

ORGANIZAÇÃO:

André Victor Cavalcanti Seal da Cunha

Adriana Gomes

ESPIRITISMO COMO OBJETO DE PESQUISA:

OLHARES INVESTIGATIVOS A
PARTIR DAS CIÊNCIAS HUMANAS

ORGANIZAÇÃO:

André Victor Cavalcanti Seal da Cunha

Adriana Gomes

ESPIRITISMO COMO OBJETO DE PESQUISA:

OLHARES INVESTIGATIVOS A
PARTIR DAS CIÊNCIAS HUMANAS



UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO - UPE

Reitora: Profa. Dra. Maria do Socorro de Mendonça Cavalcanti

Vice-Reitor: Prof. José Roberto de Souza Cavalcanti

Conselho Editorial da Editora Universidade de Pernambuco - EDUPE

Membros Internos

Prof. Dr. Ademir Macedo do Nascimento
Prof. Dr. André Luis da Mota Vilela
Prof. Dr. Belmiro Cavalcanti do Egito Vasconcelos
Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura
Profa. Dra. Danielle Christine Moura dos Santos
Profa. Dra. Emilia Rahnemay Kohlman Rabbani
Prof. Dr. José Jacinto dos Santos Filho
Profa. Dra. Márcia Rejane Oliveira Barros Carvalho Macedo
Profa. Dra. Maria Luciana de Almeida

Prof. Dr. Mário Ribeiro dos Santos
Prof. Dr. Rodrigo Cappato de Araújo
Profa. Dra. Rosângela Estêvão Alves Falcão
Profa. Dra. Sandra Simone Moraes de Araújo
Profa. Dra. Silvânia Núbia Chagas
Profa. Dra. Sínara Mônica Vitalino de Almeida
Profa. Dra. Virgínia Pereira da Silva de Ávila
Prof. Dr. Waldemar Brandão Neto

Membros Externos

Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento - Universidade Tiradentes (Brasil)
Profa. Dra. Gabriela Alejandra Vasquez Leyton - Universidad Andres Bello (Chile)
Prof. Dr. Geovanni Gomes Cabral - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Brasil)
Prof. Dr. Gustavo Cunha de Araújo - Universidade Federal do Norte do Tocantins (Brasil)
Prof. Dr. José Zanca - Investigaciones Socio Históricas Regionales (Argentina)
Profa. Dra. Leticia Virginia Leidens - Universidade Federal Fluminense (Brasil)
Prof. Dr. Luciano Carlos Mendes de Freitas Filho - Instituto Federal da Bahia (Brasil)
Prof. Dr. Pedro Gil Frade Morouço - Instituto Politécnico de Leiria (Portugal)
Prof. Dr. Rosuel Lima-Pereira - Universidade da Guiana - França Ultramarina (Guiana Francesa)
Profa. Dra. Verónica Emilia Roldán - Università Niccolò Cusano (Itália)
Prof. Dr. Sérgio Filipe Ribeiro Pinto - Universidade Católica Portuguesa (Portugal)

Diretor Científico e Coordenador: Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

Secretário Executivo: Felipe Ramos da Paixão Pereira Rocha

Assistente Administrativo: Renan Cortez da Costa

Diagramador e designer: Eni Vieira

Imagem da capa: Freepik.com

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial da Universidade de Pernambuco.



Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais.

A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e à EDUPE.

Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores
e não a posição oficial da Editora da Universidade de Pernambuco – EDUPE

Catálogo na Fonte (CIP)

Universidade de Pernambuco

Núcleo de Gestão de Bibliotecas e Documentação - NBID

Elaborado por Claudia Henriques CRB4/1600

E77 Espiritismo como objeto de pesquisa: olhares investigativos
a partir das ciências humanas [978-85-7856-265-6]/ Organizadores:
André Victor Cavalcanti Seal da Cunha e Adriana Gomes. -
Recife: EDUPE, 2025.
303 p.

1. Espiritismo. 2. Ciência e espiritismo. 3. Religião
- História I. Gomes, Adriana. II. Cunha, André Victor
Cavalcanti Seal da. III. Título.

CDD: Ed. 23 -- 133.9

SUMÁRIO

10		AS INVESTIGAÇÕES DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS/ ESPIRITUAIS NO SÉCULO XIX: SONAMBULISMO E ESPIRITUALISMO, 1811-1860
41		A QUESTÃO RACIAL NA HISTORIOGRAFIA DO ESPIRITUALISMO MODERNO NOS ESTADOS UNIDOS
61		FÉ INABALÁVEL E RAZÃO: O SIGNIFICADO DE RELIGIÃO PARA ALLAN KARDEC
91		PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA DOCTRINA ESPÍRITA
115		DA “CIÊNCIA FILOSÓFICA” À RELIGIÃO INSTITUCIONALIZADA: O ESPIRITISMO ENTRE A LAICIDADE FRANCESA E A SECULARIZAÇÃO NO BRASIL
137		A PROGRESSIVIDADE DO ESPIRITISMO: FRANÇA E BRASIL
159		O ESPIRITISMO HOMEOPÁTICO NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX
185		ESPIRITISMO E CIDADANIA NEGADA: O ESTADO E AS LEIS PENAIS DA PRIMEIRA REPÚBLICA
200		O CONTATO COM OS ESPÍRITOS NO UNIVERSO LITERÁRIO DE JOÃO DO RIO E COELHO NETO
221		LAICISMO E ESPIRITISMO: A ALIANÇA ESPÍRITA SANTA-MARIENSE E A CONSTITUINTE DE 1934
241		ACERVOS ESPÍRITAS: CONSTRUÇÕES, A PANDEMIA E INUSITADOS
269		ESPIRITISMO, PSICOLOGIA E PSIQUIATRIA: UM BALANÇO DE SUAS RELAÇÕES A PARTIR DO SÉCULO XIX

APRESENTAÇÃO

André Victor Cavalcanti Seal da Cunha
Adriana Gomes

Este livro nasce de uma convergência intelectual em torno de um propósito comum: reconhecer o Espiritismo como um fenômeno histórico, social e cultural digno de investigação científica, sem reduzi-lo a objeto de fé ou curiosidade. Cada capítulo, embora preserve autonomia temática e metodológica, integra um conjunto coeso de reflexões que conferem unidade à obra e ampliam o horizonte interpretativo sobre o Espiritismo.

A interdisciplinaridade constitui um de seus eixos centrais, sustentando o diálogo entre a História, a Ciência da Religião e outros campos das Humanidades. Essa abordagem teórica e metodológica fortalece o debate e consolida o Espiritismo como tema legítimo de pesquisa acadêmica no Brasil e fora dele.

Mais do que uma coletânea de textos, esta obra expressa a continuidade e o amadurecimento de um percurso intelectual coletivo. Reúne pesquisadores comprometidos com o rigor historiográfico, a coerência analítica e a ampliação das fronteiras do conhecimento sobre o Espiritismo, reafirmando a importância de estudá-lo como parte constitutiva da história das ideias, das religiosidades e das práticas culturais.

O primeiro capítulo, **AS INVESTIGAÇÕES DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS/ESPIRITUAIS NO SÉCULO XIX: SONAMBULISMO E ESPIRITUALISMO, 1811-1860**, de **Marcelo Gulão Pimentel, Klaus Chaves Alberto e Alexander Moreira-Almeida**, analisa as principais interpretações sobre os fenômenos psíquicos nesse período, com ênfase no sonambulismo magnético e no espiritualismo moderno. As teorias formuladas sobre tais manifestações influenciaram

a compreensão da mente e do inconsciente, tornando-se fundamentais para a história da psicologia e da psiquiatria.

Em seguida, **Rodrigo Farias de Sousa**, no segundo capítulo, analisa **A QUESTÃO RACIAL NA HISTORIOGRAFIA DO ESPIRITUALISMO MODERNO NOS ESTADOS UNIDOS**, examina como o espiritualismo moderno — surgido no final da década de 1840 — se relacionou com as tensões raciais de sua época. Apesar de suas propostas reformistas e da defesa da comunicação direta com os mortos, o movimento manteve traços conservadores, como a crença em hierarquias raciais. O autor mapeia a forma como a historiografia recente tem abordado essa ambiguidade entre inovação religiosa e conservadorismo social.

O terceiro capítulo, **FÉ INABALÁVEL E RAZÃO: O SIGNIFICADO DE RELIGIÃO PARA ALLAN KARDEC**, de **Brasil Fernandes de Barros**, reflete sobre as concepções kardecistas de religião. Partindo da constatação de que, mesmo após mais de um século e meio, ainda persistem debates sobre o caráter religioso do Espiritismo, o autor discute o conceito de “religião” em diálogo com pensadores como Benson Saler e Clifford Geertz. Busca compreender por que Kardec afirmou que o Espiritismo não deveria ser entendido como religião no sentido tradicional, mas como uma doutrina moral e racional.

Eduardo Lima, no artigo **PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA DOCTRINA ESPÍRITA**, dedica o quarto capítulo à exposição e à análise conceitual de uma epistemologia que reconhece no pensamento de Allan Kardec. Nesse estudo, o autor evidencia as convergências entre as formulações kardecistas e as reflexões de Thomas Kuhn, delineando uma teoria do conhecimento que estabelece uma aliança entre Ciência e Religião, ao propor a naturalização do sobrenatural, a reformulação de categorias tradicionais e a superação progressiva do paradigma materialista.

No quinto capítulo, **DA “CIÊNCIA FILOSÓFICA” À RELIGIÃO INSTITUCIONALIZADA: O ESPIRITISMO ENTRE A LAICIDADE FRANCESA E A SECULARIZAÇÃO NO BRASIL**, **Adair Ribeiro Júnior** analisa o percurso do Espiritismo desde

sua origem na França até sua consolidação no Brasil. O autor mostra como a doutrina, concebida por Kardec em um ambiente racionalista e secular, foi reinterpretada em solo brasileiro, onde adquiriu feição religiosa. Ao se integrar à cultura nacional e à religiosidade popular, o Espiritismo construiu um ethos próprio, que uniu filosofia, fé e moralidade. O estudo revela que as formas religiosas são construções históricas dinâmicas, moldadas pelos contextos sociais em que se inserem.

O sexto capítulo, **A PROGRESSIVIDADE DO ESPIRITISMO: FRANÇA E BRASIL**, de **Luís Jorge Lira Neto**, analisa o princípio da progressividade presente na doutrina kardecista. O autor discute a atualização dos princípios espíritas no diálogo entre ciência e filosofia, contextualizando o Espiritismo como fenômeno social tanto na França do século XIX quanto em sua posterior configuração no Brasil.

Em **O ESPIRITISMO HOMEOPÁTICO NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX**, no sétimo capítulo, **Marcos Moreira Marques** investiga a relação entre Espiritismo e homeopatia. O autor demonstra como, na segunda metade do século XIX, os espíritas adaptaram práticas médicas e terapêuticas, integrando-as à sua visão espiritual de cura. Essa aproximação provocou tensões com médicos, juristas e religiosos, que os acusavam de charlatanismo e atraso. O estudo evidencia o surgimento do chamado “Espiritismo homeopático”, resultante da fusão entre a anamnese científica e o diagnóstico mediúnico.

No oitavo capítulo, **ESPIRITISMO E CIDADANIA NEGADA: O ESTADO E AS LEIS PENAIS DA PRIMEIRA REPÚBLICA**, **Adriana Gomes** analisa a criminalização do Espiritismo pelo Código Penal de 1890. O artigo demonstra que o artigo 157, ao equiparar o Espiritismo à feitiçaria e ao curandeirismo, expressou a lógica excludente do Estado republicano nascente. Com base em fontes legais e em juristas como João Vieira de Araújo, Lima Drummond, Francisco Viveiros de Castro e Galdino Siqueira, a autora evidencia que a proclamada liberdade de crença convivia com práticas repressivas. O estudo conclui que o Espiritismo foi transformado em símbolo da “cidadania negativa”, revelando a seletividade da inclusão social na Primeira República.

Em **O CONTATO COM OS ESPÍRITOS NO UNIVERSO LITERÁRIO DE JOÃO DO RIO E COELHO NETO**, Artur Cesar **Isaia**, no nono capítulo, analisa a presença do Espiritismo nas obras desses dois escritores e as formas pelas quais seus textos dissolvem as fronteiras entre o visível e o invisível. O autor lê as narrativas sob uma perspectiva historiográfica inspirada em Le Goff e Foucault, tratando-as como documentos-monumentos que revelam sensibilidades e representações do imaginário espiritual no início do século XX.

O décimo capítulo, **LAICISMO E ESPIRITISMO: A ALIANÇA ESPÍRITA SANTA-MARIENSE E A CONSTITUINTE DE 1934**, de **Renan Santos Mattos**, examina a atuação do movimento espírita na cidade de Santa Maria (RS). A partir de fontes jornalísticas, o autor analisa o posicionamento da Aliança Espírita Santa-Mariense diante da Constituinte de 1934, evidenciando a defesa do Estado laico e a inserção do Espiritismo nas disputas do campo religioso, à luz da teoria de Pierre Bourdieu.

No décimo primeiro capítulo, **ACERVOS ESPÍRITAS: CONSTRUÇÕES, A PANDEMIA E INUSITADOS**, **Larissa Camacho Carvalho** apresenta a trajetória do acervo histórico da Federação Espírita do Rio Grande do Sul (FERGS). O texto acompanha desde as primeiras ações de preservação documental até a criação do Memorial Virtual Francisco Spinelli, desenvolvido durante a pandemia de Covid-19. A autora destaca o papel do acervo como instrumento de memória institucional e espaço de reinvenção diante das restrições impostas pelo isolamento social.

Por fim, o décimo segundo capítulo, **ESPIRITISMO, PSICOLOGIA E PSIQUIATRIA: UM BALANÇO DE SUAS RELAÇÕES A PARTIR DO SÉCULO XIX**, de **Anderson Vieira Santiago**, **André Victor Cavalcanti Seal da Cunha** e **Mairon Escorsi Valério**, examina as intersecções entre Espiritismo, Psicologia e Psiquiatria. O estudo analisa como essas áreas dialogaram e se transformaram desde o século XIX, sobretudo nas práticas de tratamento das doenças mentais e na construção de diferentes concepções de cura. A reflexão final evidencia

o papel histórico do Espiritismo na formação do pensamento psicológico e na constituição de novas perspectivas sobre a mente e a saúde.

AS INVESTIGAÇÕES DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS/ ESPIRITUAIS NO SÉCULO XIX: SONAMBULISMO E ESPIRITUALISMO, 1811-1860¹

Marcelo Gulão Pimentel²

Klaus Chaves Alberto³

Alexander Moreira-Almeida⁴

INTRODUÇÃO

A palavra “psíquico” é frequentemente empregada para referir-se a um conjunto de fenômenos também nomeados como mesméricos⁵,

¹ Esse artigo foi publicado originalmente na revista **História, Ciências, Saúde** - Mangueiras, Rio de Janeiro, volume 23, número 4, outubro-dezembro de 2016 p. 1113-1131.

² Doutor em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); Professor do Colégio Naval (RJ); Pesquisador do Projeto Allan KARDEC (UFJF); Pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo do CNPq (NUESHE); E-mail: mgulao@yahoo.com.br.

³ Doutor em Urbanismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Professor Associado da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Coordenador do Projeto Allan KARDEC (UFJF); Pesquisador da área de humanas do Núcleo de Pesquisas em Saúde e Espiritualidade (Nupes) da UFJF; klaus.alberto@ufjf.edu.br.

⁴ Professor Titular de Psiquiatria e Diretor do NUPES - Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF.

⁵ Palavra utilizada pelos adeptos da hipótese de que as manifestações psíquicas seriam decorrentes da ação exclusiva do fluido magnético ou mesmérico no corpo do indivíduo (CRABTREE, 1993).

mediúnicos⁶, espirituais⁷, metapsíquicos⁸ e parapsíquicos⁹ (SOCIETY, 1882, p. 2). Ela designa também uma série de manifestações em que “a mente (espírito ou alma, dependendo da abordagem de cada autor) poderia transcender ao corpo físico e assim mostrar sua independência do corpo” (ALVARADO, 2013, p. 157). Essas manifestações abrangem relatos de comunicação direta entre mente e mente, aquisições de informações indisponíveis aos canais sensoriais normais, previsões de acontecimentos futuros, batidas e movimentos inteligentes de objetos sem a aplicação aparente de força sobre eles, entre outros fenômenos.

Desde o surgimento do sonambulismo magnético, na primeira metade do século XIX, é possível encontrar análises de intelectuais sobre a natureza desses fenômenos, envolvendo grande número de cientistas e investigadores de alto nível, como: Michael Faraday, físico e químico considerado um dos cientistas mais influentes da história (JAMES, 2010); o médico e naturalista William Carpenter, um dos primeiros estudiosos a cogitar a existência de mecanismos inconscientes na mente humana (CRABTREE, 1993, p. 254-256; OPPENHEIM, 1985, p. 247-249);

⁶ Refere-se a fenômenos originados da mediunidade, que pode ser definida como uma experiência na qual o indivíduo (médium) alega estar em comunicação com, ou sob o controle de, uma personalidade já falecida ou algum tipo de ser imaterial (MOREIRA-ALMEIDA ET AL., 2008).

⁷ Palavra utilizada pelos defensores da hipótese de que as manifestações psíquicas seriam resultantes da interação entre espírito e matéria (KARDEC, 1868, p.3-4; BRITTON, 1883).

⁸ Definidas pelo fisiologista Charles Richet (1922), manifestações metapsíquicas são caracterizadas pela atuação de forças inteligentes desconhecidas que determinam os pressentimentos, as telepatias, os movimentos sem contato de objetos, as aparições e certos fenômenos mecânicos e luminosos, compreendendo-se nelas os notáveis fenômenos intelectuais das nossas inconsciências.

⁹ O termo “parapsíquico” foi cunhado pelo filósofo francês Émile Boirac (1851-1917) para definir todo fenômeno produzido por seres vivos ou como resultado da ação deles. Tais fenômenos não podem ser inteiramente explicados por leis e forças naturais conhecidas e que possuem relações com a consciência e com a mente (FODOR, 1934, p. 577).

o físico e primeiro-ministro francês François Arago; e o médico cirurgião James Braid, iniciador da hipnose científica (GAULD, 1968). Um dos principais objetivos deles era entender as causas desses fenômenos e suas implicações para a compreensão da mente, de seus transtornos e da própria natureza humana (ELLENBERGER, 1970).

O sonambulismo magnético e o espiritualismo moderno foram duas propostas de investigação dos fenômenos psíquicos que não se consolidaram no meio científico. Todavia, elas foram tema de diversos estudos, nos quais se notam concepções distintas. A primeira considera o sonambulismo magnético e o espiritualismo moderno movimentos místicos e supersticiosos que não resistiriam a uma análise metodológica mais rigorosa. Uma segunda concepção reconhecia a importância do estudo desses fenômenos para o desenvolvimento de uma nova abordagem da mente humana, a partir de seus mecanismos involuntários ou inconscientes. A terceira concepção teria sido resultado de um intenso debate entre a Escola de Nancy, liderada pelo fisiologista Hippolyte Bernheim, e a Escola de Salpêtrière, organizada e dirigida pelo neurologista Jean Martin Charcot. Bernheim entendia que o fenômeno seria efeito da “sugestão” dos indivíduos avaliados, logo, não podendo ser classificado como patológico (ELLENBERGER, 1970).

Já Charcot classificava os fenômenos como uma patologia fruto de ilusão ou delírio de seus adeptos. Essa visão contribuiu para que grande parte dos comportamentos e atitudes das manifestações psíquicas fosse classificada como transtornos mentais pela nosografia francesa a partir da segunda metade do século XIX (GONÇALVES, ORTEGA, 2013; LE MALÉFAN, EVRARD, ALVARADO, 2013). No Brasil, em particular, essas pesquisas repercutiram por meio dos adeptos do pensamento do educador e pesquisador francês Allan Kardec, fundador do espiritismo. Ainda hoje, grupos espíritas desenvolvem terapias baseadas na ideia de que entidades invisíveis (espíritos ou almas) podem intervir nas funções mentais de alguns indivíduos, como: a vontade, a inteligência, a consciência, os sentimentos e a razão (JABERT, 2011; ALMEIDA, 2007; GIUMBELLI, 1997).

Apesar de sua relevância histórica, essas pesquisas constituem uma área de interesse ainda periférica para as ciências da mente, e as obras sobre esse tema são praticamente desconhecidas por autores atuais em ciências comportamentais e por historiadores de psicologia e psiquiatria (VALENTINE, 2012).

Nesse sentido, pretende-se apresentar uma breve revisão de alguns dos principais pesquisadores que se dedicaram aos estudos dos fenômenos psíquicos em países como França, Inglaterra, Alemanha e EUA. Busca-se, aqui, expor um panorama dos debates acerca das explicações dos fenômenos psíquicos.

A análise será concentrada entre 1811, ano da publicação da primeira obra dedicada a pesquisas, experiências e observações sobre o sono magnético, e a década de 1850, quando diferentes explicações para as manifestações psíquicas ligadas ao espiritismo moderno e ao fenômeno das mesas girantes tiveram grande repercussão nos EUA e em vários países europeus.

Daremos ênfase às análises vinculadas ao sonambulismo e ao espiritismo, relacionando essas pesquisas com o desenvolvimento de ideias que contribuíram para o maior entendimento da mente humana.

O SONAMBULISMO MAGNÉTICO E OS FENÔMENOS PSÍQUICOS

Mesmer chegou a Paris em 1778, introduzindo novas técnicas e ideias adaptadas ao espírito iluminista que vigorava na época (ELLENBERGER, 1970). Médico formado na Universidade de Viena, anunciou sua descoberta sobre um fluido difuso no universo que penetrava e cercava todos os corpos. A doença seria gerada pelo obstáculo à circulação do fluido pelo corpo – tal substância teria propriedades semelhantes a um ímã (MESMER, 1779). Assim, Mesmer desenvolveu uma terapia, conhecida como mesmerismo ou magnetismo animal, na qual o fluido seria controlado e fortalecido a partir de sessões de “mesmerização”. O magnetizador transmitiria o fluido por meio da imposição das mãos ou

por meio de massagens nos pólos do corpo para a superação do obstáculo (MESMER, 1779, p. 8-30). Com as curas realizadas, o magnetismo animal também chamava a atenção por uma série de fenômenos que surgiam como “efeitos colaterais” da mesmerização.

Armand Marie Jacques de Chastenet, o marquês de Puységur (1751-1825), interpretou o magnetismo animal sob um novo aspecto. Ele observou que alguns magnetizados pareciam despertos enquanto dormiam, o que foi chamado de sonambulismo magnético ou sono artificial (PUYSÉGUR, 1811).

Para Puységur (1809, p. 99-114), fazia parte do tratamento o sono magnético, pois alguns pacientes atingiam uma espécie de lucidez sob a qual adquiriam habilidades clarividentes, como a de obter informações sem a utilização dos canais sensoriais conhecidos, diagnosticar sua própria doença, prever o seu curso e prescrever os medicamentos necessários para a cura. Esse fenômeno, conhecido como clarividência médica, foi descrito por Puységur em seus livros, que ressaltam casos de cura alcançados e a validade da terapia sonambúlica, embora reconhecendo que as habilidades clarividentes manifestadas durante o sono magnético tinham origem em forças psicológicas desconhecidas (PUYSÉGUR, 1811).

Outros relatos sobre o fenômeno psíquico também podem ser encontrados nos discursos de magnetizadores do período. Eles informavam que, durante as sessões de magnetismo, o paciente adquiria o aumento de algumas habilidades cognitivas, intelectuais e sensoriais (MONROE, 2008, p. 68). Declarações sobre os magnetizados apontavam casos de curas espirituais, leitura de mensagens armazenadas em recipientes fechados e captação do pensamento de outras pessoas (CRABTREE, 1993, p. 40-45).

Em busca de uma conclusão definitiva sobre as causas dos fenômenos psíquicos, diversos pesquisadores se debruçaram sobre o tema, especialmente os magnetizadores que se autoproclamavam peritos no estudo experimental da mente humana (MONROE, 2008, p. 64).

AS ABORDAGENS DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS LIGADOS AO SONAMBULISMO MAGNÉTICO

Na tradição mesmérica, os magnetizadores possuíam, ao menos, quatro diferentes hipóteses para explicar os fenômenos psíquicos: a fluidista, a psicofluidista, a espiritualista e a animista (MÉHEUST, 1999)

A hipótese fluidista era defendida por mesmeristas ortodoxos que não absorveram as modificações da teoria do magnetismo animal proposta pelos discípulos de Mesmer. Apoiados nos métodos e resultados terapêuticos do mesmerismo, eles consideravam que as alterações físicas e psicológicas que caracterizavam o fenômeno psíquico eram resultado da ação do fluido e seriam nocivas ao sonâmbulo, não devendo ser estimuladas (MÉHEUST, 1999).

Os psicofluidistas sustentavam que as manifestações psíquicas tinham origem em forças psicológicas desconhecidas acionadas por intermédio do fluido magnético (ELLENBERGER, 1970). Entendiam que o fenômeno poderia demonstrar a ação da mente fora do corpo, devendo ser estudado como uma faculdade humana (MÉHEUST, 1999).

Defensor da hipótese, Joseph Deleuze (1753-1835) foi um dos primeiros pesquisadores a oferecer explicações aos fenômenos psíquicos que emergiram a partir do sono magnético. Discípulo de Puységur, Deleuze sustentava a ideia de que o estado sonambúlico possuiria diferentes gradações e apenas alguns sonâmbulos desenvolveriam uma suscetibilidade especial, como a de captar pensamentos e sensações de outras pessoas no seu entorno. Haveria, assim,

na maioria dos sonâmbulos, um desenvolvimento da sensibilidade de que não podemos ter nenhuma concepção. Eles são suscetíveis a receber a influência de tudo o que os rodeia e, principalmente, a partir de seres vivos. Eles não só são afetados por emanações físicas, ou os eflúvios de corpos vivos, mas também, em um grau muito mais

surpreendente, pelos pensamentos e sentimentos dos que os rodeiam, ou que estão ocupados com eles (DELEUZE, FOISSAC, 1850, p. 55-56).

O fenômeno psíquico seria resultado da captação, pela mente do sonâmbulo, de fluidos magnéticos emanados por seres humanos e também por objetos. Deleuze afirmava que, nos fluidos, estariam registradas informações que permitiriam entender outras manifestações psíquicas, como descrever um evento que não testemunhou e reconhecer a origem e a propriedade de um objeto (DELEUZE, FOISSAC, 1850, p. 38-62).

A ação do fluido também explicaria os fenômenos psíquicos da clarividência e da clarividência médica. Para os psicofluidistas, a manifestação não seria considerada sobrenatural. Eles explicavam que a inteligência de alguns sonâmbulos seria suscetível ao fluido, que expandiria sua capacidade de estabelecer relações causais, gerando as previsões (STROMBECK, 1814; TESTE, 1840, p. 238).

