores" do grupo." (Weber, 1991, p. ?)
Entre estruturas económicas e forma políticas	O único exemplo que encontramos dessa modalidade é do tipo "negativo", mas ele é altamente significativo. Em seu ensaio sobre a situação da democracia burguesa na Rússia (1906), Max Weber se levanta contra um lugar-comum do pensamento liberal-burguês, qual seja: a ligação natural entre o capitalismo e a democracia. Segundo Weber: "[..] é bastante ridículo atribuir ao grande capitalismo de hoje, que atualmente é importado da Rússia e estabelecido nos Estados Unidos [..], uma afinidade eletiva com a "democracia" ou mesmo com a "liberdade" (em todos os sentidos possíveis dessa palavra), enquanto a questão deveria ser: como tais coisas são "possíveis", em longo prazo, sob a dominação do capitalismo?"

Entre classes sociais e ordens religiosas	Esse é um tema discutido na obra Economia e Sociedade: "A afinidade eletiva geral entre poderes burgueses e religiosos, típica de um determinado estágio de desenvolvimento desses dois poderes, pode chega a ser uma aliança formal contra os poderes feudais, como foi frequentemente o caso no Oriente e, igualmente, na Itália, durante a luta das Investiduras."
Entre visões de mundo e interesses de classes	Esse problema é formulado, em termo mais gerais, nos *Essais sur la théorie de la science:* aqui, as *Weltanschauungen* (visões de mundo) aparecem como tendo autonomia, não podendo ser deduzidas a partir de uma posição de classe particular; entretanto, a adesão do indivíduo a uma visão de mundo depende, em larga medida, da *Wahlverwandtschaft* de sua própria visão de mundo com seus interesses de classe. É a esse tipo de relação que alude a definição proposta por Jean Séguy: "A "afinidade eletiva", segundo Weber, exprime uma dupla "possibilidade" social: de um lado, aquela que tem a ver com a relação constante estabelecida entre uma forma de ideologia (aqui, a religiosa) e os interesses de uma classe econômica ou de *status* de outro, a "possibilidade", não menos significativa, que existe para que a flexibilidade das estruturas e da ação impeça que essa relação seja necessária".
Entre estilos de vida de uma classe social e certos estilos de vida religiosos	Esse caso não deve ser confundido com a modalidade anterior: não se trata, aqui, tão e somente, de interesses, e sim de algo mais amplo, a saber: "a afinidade eletiva entre o estilo de vida exigido pela religião e o estilo de vida socialmente condicionado pelos grupos de *status (Stände)* e pelas classes". O exemplo ao qual Weber sempre retorna já está sugerido em *A ética protestante* e corroborado nas respostas e "anticríticas" ulteriores: o puritanismo acético e as classes médias. De modo mais geral, Weber acredita que, em meio a crises escatológicas esporádicas, as adesões aos movimentos religiosos atravessam diferentes classes sociais (são "verticais"), enquanto, com sua rotinização, essas adesões se tornam "horizontais", ou seja, obedecem às linhas divisórias de classe - um fato que justifica, em certa medida, "a interpretação materialista histórica". Essa classificação não é inútil, mas deve ser relativizada.

Fonte: (Löwy, 2011, pp. 132-136). Elaboração própria.