A tese dos psicofluidistas era considerada insuficiente pelos magnetizadores espiritualistas. Esse grupo defendia que as manifestações psíquicas observadas só poderiam ser explicadas pela atuação de seres inteligentes invisíveis (CRABTREE, 1993). Segundo essa hipótese, o sono magnético dissociaria temporariamente a alma do corpo e, em alguns casos, ela entraria em contato com o mundo espiritual (CAHAGNET, 1850, p. 10; DELAAGE, 1851; JUNG-STILLING, 1854, p. 48-49). Essa proposição teria sido deduzida por meio do depoimento de sonâmbulos.

O médico alemão Justinus Kerner, nos quatro anos em que tratou de Frederica Hauffe, conhecida como “a vidente de Prevorst”, constatou que as previsões dela ocorridas durante o estado sonambúlico poderiam ser classificadas como “dupla vista”. A vidente, para ele, entraria em contato com espíritos que lhe transmitiriam as informações sob a forma de símbolos. Em um dos casos, Kerner (1855, p. 33) ilustrou a “dupla vista” citando o seguinte depoimento de Hauffe: “Eu vejo N_____ na lua, no entanto, ele ainda vive sobre a terra, mas eu o vejo ali como se fosse por antecipação. Em um quarto de um ano, ele vai morrer, e meu

pai vai ser o primeiro a saber de sua morte”. Kerner complementou o depoimento afirmando que a pessoa citada teria morrido no período dito por Hauffe e a notícia da morte foi dada pelo pai dela.

O fenômeno psíquico da “dupla vista” observado por Kerner (1855, p. 32) o levou a concluir que “a alma humana, mesmo nesta vida, está em constante comunicação com o mundo espiritual, e que estes são suscetíveis de impressões mútuas, mas, desde que tudo corra bem, essas impressões passam despercebidas”.

Os espíritos agiriam diretamente sobre a saúde do homem. Para os magnetizadores espiritualistas, a ação de espíritos demoníacos sobre o indivíduo causaria parte das doenças mentais. Elas poderiam ser curadas por meio de sessões de magnetismo, nas quais a má influência espiritual se manifestaria e seria afastada pelo magnetizador, com o auxílio de espíritos bons ou anjos (KERNER, 1855; BILLOT, 1839; CAHAGNET, 1850).

As ideias dos magnetizadores espiritualistas tiveram pequena adesão na tradição mesmerista. De acordo com o médico Guillaume Pascal Billot, a relutância dos magnetizadores em aceitar essa hipótese se devia ao fato de que uma atuação puramente espiritual não poderia ser estudada pela ciência. Para ele, essa visão seria equivocada, pois restringia a possibilidade de explicação do fenômeno. Billot (1839, p. IX-X) considerava que o “invisível” não significava “não natural”, e que a aceitação da hipótese da ação de forças inteligentes invisíveis traria uma revolução nas ciências naturais e novas direções para o seu estudo.

Os magnetizadores animistas, de outro modo, afirmavam que os fenômenos psíquicos possuíam causas exclusivamente psicológicas, sendo interpretados como efeito da imaginação (CUVILLIERS, 1821). Os argumentos dos espiritualistas sofreram críticas dos magnetizadores animistas, sendo considerados resultado do excesso de credulidade e da falta de cuidado na observação (BERTRAND, 1826). Durante a sessão, o magnetizador poderia superexcitar algumas faculdades intelectuais, como a inteligência e a imaginação, enquanto outras faculdades eram anestesiadas por efeito do sonambulismo, como a vontade e a moral (MÉHEUST, 1999, p. 15-16).

O médico e magnetizador Alexandre Bertrand (1826) foi um dos principais defensores dessa teoria. Para ele, o sonambulismo artificial atuaria, especialmente, sobre a imaginação do indivíduo. O sonâmbulo seria um autômato sugestionado por seu magnetizador. Os animistas associavam o sonambulismo e os relatos de visão de espíritos de mortos à ação da imaginação patológica, que atuaria como uma “vontade inimiga” do sonâmbulo (CHARDEL, 1826, p. 263-274).

O debate entre os magnetizadores sobre sonambulismo e a causa dos fenômenos psíquicos teve repercussão fora da tradição mesmérica, o que contribuiu para a formação de um discurso cético em relação à existência dos fenômenos psíquicos.

O DISCURSO CÉTICO ACERCA DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS

Em geral, o discurso cético entendia os fenômenos psíquicos como efeito da ilusão, da fraude e da credulidade. O francês Julien-Joseph Virey, membro da Academia Real de Medicina de Paris, foi um dos principais críticos do magnetismo animal e da validade dos fenômenos psíquicos gerados por sono magnético. Em artigo publicado no *Dictionnaire des sciences médicale*, o autor considerava a terapia mesmerista uma prática supersticiosa ineficaz. Concordava parcialmente com a teoria sonambúlica ao afirmar que ela causaria uma espécie de hipersensibilidade cerebral, por causa da qual o sonâmbulo teria seus sentidos estimulados, permitindo-lhe captar as impressões de uma pessoa deixadas em um objeto, a partir do aumento da visão, do olfato e dos outros sentidos (VIREY, 1818, p. 554-555).

As supostas comunicações com espíritos e a possessão poderiam ser explicadas pela existência de um instinto interno adormecido, sentido como um ser externo pelo indivíduo a ponto de ser confundido com outra entidade (VIREY, 1818, p. 474-476). Essa concentração interna inconsciente despertada no sonambulismo também explicaria o aumento intelectual do indivíduo magnetizado em relação ao seu estado ordinário de consciência.

Ele seria provocado por uma “tensão cerebral” capaz de reunir fragmentos de informação armazenados pelo inconsciente humano (p. 478).

Os argumentos de Virey, desqualificando o magnetismo animal, foram contestados publicamente por Deleuze e León Louis Rostan, médico de Salpêtrière e membro da Academia Real de Medicina (DELEUZE, 1819; DELEUZE, ROSTAN, 1836).

Em 1825, Rostan foi o responsável pelo verbete “Magnetismo” no *Dictionnaire de médecine et de chirurgie pratique*. Nele, sustentou que o magnetismo geraria alterações no sistema nervoso do indivíduo que poderiam ocasionar curas; contudo, tinha dúvidas quanto à validade das manifestações psíquicas, devido à suscetibilidade do magnetizado em relação ao magnetizador (ROSTAN, 1825).

Por causa da controvérsia entre céticos e magnetizadores, o médico Pierre Foissac (1825) pediu à Academia Real de Medicina o reexame do magnetismo animal, alegando que os meios empregados pela terapia e os seus efeitos haviam mudado desde a condenação de sua prática pela comissão de 1784. A comissão médica investigativa foi instaurada em 1826. O comitê de médicos estudou principalmente os casos ocorridos no Hotel *Dieu* liderados pelo médico-chefe do hospital, Henri-Marie Husson, e pelo magnetizador Jules DuPotet de Sennevoy. O relatório da comissão foi favorável à prática do magnetismo animal e à eficácia da sua terapia (BURDIN, DUBOIS, 1841, p. 413-414). O relatório também descrevia experiências com indivíduos em estado sonambúlico que identificavam o número e a cor de cartas de baralho sem usar os olhos; liam trechos de livros com os olhos cobertos e faziam previsões (p. 386-389).

A conclusão da comissão trouxe legitimidade ao magnetismo animal e às suas práticas. No entanto, alguns membros da academia continuaram a questionar os efeitos do magnetismo animal. Em 1833, o médico Frédéric Dubois (1833, p. 6) publicou um panfleto acusando o mesmerismo de ser irracional e ligado ao absurdo e ao miraculoso.

Os questionamentos continuaram no ano seguinte, quando o *Dicionário de Medicina e de Cirurgia Prática* de 1834 definiu o sono magnético como um problema funcional do sistema nervoso

caracterizado, essencialmente, pela diminuição ou supressão total da consciência e de outras faculdades que nos colocam em relação com o mundo exterior (MÉHEUST, 1999, p. 16). Em 1837, acusações de fraude relacionadas ao magnetismo animal entre membros da academia geraram um longo debate entre defensores e críticos da terapia, levando à instalação de nova comissão pela Academia de Medicina.

Os autores do verbete, Jean Bouillaud e Frédéric Dubois, foram dois dos nove integrantes da comissão. Dessa vez, as observações não trouxeram resultados conclusivos. Segundo o relatório, os dois sonâmbulos observados falharam na execução dos fenômenos psíquicos. A comissão concluiu pela inexistência dos efeitos do magnetismo animal e das manifestações psíquicas (BURDIN, DUBOIS, 1841, p. 506-511).

Husson criticou o relatório, afirmando que cinco dos nove membros da comissão eram previamente contrários à validade do magnetismo animal e dos fenômenos psíquicos. Ainda tinha ressalvas quanto ao método adotado para a realização da experiência. Ele alegou que as observações foram feitas com dois sonâmbulos, mas o ideal seria uma experiência com oito a 15 indivíduos. Como magnetizador, Husson também ressaltou que as condições de indução do sonâmbulo aos fenômenos psíquicos eram impróprias (BURDIN, DUBOIS, 1841, p. 517-522). Apesar das críticas, as conclusões do relatório foram mantidas.

Charles Burdin e Pierre Dubois consideraram que o parecer favorável ao magnetismo em 1826 foi obtido em um momento em que a academia possuía muitos defensores dessa teoria em seu quadro de membros. Para eles, apesar de a academia considerar, desde 1826, a prática mesmerista pouco científica, ela acabou por ceder para não se indispor com os magnetizadores (BURDIN, DUBOIS, 1841). Em 1837, a presença da maioria declaradamente cética na comissão investigativa do magnetismo e dos fenômenos psíquicos indica uma mudança na configuração política da academia, que foi decisiva para a exclusão do magnetismo animal como terapia medicinal.

AS INVESTIGAÇÕES DO ESPIRITUALISMO MODERNO E DAS MESAS GIRANTES

Em 1848, os fenômenos psíquicos ganham novo fôlego com o surgimento do espiritualismo moderno nos EUA. O movimento foi iniciado por duas jovens irmãs, Catherine e Margaretta Fox, de 12 e 15 anos, respectivamente, que viviam em Hydesville, região rural do estado de Nova York (WEISBERG, 2004, p. 1-8). Essas irmãs foram protagonistas de fenômenos como o movimento, sem causa física aparente, de mesas e outros objetos pesados, além de barulhos similares a batidas nos móveis e nas paredes. No mesmo ano, Catherine, conhecida como Kate, ganhou notoriedade na comunidade por desenvolver um código para interagir com as batidas, afirmando que ela é uma causa inteligente (WEISBERG, 2004, p. 1-8).

Em pouco tempo, as letras do alfabeto passaram a ser soletradas sequencialmente em voz alta, havendo interrupção pela batida quando se alcançava a letra desejada pelo ser inteligente (DOYLE, 2007). Desse modo, a família Fox, juntamente com seus vizinhos, teria chegado à conclusão de que as batidas foram geradas por Charles B. Rosma, caixeiro viajante assassinado naquela casa e cujo corpo estava sepultado no porão, onde a família Fox mais tarde encontrou a sua ossada (DOYLE, 2007).

Narrativas sobre manifestações espirituais são amplamente conhecidas em diversas sociedades ao longo da história, como nas sociedades clássicas greco-romanas, nas raízes judaico-cristãs da sociedade ocidental, passando por oráculos, profetas e xamãs (HASTINGS, 1991). No entanto, as irmãs Fox foram as primeiras a estabelecer um código de comunicação com os espíritos, chamadas de “médiuns” (AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990, p. 15-16). O fenômeno ganhou os jornais americanos e foi batizado por um jornalista como espiritualismo moderno (WEISBERG, 2004, p. 3).

Até a metade de 1850, cerca de dez mil adeptos transformaram o fenômeno de Hydesville em um movimento social que em pouco tempo se alastraria pela Europa, com os primeiros grupos de espiritualistas

modernos desembarcando na Inglaterra em 1853 (AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990, p. 16). Em julho de 1852, o jornal católico francês *L'Univers* já publicava as primeiras notícias sobre o espiritualismo moderno – definiu o movimento como “um magnetismo sem sonambulismo e evocação das almas dos mortos” (BARRIER, 1852).

Os espiritualistas disseminaram na Europa sessões de *table turning* (mesas girantes), que consistiam na reunião de um grupo de pessoas em torno de uma mesa e a formação de uma “corrente”, onde geralmente se apoiava a ponta dos dedos sobre a mesa. Após alguns instantes, a mesa iniciaria movimentos circulares sem o uso aparente de força física (DOYLE, 2007). Em maio de 1853, o fenômeno já tinha se propagado para diversos países europeus (AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990, p. 19-20). Desde os salões literários até as pequenas salas de jantar, pessoas de todas as classes sociais cederam ao espiritualismo moderno e à possibilidade de contatar os mortos.

No mesmo ano, os participantes das sessões mediúnicas instituíram códigos de comunicação pelos quais as mesas passaram a responder a perguntas mediante batidas com seus pés sobre o solo (CUCHET, 2012, p. 64-68). Logo, foram estabelecidas formas de contato mais complexas, como o uso de um lápis trespassado em uma cesta ou uma prancheta com um lápis sobre a ardósia. Os participantes colocavam as mãos sobre os aparatos, que por sua vez se movimentavam, formando frases atribuídas aos espíritos. Em sua última etapa, os médiuns desenvolveram formas diversas de comunicação com os supostos espíritos, sendo uma das mais populares a escrita automática, ou mediúnica, pela qual o espírito se comunicaria por meio do médium, utilizando lápis e papel. Eles alegavam que o espírito tomaria posse do seu braço, escrevendo as mensagens, ou que as entidades invisíveis diziam o conteúdo das mensagens como se falassem ao ouvido (CUCHET, 2012, p. 64-75).

Em pouco tempo, o tema foi tratado em artigos de jornais e revistas, bem como em tratados científicos que tentaram explicar o movimento das mesas e as comunicações por intermédio dos médiuns (SHARP, 2006, p. 49-51). Diversos relatórios tentaram explicar suas

causas. Entre elas estavam: fraude ou charlatanismo, ilusão ou alucinação, algum tipo de agente ou força física, o demônio e espíritos desencarnados.

CHARLATANISMO

A suposta demonstração da existência da vida após a morte, pela comunicação mediúnica com espíritos, tornou-se popular nos EUA e na Europa. Muitos médiuns acabaram fazendo disso uma fonte de renda. Com as apresentações pagas, surgiram as acusações de charlatanismo. As irmãs Fox, que realizavam excursões a outras cidades apresentando suas habilidades em troca de dinheiro (WEISBERG, 2004), tornaram-se foco de investigação dos defensores dessa teoria.

Charles G. Page (1853) publicou um livro dedicado à exposição pública das fraudes cometidas por médiuns, especialmente pelas irmãs Fox. Para ele, as batidas atribuídas aos espíritos eram produzidas pelas irmãs por meio de truques. Porém, reconheceu que sua teoria não explicava como as batidas respondiam corretamente a perguntas particulares sobre pessoas mortas desconhecidas das médiuns, como: nome, doença que as levaram ao óbito e a cidade em que viviam (p. 45-73).

Page (1853, p. 97) concluiu que os fenômenos psíquicos não passavam de truques, nos quais eram utilizados variados subterfúgios. E mesmo que as manifestações escapassem ao alcance de sua teoria, parecendo autênticas, elas ainda assim seriam truques. Esses truques também poderiam se manifestar de forma mais sofisticada. Segundo a descrição de médicos da universidade de Búfalo, no *Buffalo Medical Journal*, os estalos teriam origem em movimentos voluntários pouco perceptíveis produzidos por Margaretta Fox, em que sua tíbia se deslocaria lateralmente sobre a superfície inferior do fêmur, gerando o estalo (FLINT, LEE, COVENTRY, 1851, p. 629-33).

Em sua experiência, os médicos examinaram as principais acusações de fraude feitas contra as irmãs Fox. Eles pediram que mulheres examinassem “cuidadosa” e “repetidamente” as irmãs, buscando excluir

a possibilidade de produzirem as batidas de forma artificial, utilizando o vestido para gerar os sons, amarrando-os em portas ou escondendo objetos sonoros dentro dele (FLINT, LEE, COVENTRY, 1851, p. 632).

Buscando razões fisiológicas para o fenômeno e desconsiderando a suposição de comunicação espiritual até que fossem refutadas todas as causas físicas, os médicos deduziram a hipótese dos músculos estalantes com base no aparente cansaço da irmã mais nova, Kate Fox, após a sessão. Eles consideraram que o cansaço seria decorrente do grande esforço físico realizado para produzir os ruídos. De acordo com esses médicos, a confirmação da hipótese apoiou-se em uma mulher capaz de fazer sons semelhantes com movimentos de rotação da tíbia e do fêmur, geradores de estalos (FLINT, LEE, COVENTRY, 1851, p. 633).

A explicação teve por consequência o convite das irmãs Fox para testarem sua hipótese em uma de suas sessões. Após sucessivas experiências, que consistiam na imobilização das pernas de Maggie e no apoio das mãos dos médicos para sentir o fêmur e a tíbia da médium, eles não conseguiram demonstrar sua hipótese; contudo, os autores se valeram de outros depoimentos para afirmar que os estalos poderiam ser realizados em outras partes do corpo (FLINT, LEE, COVENTRY, 1851, p. 635-636). Explicação semelhante foi dada na Europa e publicada nos anais da Academia de Ciências da França.

Em 1859, o médico-cirurgião Alfred Velpeau publicou uma nota sobre a descoberta do médico alemão Moritz Schiff, professor de anatomia comparada em Berna, expondo que os ossos humanos poderiam produzir grandes barulhos, como estalos, a partir do movimento de rotação da coxa, imitando as batidas dos supostos espíritos (LAMBALLE, 1859, p. 760). Observando casos semelhantes, o médico-cirurgião Armand Jobert Lamballe, membro da Academia de Ciências francesa, afirmou que regiões do corpo como o quadril, o ombro e a parte interna do pé também poderiam produzir barulhos perceptíveis até mesmo em outra sala. Ele afirmou que esse movimento poderia ser realizado inconscientemente, por meio do natural relaxamento das fibras musculares (LAMBALLE, 1859, p. 763).

Alguns historiadores consideram que a exposição a fraudes de médiuns mercenários foi a maior causa para o declínio do espiritismo (LAMONT, 2004).

Causas físicas

Em maio de 1853, nos primeiros meses em que as mesas girantes ocuparam os noticiários europeus, a Academia de Ciências da França organizou uma comissão investigativa destinada a examinar a natureza dos fenômenos. Ela era composta pelo químico Michel Chevreul e pelos físicos Jacques Babinet e François Arago.

Para os membros da comissão, a rotação das mesas seria resultado da ação inconsciente das pessoas postas ao redor delas (ARAGO, BARRAL, FLOURENS, 1854, p. 457-459). As mãos posicionadas sobre a mesa estariam sujeitas à acumulação e dispersão de pequenos impulsos musculares, pouco perceptíveis para o sentido humano, mas rápidos e fortes o suficiente para provocar o deslocamento de grandes massas (CHEVREUL, 1854, p. 170-171; BABINET, 1856, p. 241-242).

No mesmo ano, Michael Faraday publicou uma explicação semelhante. O físico inglês investigou médiuns em quem confiava, realizando uma experiência cujo objetivo era verificar a possibilidade de os participantes da sessão pressionarem a mesa sem perceber. Para isso, prendeu pastilhas de cera e terebintina sobre um cartão fixado na borda da mesa. Após a sessão, Faraday (1853, p. 190) observou que os cartões estavam marcados com os dedos dos participantes, simulando movimento na mesma direção da rotação da mesa. Ele concluiu que a expectativa dos médiuns em produzir o fenômeno psíquico fazia com que eles aplicassem, inconscientemente, uma força na ponta dos dedos em favor do lugar para onde a mesa girava.

Alguns pesquisadores reconheciam que seus estudos apenas apontavam um caminho de investigação para a explicação dos fenômenos a partir da fisiologia humana, sendo necessários mais estudos sobre essas complexas manifestações (FARADAY, 1853; CHEVREUL, 1854).

Embora considerassem suficientes suas teorias para explicar os ruídos e movimentos das mesas, elas contemplavam somente uma pequena parte do conjunto de fenômenos relatados, excluindo de seu campo aqueles considerados inteligentes, como a resposta a perguntas por meio de batidas e a escrita sobre uma cesta. Babinet limitou-se a afirmar a impossibilidade desse tipo de manifestação inteligente pelas leis físicas conhecidas (BABINET, 1856, p. 39-41). Por sua vez, Faraday (1853, p. 190) reconhecia que sua explicação era insuficiente para dar conta de todas as formas de manifestações mediúnicas existentes. Confiante na explicação física, sugeriu que mais investigações fossem realizadas por outros pesquisadores.

Ao considerar as mesas girantes como consequência da pressão involuntária das mãos dos médiuns, os pesquisadores abriram campo para a investigação das causas psicológicas dos atos inconscientes. A ilusão/alucinação tornou-se uma das principais explicações para as manifestações.

Ilusão e alucinação

Os pesquisadores dessa hipótese concordavam com a ideia de que a imaginação gerada pelo desejo dos participantes de que o fenômeno fosse real seria a causa da ilusão em espíritos. Eles estudaram os fatores psicológicos que poderiam levar à ilusão ou alucinação dos participantes das sessões.

O médico escocês James Braid (1853, p. 3-4) criou uma das primeiras formulações do conceito psicológico de “ideia fixa” para explicar o fenômeno das mesas girantes. Ele explicou que a rotação das mesas seria o resultado da ação muscular sem esforço consciente produzida por uma ideia dominante.

William Benjamin Carpenter (1853, p. 5), médico britânico, chamou a crença nas mesas girantes de uma epidemia de delírio que poderia ser atribuída “ao desejo emocional de algum tipo de certeza da continuidade da existência dos amigos falecidos e, portanto, da nossa própria existência futura”. Para ele, a mente dos médiuns estaria subjugada a uma ideia dominante por meio da sugestão (p. 509). Desse modo, o médium não teria a habilidade de duvidar de uma ideia, agindo como

autômato (p. 547). Adepto das explicações de Faraday, o autor interpretou o fenômeno das mesas girantes da seguinte forma:

Um número de indivíduos senta-se em volta de uma mesa, em que o movimento, quer para a direita ou para a esquerda, é geralmente combinado no início da experiência... Como em tantos outros casos, a contínua concentração da atenção sobre uma certa ideia lhe dá um poder dominante, não só sobre a mente, mas ao longo do corpo, e os músculos tornam-se os instrumentos involuntários pelos quais são levados à operação (CARPENTER, 1853, p. 547-549).

Nos anos seguintes, Carpenter elaborou o conceito de “ação involuntária produzida por uma ideia dominante”, com a noção de “cerebração inconsciente”, que se tornou uma das principais explicações para as ações produzidas por um ser não desperto. Ele também foi o criador do nome “efeito ideomotor”, hoje utilizado pela psicologia para designar movimentos musculares inconscientes (CRABTREE, 1993, p. 256).

Uma publicação anônima de 1855 expôs uma teoria complementar à ilusão e à alucinação do médium. De acordo com o documento, manifestações psíquicas, como a escrita mediúnica, poderiam ser explicadas por intermédio de uma predisposição do médium ao “desdobramento de personalidade”. Nessa condição,

mesmo na mais enérgica concentração, nós não constituímos nossos pensamentos, nós não fazemos mais do que criar e acelerar a aparição deles. Eles nascem nas profundezas misteriosas de nossas mentes, e é só quando eles ganham vida que eles se mostram a nós no teatro da consciência. E tem mais: as ideias que se apresentam assim presumem uma série de outras que nunca se deixam ver,

como em um espetáculo... nós não temos diante de nós mais do que os atores, e não notamos jamais autores ou qualquer um dos muitos agentes cujo envolvimento é essencial para o desempenho da peça (SECONDE LETTRE, 1855, p. 10).

A teoria da segunda personalidade não teve grande repercussão na época. Quase trinta anos mais tarde, o psiquiatra Pierre Janet (1903, p. 377-401) retomou essa teoria e a considerou uma das primeiras especulações da sua tese sobre a desagregação de personalidade.

Essas explicações satisfizeram alguns investigadores, enquanto outros afirmavam que o fenômeno, em toda sua abrangência, ainda continuava inexplicado. Para o conde protestante e deputado francês Agénor de Gasparin, as mesas girantes eram cercadas de explicações realizadas a partir de testemunhos e observações insuficientes do fenômeno. Em crítica à hipótese dos movimentos musculares inconscientes para explicar as mesas girantes, Gasparin (1857, p. 93) afirmou que

a mesa não se limita a girar. Ela levanta seus pés, atinge números indicados pelo nosso pensamento, em uma palavra, ela obedece à vontade, e obedece tão bem que a supressão do contato não suprime a sua obediência. Impulsão lateral ou atração, que representam as rotações, não podem explicar as elevações!

Gasparin e outros pesquisadores cogitavam a existência de uma força imponderável que seria o agente responsável pelo movimento dos objetos. Essa força estaria presente na natureza e seria pouco conhecida pela ciência até então.

Forças fluídicas

A ação de forças físicas imponderáveis foi uma das teorias mais exploradas para a explicação das mesas girantes. A voga do magnetismo

animal e os estudos científicos da eletricidade tornavam provável a tese da atuação das forças invisíveis sobre a matéria. Acreditava-se que forças poderiam ser retidas e emanadas pelo corpo humano, atuando sob a forma de fluido, definido na época como: “Substâncias hipotéticas criadas pelos físicos para compreender os fenômenos naturais que eles não podem relacionar com outras substâncias conhecidas” (LACHÂTRE, 1869, p. 199).

Na mesma época em que as teses do magnetismo animal começaram a repercutir na sociedade francesa, o médico Luigi Galvani publicou seus primeiros resultados sobre a relação entre o fluido elétrico e o corpo dos animais, o que chamou de “eletricidade animal” (BRESADOLA, 1998).

Em 1846, a teoria de Galvani foi analisada pela comissão da Academia de Ciências da França na investigação dos movimentos de atração e repulsão de objetos de uma mesa sem o uso de força aparente atribuídos a Angélique Cottin, apelidada “garota elétrica” (ARAGO, BARRAL, FLOURENS, 1854, p. 453-456). Na Inglaterra, John Prichard (1853, p. 15-16), membro da Royal College of Surgeons, acreditava que as mesas giravam pela ação de um agente elétrico que permeava os espaços da matéria. Os dedos dos médiuns seriam terminais elétricos capazes de preencher tais espaços, causando o movimento contrário à gravidade.

No entanto, parte dos adeptos dessa teoria considerava que as propriedades já bem conhecidas da eletricidade e do magnetismo terrestre não seriam adequadas à análise do fenômeno (SAMSON, 1852; GENTIL, 1853). Eles defendiam a existência de um fluido presente na natureza e ainda não identificado pela ciência. O “novo fluido” serviria de intermediário entre a alma e a matéria, sendo o elemento responsável pelas manifestações psíquicas (SAMSON, 1852, p. 13-17; ROUBAUD, 1853, p. 30).

Os adeptos dessa hipótese defendiam que essa substância seria a responsável por provocar barulhos e mover objetos à distância. O fluido ainda poderia ocasionar a superexcitação do cérebro do médium, que em alguns casos demonstrava maior percepção mental, permitindo o conhecimento de eventos distantes e de pensamentos de seus assistentes (SAMSON, 1852, p. 25; TOWNSHEND, 1854).

Os fluidistas rejeitavam a hipótese da manifestação de espíritos desencarnados levantada pelos espiritualistas. Em sua teoria, alegavam que as comunicações mediúnicas decorriam do organismo humano, que o médium transmitia ecos do pensamento (GENTIL, 1853, p. 284-286). O processo era executado de forma inconsciente, tanto por parte do médium quanto dos participantes (ROGERS, 1853, p. 135).

Diversas especulações sobre a possibilidade de o pensamento consciente atuar em paralelo com a atividade mental inconsciente foram feitas pelos fluidistas. Eles sustentavam que o cérebro humano possuiria centros autônomos responsáveis pelas atividades conscientes e inconscientes que poderiam atuar ao mesmo tempo (ROGERS, 1853, p. 167; DODS, 1854, p. 74-75). Na sessão, os centros conscientes eram inativados, suspendendo vontade e razão; os centros inconscientes, impulsionados pelo fluido, manifestavam ideias do médium ou assistentes por meio de escrita, fala ou movimentos de objetos e batidas (ROGERS, 1853, p. 125; DODS, 1854).

O indivíduo também ficaria sujeito à suspensão de sua personalidade no estado de transe, podendo então assumir outras identidades, inclusive a de um suposto espírito desencarnado (ROGERS, 1853, p. 182).

Partidário dessa hipótese, o filósofo norte-americano George Samson, presidente do Columbian College, hoje George Washington University, afirmava que as informações transmitidas em uma comunicação atribuída aos espíritos eram de conhecimento de algum dos presentes, ainda que inconscientemente (SAMSON, 1852, p. 41-42). Samson ilustrou sua teoria com o caso de uma servente inglesa que, após uma doença que teria afetado seu cérebro, passou a ler a Bíblia em hebraico. Descobriu-se que, em sua infância, ela fora criada por uma família judia na qual costumava ouvir a leitura da Bíblia em hebraico e também repetir as palavras. De acordo com Samson, esse caso se adequaria à comunicação mediúnica. No momento de superexcitação cerebral, as palavras ouvidas e repetidas em sua infância teriam emergido inconscientemente, sendo falsamente atribuídas a espíritos (SAMSON, 1852, p. 43-44). Em

1900, a teoria de Samson foi chamada de criptomnésia pelo psiquiatra Theodore Flournoy (1900).

Assim, o movimento inteligente da mesa seria resultante da ação de fluido ou força emanada do sistema nervoso do médium. Ela seria dirigida pela atividade mental concorrente desconhecida do pensamento consciente; trata-se de uma das primeiras especulações sobre a possibilidade de uma atividade mental inconsciente (CRABTREE, 1993, p. 253).

Ação espiritual

Esse grupo atribui o movimento das mesas e as mensagens mediúnicas à ação de personalidades inteligentes invisíveis. Seus adeptos defendiam que esses fenômenos forneciam evidências de que uma fonte inteligente, além dos participantes das sessões, seria a causa dos mesmos. Partiam do princípio de que o grande número de mensagens supostamente escritas por personalidades incorpóreas tenderia a justificar a hipótese da intervenção dos espíritos. Segundo o jornalista norte-americano Herman Snow (1853, p. 46-47), tais fenômenos

talvez pudessem ser atribuídos à eletricidade, ao magnetismo, ao mesmerismo, ou a algum outro poder, não igualmente misterioso em relação à afirmação da ação de espíritos invisíveis – se não fosse uma dificuldade intransponível. Faço alusão ao fato inquestionável de que os fenômenos singulares em questão não são impulsivos e cegos em sua ação: pelo contrário, eles transmitem, da forma mais clara e decisiva, as manifestações da mente. O telégrafo elétrico, com todo o seu poder maravilhoso, não pode transmitir uma linha sequer de pensamento conectado sem uma mente inteligente para guiá-lo. Agora, de onde vêm essas mensagens? Esta é outra e decisiva questão. Se for satisfatoriamente provado que elas não vêm das

mentes daqueles que estão visivelmente presentes, então elas devem provir de mentes em uma forma invisível.

Os espiritualistas concordavam que a causa dos fenômenos eram os espíritos; no entanto, possuíam diferentes opiniões sobre a natureza deles. Espiritualistas como o reverendo norte-americano C.H. Harvey (1853, p. 107) afirmavam que as comunicações obtidas por intermédio das mesas e de outros meios eram de “espíritos glorificados” que possuíam grande ciência e sabedoria. Alegavam que esses fenômenos poderiam ser comparados com igual validade aos relatos sobrenaturais presentes na Bíblia.

Outra hipótese era de que as comunicações eram realizadas por espíritos demoníacos. Jules Eudes, o marquês de Mirville, acreditava que a manifestação da mesa era genuína e que só poderia ser explicada pela atuação de agentes inteligentes invisíveis. Mirville (1863) insistia, todavia, que os agentes que moviam as mesas e se comunicavam eram espíritos malignos que também estavam associados à clarividência e à leitura da mente.

Contudo, nem todos os representantes da Igreja católica consideravam os fenômenos mediúnicos perigosos. O abade Almignana (1854), que chegou a considerar a possibilidade de o demônio estar atuando sobre as mesas girantes, rejeitou essa hipótese quando não identificou sinais de possessão entre os participantes. Ao questionar os médiuns durante as sessões sobre variados temas, Almignana observou que o conhecimento que eles possuíam não poderia advir deles próprios nem de seus assistentes. Concluiu que as comunicações eram dadas pelos mortos.

A hipótese poliespírita considerava a possibilidade de os fenômenos serem produzidos por inteligências extracorpóreas (espíritos) que viveram na terra, possuindo diferentes graus de bondade, de malícia, de saber e de ignorância.

Um dos mais influentes defensores dessa hipótese foi o intelectual francês Allan Kardec. Embora considerasse válidas as hipóteses de charlatanismo, ilusão, causas físicas e forças fluídicas, afirmava que elas só seriam capazes de explicar os fenômenos parcialmente (KARDEC, 1869,

p. 36-46; MOREIRA-ALMEIDA, 2008). Para ele, a teoria espírita seria a mais abrangente e adequada para explicar manifestações indicativas da persistência da existência e atividade de uma mente ligada a uma pessoa falecida. Esses fenômenos se referiam especialmente a conhecimentos, habilidades e traços de personalidade compatíveis com pessoas falecidas específicas, mas não possuídos pelos médiuns, tais como: médiuns anal-fabetos escrevendo (KARDEC, 1861, p. 193-198); pintar e desenhar habilmente sem nenhum treinamento prévio e sem exibir essas habilidades em suas vidas comuns (KARDEC, 1858); escrever poemas sem conhecimento prévio das regras de poesia e sem experiência prévia com esse tipo de arte (KARDEC, 1857, p. 20); falar ou escrever corretamente em línguas que não conheciam (KARDEC, 1860, p. 77-81); escrever com letra semelhante à da alegada personalidade comunicante quando viva sem ter visto previamente a caligrafia do falecido (KARDEC, 1857, p. 20); demonstrar características como caráter, humor e escolha de palavras relacionadas com o espírito comunicante que eram desconhecidas dos médiuns (KARDEC, 1858, p. 19-20, 1859).

Assim como a hipótese de intervenção espiritual apresentada pelos espiritualistas, as demais hipóteses para os fenômenos psíquicos, nesse momento, eram especulações em busca de reconhecimento da comunidade científica e da sociedade da época.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, objetivou-se apresentar uma breve revisão de alguns dos mais influentes pesquisadores dos fenômenos psíquicos na primeira metade do século XIX, enfatizando as principais hipóteses para essas manifestações. Por várias décadas no século XIX, os fenômenos psíquicos foram tema de intensa investigação e debates, gerando um grande número de publicações. Essas discussões envolveram diretamente a classe médica e representantes da nascente psicologia. Os fenômenos psíquicos forneceram um amplo leque de experiências que se tornaram objeto

de investigação das nascentes ciências da mente. Foram levantadas e debatidas diversas hipóteses explicativas que, embora não se tenha chegado a consenso ou paradigma aceito pela maioria dos investigadores, tais discussões trouxeram implicações para a compreensão da mente e seus transtornos, notadamente na área do inconsciente e da dissociação. Embora pouco conhecidas na atualidade, essas investigações constituem parte importante da história da psicologia e da psiquiatria.

Reconhece-se que o panorama apresentado representa um recorte temporal e geográfico limitado do debate ocorrido; no entanto, abrange os principais desenvolvimentos do início desses debates e investigações ocorridos na Europa ocidental e nos EUA. Dessa parte da história da ciência da mente necessita ser mais bem conhecida e investigada. Dentre os aspectos que merecem posteriores investigações, destacamos a expansão dos estudos para outras regiões e culturas não incluídas neste texto, bem como para as décadas seguintes com o intuito de compreender melhor a investigação acadêmica dos fenômenos psíquicos, com apogeu no final do século XIX e seu virtual desaparecimento ao longo da primeira metade do século XX.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Angélica. Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950). **Tese (Doutorado em História)** – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2007.

ALMIGNANA, Abade. **Du somnambulisme, des tables tournantes et des médiums, considérés leurs rapports avec la théologie et la physique**. Paris: Dentu et Germer-Baillière. 1854.

ALVARADO, Carlos. Fenômenos psíquicos e o problema mente-corpo: notas históricas sobre uma tradição conceitual negligenciada. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v.40, n.4, p.157-161. 2013.

ARAGO, François; BARRAL, Jean; FLOURENS, Pierre. **Oeuvres complètes de François Arago. v.4**. Paris: Gide et J. Baudry. 1854.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, le livre et les esprits**. Paris: Édition Jean Claude Lattès. 1990.

BABINET, Jacques. **Études et lectures sur les sciences d'observation et leurs applications pratiques**. Paris: Mallet-Bachelier. 1856.

BARRIER, Jean. Les spiritualists d'Amérique. **L'Univers**. Paris: 26 jul. 1852.

BERTRAND, Alexandre. **Du magnétisme animal en France**. Paris: J.B. Baillière. 1826.

BILLOT, Guillaume Pascal. **Recherches psychologiques sur la cause des phénomènes extraordinaires observés chez les modernes voyans: improprement dits somnambules magnétiques**. Paris: Albanel & Martin. 1839.

BRAID, James. Hypnotic therapeutics, illustrated by cases: with an appendix on table-moving and spirit-rapping. **Monthly Journal of Medical Science**, v.17, p.14-47. 1853.

BRESADOLA, Marco. Medicine and science in the life of Luigi Galvani (1737-1798). **Brain Research Bulletin**, v. 46, n. 5, p. 367-380, 1998.

BRITTEN, Emma H. **Nineteenth century miracles: or, spirits and their work in every country of the earth**. New York: William Britten/Lovell & Company. 1883.

BURDIN, Charles; DUBOIS, Frédéric. **Histoire académique du magnétisme animal**. Paris: J.B. Ballière. 1841.

CAHAGNET, Louis A. **The celestial telegraph: or, The secrets of the life to come revealed through magnetism**. London: Geo. Peirce, 310, Strand. 1850.

CARPENTER, William. Electobiology and mesmerism. **Quarterly Review**, v. 93, p. 501-557, 1853.

CHARDEL, Casimir M. **Esquisse de la nature humaine expliquée par le magnétisme animal**. Paris: Encyclopédie Portative. 1826.

CHEVREUL, Michel. **De la baguette divinatoire, du pendule dit explorateur et des Tables tournantes, au point de vue de l'histoire, de la critique et de la méthode expérimentale**. Paris: Mallet-Bachelier, 1854.

CRABTREE, Adam. **From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing**. New Heaven; London: Yale University, 1993.

CUCHET, Guillaume. **Les voix d'outre-tombe: tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle**. Paris: Le Seuil, 2012.

CUVILLERS, Henin de. **Le magnétisme animal retrouvé dans l'antiquité**. Paris: Chez Barrois l'aine. 1821.

DELAAGE, Henri. **Le monde occulte on mystères du magnétisme dévoilés par le somnambulisme**. Paris: Paul Lesigne Editeur, 1851.

DELEUZE, Joseph. **Défense du magnétisme animal contre les attaques dont il est l'objet dans le Dictionnaire des sciences médicales**. Paris: Belin-Leprieur, 1819.

DELEUZE, Joseph; FOISSAC, Pierre. **Practical instruction in animal magnetism**. Paris: J.B. Baillière; Leipzig: T.O. Weigel, 1850.

DELEUZE, Joseph; ROSTAN, Léon L. **Instruction pratique sur le magnétisme animal, augmentée d'un chapitre du docteur L. Rostan**. Paris: Société Pour Les Publications Littéraires, 1836.

DODS, John. **Spirit manifestations examined and explained: Judge Edmonds refuted; or, an exposition of the involuntary powers and instincts of the human mind**. New York: De Witt & Davenport, 1854.

DOYLE, Arthur Conan. **História do espiritismo**. São Paulo: Pensamento, 2007.

DUBOIS, Frédéric. **Examen historique et résumé des expériences prétendues magnétiques faites par la commission de l'Académie Royale de médecine**. Paris: [s.n.], 1833.

ELLENBERGER, Henri. **The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry**. New York: Basic Books, 1970.

FARADAY, Michael. Professor Faraday on table-moving. *Athenaeum*, n.1340, p.801-803.. FLINT, Austin; LEE, Charles; 1853.

COVENTRY, Charles Brodhead. Discovery of the source of the Rochester Knockings. *Buffalo Medical Journal*, v. 6, p. 628-633, 1851.

FLOURNOY, Théodore. **Des Indes à la planète Mars; étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie**. Paris: Alcan, 1900.

FODOR, Nandor. **Encyclopedia of psychic science**. London: Arthurs Press, 1934.

FOISSAC, Pierre. **Mémoire sur le magnétisme animal, adresse à MM. les membres de l'Académie des sciences et de l'Académie royale de médecine**. Paris: Didot le Jeune, 1825.

GASPARIN, Agénor. **Science vs. modern spiritualism: a treatise on turning tables, the supernatural in general, and spirits, v.1**. New York: Kiggins & Kellogg, 1857.

GAULD, Alan. **The founders of psychical research**. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.

GENTIL, Joseph. **Magnétisme-somnambulisme: manuel élémentaire de l'aspirant magnétiseur**. Paris: E. Dentu, 1853.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GONÇALVES, Valéria P.; ORTEGA, Francisco. Uma nosologia para os fenômenos sobrenaturais e a construção do cérebro "possuído" no século XIX. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v.20, n.2, p.373-389. abr.-jun., 2013.

HASTINGS, Arthur. **With the tongues of men and angels: a study of channeling**. Fort Worth, Texas: Holt, Rinehart and Winston, 1991.

HARVEY, Cassias H. **Millenial dawn, or spiritual manifestations tested**. Carbondale: S.S. Benedict, 1853.

JABERT, Alexander. Estratégias populares de identificação e tratamento da loucura na primeira metade do século XX: uma análise dos prontuários médicos do Sanatório Espírita de Uberaba. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v.18, n.1, p.105-120. jan.-mar. 2011.

JAMES, Frank A.J.L. **Michael Faraday: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

JANET, Pierre. **L'Automatisme psychologique**. Paris: Félix Alcan, 1903.

JUNG-STILLING, Johan H. **Theory of pneumatology: in reply to the question, what ought to be believed**. New York: J.S. Redfield, 1854.

KARDEC, Allan. **Le livre des médiums**. Paris: E. Dentu, 1869.

KARDEC, Allan. **La genèse: les miracles et les prédictions selon le spiritisme**. Paris: Typ. de Rouge frères, Dunon et Fresné, 1868.

KARDEC, Allan. **Revue spirite: journal d'études psychologiques. v.4**. Paris: Impr. de Rouge frères, Dunon et Fresné, 1861.

KARDEC, Allan. **Revue spirite: journal d'études psychologiques. v.3**. Paris: Impr. de Rouge frères, Dunon et Fresné, 1860.

KARDEC, Allan. **Revue spirite: journal d'études psychologiques. v.2**. Paris: Impr. de Rouge frères, Dunon et Fresné, 1859.

KARDEC, Allan. **Revue spirite: journal d'études psychologiques. v.1**. Paris: Impr. de Rouge frères, Dunon et Fresné, 1858.

KARDEC, Allan. **Le livre des esprits**. Paris: E. Dentu, 1857.

KERNER, Justinus A. **The Seeress of Prevorst: being revelations concerning the inner-life of man and the interdiffusion of a world of spirits in the one we inhabit**. London: Partridge & Brittan, 1855.

LACHÂTRE, Maurice. **Nouveau dictionnaire universel**. Paris: F. Cantel, 1869.

LAMBALLE, Jobert. De la contraction rythmique musculaire involontaire. **Annales de l'Académie des sciences**. p. 760-763. 18 abr. 1859.

LAMONT, Peter. Spiritualism and a mid-victorian crisis of evidence. **The Historical Journal**, v.47, n.4, p.897- 920, 2004.

LE MALÉFAN, Pascal; EVRARD, Renaud; ALVARADO, Carlos S. Spiritist delusions and spiritism in the nosography of French psychiatry (1850-1950). **History of Psychiatry**, v.24, n.4, p. 477-491, 2013.

MÉHEUST, Bertrand. **Somnambulisme et médiumnité, t.2: le choc des sciences psychiques**. Paris: Synthélabo, 1999.

MESMER, Franz A. **Mémoire sur la découverte du magnétisme animal**. Paris: P. Fr. Didot le jeune, 1779.

MIRVILLE, Jules E. **Pneumatologie: manifestations fluidiques devant la science moderne.** Paris: H. Vrayet de Surcy, 1863.

MONROE, John. **Laboratories of faith: mesmerism, spiritism, and occultism in modern France.** Ithaca: Cornell University Press, 2008.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Allan Kardec and the development of a research program in psychic experiences. **Proceedings of Presented Papers**, v.51, p. 136-151, 2008.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; et al. Versão em português da escala de religiosidade da Duke – Durel. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v. 35, p. 31-32, 2008.

OPPENHEIM, Janet. **The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PAGE, Charles G. **Psychomancy: spirit-rappings and table-tippings exposed.** New York: D. Appleton, 1853.

RICHARD, John. **A few sober words of table-talk about table-spirits.** London: G.C. Liebenrood, 1853.

PUYSÉGUR, Marquês de. **Recherches, expériences et observations physiologiques sur l'homme dans l'état du somnambulisme naturel, et dans le somnambulisme provoqué par l'acte magnétique.** Paris: J.G. Dentu, 1811.

PUYSÉGUR, Marquês de. **Du magnétisme animal, considéré dans ses rapports avec diverses branches de la Physique générale.** Paris: Imprimerie de Cellot, 1809.

RICHET, Charles. **Traité de metapsychique.** Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

ROGERS, Edward C. **Philosophy of mysterious agents, human and mundane.** Boston: J.P. Jewett, 1853.

ROUBAUD, Félix. **La danse des tables: phénomènes physiologiques démontrés.** Paris: Librairie Nouvelle, 1853.

ROSTAN, Léon L. **Du magnétisme animal.** Paris: Rignoux, 1825.

SAMSON, George W. **"To daimonion".** Massachusetts: Gould and Lincoln, 1852.

SECONDE LETTRE. **Seconde lettre de gros Jean à son évêque au sujet des tables parlantes, des possessions et autre diableries.** Paris: Ledoyen, 1855.

SHARP, Lynn. **Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France.** Lanham: Lexington Books, 2006.

SNOW, Herman. **Spirit-intercourse: containing incidents of personal experience while investigating the new phenomena of spirit thought and action: with various spirit communications through himself as medium.** Boston: Crosby, Nichols, 1853.

SOCIETY. Society For Psychical Research (Great Britain). **Proceedings of the Society for Psychical Research, v.1.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1882.

STROMBECK, Friedrich K. **Histoire de la guérison d'une jeune personne, par le magnétisme animal, produit par la nature elle-même.** Paris: Librairie Grecque, Latine, Allemande, 1814.

TESTE, Alphonse. **Manuel pratique du magnétisme animal.** Paris: Librairie de J.B. Baillière, 1840.

TOWNSHEND, Chauncy H. **Mesmerism proved true: and the Quarterly Reviewer reviewed.** London: T. Bosworth, 1854.

VALENTINE, Elizabeth R. Guest editorial. **History of the Human Sciences**, v.25, n.2, p.1, 2012.

VIREY, Julien-Joseph. Examen impartial de la médecine magnétique, de sa doctrine, de ses procédés, et de ses cures. **Dictionnaire des sciences médicales**, v. 29, p. 463-558, 1818.

WEISBERG, Barbara. **Talking to the dead: Katie and Maggie Fox and the rise of spiritualism.** New York: Harper Collins, 2004.

A QUESTÃO RACIAL NA HISTORIOGRAFIA DO ESPIRITUALISMO MODERNO NOS ESTADOS UNIDOS¹⁰

Rodrigo Farias de Sousa¹¹

O ESPIRITUALISMO MODERNO NO SÉCULO XIX AMERICANO

“As mais poderosas almas de todos os tempos flu-
tuavam sobre nós,
Aqueles que operaram como deuses entre os ho-
mens, e partiram;
Como grandes clarões de sol no caminho escuro
à nossa frente,
Eles estão conosco, ainda conosco; nossas bata-
lhas seguem lutando.”¹²

(MASSEY, 1851, p. 76.)

Quando o jovem poeta inglês Gerald Massey publicou esses ver-
sos, em 1851, o Espiritualismo Moderno não tinha sequer um nome¹³.
Não obstante, desde que as irmãs Kate e Maggie Fox travaram um

¹⁰ Este artigo é uma versão expandida e revisada da parte que redigi do artigo “Raça e reencarnação no Espiritualismo norte-americano: uma visão a partir da crítica de Allan Kardec”, em coautoria com Marcelo Gulão Pimentel, publicado na revista *Diálogos*, v. 25, n. 3, p. 92-118, set./dez. 2021.

¹¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), professor de História da América no Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IH/UFRJ). Pesquisador e Vice Coordenador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo do CNPq (NUESHE). Email: rodrigofariasufrj@gmail.com.

¹² “The mightiest souls of all time hover o’er us, / Who labored like gods amongst men and are gone;/ Like great bursts of sun on the dark way before us,/ They’re with us, still with us; our battles fight on.”

¹³ O termo foi cunhado em 1852 pelo jornalista Horace Greeley (WEISBERG, 2011, p. 215).

suposto diálogo com o fantasma de um mascate no vilarejo rural de Hydesville, em março de 1848, um crescente número de norte-americanos passou a considerar a ideia de “almas lutando lado a lado com os vivos” não mais como uma mera imagem poética, e sim como uma afirmação de *fato*. Em residências, salões e até mesmo teatros, acreditava-se que sons de pancadas sem causa aparente, objetos movidos por mãos invisíveis e uma série de outros (alegados) fenômenos seriam sinais de que os mortos estariam enviando mensagens para os vivos. Epifania para uns, diversão ou pecado para outros, a *comunicação com os espíritos* espalhou-se a tal ponto que, no dizer do historiador R. Laurence Moore, “Difícilmente outro fenômeno cultural afetou tanta gente ou estimulou tamanho interesse quanto o espiritualismo nos dez anos antes da Guerra Civil e, por falar nisso, ao longo das décadas subsequentes do século dezenove” (MOORE, 1977, p. 4). Essa “onda”, por assim dizer, em poucos anos se espalharia da América para a Inglaterra de Massey e o resto da Europa, e daí para o mundo. Nesse processo, essa crença geraria movimentos tão distintos quanto o Espiritismo de Allan Kardec e a Teosofia de Helena Blavatsky, e até mesmo um novo ramo de investigação científica, a *pesquisa psíquica*, antecessora da atual Parapsicologia.

Na análise da historiografia moderna, o Espiritualismo surgiu no contexto da passagem do Segundo para o Terceiro Grande Despertar nos EUA¹⁴, períodos de revivalismo religioso marcados pelo surgimento de

¹⁴ O Segundo Grande Despertar (c. 1790–1830 ou 1840, a depender do autor) foi um movimento religioso de reavivamento protestante nos Estados Unidos que enfatizou o livre-arbítrio e a salvação pessoal por meio do esforço humano, em contraste com o calvinismo do período anterior. Entre as reformas sociais que atraíram tantos dos cristãos americanos do período, incluem-se o abolicionismo, a defesa dos direitos das mulheres, o vegetarianismo, a reforma das indumentárias, entre outras. Já o Terceiro Grande Despertar (c. 1850–1900) foi um período posterior de intensa atividade religiosa influenciado pela teologia pós-milenarista que defendia a melhoria social e o ativismo como preparação para a segunda vinda de Cristo. Este despertar impulsionou movimentos como o Evangelho Social, o missionarismo global e novas denominações pietistas, destacando um ativismo reformista mais pronunciado.

novas denominações — dos mórmons e adventistas aos universalistas e cientistas cristãos — e o intenso engajamento dos fiéis em causas reformistas. Trata-se de uma época em que muitos cristãos norte-americanos passaram a entender que bandeiras como o abolicionismo, os direitos das mulheres e até experimentos socialistas utópicos eram aplicações práticas de seus valores e sua fé. Frente à teologia calvinista então reinante, com suas noções de predestinação e rigidez nos costumes, essas novas doutrinas ofereciam espiritualidades alternativas, mais flexíveis e otimistas, em conformidade com o processo de democratização que marcava uma sociedade americana cada vez mais dinâmica.

Em tal contexto, o Espiritualismo Moderno pode ser considerado como um dos pontos altos dessa onda de inovação religiosa. Ele democratizava basicamente a experiência da revelação: a transcendência atribuída à Bíblia pelo protestantismo tradicional, e que os movimentos evangélicos do século XVIII em diante haviam levado para a experiência da conversão, agora estava ao alcance de qualquer um por meio das práticas mediúnicas. Numa era de altas taxas de mortalidade infantil e expectativa de vida muito mais baixa que a de hoje, quando a cultura americana em relação ao luto e à morte valorizava os laços sentimentais entre os vivos e os entes queridos falecidos (GUTIERREZ, 2009, cap. 2), a possibilidade de comunicação com os mortos permitia dar *concretude* ao que antes dependia de uma fé abstrata. Para os que aceitavam a realidade do fenômeno mediúnico, seus falecidos familiares, amigos e amores — e até celebridades históricas — desafiavam as barreiras da morte, outrora definitivas, para lhes trazer consolações e testemunhos *em primeira mão* de uma vida melhor no Além.