ANEXO X

Horizontes culturais no processo social segundo José Herculano Pires

Horizonte cultural		Característica	Citação
Tribal	***Primitivo***	Sentimento dos indivíduos de que haveria uma força sobre-humana capaz de se entranhar na matéria (objetos e coisas), bem como ter efeito sobre os seres humanos. Assim, como os seres sobre-humanos atuam através do maná, considera-se que foi neste horizonte que aparecem os espíritos nas mais diversas tribos do planeta.	É a força conhecida pelos nomes polinésicos de mana e orenda [...] Mana ou Orenda não é uma força imaginária, mas uma força real, concreta, positiva, que se afirma através de ampla fenomenologia, verificada entre as tribos primitivas, nas mais diversas regiões do mundo. Essa força primitiva corresponde ao ectoplasma de Richet, a força ou substância mediúnica das experiências metapsíquicas. (Pires, 1979, p. 10). Vemos, assim, que as superstições dos selvagens, as suas práticas mágicas, não eram nem podiam ser de natureza abstrata, imaginária. Decorriam, como tudo na vida primitiva, de realidades positivas e de fatos concretos, conhecidos naturalmente dos selvagens, como sempre foram e são conhecidos dos homens civilizados, em todas as épocas e em todas as latitudes da terra. (Pires, 1979, p. 11).
	Anímico	Tem por particularidade o antropomorfismo como processo introdutório. O ser humano ainda não tinha desenvolvido apropriadamente a sua atividade psíquica separada da orgânica, o que resultava em dar sentido às coisas da realidade bruta em signos exclusivamente humanos.	[...] projeta também a sua vontade, e por isso mesmo personaliza as coisas. Neste grau já nos defrontamos com o desenvolvimento do animismo, a fase em que o homem vai dar não apenas vida e vontade aos objetos e coisas, mas a sua própria alma. (Pires, 1979, pp. 11–12).
Agrícola		Relacionada ao fim do processo social nômade, ou seja, início do sedentarismo. O homem face a razão desenvolve o seu processo evolutivo no planeta com a criação de animais e o cultivo agrícola, elaboração e emprego de ferramentas, crescimento populacional e seu maior desenvolvimento mental, existindo determinada relação do homem com sua realidade concreta e objetiva por um processo de racionalização dessa relação. Com o empirismo, o homem categoriza as coisas do ambiente natural, as coisas físicas.	O espaço físico lhe fornece uma medida para aplicar às coisas exteriores — a categoria espacial, o conceito de espaço — assim também o contato com os fenômenos espirituais lhe fornece uma medida espiritual, que é conceito de espírito. (Pires, 1979, p. 16). É precisamente do desenvolvimento mental que vai surgir uma consequência curiosa: o aprofundamento da crença tribal nos espíritos, num sentido de personalização, envolvendo os aspectos e os elementos da natureza. A experiência concreta, que deu ao homem primitivo o conhecimento da existência dos espíritos, alia-se agora ao uso mais amplo das categorias da razão. As duas formas gerais de racionalização do Universo, que aparecem nesse momento, e que devem constituir a base de todo o processo de racionalização anímica, são a concepção da Terra-Mãe e a do Céu-Pai. Essas formas aparecem bem nítidas no pensamento chinês, que conservou até os nossos dias os elementos característicos do "horizonte agrícola". O céu é o deus-pai, que fecunda a terra, deusa-mãe. (Pires, 1979, p. 16)
Civilizado		As civilizações clássicas da antiguidade atravessaram temporalmente para esta fase de forma lenta e gradual. O indivíduo da fase civilizada é uma parte da estrutura representada no Estado Teológico, a influenciá-lo em seu modo de racionalizar e agir. Resulta desse processo que, as estruturas relativas à política são as mesmas definidas pelas estruturas da religião e plasmam relações mútuas, donde os sacerdotes, representados por uma classe organizada de forma racional, constroem os ritos teológicos, o panteão dos deuses e quais as formas das relações entre os indivíduos e as divindades.	Os Estados Teológicos das civilizações orientais nos oferecem, portanto, o primeiro panorama desse novo ciclo da evolução humana, que chamamos horizonte civilizado. Analisando esses Estados, verificaremos que sua estrutura é herdada do horizonte tribal. O monarca egípcio, babilônico, hindu ou chinês, é um cacique tribal, cujas dimensões foram aumentadas quase ao infinito. Suas prerrogativas são as mesmas da vida tribal: domínio absoluto sobre o povo, que o deve respeitar e adorar, como a um deus. A evolução econômica e técnica do horizonte agrícola, que determinaram acentuado desenvolvimento do animismo, darão estrutura racional, mais sutil e complexa, a essas prerrogativas. Mas as civilizações orientais, dominadas pelo absolutismo tribal, serão estruturas teológicas asfixiantes, em que não haverá lugar para o indivíduo. (Pires, 1979, p. 23).