Ao facilitar o acesso a uma realidade superior, os espiritualistas também puseram em xeque a autoridade do clero e das igrejas institucionalizadas, opositores frequentes que, paradoxalmente, também forneceram quadros ao movimento — afinal, muitos viam o intercâmbio mediúnico como um fenômeno já presente e legitimado no texto bíblico. Entretanto, tais detratores eclesiásticos estavam corretos ao perceber que, na visão de mundo que emergia dos depoimentos de visionários e

espíritos, coisas como sacramentos, confissões de fé e correção doutrinária perdiam seu valor salvífico. Aliás, a própria noção de salvação, tal como entendida pelo cristianismo convencional, não tinha razão de ser na perspectiva espiritualista. No lugar de pecado original, redenção pelo sacrifício de Cristo e um Juízo Final irrecorrível, o novo movimento propunha uma cosmologia em que até os criminosos tinham a chance de se redimir e conquistar no Além as virtudes que não tiveram na Terra (voltaremos a isso mais adiante). Não por acaso, dentre as denominações cristãs dos EUA do século XIX, o espiritualismo conseguia um número considerável de convertidos entre aquelas mais flexíveis, como, por exemplo, os universalistas (BUESCHER, 2004).¹⁵

Em suma, pode-se dizer que os espiritualistas modernos podiam ser considerados uma das correntes religiosas mais *liberais* do século XIX. Todavia, alguns contemporâneos notavam que havia algumas limitações nesse progressismo. Um notório exemplo era o líder espírita francês Allan Kardec, que atribuía a recusa à crença na reencarnação entre os espiritualistas americanos ao “preconceito de cor” (KARDEC, 2019, p. 200). Como isso poderia ser plausível quando o fim da escravidão era uma das causas mais difundidas entre os espiritualistas?

2. RAÇA, RACISMO E OS ESPÍRITOS

Afirmações peremptórias sobre os posicionamentos dos espiritualistas norte-americanos do século XIX sobre temas controversos esbarram no fato de que o movimento não era homogêneo nem tinha crenças muito bem definidas. Ao contrário de suas contrapartes na França, que tinham em Allan Kardec um “codificador” que estabelecia os pontos

¹⁵ O universalismo, aqui, se refere a uma corrente teológica cristã que prega que a salvação será estendida a toda a humanidade, negando, portanto, a existência de um castigo eterno após a morte. Nos EUA, o universalismo se tornou mais uma entre as diversas denominações religiosas disponíveis.

de doutrina e filtrava quais interpretações e propostas seriam ou não incorporadas ao credo espírita, os espiritualistas eram essencialmente descentralizados. Não havia lideranças que respondessem pelo movimento na totalidade, livros cuja autoridade fosse “canônica” e tampouco um corpo doutrinário delimitado. Para além dos postulados fundamentais da realidade da vida pós-morte e da possibilidade da comunicação com os mortos por meio de médiuns, tudo mais estava aberto a interpretações e releituras. Tal fluidez já geraria, por si mesma, certa dificuldade aos historiadores do movimento, mas se agravava com o fato de que ele contava — para além de um animado circuito de oradores itinerantes, congressos, *camp meetings*¹⁶ e espetáculos de médiuns prometendo demonstrações do “sobrenatural” — uma profusão de periódicos independentes publicados em um sem-número de localidades. Estes veículos acabariam por se tornar as principais fontes das pesquisas sobre o movimento, e sua variedade acabaria por deixar marcas sobre as pesquisas daí resultantes.

Na rarefeita historiografia sobre o Espiritualismo Moderno nos Estados Unidos, o posicionamento de seus adeptos sobre as diversas questões sociais do século XIX tem recebido uma grande atenção. Ao mapear o círculo de pessoas que auxiliaram na ascensão à fama das Irmãs Fox, a partir de 1848, Ann Braude (2001) identificou um número considerável de dissidentes religiosos, abolicionistas, pacifistas e radicais de diversos matizes, ancorando o movimento nascente na onda reformista do Segundo Grande Despertar. Sua pesquisa, originalmente publicada em 1989, enfatizava o quanto o Espiritualismo contribuiu para o nascente movimento dos direitos das mulheres, especialmente no período pré-Guerra Civil. Trabalhos posteriores, como o de Bret Carroll (1997) e Mark Lause (2016), reforçaram essa associação, dando ao Espiritualismo

¹⁶ Conforme a Enciclopédia Britannica (2025), *camp meetings* eram um “tipo de encontro religioso ao ar livre realizado na fronteira americana durante o século XIX por várias denominações protestantes. As reuniões campais atendiam a uma necessidade eclesial e espiritual nas comunidades sem igrejas, à medida que a população se deslocava para o oeste”. Esses eventos podiam durar vários dias e foram adotados também pelos espiritualistas da época.

o status de um movimento com visões socialmente avançadas, engajado na promoção da “soberania individual” tanto na arena pública quanto na privada. Nas palavras de Braude, os espiritualistas “denunciavam a autoridade das igrejas sobre os fiéis, dos governos sobre os cidadãos, dos médicos sobre os pacientes, dos donos sobre os escravos, e, acima de tudo, dos homens sobre as mulheres”, o que os punha em sintonia com uma série de movimentos de reforma social e cultural então em voga (2001, p. 57). “A religião radical e a política radical atraíam as mesmas pessoas” (2001, p. 70), acrescenta a autora, que, no caso específico da questão da igualdade feminina, é categórica: “Embora nem todos os feministas fossem espiritualistas, todos os espiritualistas advogavam os direitos das mulheres” (2001, p. 59).¹⁷

Havia ressalvas, porém. A própria Braude, cujo trabalho usou fontes geralmente vindas do norte dos EUA, reconhece que os espiritualistas do sul do país “tendiam a focar na comunicação com os mortos enquanto ignoravam tanto a agenda reformista quanto a teologia heterodoxa que muitos acreditavam que essa comunicação implicava” (2001, p. 30). Na única citação que faz nessa linha, ela menciona L. F. W. Andrews, o editor do “único jornal espiritualista pró-escravidão” (o *Christian Spiritualist*, ou “Espiritualista Cristão”, da Geórgia, não nomeado no livro). Segundo Andrews, “[c]om uma ou duas exceções, os jornais espirituais [*sic*] do Norte são mais ou menos tingidos pelo[s] fanatismo[s] peculiar[es] dessa seção” (2001, p. 75)¹⁸. Fora esse caso específico, no entanto, a pesquisa de Braude apresenta o retrato de um movimento religioso largamente homogêneo e enfático no seu ímpeto

¹⁷ Todas as traduções das citações são nossas.

¹⁸ *Fanaticisms*, no plural, é como aparece na transcrição do artigo original de Andrews, feita pelo jornal nortista *Radical Spiritualist* de dezembro de 1859, usado como fonte por Braude; no seu livro, porém, ela usa a palavra no singular, *fanaticism*. Andrews referia-se, neste caso, não só ao abolicionismo, mas aos outros movimentos de reforma social e de costumes (chamados desdenhosamente de “isms”) a que seus confrades nortistas eram frequentemente associados, alguns dos quais ele lista como indecentes.

por mudanças, pelo menos até o fim da década de 1860, depois da qual esse radicalismo teria começado a declinar.

Nos anos 2000, o que parecia excepcional e isolado começa a ganhar mais espaço nas novas publicações sobre o tema. Outros exemplos de espiritualistas *conservadores* começam a ser redescobertos, em especial no que dizia respeito à controvérsia sobre a escravidão e a desigualdade racial. Em *Body and Soul* (“Corpo e alma”, 2003), Robert S. Cox conta o caso do químico Robert Hare, autor de uma das primeiras obras que examinavam o Espiritualismo pelo prisma científico. Inicialmente decidido a demonstrar a tese de outro cientista, Michael Faraday, de que o movimento das mesas em sessões mediúnicas se devia à contração muscular dos médiuns, Hare criou um aparelho chamado “Espiritoscópio” (*Spiritoscope*). O que ele não esperava era que suas pesquisas o convencessem de que os fenômenos eram reais e assim Hare se tornou, em 1854, um dos convertidos mais aclamados do movimento espiritualista. Seu primeiro livro sobre o assunto, *Experimental Investigation of the Spirit Manifestations* [“Investigação experimental das manifestações de espíritos”], de 1855, não se apresentava como uma revelação religiosa, e sim como uma investigação desapaixonada, “antecipando a forma de argumentação que seria associada ao movimento da pesquisa psíquica durante as duas últimas décadas do século” (2003, p. 149). Portanto, não era por acaso que, ao lado do juiz John W. Edmonds, de Nova York, e do governador do Wisconsin N. P. Talmadge, “nenhum indivíduo [fosse] mais citado pelos espiritualistas como prova de que pessoas equilibradas com credenciais sociais e intelectuais impecáveis” podiam investigar a comunicação com os mortos e saírem convencidas de sua veracidade (2003, p. 148-149).

Sua celebridade como convertido, contudo, não impediu que Hare divergisse radicalmente de seus companheiros de convicção em alguns pontos importantes do debate público da época. Ao mesmo tempo que recebia comunicações assinadas por espíritos renomados como Benjamin Franklin e George Washington, ele não via a escravidão como o grande problema alardeado por outros espiritualistas. Branco, nativo e morador do estado da Pensilvânia, onde não havia escravidão,

ele se dizia um opositor “moderado” desse sistema, defensor de uma abolição gradual com compensação aos ex-proprietários. Entretanto, Hare acreditava em hierarquias raciais e sociais, e desconfiava não só do capitalismo desenfreado — no que ecoava alguns dos defensores sulistas da escravidão (SOUZA, 2013, p. 81-82) —, mas da agitação reformista. Segundo Hare, os espíritos mais elevados com quem ele conversava viam a escravidão como apenas uma manifestação da desigualdade natural entre as pessoas, cujo reconhecimento era necessário para uma sociedade estável (COX, 2003, p. 151).

Em certo sentido, Hare admitia, a Regra Áurea [...] ditava que a escravidão era indesejável, mas, diante da Lei do Escravo Fugitivo e do Kansas Sangrento¹⁹, a antiescravidão tinha se tornado ainda mais indesejável [...]. Consequentemente, Hare

¹⁹ A Lei do Escravo Fugitivo (*Fugitive Slave Act*), de 1850, nasceu de um acordo entre os políticos do norte e do sul do país para aliviar as tensões causadas pela rápida expansão do país, sobre a legalidade da escravidão nos novos territórios e futuros estados. Até então, prevalecia o Acordo do Missouri, de 1820, pelo qual a representação política dos estados livres e dos estados escravistas no Congresso era equilibrada pela entrada de novos estados na União sempre em número de dois a cada vez, sendo que em uma escravidão seria autorizada, e no noutro não. Com a tomada de parte do território mexicano em 1848, esse equilíbrio foi rompido e o Sul temeu que seu sistema econômico, baseado na mão de obra escrava, fosse ameaçado por um Congresso majoritariamente não escravista. Como forma de resolver o impasse, foram oferecidas compensações, e uma delas foi a Lei do Escravo Fugitivo, pela qual todo cativo que chegasse a um estado livre deveria ser restituído ao seu dono, com a colaboração das autoridades federais e do governo desse mesmo estado — inclusive com punição a quem quer que o ajudasse na fuga. O Kansas Sangrento (1854-1859) foi uma série de conflitos armados no novo território do Kansas, ao qual uma lei federal havia permitido optar pelo trabalho livre ou escravo por meio de consulta popular. Com isso, migrantes das áreas livres e escravistas do país se deslocaram para o território, na esperança de influenciar o resultado. O choque entre eles levou a conflitos armados, que só se resolveram definitivamente quando o Kansas foi oficializado como um estado livre em janeiro de 1861.

culpou diretamente os abolicionistas. Os abusos no escravismo, defendia ele, eram tanto culpa do nortista quanto do sulista, produzidos pelo medo que os proprietários de escravos tinham das tolices dos abolicionistas. Não fosse pela ameaça da insurreição servil “excitada por simpatizantes nortistas”, ele insistia, “o proprietário de escravos consciente sem dúvida se sentiria mais feliz com a adoção de um sistema compatível com a moral, a filosofia e a religião que ele professa”. A demagogia “frenética” de um Charles Sumner²⁰, ele insistia, apenas afundaria o Sul na barbárie. “Quem”, perguntava ele retoricamente, “iria querer converter nosso território sulista em um outro Haiti²¹, ou ver as plantações do Sul arruinadas como as da Jamaica, induzindo os negros a retroceder àquele barbarismo [...], do qual poucas nações africanas emergiram, se é que emergiram?” (COX, 2003, p. 151.)

A alusão ao Haiti, à África e ao “barbarismo” não é excepcional, mas lugares-comuns nas preocupações dos escravistas na época. O pano de fundo nos três casos é a inferioridade do negro, tanto no sentido de baixa capacidade intelectual quanto no de uma tendência à selvageria e ao primitivismo. Da mesma forma, a desaprovação frente ao abolicionismo — que via o escravismo como um regime *imoral* e *pecaminoso*, acima de tudo — também não tinha nada de surpreendente, à luz dos conflitos de opinião do momento. Aparentemente, as convicções espiritualistas de Hare não foram suficientes para que ele se tornasse um radical — assim como não o fizeram com o seu companheiro de fé, também analisado

²⁰ Senador pelo estado de Massachusetts, antiescravista notório e membro do grupo dos republicanos radicais.

²¹ Alusão à Revolução Haitiana de 1791, iniciada a partir de uma rebelião de escravos que culminou no massacre dos proprietários brancos. O evento deu causa ao “grande medo”, o temor de que a revolta se repetisse nas outras áreas escravistas das Américas.

por Cox, o reverendo Jesse Babcock Ferguson. Pregador muito popular no Sul antes da Guerra Civil, Ferguson, então um presbiteriano, entrou no debate público sobre raça e escravidão ao publicar, em 1850, o panfleto *Address on the History, Authority and Influence of Slavery* [“Discurso sobre a história, autoridade e influência da escravidão”]. Originalmente um sermão, o texto ia das justificativas teológicas tradicionais, como a maldição de Cã, às estatísticas de exportação do Haiti para mostrar como os povos negros, mesmo que tivessem uma vantagem inicial em seu desenvolvimento histórico, fatalmente ficavam para trás de outras raças ao fim de algum tempo. Simultaneamente, a escravidão nos EUA era apresentada como uma instituição benévola, em que a grande maioria dos cativos era tratada com uma humanidade e um cuidado muito melhores que as condições abjetas dos operários livres das fábricas, por exemplo. Uma década depois, quando estourou a guerra, Ferguson tornou-se um confederado fervoroso e, em viagem à Inglaterra em defesa da causa sulista, reafirmou suas opiniões de 1850, defendendo a naturalidade da escravidão, ainda que reconhecendo a possibilidade de sua superação em casos individuais, quando o indivíduo fosse capaz de cuidar de si mesmo. No entanto, era taxativo:

A escravidão não pode ser abolida — ela pode ser, e será, superada. Ela não pode ser abolida, pois é natural a uma carência de desenvolvimento cívico; ela pode ser superada, porque qualquer condição sob a natureza ou a providência é uma promessa de evolução para um estado mais elevado. (NICHOLS, 1865, p. 46.)

O estudo de Cox, portanto, ajuda a pôr a visão otimista de Braude e outros em perspectiva. Um espiritualismo pró-escravidão existia, mesmo que minoritário, e não necessariamente se limitava ao jornal de L. F. W. Andrews na Geórgia. Quantificar essa vertente com precisão é provavelmente impossível, haja vista que até o número total

de espiritualistas é difícil de estimar (BRAUDE, 2001, p. 25). Reconhecê-la, porém, e visitar seus argumentos permite ver que os espiritualistas não eram imunes a opiniões conservadoras sobre as questões de seu tempo, *tal qual ocorria com outros movimentos religiosos mais ortodoxos*. Mesmo não passando pelos cismas que acometeram várias denominações protestantes americanas em torno da escravidão — a “crise teológica” de que fala Mark Noll (2006) —, não se pode dizer que o movimento tenha passado incólume à maior controvérsia nacional da época, por mais progressista que fosse.

Aliás, a manutenção ou abolição da escravidão trazia consigo um outro problema. Como se viu, Hare e Ferguson não tinham pudores em repetir os clichês escravistas sobre a suposta inferioridade negra. Mas o que dizer dos espiritualistas reformistas? Para além da questão prática sobre o que fazer com a “instituição peculiar” do Sul, seriam eles *igualitários* em questões raciais?

Christine Ferguson desenvolve a questão em *Determined Spirits* [Espíritos determinados], de 2012, que versa sobre a circulação de ideias sobre eugenia, hereditariedade e determinismo biológico entre os espiritualistas. A tese geral é de que concepções racialistas circulavam com desenvoltura entre muitos adeptos do movimento, mesmo fora das regiões em que a escravidão era aceita. Tais concepções, aliás, não se limitariam à realidade do mundo material, mas se estenderiam inclusive às representações da vida após a morte. Para demonstrá-lo, Ferguson recorre ao autor que mais se aproximou de uma posição de autoridade no movimento, Andrew Jackson Davis.

Chamado de “pai” ou “profeta” do Espiritualismo Moderno, Davis começou sua carreira antes mesmo do surgimento das Irmãs Fox. Ainda na adolescência, ele trabalhou como *sujet* de um magnetizador e, em transe, atendia doentes a quem diagnosticava e dava prescrições de tratamento por meio da clarividência²². Logo alegou ter contato com

²² A clarividência seria a capacidade de perceber algo — uma informação ou um evento, por exemplo — sem o uso dos sentidos usuais.

espíritos e, em 1847, lançou seu primeiro livro, *The Principles of Nature, Her Divine Revelations, and a Voice to Mankind* [“Os princípios da Natureza, suas divinas revelações e uma voz para a humanidade”], ditado sob transe sob a alegada orientação do espírito de Emanuel Swedenborg. A partir daí, ele se tornaria um autor prolífico, responsável por uma “filosofia” própria, o Harmonialismo, baseada em suas visões e comunicações com os espíritos. Também viria a se tornar um líder dos mais atuantes no movimento espiritualista. Muito interessado nas consequências sociais de suas revelações, ele acabaria por se tornar um crítico veemente da proeminência dada aos médiuns e aos fenômenos por eles produzidos, chegando a pôr publicamente em dúvida a veracidade de muitos deles. Segundo Davis, o foco no maravilhoso e no sensacional estava levando o Espiritualismo para o lado da magia e da superstição, em vez de fazer dele um instrumento para a elevação da sociedade humana (DELP, 1967).

Um dos pontos mais interessantes das revelações de Davis eram as suas descrições do mundo espiritual. Para ele, a Terra era circundada por várias “esferas” concêntricas e etéreas, nas quais os espíritos eram divididos de acordo com seu nível espiritual. Tal hierarquia levava em conta não apenas a conduta moral, mas também a capacidade intelectual dos indivíduos, o que podia ter consequências peculiares. Por exemplo, em *The Great Harmonia* [“A grande harmonia”], Davis descreve a visão que teve da vida e morte de um criminoso executado sobre o qual lera num jornal. Perturbado com a história, ele visitou o cemitério local e ali vislumbrou toda a trajetória terrena do homem, que teria sido portador de uma malformação cerebral. Após muitas privações e sofrimentos, quando chega o momento fatal, eis o que Davis vê (grifos no original):

Eu continuei naquela condição iluminada por quase uma hora [...], quando minhas percepções se alargaram e me foi concedido acompanhar o seu espírito. Na primeira sociedade da segunda Esfera da existência humana — onde os tipos inferiores da raça

estão, e onde eles gravitam para [seu] refinamento e reforma — *eu me refiro aos negros, aos índios, aos fracos, aos idiotas*²³, e os indivíduos e classes mal orientados de todas as comunidades e nações — eu vi aquele espírito sombrio. Ele era pequeno, fraco e imaturo; vestia-se com todas as cores conflitantes possíveis e era desagradável ao olhar. Sobre o seu espírito enfraquecido imprimia-se, ou induzia-se, ou registrava-se toda influência desfavorável e toda circunstância maligna que tinha cercado e atuado sobre ele desde o nascimento até o túmulo. A malformação tinha tornado seu corpo inadequado para o desenvolvimento normal de seus elementos e atributos espirituais; e as condições externas e influências contrárias impediram que ele encontrasse sua verdadeira posição, ou tivesse uma jornada agradável e feliz nesta esfera rudimentar.

Mas agora influências mais altas o pervadiam — penetravam aquela cobertura superficial [que] se tornou transparente; dissolveu-se e quebrou-se reduzida a nada, e veja! o anjo de vestes brancas lá estava! O germe do espírito reluzia como o cristal na pedra de granito! Eu vi que [...] ele era puro por dentro, embora mau por fora; a alma pura nativa do céu, e a vida exterior das imperfeições e desorientações da terra! Eu o segui através da primeira sociedade, e, enquanto ele ascendia para a segunda, eu não vi sinal daquela veste maligna; mas ele era um bem-orientado e comparativamente perfeito ser da vida interior!²⁴ (DAVIS, 1866, p. 162-3.²⁵).

²³ “Idiota”, à época, significava os portadores de deficiências intelectuais.

²⁴ Por “vida interior” (*inner life*), entenda-se “vida espiritual”.

²⁵ A obra, em seis volumes, foi publicada entre 1850 e 1861.

O relato fala por si. Se, por um lado, se tem uma perspectiva otimista — um criminoso que, ao morrer, revela sua verdadeira natureza celestial —, por outro fica clara uma visão essencialista de grupos raciais. O criminoso vai para a “segunda Esfera”, presume-se, por sua vida de dor, vício e, finalmente, crime; mas índios e negros vão pelo simples fato de serem índios e negros.

Christine Ferguson menciona várias passagens de teor semelhante. Ecoando Robert S. Cox, ela diz que, no mundo espiritual tal como descrito por Davis, a raça dos indivíduos era um fator determinante para sua localização. Embora o status moral dos indivíduos fosse o que contava, e não a riqueza ou posição social, na cosmologia elaborada por Davis, “raças e nações separadas ocupavam espaços únicos, mutuamente exclusivos, nas esferas, presumivelmente com base em sua uniformidade moral”. Assim, por exemplo, havia um “reino exclusivamente africano” chamado Monazolappa, enquanto outros dois, Wallaveesta e Passaeta, pertenciam a duas tribos indígenas separadas. “Uma vez estabelecidos, esses territórios celestiais eram tão fixos e imutáveis quanto a própria alma humana, cada raça agindo como a encarnação geográfica e categorizada de um estado metafísico moral, emocional ou intelectual” (FERGUSON, 2012, p. 120).

Tais estados metafísicos são ilustrados pelas características atribuídas a cada grupo, em que se repetiam estereótipos fáceis de reconhecer. Na mesma obra em que Ferguson se baseou para as citações acima, *Death and Afterlife* (“Morte e pós-vida”, originalmente publicada em 1865), Davis faz uma série de comparações entre as diversas raças humanas — “negros”/“africanos”, “malaios”, “mongóis”, “índios” (tanto no sentido de ameríndio quanto de habitante da Índia) e “caucasianos”.

Mas no negro se encontram os que os homens chamam de sentimentos e emoções. Ele desfruta plenamente de seus sentidos. Amando o prazer simples, ele o busca na superfície, mas prontamente o aprofunda pela educação. O malaio é

muito diferente. É o roedor. É a classe de mentalidade que busca viver dos outros. Ela escolhe uma morada escura e se entoca no chão. O índio [*Indian*], seja ele norte-americano ou oriental, é muito diferente. O esquilo e o guaxinim, e os animais que vivem como eles nas florestas, representam o índio, e eles viverão e morrerão juntos.

[...]

O caucasiano submete o mundo a si mesmo. Nenhum representante de qualquer outra raça tem tal preeminência. Ele come livremente de tudo, respira todas as atmosferas, aprecia todas as nuances de prazeres. Ele busca a felicidade por meio do progresso. O negro busca a vida simples e o prazer pelos sentidos. O caucasiano aspira à felicidade, que inclui todo prazer e é a flor branca de toda espécie de obediência. A Natureza contribui livremente a partir de todos os seus departamentos, e constantemente cede a suas persistentes invasões e inumeráveis descobertas. O caucasiano parece ser o representante da raça mais elevada que virá. Ele se expande no ianque universal, [destinado a] expandir por meio de sua energia e suas invasões e infrações todo o globo habitável. (DAVIS, 1871, p. 180-181)

Ferguson vê em Davis uma hierarquia supremacista branca travestida de retórica emancipacionista, que nega identidades mestiças. “Todos os povos são bem-vindos às esferas, desde que eles não somente saibam, mas também desejem, seu lugar racializado”, afirma (2012, p. 121). A afinidade que uniria os espíritos no pós-vida, e era a justificativa para esses agrupamentos raciais, parece seguir categorias estanques, claramente hierarquizadas segundo características predeterminadas de fenótipo e conformação psicológica. Em tal quadro, não se menciona qual lugar seria ocupado por mestiços, por exemplo.

Esse tipo de estereotipação racial não aparecia apenas em descrições do Além, como as de Davis, feitas a partir de suas visões. As comunicações mediúnicas propriamente ditas, que se criam originadas diretamente dos mortos, frequentemente vinham na mesma conformação. Patrick Polk, em sua pesquisa sobre mensagens atribuídas aos espíritos de crianças mulatas, filhas de senhores com suas escravas, afirma: “Um número demasiado grande desses guias personificava de forma perfeita demais os mais grosseiros dos estereótipos raciais gerados pela escravidão...” (2010, p. 27). A apresentação usada por esses alegados espíritos, diz ele, podia ser estereotipada ao ponto da caricatura. Ferguson também menciona essa tendência e cita o caso do médium britânico J.J. Morse, que ao visitar seus colegas espiritualistas nos EUA, registrou (grifo nosso):

é algo desagradável ver a função da mediunidade reduzida ao nível do *show business*. Ver uma mulher vestida em peles, trajada em roupas indígenas — contas, arco e flecha, tudo completo — fazendo uma dança da guerra, pode ser muito divertido para alguns; para minha mente, é simplesmente uma degradação repulsiva de um ofício nobre. (MORSE, 1877, p. 54, apud FERGUSON, 2012, p. 118).

A linguagem também podia seguir a mesma linha. Por exemplo, o mais duradouro dos periódicos espiritualistas, o *Banner of Light* [“Estandarte da Luz”], teve durante anos uma seção fixa chamada “The Messenger” [“O Mensageiro”], em que eram publicadas mensagens atribuídas aos mais diversos espíritos, quase sempre por meio da mesma médium, a Sra. J. H. Conant (nascida Frances Ann Conant). Quando o suposto autor espiritual era um indígena ou ex-escravo, o vocabulário era completamente diverso daquele dos brancos. Por exemplo, na edição de 21/5/1857, encontra-se uma mensagem intitulada “[Do] Chefe Indígena Scio, para John Prince, de Boston”:

Boa lua para você, cara pálida. O índio Scio deseja mandar mensagem para o bravo de cara pálida, John. Ele deseja lhe dizer que muitos Scios vêm, mas o Grande Espírito me enviou, e somente a mim, para guiá-lo pelo pequeno campo de caça. Ele quer lhe dizer para se curvar diante do Grande Espírito quando o sol afunda e a lua se ergue alto, e Scio, o índio, se ajoelhará também; e juntos oraremos ao Grande Espírito, e juntos receberemos bênção dele. O índio deseja que o bravo pálido, John, caminhe pelas trilhas da sabedoria; e ele também deseja que o cachimbo da paz seja sempre bem fumado, enquanto ele caminha aqui embaixo do lar do Grande Espírito.

Na leitura proposta por Polk e Ferguson, tal estereotipação tem uma chave essencialmente negativa, uma extensão do grave histórico de discriminação e opressão contra não brancos tão presente na história norte-americana. Mesmo quando mortos, índios e ex-escravos pareciam continuar presos a uma linguagem coloquial e por vezes simplória, exatamente o que uma audiência branca esperaria deles. Se, no entanto, é verdade que a desigualdade racial podia se refletir até na cosmologia espiritualista, como inegavelmente demonstram as obras de Andrew Jackson Davis, é importante registrar o que ao leitor brasileiro pode parecer óbvio: a semelhança desse tipo de manifestação com a rotina de religiões mediúnicas brasileiras, como a Umbanda. Nelas, a estereotipação de fala, gestos e trajes para a representação de figuras arquetípicas do imaginário popular — o indígena (caboclo), o escravo idoso e sábio (preto-velho), entre outros — não tem conotação discriminatória ou subalterna. Poderia ser o caso também em pelo menos alguns círculos espiritualistas americanos? Este é um ponto que aguarda pesquisas futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Está claro que, à luz da historiografia mais recente sobre o Espiritualismo Moderno nos EUA, a associação automática com o reformismo mais radical de meados do século XIX precisa ser nuançada. Por mais que houvesse uma expressiva tendência progressista, fácil de encontrar em periódicos e lideranças, ela não era a única a representar o movimento no espaço público. E mesmo dentro dela, havia elementos de circulação expressiva — como as representações racializadas do Além — que reproduziam hierarquias e preconceitos presentes na sociedade americana em geral. Seria isso suficiente para confirmar a tese de Allan Kardec de que a rejeição à reencarnação nos EUA de sua época se devia principalmente ao preconceito racial? Essa é uma causalidade difícil de estabelecer, mas não completamente infundada. Raça era uma questão importante no discurso espiritualista, mesmo que frequentemente implícita, e podia representar uma ressalva relevante a um discurso que se apresentava como igualitário e libertário.

REFERÊNCIAS

BANNER OF LIGHT, 21/5/1857. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/banner_of_light/. Acesso em: 28 mai. 2021.

BRAUDE, Ann. **Radical spirits**: Spiritualism and women's rights in nineteenth-century America. 2nd ed. Indiana University Press, 2001.

Camp meeting. In: **ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA**. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/camp-meeting>. Acesso em: 13 out. 2025.

BUESCHER, John B. **The other side of salvation: Spiritualism and the nineteenth-century religious experience**. Skinner House Books, 2004.

COX, Robert S. **Body and soul**: a sympathetic history of American Spiritualism. Charlottesville & London: University of Virginia Press, 2003.

DAVIS, Andrew Jackson. **Death and the afterlife**: eight evening lectures on the Summer-Land. Boston: William White & Company, 1871.

DAVIS, Andrew Jackson. **The great harmonia**: being a philosophical revelation of the natural, spiritual and celestial universe. Vol. II: The Teacher. Boston: Bela Marsh, 1866.

DAVIS, Andrew Jackson. **The present age and inner life**: ancient and modern spirit mysteries classified and explained. A sequel to Spiritual Intercourse. Revised and enlarged. Boston: William White Company, 1869. Disponível em: <https://play.google.com/store/books/details?id=084YAAAAYAAJ&rdid=book-084YAAAAYAAJ&rdot=1>. Acesso em: 15 mai. 2021.

DELP, Robert W. Andrew Jackson Davis: prophet of American Spiritualism. **The Journal of American History**, Volume 54, Issue 1, June 1967.

FERGUSON, Christine. **Determined spirits**: eugenics, heredity and racial regeneration in Anglo-American Spiritualist writing, 1848-1930. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. (Edinburgh Critical Studies in Victorian Culture.)

GUTIERREZ, Cathy. **Plato's ghost**: Spiritualism in the American Renaissance. New York: Oxford University Press, 2009.

HARE, Robert. **Experimental investigation of the spirit manifestations**. New York: Partridge and Brittan, 1855. Disponível em: <https://archive.org/details/experimentalinv00hare/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 16 mai. 2021.

KARDEC, Allan. A escola espírita americana. In: **Revista Espírita: jornal de estudos psicológicos – Ano sétimo: 1864**. Trad. de Evandro Noleto Bezerra. 4. Ed. Brasília: FEB, p. 198-204, 2019.

LAUSE, Mark A. **Free spirits: Spiritualism, republicanism, and radicalism in the Civil War Era**. University of Illinois Press, 2016. [Edição Kindle.]

MASSEY, Gerald. **Voices of freedom and lyrics of love**. London: J. Watson, Queen's Passage, Paternoster Row and all booksellers, 1851. Disponível no Google Books. Acesso em: 11 nov. 2021.

MOORE, R. Laurence. **In search of white crows: spiritualism, parapsychology and American culture**. New York: Oxford University Press, 1977.

MORSE, J. J. **Leaves from my life**. A narrative of personal experiences in the career of a servant of the spirits; with some account of American Spiritualism, as seen during a twelvemonth's visit to the United States. London: James Burns, 1877.

NICHOLS, T. L. **Supramundane facts in the life of Rev. Jesse Babcock Ferguson**. London: 1865. Disponível em: https://books.google.je/books?id=644_AAAAMAAJ&printsec=frontcover#v=one-page&q&f=false. Acesso em: 23 mai. 2021.

NOLL, Mark A. **The Civil War as a theological crisis**. The University of North Carolina Press, 2006. Edição Kindle.

POLK, Patrick. "He Will Remember Me": Anglo-American Spiritualists, Slavery, and the Ghosts of Miscegenation. **The Southern Quarterly** 46:4 (Summer), 2010.

RADICAL SPIRITUALIST, vol. 1. N. 8, dezembro de 1859. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/radical_spiritualist/. Acesso em: 29 mai. 2021.

FÉ INABALÁVEL E RAZÃO: O SIGNIFICADO DE RELIGIÃO PARA ALLAN KARDEC²⁶

Brasil Fernandes de Barros²⁷

INTRODUÇÃO

A partir dos fenômenos de 1848, vivenciados pelas irmãs Fox em Hydesville, nos Estados Unidos²⁸, o Espiritismo tornou-se uma fonte que prometia oferecer respostas para uma série de questões da Ciência, da Filosofia e da Religião. O fenômeno das mesas girantes²⁹ tornou-se

²⁶ Este capítulo, agora atualizado, foi publicado originalmente como artigo na Revista Interações. v. 14, n. 25, p. 227, jan./jun. 2019 - ISSN 1983-2478 DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2019v14n25p227-247>.

²⁷ Doutor, Mestre e Pós-doutor em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC MINAS. E-mail: brasil@netinfor.com.br.

²⁸ Embora seja praticamente impossível determinar a data de início da história do Espiritismo, convencionou-se que o ano de 1848 constitui seu ponto de partida. A 31 de março, na casa da família Fox, na aldeia de Hydesville, condado de Wayne, Estado de Nova York, nos Estados Unidos da América do Norte, ruídos insólitos surgiram de maneira ostensiva e uma série de fenômenos chamou a atenção da sociedade da época. Das paredes vinham pancadas ou ruídos que pareciam provir de uma inteligência oculta desejava de comunicar-se. As irmãs Katherine e Margareth Fox, duas meninas de 11 e 14 anos, que aparentemente eram a causa dos acontecimentos, foram dormir no quarto de seus pais, mas os ruídos aumentaram; a irmã mais nova começou a bater palmas e da parede ouviu-se o mesmo número de batidas. A menina fazia perguntas e a parede respondia com um golpe para dizer “sim” e com dois golpes para dizer “não”. A partir destes eventos, por todos os Estados Unidos, e posteriormente na Europa, espalhou-se a febre das evocações dos chamados espíritos batedores. (DOYLE, apud ARAUJO, 2010, p. 119).

²⁹ Mesas girantes, mesas falantes ou dança das mesas eram um tipo de sessão espírita em que os participantes se sentavam ao redor de uma mesa, colocavam as mãos sobre ela e esperavam que ela se movimentasse. Populares no século XIX, acreditava-se

uma febre na Europa e servia como diversão nos salões da alta sociedade. Diversos observadores se dedicaram aos experimentos e esperavam obter uma fundamentação científica para tais fenômenos, o que significava, em meados do século XIX, encontrar uma prova irrefutável para a sobrevivência do espírito após a morte (ARAÚJO, 2010, p. 119).

Entre os observadores, vamos encontrar Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804–1869), eminente pedagogo francês discípulo de Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827), que se tornou muito conhecido por seu pseudônimo de Allan Kardec, nome que adotou quando publicou *O Livro dos Espíritos*, a obra basilar do Espiritismo. Esse livro traz, logo na contracapa, a declaração de que ele se trata de uma obra de filosofia espiritualista (KARDEC, 2008, p. 3), algo sobre o qual os seus adeptos não têm dúvidas. Apesar disso, porém, hoje a terceira maior religião brasileira (IBGE, 2022), com 3,18 milhões de seguidores, se debate com uma questão de identidade no que tange ao seu aspecto religioso. Muitos de seus adeptos têm questionado se o Espiritismo é ou não uma religião, a ponto de existirem movimentos não reconhecidos pelos órgãos unificadores do Espiritismo³⁰, como o chamado espiritismo-científico ou filosófico-científico (CHAVES, 2013). Um dos pontos centrais dessa discussão é decorrente da afirmação de Kardec, que diz que o Espiritismo não é religião:

O Espiritismo é uma doutrina filosófica que tem consequências religiosas, como qualquer filosofia espiritualista; por isso mesmo, vai ter forçosamente as bases fundamentais de todas as religiões: Deus, a alma e a vida futura. Mas não é uma religião constituída, visto que não tem culto, nem

que as mesas serviram como meio de comunicação com supostos espíritos. Alfabetos também eram colocados sobre as mesas e elas se inclinavam para a letra adequada, soletrando palavras e frases.

³⁰ Como órgãos unificadores do Espiritismo nos referimos ao movimento organizado pelos espíritas a partir da FEB – Federação Espírita Brasileira.

rito, nem templos e que, entre seus adeptos, nenhum tomou, nem recebeu, o título de sacerdote ou de sumo sacerdote. (KARDEC, 2016, p. 232).

Não obstante Kardec tenha dito que a doutrina espírita não fosse uma religião, ele acreditava, como veremos mais à frente, que ela deveria servir como elemento aglutinante às diversas religiões. Mas disse também, anos depois da publicação de *O Livro dos Espíritos*, em seu discurso em reunião pública, na noite de 1º de novembro de 1868, na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, que “O Espiritismo é uma religião, e nós nos vangloriamos por isto.”³¹ (KARDEC, 1868-2007c³², p. 491).

Quando iniciamos as nossas pesquisas sobre o Espiritismo, que culminou com a publicação de nosso livro “*A busca de Kardec: fé ou razão*” (BARROS, 2022), havia um desejo particular de identificar um

³¹ Há divergências nas diversas traduções, alguns usaram o verbo “ufanar”, outros, porém o verbo “vangloriar” ou ainda “gloriar”. No original em francês usou-se o vocábulo “glorifions”: *Le lien établi par une religion, quel qu'en soit l'objet, est donc un lien essentiellement moral, qui relie les cœurs, qui identifie les pensées, les aspirations, et n'est pas seulement le fait d'engagements matériels qu'on brise à volonté, ou de l'accomplissement de formules qui parlent aux yeux plus qu'à l'esprit. L'effet de ce lien moral est d'établir entre ceux qu'il unit, comme conséquence de la communauté de vues et de sentiments, la fraternité et la solidarité, l'indulgence et la bienveillance mutuelles. C'est en ce sens qu'on dit aussi: la religion de l'amitié, la religion de la famille. S'il en est ainsi, dira-t-on, le Spiritisme est donc une religion? Eh bien, oui! sans doute, Messieurs; dans le sens philosophique, le Spiritisme est une religion, et nous nous en glorifions, parce que c'est la doctrine qui fonde les liens de la fraternité et de la communion de pensées, non pas sur une simple convention, mais sur les bases les plus solides: les lois mêmes de la nature.* (KARDEC, 1868, p. 359)

³² As referências relativas à Revista Espírita, geralmente são tomadas pelo ano original de sua publicação, e isto torna-se relevante na medida que, para o desenvolvimento de nosso trabalho, estamos em alguns momentos analisando o desenvolvimento do pensamento de Kardec, do ponto de vista cronológico. Portanto, doravante, quando se tratar da Revista Espírita editada por Kardec, citaremos o ano original da revista seguido do ano de sua versão atual (2007) publicada pela FEB com a(s) página(s) correspondente(s) na tradução de Evandro Noleto Bezerra, da qual foi tomada por referência. Este comportamento será adotado, inclusive nas referências ao final deste trabalho.

conceito de religião que pudesse harmonizar-se de forma clara com o Espiritismo e, assim, oferecer um possível *alento* a essa discussão, que por tanto tempo tem se desenvolvido no meio espírita em relação ao seu aspecto religioso. Porém, essa busca confrontou-se logo em seus primeiros passos, a partir da afirmação de Benson Saler:

Como indica a literatura acadêmica sobre religião, não há critérios seguros, bem definidos e universalmente aceitos para diferenciar a religião da não-religião. (Alguns acadêmicos, de fato, propuseram rótulos como “quase-religiões” ou “semi-religiões” para indicar que vários fenômenos complexos se assemelham às religiões de alguma forma, mas não o suficiente em seus aspectos para justificar o rótulo indefinido de “religião”.) Além disso, algumas religiões apresentam um volume maior de características típicas às quais associamos no nosso modelo geral de religião do que outras, e talvez uma maior elaboração dessas características do que é o caso em outros lugares. Algumas religiões, por assim dizer, são “mais religiosas” do que outras. (SALER, 2000, p. xiv, tradução nossa).³³

As afirmações de Saler nos levaram a constatações com significados inquietantes; primeiro, não há uma definição clara e universalmente

³³ *As the scholarly literature on religion indicates, there are no sure, sharp, and universally accepted criteria for marking off religion from not-religion. (Some scholars, indeed, have proposed such labels as “quasi-religions” or “semi-religions” to indicate that various complexes of phenomena resemble religions in some ways, but not sufficiently in other respects to justify the unqualified label “religion”)* Further, some religions exhibit more of the typicality features that we associate with our general model of religion than do others, and perhaps greater elaboration of these features than is the case elsewhere. Some religions, in a manner of speaking, are “more religious” than others.

aceita sobre o conceito de religião; segundo, há margens de discussão importantes para o assunto, as quais vislumbram a necessidade de compreender melhor o conceito de religião. Ao afirmar que possam existir religiões que são mais ou menos religiosas do que outras, Saler abre um leque para incluir o Espiritismo como uma religião, e de fato tem sido tratada como tal, conforme já afirmamos anteriormente, devido à maioria dos Espíritas, como demonstra o censo do IBGE de 2022. Apesar disso, existem discussões teológicas entre os seus seguidores com dificuldades de assumir essa postura de religião constituída, a partir das definições de Kardec, que não deixam clara a questão.

Com vistas a colaborar com essa discussão, este capítulo tem a intenção de oferecer um referencial teórico, metodologicamente distanciado das paixões que envolvem aqueles que se dedicam à discussão do aspecto religioso do Espiritismo, de forma a fornecer reflexões a respeito do ambiente histórico em que essa doutrina foi cunhada. Para tentar compreender a questão, pretendemos, portanto, estabelecer um breve diálogo com os pensamentos de Kardec acerca do conceito de religião. É importante frisar, porém, que este diálogo será estabelecido em relação à época e também levando-se em consideração como a cultura³⁴ influenciou o seu pensamento e o de seus contemporâneos. Falamos aqui de cultura, porque foi a partir de um modismo extremamente popular, denominado “as mesas girantes”, que surgiu o Espiritismo (KARDEC, 1987, p. 68).

³⁴ Como conceito de cultura, nos apoiamos em Geertz, que afirma que: “[...] o conceito de cultura [...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. [...] o conceito do significado, em todas as suas variedades, é o conceito filosófico dominante da nossa época.” (GEERTZ, 1978, p. 66).

“RELEGERE” OU “RELIGARE”?

Para compreender o conceito de religião ao qual abraçou Kardec, temos que avaliar algumas questões de cultura e conceito. O termo *religio*, antes de pertencer ao domínio específico do religioso, esteve presente no cotidiano de Roma e foi empregado tanto nos cultos romanos quanto nos cultos da religião cristã. O termo em questão navegou entre duas etimologias possíveis, uma de origem cristã e outra romana, e a pergunta é: como podem dois princípios tão diferentes terem designado coisas tão distintas? Dubuisson explica que a palavra *religio* “só podia ser o sentido primeiro e muito especializado de uma palavra latina antes ordinária e que permaneceu assim até que os primeiros pensadores cristãos se apoderaram dela e favoreceram seu excepcional destino.” (DUBUISSON, 1998, p. 41).

O significado inicial romano de *religio* tinha um sentido de escrúpulo em relação ao culto, de um preciosismo em relação aos atos exteriores de adoração, aos quais os Romanos se orgulhavam grandemente, inclusive se autoproclamando, dentre todos os povos, o mais religioso:

Quando Cícero fala da religião romana, o conceito de religio que utiliza tem como origem etimológica o termo *relegere* que deixa transparecer a “atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor e ou a piedade”. A prática religiosa romana está associada ao zelo, a uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos. Com isso, a realização correta dos rituais ganha extrema importância, já que é a maneira de estar em contato direto com a divindade. (AZEVEDO, 2010, p. 91).

Segundo esse conceito, é necessário que se empreenda uma escuta escrupulosa, tenaz e atenta ao que dizem os deuses, de forma que se escute aquilo que eles têm a dizer, justificando o uso dos oráculos pelos Romanos. Portanto, *negligere*, neste caso, era exatamente o contrário

de *religio*, ou seja, não escutar o que os deuses diziam era negligenciar a divindade (AZEVEDO, 2010, p. 92). Cabe aqui uma observação: já que em nosso trabalho estamos falando de Espiritismo, a consulta aos espíritos por meio dos médiuns (que são os oráculos modernos) poderia levar a uma associação do Espiritismo, em uma primeira análise, ao *relegere*; no entanto, não é assim. A interpretação de que os espíritos que se manifestavam pelos oráculos eram deuses foi um equívoco que levou a religião ao erro; Kardec afirma que “do mesmo modo que o sabeísmo³⁵ nasceu da astronomia mal compreendida, o Espiritismo, mal compreendido na Antiguidade, foi a fonte do politeísmo. Hoje, graças às luzes do Cristianismo, podemos julgá-lo com mais critério.” (KARDEC, 1859-2007a, p. 206, 207, 208).

O significado de religião, com o sentido de *relegere*, ou seja, de escrupulo em relação ao culto, passou por transformações e não se alinhou com o sentido com o qual o cristianismo se apresentava no século XIX. Segundo Bouillard, o significado de *religio* não poderia designar aquilo que foi tido como *a verdadeira* religião, pois era necessário encontrar outro termo que pudesse corresponder à fé cristã. (AZEVEDO, 2010, p. 92).

Assim, uma nova compreensão para o termo surgiu através da imposição de diferenças e de exclusões. Segundo Dubuisson, a religião enquanto domínio radicalmente separado e diferente daquilo que a cerca é uma criação exclusiva e original dos primeiros pensadores cristãos de língua latina, como Lactâncio, Tertuliano e Santo Agostinho. Ao se criar um domínio específico para a religião, surge também o espaço do não religioso, do profano: “a diferença e a superioridade que ela [religião] reivindicava para si mesma enquanto religião verdadeira reservada ao Deus verdadeiro [...] fazia apelo à ne-

³⁵ Sabeísmo era a religião dos antigos sabeus, do Reino de Sabá, no atual Iêmen. Era uma religião baseada na adoração dos astros.

cessidade do mundo profano”. Nesse mesmo sentido, Benveniste afirma que só se poderia conceber claramente a religião a partir do momento em que ela é delimitada, quando ela ganha um domínio distinto, onde pode-se saber o que lhe pertence e o que lhe é estranho. (AZEVEDO, 2010, p. 92).

Diante disso, era necessário estabelecer uma origem etimológica própria para o *religio-relegere*, considerando que essa se referenciava às práticas exteriores e não à “verdadeira” religião que se dirigia ao *verdadeiro* Deus, a divindade única, já que o sentido era de estabelecer a ligação do ser humano com Deus, o *religare* como propõe Lactâncio. No primeiro conceito, segundo Lactâncio, no *religio-relegere* de culto aos deuses, o indivíduo está separado dos mesmos porque não se busca a sabedoria, porque aqui não há preocupação com a moral, e sim somente uma preocupação com o rito exterior. Para ele, ainda mesmo a filosofia não alcança a Deus, pois não se encontra com a piedade, já que só o Cristianismo seria a verdadeira filosofia: “a verdadeira sabedoria para os pensadores, a verdadeira religião para os ignorantes.” (LACTÂNCIO, apud AZEVEDO, 2010, p. 93). Dessa forma, a verdadeira religião consistiria no laço de piedade que nos une a Deus, e aos homens caberia servir e obedecer ao Deus único e verdadeiro.

Entendemos que embora Kardec não tenha deixado uma relação explícita com Lactâncio, os aspectos morais do Espiritismo guardam correspondência a esse pensamento quando escreve que:

Seu verdadeiro caráter é, pois, o de uma ciência e não o de uma religião, e a prova disso é que conta, entre seus aderentes, homens de todas as crenças, e que nem por isso renunciaram às suas convicções: católicos fervorosos, que praticam todos os deveres de seu culto, protestantes de todas as seitas, israelitas, muçulmanos e até budistas e bramanistas. Há de tudo, exceto materialistas e

ateus, porque essas idéias são incompatíveis com as observações espíritas. O Espiritismo, pois, repousa sobre princípios gerais, independentes de toda questão dogmática. **É verdade que tem conseqüências morais**, como todas as ciências filosóficas. Essas conseqüências são no sentido do Cristianismo, porque, de todas as doutrinas, **o Cristianismo é a mais esclarecida, a mais pura, razão por que, de todas as seitas religiosas do mundo, são as cristãs as mais aptas a compreendê-lo em sua verdadeira essência.** (KARDEC, 1859-2007a, p. 205, grifo nosso).

No texto acima, Kardec não só reafirma a sua posição de independência de pensamento em relação à religião oficial, como ainda marca sua posição de uma perspectiva secular³⁶, quando diz que os homens podem procurar suas crenças com liberdade. Estabelece também com clareza que entende o Cristianismo como sendo a sua referência maior de moral e religião. Ele complementa ainda, dizendo que o Espiritismo não é religião porque não possui cultos, templos, ritos ou ministros (sacerdotes):

O Espiritismo não é, pois, uma religião. Se o fosse teria seu **culto, seus templos, seus ministros**. Sem dúvida cada um pode fazer uma religião de

³⁶ No nosso trabalho, tratamos o que é secular no sentido da contraposição que se fazia ao religioso pela visão de ciência que o mundo vivia àquela época, questionando a autoridade formal da Igreja. “Inúmeras vezes antes da Reforma, a fronteira entre o religioso e o secular foi redesenhada; mas a autoridade formal da Igreja permaneceu sempre preeminente. Nos séculos seguintes, com o surgimento triunfal da ciência moderna, do modo moderno de produção e do Estado moderno, as igrejas elas mesmas assumem uma posição clara acerca da necessidade de se distinguir o religioso do secular, transferindo, como de fato o fizeram, o peso da religião cada vez mais na direção das disposições e motivações do indivíduo crente. A disciplina (intelectual e social) iria, nesse período, gradualmente abandonar o espaço religioso, cedendo seu lugar à ‘crença’, à ‘consciência’ e à ‘sensibilidade’.” (ASAD, 2010, p. 269)

suas opiniões e interpretar à vontade as religiões conhecidas, mas daí à constituição de uma nova Igreja há uma grande distância e creio que seria imprudência seguir tal idéia. (KARDEC, 1859-2007a, p. 206, grifos nossos).

Com essas afirmações, é possível identificar que Kardec faz, sem sombra de dúvidas, um contraponto do Espiritismo com as religiões mais influentes de sua época, particularmente o Cristianismo, mas não se afasta do seu conceito particular de que religião se alinha ao *religare* de Lactân-cio. Apesar disso, traz uma perspectiva secularizada do entendimento de religião, o qual aprofundaremos mais à frente, e separa esse conceito da instituição, ao falar da constituição de *nova Igreja*. Observe-se que ele não fala em Igreja Católica ou Igreja Protestante, mas em Cristianismo (com “C” maiúsculo), englobando, segundo o nosso ponto de vista, as duas vertentes religiosas como famílias de religião, já que foi educado em instituição protestante em Yverdon, na Suíça, no Instituto Pestalozzi, tendo sido católico de batismo. Para ele, o Espiritismo não é, pois, religião, porque o Cristianismo é *A Religião* e que tem seus fundamentos nas questões morais (*religare*) e não de forma exterior (*relegere*); e o Espiritismo, como não possui as mesmas características, não poderia ser tratado da mesma forma.

Nos textos de Kardec acima, fica então evidenciada a preocupação com consequências morais e uma desvinculação com o culto exterior e com os ritos, o que deixa bem claro o alinhamento de Kardec com o *religare*, e não com o *relegere*.

A PERSPECTIVA SECULARIZADA DE KARDEC SOBRE A RELIGIÃO

O Iluminismo, segundo a ótica de seus defensores, foi um conjunto de eventos que instaurou a permissão à humanidade de pensar sobre Deus, sobre o universo e tudo ao seu redor. Para os iluministas, o ser humano não mais estaria submetido às estruturas sagradas das

instituições religiosas, pois elas não poderiam mais se proclamar guardiãs das verdades do mundo. Pensadores dos mais diversos matizes surgiram, desvendando realidades no campo da ciência e da cultura:

Em 1784, Kant publicou um pequeno panfleto intitulado *O que é o Iluminismo?* Trata-se de uma descrição do novo homem que ele julgava ver nascer. Livre da tutela de forças externas a ele mesmo, não mais submisso a qualquer poder heteronômico, este novo homem anuncia a sua bandeira: “*Sapere aude!* Ousa Saber. Tem coragem de usar sua razão”. Abre-se um mundo novo como permissão e convite. Nasce o homem livre e com coragem para conhecer e dominar tal mundo. Transformação fundamental. De santo a cientista. (ALVES, 1984, p. 67).