Profético	É marcado pela cisão na vida social e o surgimento do individualismo, momento no qual o sujeito passa a ter consciência de si mesmo e vai se libertando da vida gregária. Resulta do exemplo da vivência dos mais adiantados que reforçam a confiança para os que são mais novos em dominarem o ambiente diverso por atitudes autônomas, ou seja, a individualização. A palavra liberdade é o termo mais apropriado na representação dessa fase, naquilo em que ela simboliza a quebra das relações com o grupo (libertação do rebanho) e a traz a reflexividade para o sujeito que passa a pensar por conta própria e o desembaraça dos liames da coletividade, dos seus processos instintivos pela sua capacidade de adquirir e similar conhecimentos.	O horizonte profético, que assinala o avanço da humanidade além do horizonte civilizado, é o mundo da individualização. Assim como a criança, ao tomar consciência de si mesma, após a primeira infância, mostra-se encantada com a possibilidade de se dirigir sozinha e fazer o que quer, assim também o homem-gregário, resultante natural da evolução do homem-tribal, encanta-se com as possibilidades da individualização. Nada mais justo, portanto, que os excessos e abusos que caracterizam o indivíduo greco-romano e o profeta hebraico. Eles manejam um instrumento novo, uma nova máquina, e se embriagam na liberdade recém-adquirida. (Pires, 1979, p. 30).
Espiritual	Fase que se processa a individualização espiritual demarcada pela relação de transcendência do homem. Até esse momento, observava a existência de duas potencias dadas pela razão: o homem e as divindades, que são representadas por seres espirituais e imortais a viverem num espaço indefinido entre a materialidade da terra e a espiritualidade. Esse intermúndio, até então marcado pelo desconhecido, em virtude da evolução da mediunidade revela novas condições de se considerar o horizonte espiritual, dado que o desvelar dessa nova dimensão demonstra ao homem que os deuses não são mais que seres equivalentes a ele, sendo que por isso ele pode transcender a sua condição humana.	Vemos assim que o aparecimento do horizonte espiritual é uma decorrência natural da evolução mediúnica. Mas vemos também, como assinala Kardec em "A Gênese", que essa evolução se realiza num contexto histórico, juntamente com a evolução mental, moral e espiritual do homem, no processo de desenvolvimento econômico-social da humanidade. Sem o desenvolvimento científico, assinala Kardec, não se criaria no mundo o clima necessário à compreensão do Espiritismo: Quando tratamos, pois, de mediunidade positiva, não fazemos abstração das condições históricas que propiciaram o seu aparecimento. Temos. de encarar o problema no seu contexto, para bem compreendê-lo. (Pires, 1979, p. 36).

Elaboração própria.

ANEXO XI

Modelo de entrevista

Universidade da Beira Interior Departamento de Sociologia Doutoramento em Sociologia da Religião

Olá, sou João Carlos Lima ex-voluntário no Centro Espírita Amor e Caridade-CEAC. Atualmente curso a pós-graduação em nível de doutorado na Universidade Beira Interior em Portugal e venho solicitar a gentileza da sua participação em minha pesquisa como parte da Metodologia, respondendo essa entrevista. O estudo tem por pretensão compreender o sentido de pertencimento dos indivíduos ao Movimento Espírita Palmense, as perguntas sociopolíticas são para perceber as relações entre o Espiritismo e as políticas públicas e as perguntas socioeconômicas são percebermos o campo social de pertencimento dos frequentadores das instituições espíritas, além de atualizarmos esses dados pela não realização do Censo de 2020. Essa entrevista tem por único objetivo esses propósitos, sendo que os vossos nomes não serão declinados, apenas descritos a instituição e o cargo.
Agradeço a colaboração de todos.