Alguns pensadores à luz de uma perspectiva secular, como Hegel (1770-1831), Heinrich Heine (1797-1856) e Nietzsche (1844-1900) suscitaram a morte de Deus, num mundo onde haveria a prevalência tão somente da existência do ser humano e a realidade científica à sua volta. O mundo intelectual não mais escutaria os argumentos teológicos da existência de Deus. Ao contrário do que se acreditou por um tempo, o pensamento secularizante não matou Deus, e sim deu a possibilidade de fazer as perguntas essenciais de forma diferente:

Pode o cientista como cientista levantar a pergunta acerca de Deus? Não implicaria esta pergunta que ele já rompeu com a ortodoxia da ciência? A morte de Deus, assim, se apresenta como um silêncio túrgido de significações antropológicas e sociais. Vivemos em uma época que proibiu o mistério [...]. Porque o grande dogma do mundo que se chama científico é que a realidade é auto-explicativa e que a razão dispõe dos instrumentos para decifrar o enigma que lhe é proposto. Talvez

que, ao invés de falar da morte de Deus, seria mais correto falar do “eclipse de Deus”, como Martin Buber sugere. (ALVES, 1984, p. 61).

E é nessa linha de raciocínio que vamos encontrar Kardec questionando os princípios da vida, indagando de onde viemos e para onde vamos, como todos os pensadores de sua época:

Compreendi, antes de tudo, a gravidade da exploração que ia empreender; percebi, naqueles fenômenos, a chave do problema tão obscuro e tão controvertido do passado e do futuro da Humanidade, a solução que eu procurara em toda a minha vida. **Era, em suma, toda uma revolução nas idéias e nas crenças; fazia-se mister, portanto, andar com a maior circunspeção e não levianamente; ser positivista e não idealista,** para não me deixar iludir. (KARDEC, 2016, p. 240, grifos nossos).

Na citação acima, Kardec se refere aos seus estudos sobre o que chamou de fenômenos espíritas. Nessa passagem é possível perceber que o seu pensamento, se não era claramente científico, era com certeza filosófico, já que ele não estava em busca de uma explicação religiosa para as situações que ele vivenciara. Fica claro o pensamento secularizante no trecho grifado, pois o princípio que outrora tratava apenas da separação do Estado e da Igreja, agora atingia o indivíduo, que se permitia investigar aquilo que tinha sido tratado no passado por mistérios que pertenciam tão somente ao domínio da Igreja, e Kardec não estava sozinho nisso.

Contudo, ainda aqui a linha de separação entre o que é religioso e o que é filosófico é extremamente tênue. “Desde que a filosofia nasceu, a religião tornou-se um tema seu. Com efeito, a maior parte das questões a que os filósofos tentaram responder [...], foram antes temas de narrativas

mitológicas, de celebrações culturais e sentenças da sabedoria religiosa.” (SCHAEFFLER, 1992, p. 13).

Augusto César Dias de Araújo, doutor em Ciência da Religião pela UFJF, defende haver no Espiritismo um caráter polissêmico, quando navega entre a Filosofia, a Ciência e a Religião. Em seu artigo datado de fevereiro de 2010, Araújo afirma que o Espiritismo tratar-se-ia de um híbrido. Em seus estudos, ele afirma que Kardec posiciona o Espiritismo numa posição de ponte entre a Filosofia, a Ciência e a Religião:

Como se viu, em suas relações com a ciência, a filosofia e a religião, o espiritismo se coloca como um entre-lugar — um espaço de encontro e reapropriação. A partir daí, forja uma identidade híbrida, marcada pelo signo da mediação. Ou seja, para Kardec, o espiritismo aponta para algo além, para o pós-ciência, pós-filosofia e pós-religião. [...] no espiritismo, [...] encontra-se um tipo bem-acabado de *movimento religioso de fronteira*, que tende a transitar entre representações ambíguas e cuja configuração híbrida indica uma dupla tendência. Por um lado, pode-se dizer que há um esforço de Kardec no sentido de secularizar a religião ao aproximá-la de conceitos como ciência e filosofia — esta última não mais compreendida como serva da teologia, mas, em certo sentido, como instrumento de validação racional da religião —, já que, aliada à noção de método experimental, a filosofia espírita pretende dar à religião — e religião cristã — a prova definitiva de seus postulados básicos. Por outro lado, Kardec parece querer propor que a ciência amplie seus horizontes e passe a considerar o antigo objeto da religião (Deus, alma e vida futura) como parte dos fenômenos naturais a serem investigados. (ARAÚJO, 2010, p. 132).

No ano seguinte à publicação da obra basilar do Espiritismo, Kardec fundou, em 01 de janeiro de 1858, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, que se tratava de uma associação civil dedicada ao estudo dos fenômenos espíritas, o que aponta para um movimento de desvinculação com as instituições tradicionais, já que não tinha nenhum vínculo nem com Estado, nem com a Igreja. A sociedade fundada por Kardec podia figurar-se como um dos exemplos do fenômeno da secularização, um dos diversos embriões da sociedade pós-cristã, que era novidade àquele tempo, mas que é comum na sociedade secular Europeia nos dias de hoje, possuindo as mesmas características que nos relata Jean Paul Willaime:

A passagem da religião por herança à religião por escolha significa, para o cristianismo na Europa, o fim da “cristianidade”, ou seja, o fim do cristianismo como cultura englobante da sociedade, mesmo sob forma secularizada, e a evolução na direção de um cristianismo como subcultura particular numa sociedade global. Não é, pois, apenas a separação do político e do religioso [...], é também a separação da cultura global e da religião. É neste sentido forte que se pode falar de sociedades pós-cristãs. Individualização, abandono institucional e atomização, de uma parte; buscas identitárias e afirmações comunitárias, de outra. A mundialização e a desterritorialização do religioso acarretam sua reconfiguração como subculturas e como comunidades-redes nas sociedades secularizadas e pluralistas. Doravante, as religiões constituem subculturas que oferecem um sentido a seus membros, permitindo a eles se orientarem numa sociedade pluralista, em grupos de referência, em recintos de convicção que os indivíduos escolhem individualmente. O religioso não é mais o dossel sagrado das sociedades, os guarda-chuvas sagrados de que Christian Smith fala ou, antes, o

que poderíamos qualificar de “capiteis sagrados” ou “tendas sagradas”, para melhor assinalar a um só tempo o caráter comunitário e individual dessas subculturas religiosas nas sociedades pluralistas. (WILLAIME, 2007, p. 4).

Como diz Willaime, não há mais “uma cultura englobante” que determina a forma de pensar Deus; não havia uma forma única de pensar, e não existia para Kardec e seus adeptos uma atitude de radicalização de pensamento, como a ideia de Deus estar morto ou o pensamento de o indivíduo estar submetido à Igreja. Allan Kardec e seus colegas da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas pensavam livremente e não se intitulavam ateus; ao contrário, entendiam que os estudos do Espiritismo fortaleceriam suas crenças individuais, pois não acreditavam, pelo menos naquele momento, que seu pensamento se caracterizava como religioso. O pensamento secularizado de Kardec fica mais fortemente estabelecido em suas palavras, quando diz que:

Visando a desacreditar o Espiritismo, pretendem alguns que ele vai destruir a religião. Sabeis que é exatamente o contrário, pois **a maioria de vós, que mal acreditáveis em Deus e na alma, agora creem**; quem não sabia o que era orar, ora com fervor; quem não mais punha os pés nas igrejas, a elas vão com recolhimento. Aliás, se a religião devesse ser destruída pelo Espiritismo, é que ela seria destrutível e o Espiritismo mais poderoso. Afirmá-lo seria falta de habilidade, porquanto seria confessar a fraqueza de uma e a força do outro. O Espiritismo é uma doutrina moral que fortalece os sentimentos religiosos em geral e se aplica a todas as religiões; é de todas, e não pertence a nenhuma em particular. Por isso não aconselha a ninguém que mude de religião. **Deixa a cada um a liberdade de adorar Deus à sua maneira** e de observar as

práticas ditadas pela sua consciência [...] (KARDEC, 1862-2007b, p. 62 e 63, grifos nossos).

A citação acima traz diversas questões que julgamos relevantes e dentre elas destacamos as frases: “a maioria de vós, que mal acreditáveis em Deus e na alma, agora creem” e “Deixa a cada um a liberdade de adorar a Deus à sua maneira”. Essas afirmações trazem embutidas em si pelo menos dois significados relevantes: no primeiro, Kardec aceita a existência de Deus e da alma, e acredita que cada indivíduo tem a liberdade de *orar ou cultuar* a divindade como queira. Também deixa claro que não é contra a religião e que acredita que o conhecimento do Espiritismo pode, na verdade, fortalecer a crença do indivíduo em sua crença particular. Para Kardec, isso se dá na medida em que o que estava oculto no passado vem à tona com o Espiritismo, pelos liames da razão.

Ao dizer que “não aconselha a ninguém que mude de religião” e que cada um pode “adorar a Deus à sua maneira”, percebemos ainda que Kardec alimentava em si a ideia de que não havia uma só religião e que cada um poderia escolher a sua. Além disso, acreditava que os fatos que ele pesquisava iriam trazer elementos palpáveis do mundo metafísico e que não seria papel do Espiritismo lidar com essa relação do ponto de vista teológico, já que a religião se ocupava de tal função. Apesar de dar crédito às religiões, Kardec tinha um conceito particular a respeito do Cristianismo, como já falamos. Outra questão, que é mais importante por sinal, é que ele põe a religião e o Espiritismo em lugares separados e não conflitantes, sendo, porém, complementares. Com essas afirmações, Kardec faz a compatibilização de algo que o antropólogo Clifford Geertz (1978) anos mais tarde diria não ser possível “A Perspectiva Religiosa” e a “Perspectiva Científica”.

Geertz define “perspectiva” “como um modo de ver, no sentido mais amplo de ‘ver’ como significado ‘discernir’, ‘aprender’, ‘compreender’, ‘entender’. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo” (GEERTZ, 1978, p.81). Kardec tinha sua própria perspectiva, a qual não era propriamente religiosa, podendo

se dizer que era filosófica, mas que não descartava a “perspectiva religiosa”. Na perspectiva de Kardec, a autoridade do Espiritismo advém da lógica e da observação dos fatos pela razão, devendo a razão rejeitar tudo que esteja em “contradição manifesta com o bom-senso, com uma lógica rigorosa e com os dados positivos que possuímos, por mais respeitável que seja o nome que a assine, devendo ser rejeitada.” (KARDEC, 2013, p. 17).

Como já deixamos claro anteriormente, não há critérios bem definidos e universalmente aceitos para diferenciar a religião da não-religião. Apesar disso, temos que partir de algum ponto e, por essa razão tomamos a definição antropológica de Geertz para compreender alguns pontos de vista de Kardec, sem com isso definitivamente esgotarmos o assunto:

[...] uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1978, p.67).

Tentando estabelecer um exercício de diálogo entre os pensamentos de Kardec e Geertz, destacaríamos dois pontos importantes: em primeiro lugar, Kardec concorda com a primeira e a segunda parte da afirmação antropológica de Geertz, a qual estabelece que os símbolos e rituais são a motivação central das religiões; que as mesmas não sobrevivem sem os seus símbolos e rituais (GEERTZ, 1978, p. 71-73), e inclusive, por isto, entende que o Espiritismo não é religião quando afirma que “não é uma religião constituída, visto que não tem culto, nem rito, nem templos e que, entre seus adeptos, nenhum tomou, nem recebeu, o título de sacerdote ou de sumo sacerdote.” (KARDEC, 2016, p. 232).

Por outro lado, Kardec não tem o mesmo entendimento de Geertz (1978, p. 80) quando este detalha a terceira e quarta parte de sua definição, afirmando que a crença religiosa não envolve uma indução

baconiana da experiência cotidiana baseada numa autoridade estabelecida previamente. É exatamente nesse ponto que Kardec apresenta a possibilidade de uma “perspectiva científica”³⁷ na relação com o metafísico, apostando na existência da alma, baseada numa autoridade racional e empírica, e na observação de “provas positivas”, como discorre Mircea Eliade sobre o Espiritismo:

Os fenômenos espiritistas³⁸ são conhecidos desde os tempos antigos e têm sido diferentemente interpretados por várias culturas e religiões. Mas o elemento novo e importante no espiritismo moderno é a sua perspectiva materialista. Antes do mais, existem agora “**provas positivas**” da existência da alma, ou antes, da existência post-mortem de uma alma: pancadas, inclinações da mesa e, algum tempo depois, as chamadas materializações.” (ELIADE, 1989 p. 61, grifo nosso).

A “perspectiva científica” proposta por Kardec, ao contrário do que Geertz (1978, p. 82) apregoa, afirma que o Espiritismo pode enfrentar os fatos seculares sem receios, sem que se torne violável pelas revelações discordantes ou sem *fatualidade* e, ao contrário, Kardec afirma ser plenamente falseável, chegando a afirmar que a fé tem que ser objeto da razão, dizendo que: “Fé inabalável é somente a que pode encarar a razão face a face, em todas as épocas da humanidade” (KARDEC, 2016,

³⁷ Para a formulação de conceitos, ao contrário do que Geertz afirma no terceiro tópico de sua definição, Kardec lançou mão do método de experimentação de Francis Bacon, como afirma Herculano Pires (1975, p. 18) o qual previa que a formação das leis deveria passar pelo crivo das situações empíricas propostas, numa lógica sequencial de formulação de hipóteses e validação da sua consistência. A isso Bacon definiu como sendo experimentação. Essa forma de atuação ocupou um lugar privilegiado na proposição de uma metodologia científica, que se pautava pela racionalização de procedimentos e que foi caracterizada como a indução e a dedução (BACON, 1988, p. 16).

³⁸ Espiritista é sinônimo de Espírita.

p. 232). É por tal “perspectiva científica” que ele vai afirmar, como já dissemos acima, que o Espiritismo não é religião, pois declara formalmente que ela prescinde de toda forma ritual na sua prática.

Para a formulação de conceitos, ao contrário do que Geertz afirma no tópico 3 de sua definição, Kardec lançou mão do método de experimentação de Francis Bacon (1561-1626), o qual previa que a formação das leis deveria passar pelo crivo das situações empíricas propostas, numa lógica sequencial de formulação de hipóteses e validação da sua consistência. A isso, Bacon definiu como sendo experimentação. Essa forma de atuação ocupou um lugar privilegiado na proposição de uma metodologia científica, que se pautava pela racionalização de procedimentos e que foi caracterizada como a indução e a dedução.

O método da indução defendido por Bacon é o processo de formular enunciados a partir de observações e coleta de dados sobre o particular, contextualizado no experimento. Estabelecido um problema, o cientista executa experimentos que o levem a observações cuidadosas, coleta de dados, registro e divulgação entre outros membros de sua comunidade, na tentativa de refinar as explicações para os fenômenos subjacentes ao problema em estudo (GIORDAN, 1999, p. 2). Esse método fundamenta a chamada ciência indutivista, que nas palavras de Bacon se resume a:

Só há e só podem haver duas vias para a investigação e para a descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, a descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princípios e de sua inamovível verdade. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado. (BACON, 1988, p. 16).

O método científico utilizado por Kardec, portanto, é claramente o “método da experimentação” legado por Francis Bacon, cuja utilização corrobora com “um sentimento profundamente criador, uma confiança absoluta na edificação e na renovação do mundo” (CASSIRER, 1966, p. 195) na Europa, nessa época. Extremamente presente, o evolucionismo herdou do século XVIII esse sentimento de renovação, trazendo em seu bojo o evolucionismo biológico de Darwin (1809-1882), o transformismo de Lamarck (1744-1829), as teorias sociais de Karl Marx (1818-1883) e a revolucionária forma de pensar de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), que dentre outros foi colocada em prática por Pestalozzi, mestre de Allan Kardec.

Ao utilizar-se desse método, Kardec tinha a intenção de fugir exatamente do que Geertz propunha como condição para os fenômenos metafísicos: uma “aura de fatualidade” como descreve no tópico quatro; ou seja, a crença no metafísico, ou no religioso, pode sim passar por uma indução baconiana contrariando Geertz.

UMA NOVA RELIGIÃO EM PARIS

Apesar de Kardec não ter tido a pretensão de criar uma religião, desde o princípio muitos ao seu redor encaravam o Espiritismo dessa forma, inclusive a Igreja Católica. Em 13 de abril de 1859, o Abade de Chesnel publicou no jornal *L'Univers* um artigo intitulado “*Une religion nouvelle à Paris*”, em que este tratava do Espiritismo como uma religião.

Em resposta, Kardec publicou na Revista Espírita de Maio de 1859 um artigo fazendo questão de esclarecer as atividades e objetivos das reuniões da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, deixando claro a sua característica não ritualística e descaracterizando-a como religião:

[...] a denominação Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas não se assemelha ao de nenhuma seita; tão diferente é o seu caráter que seu estatuto

proíbe tratar de questões religiosas; está classificada na categoria das sociedades científicas, porque, com efeito, seu objetivo é estudar e aprofundar todos os fenômenos que resultam das relações entre os mundos visível e invisível; tem seu presidente, seu secretário e seu tesoureiro, como todas as sociedades; não convida o público às suas sessões; ali não se faz nenhum discurso, nem coisa alguma que tenha o caráter de um culto qualquer. Conduz os seus trabalhos com calma e recolhimento, primeiro porque é uma condição necessária para as observações e, segundo, porque sabe que devem ser respeitados aqueles que não vivem mais na Terra. Ela os chama em nome de Deus porque crê em Deus, em sua Onipotência e sabe que nada se faz neste mundo sem a sua permissão. Abre as sessões com um apelo geral aos Espíritos bons, uma vez que, sabendo que os há bons e maus, cuida para que estes últimos não venham se misturar fraudulentamente nas comunicações que recebe e induzi-la em erro. O que prova isso? Que não somos ateus; mas de modo algum implica que sejamos partidários de uma religião. (KARDEC, 1859-2007a, p. 206).

Aqui há de se pontuar que ele havia dito que o Espiritismo “não é uma religião constituída, visto que não tem culto, nem rito, nem templos, e que, entre seus adeptos reais, nenhum tomou o título de sacerdote ou de sumo sacerdote” (KARDEC, 2016, p. 232). Até aqui temos que ponderar que “cultos” e “ritos”, para Kardec, se encaixam no que Geertz classifica como ritual:

[...] ritual – isto é, [...] comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que as diretivas religiosas são corretas. É em

alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo. (GEERTZ, 1978, p. 82).

Outra questão relevante é que ele já havia demonstrado no passado a sua intenção de trazer esclarecimentos que pudessem acabar com as disputas religiosas e suas dissensões:

Nascido na religião católica, mas estudando em um país protestante, os atos de intolerância a que foi submetido por este motivo lhe fizeram conceber desde a idade de 15 anos, a ideia de uma reforma religiosa, na qual trabalhou em silêncio durante longos anos, com a intenção de chegar à unificação das crenças. Contudo, faltava-lhe o elemento indispensável para a solução deste grande problema. O espiritismo, mais tarde, veio fornecer-lhe e imprimir uma direção especial a seus trabalhos. (LACHÂTRE, 1867, p. 199).

Kardec teve sua formação como pedagogo no famoso Instituto de Pestalozzi em Yverdon, na Suíça. Esse instituto, apesar de ter em seu quadro professores luteranos e calvinistas, procurava manter-se distante das querelas e paixões religiosas. Dava à Bíblia valor relativo e não demonstrava fervor às lições de catecismo (WANTUIL, 1984, p. 69). Aliás, enquanto discípulo de Jean Jacques Rousseau, acreditava em

[...] uma religião natural, emancipada de rituais, hierarquias e dogmas. Princípios universais, imanescentes à natureza humana, como a crença em Deus, na imortalidade da alma, na prática do bem constituiriam o fundamento de uma religião sem nome, individual, e muito mais orientada para a ética do que para o culto. (INCONTRI, 2001, p. 71).

Tais pensamentos, por sua vez, são facilmente encontrados nas obras do Professor Rivail, bem como na sua obra como Allan Kardec.

Por conta da postura em relação ao ensino da religião, o Instituto de Pestalozzi sofreu diversos ataques externos e internos. Mais de uma vez, Pestalozzi, teve que rebater, por meio da imprensa, imputações inverídicas a respeito do ensino religioso no instituto. Internamente teve embates de cunho religioso com seu administrador Johannes Niederer, que chegou a fazer declarações embaraçosas junto aos seus alunos, particularmente nas comemorações do Pentecostes de 1817, como registra a história do instituto. A maneira de pensar aceitando o cristianismo, mas rejeitando os dogmas e as suas formas, foi citada por mais de um de seus biógrafos, como James Guillaume (1844–1916) e Gabriel Compayré (1843-1913). Compayré disse: “Não lhe perdoavam por contentar-se com uma religião natural, com um deísmo filosófico à Rousseau, com um cristianismo racionalista.” (WANTUIL, 1984, p.70).

Na contramão do método pestalozziano, Rivail viu o nascimento de uma vivificação da fé protestante, denominada “*réveil*” e que pregava uma teologia estreita e opressiva, a qual pretendia anular o livre arbítrio e a tentativa do ser humano de trabalhar a sua própria santificação. Os adeptos deste movimento, o “*réveil*”, chegaram a afirmar que Pestalozzi não era verdadeiro cristão e tentaram, a todo custo, impor ao fundador do instituto sua forma de pensar acerca do seu método de ensino religioso. (WANTUIL, 1984, p 70). Kardec demonstra seu incômodo com as disputas religiosas da seguinte forma:

[...] se a religião devesse ser destruída pelo Espiritismo, é que ela seria destrutível e o Espiritismo mais poderoso. Afirmá-lo seria falta de habilidade, porquanto seria confessar a fraqueza de uma e a força do outro. O Espiritismo é uma doutrina moral que fortalece os sentimentos religiosos em geral e se aplica a todas as religiões; é de todas, e não pertence a nenhuma em particular. (KARDEC, 1862-2007b, p. 62-63).

Na citação acima fica clara a necessidade de Kardec de trazer, portanto, uma harmonização entre os sentimentos religiosos e evidência que não era, então, sua intenção de instituir uma nova religião.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutir o aspecto religioso do Espiritismo não é tarefa fácil, aliás trabalhar com o conceito de religião também não o é. De um lado, a indefinição sobre o aspecto religioso do Espiritismo em meio a uma disputa de ideias que perfazem mais de um século e meio, do outro, a dificuldade de tratar o conceito de religião. Como se viu, os limites estabelecidos para dizer o que é ou não religião passam por um vasto leque de concepções, navegando entre duas etimologias possíveis, o *relegere* e o *religare*; uma de origem romana, voltada para a adoração de diversos deuses, e a outra reconceituada como cristã. A religião não fica, porém, somente entre essas duas concepções, passando por outros pensamentos que poderiam se dizer intermédios ou, como disse Benson Saler, com “características típicas às quais associamos no nosso modelo geral de religião do que outras”, estabelecendo lugares mais ou menos “religiosos” (SALER, 2000, p. xiv). Praticamente todos esses conceitos podem ser englobados na afirmação de Geertz, de que todas as religiões se revestem de uma aura de fatualidade, dada por rituais que seriam, segundo ele, sua motivação central. (GEERTZ, 1978, p.67).

No século XIX, para a maioria dos Europeus³⁹, isso tudo parecia correto e acertado, bastando apenas situar as religiões entre o *relegere* ou o *religare*. Quando se destacam os fenômenos espiritistas com os eventos de Hydesville e as mesas girantes na França, analisadas por Kardec, uma nova visão veio à tona, considerando a existência de “provas positivas da

³⁹ Dizemos “para os Europeus”, pois não estamos trabalhando aqui os conceitos orientais de religião.

existência da alma, ou antes, da existência post-mortem de uma alma”, como afirma Eliade. (ELIADE, 1989 p. 61).

Allan Kardec, pois, surge com uma perspectiva científica baconiana e principalmente secular do que, até aquele momento, era apenas do domínio das religiões ditas tradicionais. O pedagogo francês propõe, em meio às revoluções do pensamento moderno do iluminismo, que o metafísico, outrora assunto das religiões ou da Filosofia, passe a ser assunto da Ciência, ou pelo menos da razão. A “fé inabalável é somente a que pode encarar a razão face a face, em todas as épocas da humanidade.” (KARDEC, 2016, p. 232).

Procuramos neste capítulo, portanto, demonstrar a visão Kardeciana⁴⁰ a respeito da religião, de forma a contribuir com o meio acadêmico e o próprio meio espírita, que “sofre” com as diferentes correntes de pensamento dentro de seu próprio universo.

O próprio posicionamento de Kardec, porém, evoluiu com o tempo e passou por uma fase que foi nomeada por ele próprio como um período religioso (ARAÚJO, 2014, p. 218), particularmente quando publicou “*O Evangelho Segundo o Espiritismo*”. Segundo Araújo, as afirmações de Kardec com o tempo passaram por modificações, inclusive chegando a afirmar que o Espiritismo era, a seu ver, uma religião, em

⁴⁰ A utilização do termo “Kardeciano” é uma opção para evitar o uso do termo “Kardecista”, que ao nosso ver é equivocado, já que em termos de análise morfológica, na palavra Kardecismo, o sufixo -ismo, designa “movimentos sociais, ideológicos, políticos, opinativos, **religiosos**, e **personativos** através dos nomes próprios representativos ou locativos de origem” (LOPES, 2011, p. 3). No caso, a palavra Kardecismo, se encaixa na condição **religiosa** e **personativa**, já que se trata da derivação do nome da pessoa de Kardec, que em primeira análise afirmaria que esta doutrina seria de Kardec. Por outro lado, o mesmo afirma que essa doutrina não é sua e sim legada pelos espíritos superiores, como está escrito no subtítulo de sua obra básica “O Livro dos Espíritos”, que diz: “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 os ensinamentos dados por **Espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns - recebidos e coordenados POR ALLAN KARDEC**” (KARDEC, 2008, p 3, grifo nosso) .

termos filosóficos. Tal afirmação corrobora com a ideia de Saler, em cuja definição existem características particulares que permeiam a religião:

A religião, na minha forma de ver, é uma categoria graduada cujas instâncias estão ligadas por semelhanças de família. Além disso, defendo que reconhecemos explicitamente que, para a maioria dos estudiosos ocidentais, os exemplos mais claros da categoria religião, os exemplos mais prototípicos dela, são as famílias de religiões que chamamos de “judaísmo”, “cristianismo” e “islamismo”. Essas famílias exibem os maiores agrupamentos de características típicas que associamos à religião. E, claro, essas são as religiões que a maioria de nós, quando crianças, identificou pela primeira vez com o termo religião. Bem cedo na vida aprendemos a afastar a religião de outras coisas, embora de forma imperfeita. [...] Como estudiosos, procuramos refinar e aprofundar tais entendimentos de maneira sistemática. Usamos nossos entendimentos, de fato, para buscar no mundo outras religiões. Identificamos várias afirmações verbais e outros comportamentos em sociedades não ocidentais como “religiosas” por analogia com o que encontramos no Ocidente. (SALER, 2000, p. xiv, tradução nossa).⁴¹

⁴¹ Religion, then, in my approach, is a graded category the instantiations of which are linked by family resemblances. I further advocate that we acknowledge explicitly that for most Western scholars the clearest examples of the category religion, the most prototypical exemplars of it, are those families of religions that we call “Judaism,” “Christianity,” and “Islam.” Those families exhibit the greatest clusterings of typicality features that we associate with religion. And, of course, those are the religions that most of us, as children, first identified with the term religion. Fairly early in life we learned to set religion off from other things, though imperfectly. As scholars, we seek to refine and deepen such understandings in systematic ways. We use our under-

Assim, as religiões seriam compostas de um conjunto de características, das quais cada uma tomaria para si um pequeno subconjunto e, por assim dizer, existiriam áreas periféricas que são “menos comuns” às religiões, tidas como as maiores referências ocidentais de religião. Dessa forma, o hibridismo apontado por Araújo no Espiritismo que seria, segundo ele, um entre-lugar, uma ponte entre a ciência e a filosofia com a religião “tida como referência” (ARAÚJO, 2010, p. 132), nada mais é, ao nosso modo de ver, no conceito de Saler, uma área periférica do conjunto de características das religiões apontadas por esse.