Que cargo você exerce atualmente na Instituição? _____

Qual instituição você representa? _____

A sua instituição é adesa a qual federativa? _____

Qual a sua idade? _____

Qual a sua cor? *

☐ Branca ☐ Preta ☐ Parda ☐ Indígena ☐ Amarela ☐ Prefiro não responder
☐ Não sei a resposta

Qual o seu gênero? *

☐ Feminino ☐ Masculino ☐ Prefiro não dizer ☐ Outro

Se respondeu "Outro" descreva o tipo: _____

Qual o seu estado civil? *

☐ Casado ☐ Divorciado ☐ Separado ☐ Solteiro ☐ União estável ☐ Viúvo

Cidade onde mora? _____

Se mora em Palmas, qual quadra ou bairro. Se mora em outra, qual cidade? _____

Seu imóvel é:

☐ Próprio ☐ Alugado ☐ Emprestado ☐ Alojamento de instituição de ensino
☐ Mora com os pais ☐ Outro
Se respondeu "Outro" descreva o tipo: _____

Qual a sua atividade profissional? *

☐ Atividades no lar ☐ Ambulante ☐ Aposentado ☐ Autônomo ☐ Desempregado

☐ Empresário ☐ Estudante ☐ Microempreendedor ☐ Secretária do lar

☐ Profissional liberal (medico, dentista, advogado, jornalista, etc)

☐ Trabalhador da iniciativa privada

☐ Servidor público (federal, estadual, municipal) ☐ Outra

Se respondeu "Outra" descreva sua atividade profissional: _____

Qual a sua renda familiar? *

☐ Até 2 salários mínimos (Até 2.060 reais)

☐ De 2 até 4 salários mínimos (De 2.061 até 4.120 reais)

☐ De 4 até 10 salários mínimos (De 4.121 até 10.300 reais)

☐ De 10 até 20 salários mínimos (De 10.301 até 20.600 reais)

☐ Mais de 20 salários mínimos (Acima de 20.601 reais)

☐ Prefiro não responder

Qual o seu nível escolar atual?

☐ Nenhum ☐ 1º grau ☐ 2º grau ☐ Superior ☐ Mestrado ☐ Doutorado ☐ Pós-Doutorado

Respostas a serem gravadas:

Qual(is) foi(ram) o(s) meio(s) que te levaram a conhecer a Doutrina e se tornar espírita?

Na época, qual(is) foi(ram) o(s) sentido(s) para você se tornar espírita?

Hoje, qual(is) o(s) sentido(s) para você continuar sendo espírita?

O que te motiva em pertencer ao Movimento Espírita Palmense?

Qual a sua história no Movimento Espírita Palmense até chegar a ser representante da sua Instituição?

Na sua opinião, quais os principais motivos que levam os Espíritas a pertencerem à sua Instituição? *

Na sua opinião, em face da atual conjuntura política brasileira, como o Espiritismo deve se posicionar ou não deve se posicionar?

Na sua opinião, qual a proposta da sua instituição junto ao Movimento Espírita Palmense na busca de justiça social? *

ANEXO XII

Conversão Jefferson de transcrição de Garcez, Bulla & Letícia Ludwig Loder

‘	(aspas simples)	entonação descendente
“	(aspas duplas)	entonação ascendente
...	(três pontos)	entonação de continuidade
»	(indicador para direita)	mais agudo
«	(indicador para esquerda)	mais grave
palav-	(hífen)	marca de corte abrupto
pala::vra	(dois pontos)	prolongamento do som (maior duração)
/	(barra)	Marca de corte abrupto da frase sem término do argumento
pa<u>la</u>vra	(sublinhado)	sílaba ou palavra enfatizada
PALAVRA	(maiúsculas)	intensidade maior (“volume” alto)
°palavra°	(sinais de graus)	intensidade menor (“volume” baixo)
>palavra<	(sinais de maior do que e menor do que)	fala acelerada
<palavra>	(sinais de menor do que e maior do que)	fala desacelerada
hh	(série de h's)	aspiração ou riso
.h	(h’s precedidos de ponto)	inspiração audível
=	(sinais de igual)	elocuções contíguas, sem intervalo
[ ]	(colchetes)	início e fim de falas simultâneas/ sobrepostas
[.]	(ponto entre colchetes)	Fim de uma fala e início de outra mais adiante
(2,4)	(números entre parênteses)	medida de silêncio (em segundos e décimos de segundos)
(.)	(ponto entre parênteses)	micropausa de até 2/10 de segundo
( )	(parênteses vazios)	fala que não pôde ser transcrita
(palavra)	(segmento de fala entre parênteses)	transcrição duvidosa

Fonte: (Garcez et al., 2014, p. 272).