Por isso, não obstante tenha dito que a doutrina espírita não é uma religião propriamente constituída e que serviria como elemento aglutinante às diversas religiões (KARDEC, 2016, p. 232), Kardec, anos depois, em seu discurso em reunião pública, na noite de 1º de novembro de 1868, na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas, afirma: “O Espiritismo é uma religião e nós nos vangloriamos por isto.” (KARDEC, 1868-2007c, p. 491). O que parece de certa forma hora apontar numa direção (Perspectiva Científica), hora em outra (Perspectiva Religiosa).

Retomando a definição de Geertz de religião, Kardec parecia não acreditar que fosse possível, em termos de religião, desvincular “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens” de uma “formulação de conceitos de uma ordem geral” (GEERTZ, 1978, p. 67) não baconiana. Por essa razão, pelo menos naquele momento Kardec não acreditava que o Espiritismo pudesse ser uma religião, pois os ritos, os símbolos e os sacerdotes seriam características que estariam, segundo seu entendimento, sempre presentes na religião.

Por fim, entendemos que Kardec fez das famílias do Cristianismo (a Igreja Católica e a Igreja Protestante) como suas referências de religião, o que corrobora o pensamento de Saler. Dessa forma, em contraponto,

standings, indeed, to search the world for other religions. We identify various verbal assertions and other behaviors in non-Western societies as “religious” by analogy to what we find in the West.

afirmou que o Espiritismo não era uma religião, simplesmente por não possuir, ritos, símbolos ou sacerdotes, o que fica demonstrado como insuficiente para defini-lo. Concluímos que isso se deu por dois motivos: primeiro porque se para ele, de todas as doutrinas, o Cristianismo era a mais esclarecida e a mais pura, não haveria, portanto, razão para criar nova religião, e sim, agregar as “revelações dos espíritos” ao Cristianismo (ou a outras religiões que aceitassem as concepções do Espiritismo); e em segundo lugar, porque o mesmo não tinha a ideia de fundar uma nova religião, mas sim fornecer elementos para fazer “uma reforma religiosa, [...], com a intenção de chegar à unificação das crenças.” (LACHÂTRE, 1867, p. 199). Intenção essa que parece ser cada dia mais inalcançável.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 3 ed. Campinas: Papirus, 1984.

ARAUJO, Augusto César Dias de. Identidade e fronteiras do espiritismo na obra de Allan Kardec. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 117-135, jan./mar. 2010.

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Religare**, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 90-96, mar. 2010.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, 2010.

BACON, F. **Novum Organum**. “Aforismo XIX”. Coleção Os Pensadores. Nova Cultural, São Paulo: 1988.

BARROS, Brasil Fernandes de. **A busca de Kardec: fé ou razão**. Curitiba: CRV, 2022.

CASSIRER, Ernst. **La Philosophie des Lumières**. Paris: Fayard, 1966.

CHAVES, José Reis. **Fiéis ao espiritismo científico, mas não ao seu lado evangélico**. Jornal O Tempo. Belo Horizonte, 4 fev. 2013

DOYLE, Arthur Conan. **História do Espiritismo**. Trad. Júlio Abreu Filho. São Paulo: Pensamento, 2007.

DUBUISSON, Daniel. **L'Occident et la religion** : mythe, science et idéologie. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na Religião. Portugal: Edições 70, 1989.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: 2022.

INCONTRI, Dora. **Pedagogia Espírita**: um projeto brasileiro e suas raízes histórico-filosóficas. 2001. 340 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

GIORDAN, Marcelo. O Papel da Experimentação no Ensino de Ciências. In: **Atas do 2 Encontro Nacional de Pesquisa em Educação e Ciências**. A33, 1-4 set. 1999; Valinhos, São Paulo: ABRAPEC: 1999, p. 1-13.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. **O Livro dos espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

KARDEC, Allan. **O Livro dos médiuns**. Ed. 17. Rio de Janeiro: Instituto de Difusão Espírita, 1987.

KARDEC, Allan. **Obras póstumas**. 2 ed. Brasília: FEB, 2016.

KARDEC, Allan. Revista Espírita. **Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano Segundo. Tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB, 1859-2007a.

KARDEC, Allan. Revista Espírita. **Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano Segundo. Tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB, 1862-2007b.

KARDEC, Allan. Revista Espírita. **Jornal de Estudos Psicológicos**. Ano Segundo. Tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro : FEB, 1868-2007c.

KARDEC, Allan. Revue Spirite. **Journal d'études psychologiques**. Onzième Année – Paris : UNION SPIRITE FRANÇAISE ET FRANCOPHONE, 1868.

LACHÂTRE, Maurice. Nouveau Dictionnaire Universel. **Pantheon Litteraire et Encyclopédie illustrée**. Tome Premier. Paris: 1867. Obra Rara Digitalizada. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k506777/f201.item.r=rivail>. Acesso em: 31 jul.2019.

LOPES, Patrícia Albertina **Um estudo sobre a formação lexical com os sufixos -ista, -ismo, -ístico** (2011). Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/60702>. Acesso em: 31 jul. 2019.

PIRES, José Herculano. **A pedra e o joio**. São Paulo: Cairbar, 1975.

SALER, Benson. **Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologist, Transcendent Natives, and Unbounded Categories**. New York: Berghahn Books, 2000.

SAUSSE, Henri. **Biografia de Allan Kardec**. São Paulo: Lake, 2014.

SCHAEFFLER, Richard. **Filosofia da religião**. Lisboa: Edições 70, 1992.

WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. **Allan Kardec: meticulosa pesquisa bibliográfica**. v. 1. Rio de Janeiro: FEB, 1984.

WILLAIME, Jean-Paul. **Reconfigurations ultramodernes**. Esprit, Paris: n. 3, p. 146-155, 2007.

PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA DOUTRINA ESPÍRITA

Eduardo Lima⁴²

É o espiritismo a religião de todas as ciências; é a ciência de todas as filosofias; é a filosofia de todas as religiões, porque só o espiritismo pode ajudar a ciência a sair do labirinto em que se encontra por causa do materialismo.

(Vianna de Carvalho)

INTRODUÇÃO

O objetivo geral deste artigo é apresentar e, conceitualmente, clarificar uma epistemologia, que julgamos estar presente no pensamento de Allan Kardec⁴³. Allan Kardec é o nome que o pedagogo fran-

⁴² Doutor em Filosofia, UFMG. Realizou o seu estágio de doutoramento na Université Catholique de Louvain — Bélgica. Presidente e Curador do Memorial Bezerra de Menezes — MEBEM. Coordenador do canal no YouTube de divulgação científica e produção de documentários históricos — Grupo de Estudos Hermínio C. de Miranda. Escritor e conferencista. Pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE). E-mail: eduardoandrerlima@gmail.com

⁴³ Desde a antiguidade grega, existem estudos epistemológicos na Filosofia. Usado pela primeira vez pelo filósofo escocês James Frederick Ferrier, o termo epistemologia é composto das palavras “episteme” e “logos”. Episteme significa “conhecimento” e Logos significa “palavra”, embora seja mais usado no sentido de “estudo” ou “ciência”. Neste artigo, o termo indica a “teoria do conhecimento” ou o estudo da normatividade, possibilidade e inteligibilidade do conhecimento. Trata-se de examinar a relação entre conhecimento, crença e verdade. Cf. p. ex., TESSER, Gelson João. Para ele, “atarefa principal da epistemologia consiste na reconstrução racional do conhecimento científico, conhecer, analisar, todo o processo gnosiológico da ciência do ponto de vista lógico, lingüístico, sociológico, interdisciplinar, político, filosófico e histórico”. Artigo: Principais linhas epistemológicas contemporâneas. Disponível

cês Hippolyte Léon Denizard Rivail adotou, a partir de 1857, quando lançou a primeira edição de *O Livro dos Espíritos*, a obra fundadora do Espiritismo. Especificamente, evidenciamos as afinidades entre as formulações kardecistas e as reflexões de Thomas Kuhn, destacando uma teoria do conhecimento que propõe uma aliança epistemológica entre Ciência e Religião, naturalizando o sobrenatural, reformulando conceitos tradicionais e indicando o declínio do paradigma materialista⁴⁴.

Allan Kardec alegou que, “ao olhar para Deus, para a morte e para o mundo espiritual”, não se fundamentou em metafísica, dogmas, hierarquias ou livros sagrados. Para ele, os seres espirituais e a reencarnação, por exemplo, existem na natureza e podem ser acessados por métodos experimentais. A Ciência, em algum momento futuro — caso utilize os métodos e as teorias corretas — desvelará e aceitará tais realidades. Trata-se de uma peculiar teoria do conhecimento que estabelece uma aliança epistemológica entre a Ciência e a Religião que pretende naturalizar, e consequentemente, findar o sobrenatural. A Doutrina Espírita possui ainda implicações filosóficas no campo da Ética e da Filosofia da História que, neste artigo, não serão tratadas.

em: <https://doi.org/10.1590/0104-4060.131>. Acesso em: 11 out. 2025. Logo, iremos investigar e esclarecer a existência e a natureza conceitual de uma perspectiva filosófica sofisticada no pensamento de Allan Kardec.

⁴⁴ Utilizamos o conceito de paradigma como indicou Kuhn, T. na obra *A estrutura das Revoluções Científicas* de 1970, considerando ainda as modificações efetuadas pelo próprio autor, a partir de 1974. [...] O termo “paradigma” é usado em dois sentidos diferentes. De um lado, indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc. partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada. De outro, denota um tipo de elemento constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal. KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 280.

ALLAN KARDEC E A CRIAÇÃO DA DOUTRINA

Nos últimos anos, há um crescimento quantitativo de dissertações e teses de doutorado sobre o Espiritismo. Isso ocorreu em áreas bastante distintas como a Sociologia, a Medicina e as Artes, e este artigo procura fazer parte deste movimento. Atualmente, os excelentes trabalhos de Pimentel e Incontri são o que mais se aproximam do nosso. Ao apresentar a hipótese da sua tese, Pimentel indica que:

A hipótese central da tese é que o espiritismo se apresentou como uma moderna forma de aproximação das relações entre ciência e religião, em um momento histórico marcado pela secularização do pensamento e da sociedade, buscando conciliar dois saberes que caminhavam para a polarização, em um conflito cujas partes afirmavam ser inconciliáveis (PIMENTEL, 2019, p. 19).

Parece-nos correta a tese de que o Espiritismo se apresentou como uma moderna forma de aproximação das relações entre a ciência e a religião em um momento no qual ambas se enxergavam como inconciliáveis. Com efeito, a nossa pretensão é ir além de indicar que esta “moderna forma” é uma bem estruturada e peculiar epistemologia que procura unir Ciência e Religião, apontando os seus limites teórico-metodológico e indicando a necessidade de um novo paradigma.

Neste artigo, o termo “peculiar” já foi usado algumas vezes para adjetivar a epistemologia de Allan Kardec. Isso acontece porque concordamos plenamente com Incontri:

A ideia de Kardec de querer naturalizar o sobrenatural e tornar acessível ao método científico a demonstração da existência do espírito, embora possa parecer de caráter positivista, por enaltecer o método científico — é de Kardec e só de Kardec.

Essa é justamente a sua originalidade. Não estava entre os espiritualistas tradicionais, não estava entre os positivistas do século XIX, muito menos em Comte. Então, essa intenção (concretizada ou não, dependendo da aceitação das evidências que ele apresentou e das confirmações que se deram nos séculos XIX, XX e XXI) (INCONTRI, s/d).

Até onde investigamos, efetivamente, Incontri parece correta. Esta epistemologia “é de Kardec e só de Kardec” e tal originalidade — que independe da sua aceitação — é mais uma justificativa importante para um estudo sobre o seu pensamento.

Evangelista, por sua vez, também indicou que o pedagogo francês deixou um arcabouço teórico de amplo espectro epistemológico.

Ao codificar a DE, Kardec entendia que estava concedendo às civilizações um arcabouço teórico de amplo espectro epistemológico, de fundo metafísico, capaz de subsidiar a ciência da religião, sob qualquer enfoque teológico, por se tratar de um lastro elucidativo da dinâmica do espírito eterno, em suas múltiplas experiências interexistenciais. Na perspectiva de estabelecer um traço de união e diálogo consistente entre ciência e religião fundamentado nos postulados filosóficos espiritualistas, que transcendem os limites finitos da razão pura kantiana e revelam, por seu desdobramento moral, elevado conteúdo religioso. Como derivação hermenêutica da releitura elucidativa dos ensinamentos crísticos, emerge o paradigma do espírito (EVANGELISTA, 2013).

A nosso ver, Allan Kardec não se fundamentou, exatamente, em um plano metafísico — como ele mesmo afirmou — dada a perspectiva de que os seus princípios doutrinários estão presentes na natureza. Ele

não poderia ser mais claro quando explicou que “Até ao presente, o estudo do princípio espiritual, compreendido na metafísica, foi puramente especulativo e teórico. No Espiritismo, é inteiramente experimental”⁴⁵. Todavia, não olvidemos que a Doutrina afirma a existência de um Deus criador que, simplesmente, é a primeira pergunta do primeiro livro de Kardec: *O Livro dos Espíritos*, de 1857. A instigante problemática teológico-metafísica que envolve a questão não será tocada nos limites deste artigo. Situamos somente que Deus é apresentado como um “Ser” criador e inteligente, “cujas qualidades e moral” podem ser somente vislumbradas, em face da limitadíssima linguagem e cognição humanas. Aqui, já se pode questionar: “Quem foi Allan Kardec?” Infelizmente, uma biografia de Allan Kardec realizada por historiadores profissionais ainda está por ser escrita. Todavia, podemos e devemos indicar alguns pontos interessantes para os nossos objetivos.

A mãe do jovem Allan Kardec lhe proporciona uma riquíssima educação na Escola de Yverdon. Um Castelo-Escola fundado e dirigido pelo suíço Johann Heinrich Pestalozzi, um dos grandes pedagogos da história. Além de Allan Kardec, estudaram nesta escola nomes como Ramsauer, Carl Ritter, Froebel e Zeller. Segundo Incontri:

Pestalozzi foi um dos pioneiros a proclamar a necessidade de uma ciência pedagógica, tendo procurado durante toda a sua carreira incorporar a observação empírica à teoria. Sem cair no extremo dos idealistas, seus contemporâneos (alguns, a exemplo de Fichte, se inspiraram nele), Pestalozzi não embasou a pedagogia em especulações filosóficas altamente elaboradas, ao invés, fincou sempre o pé na realidade. Mas também não alijou sua proposta das reflexões e até das intuições necessárias,

⁴⁵ KARDEC, Allan. A Gênese, Cap. IV, item 16 — Papel da Ciência na Gênese. Disponível em: https://www.ipeak.net/site/estudo_janela_conteudo.php?origem=4191&idioma=1. Acesso em: 11 out. 2025.

como fizeram vários de seus sucessores, que adotaram o positivismo científico (INCONTRI, 2006).

Após cumprir sua educação formal, ele chega a Paris como *Chef d'institution* e se apresenta como discípulo de Pestalozzi. Aos 19 anos, Rivail já tinha publicado o *Cours pratique et théorique d'arithmétique, d'après la méthode de Pestalozzi*. Depois, ele participaria de pelo menos treze importantes Academias, Institutos e Sociedades. A figura do professor que nos apresenta é a de um erudito dotado de uma vasta gama de interesses científicos e sociais. Todavia, enquanto Kardec se tornava um conhecido e respeitado pedagogo, um estranho fenômeno mundial começava a acontecer em Paris e isto mudaria a sua vida para sempre. O famoso crítico e literato francês Julio Janin resume bem os eventos.

Toda a Europa (que digo eu, a Europa?), neste momento, o mundo inteiro tem o espírito voltado para uma experiência que consiste em fazer girar uma mesa. Só se ouve falar, por toda parte, da mesa que gira; o próprio Galileu fez menos ruído no dia em que ele provou ser realmente a Terra quem girava em torno do Sol. Ide por aqui, ide por ali, nos grandes salões, nas mais humildes mansardas, no ateliê do pintor, em Londres, Paris, em Nova York, em São Petersburgo — e vereis pessoas gravemente assentadas em torno de uma mesa vazia, que eles contemplam à semelhança daqueles crentes que passam a vida a olhar seus umbigos! Oh! A mesa! Ela fez tábua rasa dos nossos prazeres de todas as tardes (JANIN, 1853).

Em meados do século XIX, pessoas de várias regiões do mundo acreditavam que conseguiam fazer mesas flutuarem e levitarem. Trata-se do fenômeno das mesas girantes que marcou o Espiritualismo Moderno. Em 1855, Rivail participou pela primeira vez, de uma destas estranhas

sessões. Ele informará que testemunhou uma comunicação com o além por meio de uma cesta que tinha um lápis fixado ao fundo, sobre uma ardósia. A cesta era apoiada pelas mãos de duas pessoas e conseguiria escrever mensagens de espíritos. Tratava-se de um objeto chamado de cesta-pião. Os testemunhos de Kardec são impressionantes.

Vi também algumas tentativas, muito imperfeitas, de escrita medianímica, sobre uma ardósia, com a ajuda de uma cesta. As minhas ideias estavam longe de ser detidas, mas havia ali um fato que deveria ter uma causa. Entrevi, sob essas futilidades aparentes e a espécie de jogo que se fazia desses fenômenos, alguma coisa de séria, e como a revelação de uma nova lei, que me prometia aprofundar⁴⁶.

Enquanto a maioria das pessoas via nos fenômenos um divertido entretenimento de salão e fazia perguntas banais, o pedagogo francês simplesmente passou a acreditar que, ali, existia algo extremamente relevante e real cuja causa poderia indicar nada menos do que a revelação de uma nova lei, que ele prometia a si mesmo investigar com mais acuidade.

Apliquei a essa nova ciência, como o fizera até então, o método da experimentação; jamais ocacionei teorias preconcebidas: observava atentamente, comparava, deduzia as consequências; dos efeitos procurava remontar às causas, pela dedução e o encadeamento lógico dos fatos, não admitindo uma explicação como válida, senão quando

⁴⁶ Alguns textos de Allan Kardec foram retirados do site: Iniciação de Allan Kardec no Espiritismo. Disponível em: https://www.guia.heu.nom.br/AllanKardec_IniciacaoNoEspiritismo.html. Acesso em: 11 out. 2025. Eles foram cotejados com os originais em francês. As traduções comparativas entre os textos, as quais poderiam constar nos rodapés, não são apresentadas, mas são de nossa responsabilidade. As possíveis discordâncias serão indicadas em rodapé.

podia resolver todas as dificuldades da questão. Foi assim que sempre procedi em meus trabalhos anteriores, desde a idade de 15 a 16 anos⁴⁷.

Não é relevante, para este artigo, demonstrar e analisar totalmente os interessantes métodos que Allan Kardec utilizou para investigar os curiosos fenômenos que invadiram a Europa em meados do século XIX. Faremos isso na medida em que será importante para a compreensão da sua Epistemologia. A priori, Kardec não acreditou que os fenômenos aconteciam em razão de fraude, magnetismo ou espíritos. Ele alega que, simplesmente, observava os fatos e, racional e friamente, deduzia suas conclusões. Os primeiros resultados gerais são descritos grandiloquentemente.

Compreendi, desde logo, a seriedade da exploração que iria empreender; entrevi, nesses fenômenos, a chave do problema, tão obscuro e tão controverso, do passado e do futuro da Humanidade, a solução do que havia procurado em toda a minha vida; era, em uma palavra, toda uma revelação nas ideias e nas crenças; seria preciso, pois, agir com circunspeção, e não levianamente; ser positivo e não idealista, para não se deixar iludir⁴⁸.

Não acreditamos que este tipo de escrita tenha sido feito para, forçosamente, impressionar. Parece-nos que o pedagogo Rivail era um homem que media muito bem as palavras. O que temos é um intelectual ponderado, mas apresentando ao mundo, com toda a gravidade possível, a ideia de que os fenômenos observados acabariam por revelar algo que,

⁴⁷ Texto de Allan Kardec retirado do site: Iniciação de Allan Kardec no Espiritismo. Disponível em: https://www.guia.heu.nom.br/AllanKardec_IniciacaoNoEspiritismo.html. Acesso em: 11 out. 2025.

⁴⁸ Texto de Allan Kardec retirado do site: Iniciação de Allan Kardec no Espiritismo. Disponível em: https://www.guia.heu.nom.br/AllanKardec_IniciacaoNoEspiritismo.html. Acesso em: 11 out. 2025.

simplesmente, seria “a chave do problema, tão obscuro e tão controverso, do passado e do futuro da Humanidade”. Sim, Kardec fala de algo que desvelaria um problema crucial para todo o nosso planeta. Obviamente, o leitor deste artigo não precisa concordar, de nenhum modo, com as conclusões de Allan Kardec ou com as nossas argumentações, todavia, parece-nos bem difícil duvidar que a pergunta “existe vida após a morte?” é uma indagação que guarda alguns dos mais graves mistérios do passado e do futuro da humanidade. Quando consideramos isto, parece-nos que a reação de Kardec foi, de fato, bastante apropriada, afinal, ele acreditou que os espíritos dos mortos eram a causa dos fenômenos. Esta conclusão, por si só, demanda de imediato o fim do paradigma materialista que estava presente no tempo de Kardec e que, diga-se de passagem, ainda é o nosso paradigma. Kardec, diferentemente das outras pessoas, faz perguntas profundas para estes supostos espíritos e julga receber respostas à altura. De fato, ele dirá que as respostas estavam compondo uma verdadeira Doutrina, algo que deveria ser divulgado para a humanidade. Depois, em uma outra sessão, um espírito disse que ele teria sido, em uma reencarnação passada, um druida de nome Allan Kardec. Ele adotou o nome ao organizar o primeiro livro espírita da humanidade. Organizar as respostas, teorizar sobre elas, pesquisar e divulgar tudo em forma de livros, revistas e palestras será a tarefa que ocupará o resto de sua vida, tendo falecido em 1869. Vamos analisar, agora, a epistemologia presente em seu pensamento.

Um ponto imediatamente crucial para a compreensão da Doutrina é o de que os Espíritos que respondiam às perguntas, sendo somente homens desencarnados, não tinham, para Allan Kardec, a plena sabedoria. O seu saber era uma opinião que, apesar de privilegiada, estava limitada ao grau de seu maior ou menor adiantamento. Isso implica nada menos do que a negação imediata de quaisquer Doutrinas que envolvam céus, infernos eternos ou revelações sagradas, divinatórias e imateriais. Ao contrário, Allan Kardec estava convencido de que analisou “mesas e cestas” que eram objetos cotidianos e que, via médiuns ou dos objetos, conversou somente com seres humanos, apesar de mortos.

EPISTEMOLOGIA EM ALLAN KARDEC

A metodologia de pesquisa de Kardec é ampla e variada e, ele mesmo, a descrevia detalhadamente, posto que ele queria que os seus leitores acompanhassem seus passos e as deduções de todo o processo. Segundo ele, a crença em espíritos só aconteceu após o descarte rigoroso das hipóteses da fraude, das ações involuntárias, do magnetismo e do poder da mente. Ou seja: quando todas as opções do paradigma vigente teriam se esgotado. A existência de um pensamento epistemológico na Doutrina repousa no fato de que ele também fez questão de, cuidadosamente, teorizar sobre as suas descobertas e metodologias, fato que não é nada óbvio. Ele poderia, simplesmente, ter descrito os fenômenos e organizado as perguntas.

Kardec apresentou perspectivas muito abrangentes, tanto em termos teóricos como metodológicos. A escrita de Kardec procurava ser clara e precisa, ao mesmo tempo em que adotava rigor conceitual. De fato, ele informava quando suas conclusões eram provisórias ou, simplesmente, mudava de ideia em face de novas pesquisas. Quanto aos médiuns, ele analisava a formação educacional, o caráter ou alguma possível exploração financeira dos fenômenos. Ele fazia cuidadosas pesquisas de campo e, criticamente, coletava informações e depoimentos. Por fim, Allan Kardec, enquanto criava a Doutrina, procurava utilizar a melhor bibliografia e cotejar as informações, que julgava serem dadas por desencarnados, com as melhores pesquisas científicas disponíveis. Todavia, tudo isto ainda faz parte daquilo que sustentamos, ser o que T. Kuhn chamaria de “Ciência Normal”, ou seja, seriam metodologias de pesquisa e escrita já consagradas nos labores acadêmicos. Allan Kardec ainda vai elaborar teorias e métodos inéditos em face de algo que, para ele, seria incontornável: a confirmação de que existem espíritos. Isso seria, para nós, produzir o que Kuhn chamaria de “ciência revolucionária”. O melhor exemplo disso é provavelmente *O Livro dos Médiuns*, que, em suma, não deixa de ser um manual detalhado de novas teorias e métodos acerca de como bem estabelecer um diálogo produtivo e seguro com os espíritos.

Allan Kardec acreditava que o Espiritismo era uma ciência, todavia, isso não significa que ele, ingenuamente, também acreditasse que a Doutrina já havia se inserido nas academias. Ele acreditava que o Espiritismo deveria e se tornaria paradigmático, embora não empregasse este termo. Somente assim, a Doutrina poderia fechar o seu ciclo no caminho de se tornar uma ciência:

Pelo fato de o Espiritismo não desfrutar ainda dos direitos de cidadania no âmbito da ciência oficial, poder-se-ia prejudicar a questão? [...] Não há ninguém de bom senso que não faça justiça aos sábios, embora reconhecendo que não são infalíveis e que seu julgamento, assim, não representa a última instância. (KARDEC, 2018)

Em Kardec, era muito importante, mas não absolutamente suficiente, que o Espiritismo tivesse objetos de estudos determinados e métodos experimentais rigorosos, caso almejasse se tornar uma Ciência. Com efeito, em vários momentos cruciais, a Doutrina Espírita é apresentada como algo que pertence ao futuro da humanidade. Um futuro no qual o seu processo de cientificização se completaria com uma triunfal e inevitável entrada nas Universidades.

Isso ocorrerá por uma razão: os seus princípios existem na natureza; e, se existem, serão factualmente reconhecidos pelos cientistas que os investigarão e encontrarão em suas conclusões, as melhores respostas para os seus problemas. Em outras palavras: a própria natureza epistêmica da Doutrina Espírita a levará para as academias. Um leitor apressado encontrará somente as várias críticas que Kardec teceu contra os cientistas, os céticos e os materialistas, mas muitas vezes, ele indica, ao seu modo, que cientistas são sujeitos historicamente situados, e que possuem convicções religiosas e políticas que interferem em seus julgamentos. No entanto, isso não pode nublar — sem o prejuízo de um bom entendimento do que seja a sua teoria do conhecimento — o imenso respeito que ele também guarda pela Ciência e por estes mesmos

cientistas. Ou seja, Kardec, como veremos melhor, critica a Ciência ao mesmo tempo em que espera que o Espiritismo se torne científico. Em suma, não encontramos nisso nenhuma contradição, dado que ele não critica a Ciência, mas o que ele faz é criticar, mais especificamente, a ciência materialista. E ele não critica, genericamente, os cientistas, antes, ele esclarece que:

As ciências ordinárias assentam nas propriedades da matéria, que se pode experimentar e manipular livremente; os fenômenos espíritos repousam na ação de inteligências dotadas de vontade própria e que nos provam a cada instante não se acharem subordinadas aos nossos caprichos. As observações não podem, portanto, ser feitas da mesma forma; requerem condições especiais e outro ponto de partida. Querer submetê-las aos processos comuns de investigação é estabelecer analogias que não existem. A Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo⁴⁹.

O problema central é teórico-metodológico. Para ele, os cientistas foram treinados para lidar com fenômenos naturais que podem ser coletados, matematizados, testados e controlados em laboratórios. Todavia, espíritos teriam livre-arbítrio e isso os torna objetos de investigação completamente diferentes. Eles se apresentam se desejarem, se lhes for permitido e se as reuniões mediúnicas forem adequadas. Eles não podem, simplesmente, ser pesados, matematizados ou controlados. Para o nosso pedagogo, qualquer um que deseje investigar seriamente o mundo espiritual precisaria entender, com clareza, as inéditas exigências epistêmicas do estranho objeto escolhido.

⁴⁹ KARDEC, Allan. O Livro dos Médiuns, cap. II; ou ainda mais afirmações deste tipo em: Revista Espírita, dezembro de 1861, e janeiro de 1862.

Os do Espiritismo têm como agente inteligências que possuem sua independência, seu livre-arbítrio, e de modo algum se submeteriam aos nossos caprichos; escapam, dessa forma, aos nossos processos anatômicos e laboratoriais, bem como aos nossos cálculos e, assim, não são da competência da ciência propriamente dita. A ciência se enganou ao querer experimentar os Espíritos como se o fizesse a uma pilha voltaica; partiu de uma ideia fixa, preconcebida, à qual se aferra, e quer forçosamente ligá-la à ideia nova. Fracassou, e assim devia acontecer, porque agiu tendo em vista uma analogia que não existe (KARDEC, 1859).

Isso é tão epistemologicamente relevante que, após se convencer da existência de seres extracorpóreos, uma das metas prementes de Kardec seria estabelecer novos protocolos, teorias e instrumentais que dariam segurança e aperfeiçoariam a comunicação entre os dois planos da existência. Ele escreve, então: *O Livro dos Médiuns* e espera confiante — além de, metodologicamente inovador — que a Doutrina Espírita se torne, como diria Kuhn um século depois, paradigmática. Talvez, neste ponto, ele quase tivesse utilizado a palavra “paradigma”.

Que novo horizonte se abre ao nosso pensamento! Que vasto campo de observação! A descoberta do mundo invisível seria bem diversa daquela dos infinitamente pequenos; seria mais que uma descoberta: seria uma completa revolução nas ideias (KARDEC, 1859).

Allan Kardec não utiliza o termo paradigma, mas ele tem grande clareza a respeito do que seria uma constelação de crenças, valores e técnicas capazes de solucionar problemas concretos e fortalecer (ou negar) visões de mundo compartilhadas pelas comunidades de cientistas. Este conhecimento profundo lhe propiciou uma imensa confiança no futuro

da Doutrina. Tal confiança, deste modo, não parece suscitada por orgulho ou vaidade. O que temos é um homem que tanto admira profundamente a Ciência, como compreende e critica duramente os seus limites paradigmáticos. Mas ele não somente critica, ele também estabelece novos protocolos, instrumentos e teorias, o que, como veremos, Kuhn chamaria de “ciência revolucionária”. O paradigma da vez, que deveria ser destronado, é claramente nomeado por Kardec: trata-se do materialismo e a imensa revolução que representa a sua quebra também exige uma nova concepção de religião e, por conseguinte, de fé. De fato, às vezes, textualmente, a Doutrina seria uma religião, em outras uma ciência ou ainda uma filosofia. Isto gerou desentendimentos mais ou menos graves entre os seus adeptos.

Com efeito, parece-nos que existem duas situações que interferem no modo como Allan Kardec apresenta o Espiritismo: uma política e uma epistemológica. E elas não são auto excludentes. Não trabalharemos neste artigo a parte política, apenas lembremos que o momento histórico no qual os princípios da Doutrina são criados, ou seja, entre 1857 e 1869, ocorreu durante o autoritário governo de Napoleão III. Além disso, a própria Igreja também demandaria a prudência de Kardec. No estatuto da primeira sociedade espírita que estabelecerá, consta que são defesas as questões políticas, de controvérsia religiosa e de economia social. Assim, a apresentação pública da Doutrina como uma filosofia e, não como uma religião, evitaria sérios problemas, dado que o espiritismo seria visto apenas como um grupo científico e filosófico (PIMENTEL; 2019). Todavia, além da afirmação ser politicamente cautelosa, Allan Kardec, efetivamente, também levou às últimas consequências as implicações morais da Doutrina que organizou. Logo, a Doutrina seria uma filosofia com consequências morais. Com isso, entende-se a razão dos seus adeptos afirmarem que a Doutrina tem um tríplice aspecto.

Não há tal expressão em sua obra, mas, efetivamente, ele forneceu material teórico para muitos estudiosos acreditarem nisso, para o bem e para o mal. De fato, Kardec se esforça para esclarecer bem os seus problemas epistemológicos, mas, é claro, em seus próprios termos. A chave do problema, como veremos, é que, em Kardec, os sentidos

conceituais tradicionais de “Religião” e de “Ciência” devem ser superados em nome de um novo paradigma do conhecimento humano. A solução, portanto, reside na sua própria teoria do conhecimento e não estamos sendo redundantes ou circulares ao afirmar isso. Trata-se da superação do materialismo mediante uma epistemologia que procura unir a Ciência com a Religião, gerando também um novo conceito de fé.

O materialismo, porque o materialista não crê em coisa alguma; ora, o Espiritismo é a negação do materialismo, que já não tem razão de ser. Não é mais pelo raciocínio, pela fé cega que se diz ao materialista que nem tudo se acaba com o corpo; é pelos fatos visíveis e palpáveis que se mostram. (KARDEC, 2018)

A nova “fé científica” pretendida por Kardec é, sem dúvidas, singular, como afirmou Incontri. Os espíritos não se manifestaram via visões oníricas, textos sagrados ou videntes privilegiados. A mediunidade poderia ser constatada através do exame experimental de mensagens, com os seus conteúdos, grafias e linguagens rigorosamente examinadas. Os médiuns poderiam e deveriam, por sua vez, ser submetidos a vários tipos de críticas e de investigações práticas. A comunidade dos homens que se dedicarem ao exercício mediúnico poderia aprender, treinar e testar suas habilidades de modo totalmente experimental. O véu do sobrenatural teria sido levantado e o futuro, inevitavelmente, se tornaria um campo de esperanças, posto que o Espiritismo poderá encarar a Ciência de qualquer época, dado que, ele mesmo, se tornaria paradigmático, ou nas palavras de Kardec: uma ciência experimental e não metafísica.

O sobrenatural desaparece à luz do facho da Ciência, da Filosofia e da Razão, como os deuses do paganismo ante o brilho do Cristianismo. Sobrenatural é tudo o que está fora das leis da Natureza (KARDEC, 2013).

O materialismo seria vencido não por forças obscurantistas, mas por cientistas que se dispusessem a entender os seus limites e a criar estudos, métodos e protocolos inovadores. O sobrenatural seria apenas tudo o que a Ciência, momentaneamente, ainda desconhece, posto que os cientistas, em algum momento futuro, avançarão experimentalmente nas brumas do além-vida, encontrando, para Kardec, somente mais uma natureza — certamente bastante diferente — mas tão real quanto os fenômenos da existência terrena. Com isso, os milagres também deixarão o campo do sobrenatural e a Doutrina se tornará uma ciência.

Os limites do que lhe pertence, o Espiritismo repudia todo efeito maravilhoso, isto é, fora das leis da Natureza; ele não faz milagres nem prodígios, antes explica certos efeitos, em virtude de uma dessas leis, demonstrando assim a sua possibilidade. Ele amplia igualmente o domínio da Ciência, e é nisto que ele próprio se torna uma ciência; [...] ele corresponde às aspirações do homem, no que se refere ao seu futuro; e como a sua teoria do futuro repousa sobre bases positivas e racionais, ela agrada à ideia positivista do nosso século. É o que compreenderão, quando se derem ao trabalho de estudá-lo⁵⁰.

Quando Kardec indica que o seu método investigativo foi positivo, ele não quer dizer que a sua Doutrina é positivista⁵¹. De fato, ele

⁵⁰ KARDEC, Allan. O Livro dos Médiuns, cap. II; Revista Espírita, dezembro de 1861, e janeiro de 1862.

⁵¹ Concordamos com INCONTRI, Dora: Aliás, se ele qualificou explicitamente o espiritismo como uma forma de espiritualismo, jamais ele declarou que o espiritismo tivesse algum parentesco com o positivismo. Ao mesmo tempo, os positivistas contemporâneos de Kardec nunca revelaram nenhuma simpatia pelo espiritismo nascente. Ao invés, localizamos, por exemplo, um longo artigo de Littré, um dos grandes discípulos de Comte, apontando magia, doença mental e justamente ausência de cientificidade em todo o movimento das mesas girantes. Artigo: Teria Kardec alguma relação com Maine de Biran? p. 6

crítica, em vários momentos, pontos fundamentais do positivismo. O “positivo” na linguagem de Kardec implica, sobretudo, o fim da metafísica enquanto método de investigação do sobrenatural.

Em todos os tempos foram considerados sobrenaturais os fenômenos cuja causa não era conhecida; porém, cada nova lei descoberta pela Ciência fazia recuar os limites do sobrenatural. Pois bem! O Espiritismo vem revelar uma nova lei, segundo a qual a conversação com o Espírito de um morto repousa sobre um fato tão natural como o que se dá por intermédio da eletricidade, entre dois indivíduos separados por uma distância de cem léguas. O mesmo acontece com os outros fenômenos espíritos (KARDEC, 2011).

Novamente, temos Kardec não negando a Ciência, mas falando sobre a sua transformação em algum futuro da humanidade. O campo dos eventos sobrenaturais se restringirá à medida que o da Ciência avança na descoberta de leis tão naturais quanto as leis da física do mundo corpóreo. De fato, a teórica do conhecimento de Kardec nos parece ainda mais interessante quando refletimos que ele poderia ter apenas criticado a Ciência e assumido uma postura tradicionalmente religiosa ou mística. Todavia, o seu conhecimento e a sua admiração pela Ciência e pelos cientistas o fizeram teorizar sobre os limites do paradigma vigente e sonhar com toda uma verdadeira revolução das ideias, ou melhor, de um paradigma inédito e peculiar que tem a instigante pretensão de unir a Ciência com a Religião. O sobrenatural será naturalizado e a fé dogmática deixará de existir.

Para o vulgo ignorante, todo fenômeno cuja causa é desconhecida passa por sobrenatural, maravilhoso e miraculoso; uma vez encontrada a causa, reconhece-se que o fenômeno, por muito extraordinário que pareça, mais não é do que aplicação

de uma Lei da Natureza. Assim, o círculo dos fatos sobrenaturais se restringe à medida que o da Ciência se alarga⁵².

Não devemos perder de vista que as críticas de Kardec jamais negam a Ciência e, nisto também, a consciência epistêmica de Allan Kardec se mostra aguda. Ele conhece bem os tradicionais limites teórico-conceituais entre a Ciência e a Religião e indica as características do novo modelo paradigmático que está construindo. Repousa aqui a solução da indagação que parece perturbar o movimento espírita desde o século XIX: o espiritismo seria uma Religião ou uma Ciência? (NOGUEIRA, 2022). Em suma, a confusão reside em uma falta de percepção epistemológica no trato desta indagação. Problema que o próprio Kardec entreviu e procurou clarificar da melhor forma, embora sem o uso pleno de um vocabulário técnico da Filosofia. Todavia, entendemos que ele ainda expôs claramente que os conceitos tradicionais de Religião e Ciência são limitados diante de suas singulares descobertas. Sim, a nova Ciência do futuro albergaria espíritos e a vida após a morte, entretanto, tais objetos deverão ser racional e experimentalmente investigados. O sagrado e o místico tradicionais deixam de existir em face de um mundo espiritual tão real e natural quanto o mundo físico. Uma realidade paralela visível a todos que consigam entender e trabalhar com as suas inéditas exigências epistêmicas. Com isso, considerando o fim do materialismo, para Kardec, o Espiritismo seria uma religião e uma ciência, ao mesmo tempo que também seria uma Filosofia com consequências morais.

A Ciência e a Religião não puderam, até hoje, entender-se, porque, encarando cada uma as coisas do seu ponto de vista exclusivo, reciprocamente se repeliam. Faltava com que encher o vazio que as separava, um traço de união que as aproximasse.

⁵² O Livro dos Médiuns, capítulo II / Revista Espírita, dezembro de 1861, p. 393, e janeiro de 1862, p. 21.

se. Esse traço de união está no conhecimento das leis que regem o universo espiritual e suas relações com o mundo corpóreo, leis tão imutáveis quanto as que regem o movimento dos astros e a existência dos seres. Uma vez comprovadas pela experiência essas relações, nova luz se fez: a fé dirigiu-se à razão; esta nada encontrou de ilógico na fé: vencido foi o materialismo⁵³.

O elo fundamental é o entendimento epistemológico de que o sobrenatural, o tradicional campo do místico, foi naturalizado; e o experimental, o campo da Ciência, passou a investigar o pós-morte. Veremos que, se considerarmos o vocabulário técnico de Kuhn, a presença experimentalmente verificada dos espíritos seria os objetos anômalos que perturbam o paradigma materialista e estabelecem um momento de crise entre os estudiosos. A situação é resolvida com a descoberta de novas leis científicas que, forçosamente, demandam um novo vocabulário conceitual. Kardec, então, não critica, especificamente, a ciência, os cientistas ou os religiosos. Ele indaga de várias formas: como os cientistas podem afirmar que o fenômeno das mesas girantes não é causado por entidades extracorpóreas se eles não conseguem investigar, corretamente, os fenômenos? Através destas instigantes sutilezas epistêmicas, é que o pedagogo francês tece as suas principais críticas aos céticos e aos religiosos. Em suma, Kardec sabia, do modo dele, que um entendimento sobre as necessidades teórico-metodológicas que cercam uma crise paradigmática se torna incontornável para qualquer pesquisador que investigue, seriamente, um fenômeno anômalo. E ele sabia, a seu modo, que novos paradigmas podem destruir milenares conceitos tradicionais, forçando a criação de novas visões de mundo.

O que o pedagogo francês não sabia é que, 105 anos após a publicação da primeira edição de *O Livro dos Espíritos*, um estadunidense

⁵³ KARDEC, Allan. O Evangelho Segundo o Espiritismo. 131ª edição — 1ª impressão, p. 45.

chamado Thomas Samuel Kuhn, que seria físico, historiador e epistemólogo, lançaria, em 1962, a obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Quais são as semelhanças entre as ideias de ambos?

KUHN E O FIM DE UM PARADIGMA

Kuhn entende que a aparição de um fenômeno anômalo causa confusão entre os cientistas (os quais, normalmente, praticam a ciência normal) e isto acaba exigindo precisamente a necessidade da criação de métodos mais adequados (ciência revolucionária). No limite, a ciência revolucionária destrói o paradigma antigo na medida em que um novo vai se estabelecendo. Para ele, durante a “ciência normal”, existe a determinação dos constructos teóricos e práticos a respeito de leis da natureza, a harmonização dos fatos com a teoria e resolução de ambiguidades e problemas. Os problemas, mesmo os imensamente complexos ou desconhecidos, ainda são os esperados e os cientistas são treinados para pensar dentro destes limites. Entretanto, pode ocorrer uma crise que pode destruir um paradigma. De fato, pode surgir um problema que o paradigma não consegue resolver e isso pode persistir por anos ou, até mesmo, séculos. Se a solução, efetivamente, não for encontrada através dos métodos e teorias consagradas, o paradigma da época pode ser abandonado. Mas isto não é, em absoluto, nada simples. Crises paradigmáticas afetam a Ciência e os cientistas treinados para trabalharem dentro dos seus padrões tradicionais.

Enquanto os instrumentos proporcionados por um paradigma continuam capazes de resolver os problemas que este define, a ciência move-se com maior rapidez e aprofunda-se ainda mais por meio da utilização confiante desses instrumentos. A razão é clara. Na manufatura, como na ciência — a produção de novos instrumentos é uma extravagância reservada para as ocasiões que a exi-

gem. O significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam ser chegada a ocasião para renovar os instrumentos (KUHN, 2013).

Os cientistas testam exaustivamente tudo o que aprenderam, mas simplesmente não encontram uma solução para o que está sendo observado quando ficam em face de anomalias. Assim, Kuhn e Kardec, em face de uma crise, apontam para uma incontornável necessidade de renovação dos instrumentais de pesquisa, em face de uma crise. Em outras palavras: se os cientistas investigarem os objetos anômalos com os métodos antigos, eles fracassarão. Outro ponto, é que os cientistas não renunciam facilmente ao seu paradigma, dado que eles podem não tratar “as anomalias como contraexemplos do paradigma. Embora, segundo o vocabulário da filosofia da ciência, elas sejam precisamente isso” (KUHN, 2013). Percebe-se que Kuhn e Kardec indicam que os cientistas são sujeitos historicamente situados que possuem suas motivações e interesses, logo, podem estar sujeitos às suas interpretações pessoais, convicções religiosas e políticas, entre outros fatores.

[...] a consciência da anomalia persistira por tanto tempo e penetrara tão profundamente na comunidade científica que é possível descrever os campos por ela afetados como em estado de crise crescente. A emergência de novas teorias é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal. Como seria de esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras (KUHN, 2013).

Caso realmente a crise permaneça e o paradigma antigo se mostre inadequado, ocorrerão “algumas conversões aos novos métodos e teorias até que, perecendo os últimos opositores, todos os membros da profissão passarão a orientar-se por um único — mas já agora diferente — paradigma” (KUHN, 2013). Em suma, a Ciência, funcionaria em espécies de ciclos nos quais temos, “ciência normal, anomalias, ciência revolucionária, crise paradigmática, novo paradigma e, novamente, recomeça o ciclo com a “ciência normal”. Kardec, mais de cem anos antes, havia dito que a investigação experimental dos espíritos demandava a adoção de novos métodos de pesquisa e implicava o fim do materialismo. De fato, Kardec e Kuhn indicam que novos paradigmas transformam completamente as visões de mundo. No caso do pedagogo de Paris, ele propõe, inclusive, ressignificações em nossos conceitos de fé e religião. Mas, qual é o paradigma que Kardec tentou estabelecer? Concordamos com Chibene:

a obra de Kardec constitui um genuíno paradigma científico, e esse paradigma representa, até hoje, a única diretriz segura ao longo da qual se podem desenvolver pesquisas científicas acerca dos fenômenos espíritas e do aspecto espiritual do ser humano em geral (CHIBENE, 1994).

Não ousamos afirmar que, atualmente, o paradigma espírita compõe a única diretriz segura para os estudos dos fenômenos anômalos, todavia, parece-nos que era exatamente isso que Allan Kardec acreditava.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para além dos milhões de adeptos declarados da Doutrina, o legado epistemológico do discípulo de Pestalozzi consiste em uma série de grandes inovações teórico-metodológicas as quais, inevitavelmente, apontam para a necessidade do fim do atual materialismo. Isso, sem dúvidas, é um

novo paradigma que, somente no futuro, como acreditava Allan Kardec, saberemos sobre a sua aceitação. Centenas de trabalhos científicos sobre reencarnação, mediunidade e outros temas investigados por Kardec já existem e são públicos, assim como muitos cientistas reconhecidos já afirmam que existem sérias razões para questionarmos o atual materialismo.

Por fim, se não tocamos nas questões políticas, na filosofia da história ou nas amplas e graves implicações morais que a epistemologia de Kardec suscita, podemos e devemos ao menos indicar que, ao longo de mais de um século, o seu árduo e amplo trabalho consolou e salvou milhares de vidas. Isso aconteceu mediante todos que procuraram e encontraram no Espiritismo razões para tornar o mundo dos vivos, o único lugar atualmente aceito e estudado pela Ciência, um lugar melhor.

REFERÊNCIAS

CHIBENI, Silvio Seno. O paradigma espírita. **Reformador**, Federação Espírita Brasileira, junho de 1994.

EVANGELISTA, Izaira Machado. Uma Análise do Espiritismo em Fortaleza — CE, com ênfase na Expansão Territorial do Grupo Espírita Paulo e Estevão (GEPE), na Perspectiva de Visibilidade do Espaço Religioso. **Tese de Doutorado**. Rio Claro, SP, 2013.

INCONTRI, Dora. Teria Kardec alguma relação com Maine de Biran?. **Associação Brasileira de Pedagogia Espírita**. Disponível em: <https://blogabpe.org/> Acesso em: 11 out. 25

INCONTRI, Dora, **Pedagogia espírita: um projeto brasileiro e suas raízes**. Bragança Paulista: Comenius, 2004.

INICIAÇÃO DE ALLAN KARDEC NO ESPIRITISMO. Disponível em: https://www.guia.heu.nom.br/AllanKardec_IniciacaoNoEspiritismo.html. Acesso em: 11 out. 2025.

JANIN, Julio. História da Semana. **Illustration**, 14 mai. 1853.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Médiuns**, ou, Guia dos médiuns e dos evocadores: espiritismo experimental / Allan Kardec; [tradução de Guillon Ribeiro da 49. ed. francesa]. 71. ed. — Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.

KARDEC, Allan. Intervenção da Ciência no Espiritismo. **Revista Espírita** — Ano II — junho de 1859.

KARDEC, Allan. **O que é o Espiritismo**. Versão digital: Adaptada por: Edição digital revisada em setembro de 2018.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. 131ª edição — 1ª impressão.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos** — Parte Terceira — Das leis morais » Capítulo VIII — 7. Lei do progresso — Influência do espiritismo no progresso. O texto está disponível *on-line*. Disponível em: <https://www.ipeak.net/site/estudo/6711/1/influencia-do-espiritismo-no-progresso>. Acesso em: 11 out. 025.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

NOGUEIRA, Fausto Henrique Gomes. A Imprensa Espírita Paulista (1873–1911): sociedades de ideias, religião e transformação social. **Interações**, vol. 17, n. 2, 2022.

PIMENTEL, Marcelo Gulão. Entre o Púlpito e o Altar: Allan Kardec e os debates entre espiritismo, ciência e religião na França do século XIX (1858–1869). **Tese de doutoramento. Universidade do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, 2019.

TESSER, G. J. (1994). Principais linhas epistemológicas contemporâneas. **Educar Em Revista**, 10 (10), p. 91–98. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/36044>. Acesso em: 11 out. 2025.

DA “CIÊNCIA FILOSÓFICA” À RELIGIÃO INSTITUCIONALIZADA: O ESPIRITISMO ENTRE A LAICIDADE FRANCESA E A SECULARIZAÇÃO NO BRASIL

Adair Ribeiro Júnior⁵⁴

INTRODUÇÃO

A trajetória transcontinental do espiritismo constitui um estudo de caso significativo para a investigação de alguns conceitos que são fundamentais para a Ciência da Religião: secularização, laicidade e a própria definição de religião. Na França secularizada do século XIX, Allan Kardec apresentou o espiritismo com uma estrutura científico-filosófico-moral, distanciando-se da conceituação de religião tradicional de sua época, representada pela igreja católica, possivelmente como estratégia para legitimá-lo naquele contexto social. No Brasil, um cenário de forte *habitus* (BOURDIEU, 2007) católico e com uma secularização menos radical, a obra kardecista foi reinterpretada com um acentuado teor religioso.

Alguns estudiosos consideram que a religiosidade dos brasileiros constitui um dos aspectos distintivos da cultura nacional. Droogers (1987) sugere que há um elemento em nossa cultura que se manifesta no que ele denominou de “religiosidade mínima brasileira” (RMB); uma religiosidade que se expressa publicamente em contextos seculares, sendo disseminada tanto pelos meios de comunicação de massa quanto pela linguagem cotidiana. Segundo o pesquisador, a RMB não existe em função de outras religiosidades e religiões, pois ela possui seu próprio ambiente, não suscitando debates sobre sua veracidade e não reconhecendo ortodoxia ou

⁵⁴ Mestrando em Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialização em Ciência da Religião - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2022-2024). Curador do Museu AKOL – AllanKardec online. Pesquisador Núcleo de Estudos de História do Espiritismo do CNPq (NUESHE). Email: adairrj@gmail.com.

heterodoxia. A ideia central da RMB é a fé em um Deus mais imanente do que transcendente, associada a um uso patriótico deste Deus: “Deus é brasileiro” (DROOGERS, 1987, p. 76). Segundo Droogers, a RMB constitui o verdadeiro substrato religioso das religiões que compõem o “mercado brasileiro”; ela assegura uma “postura religiosa mínima” que pode ser complementada pelas religiões tradicionais. A RMB aproxima-se de uma “religião geral”, desprovida de clero, onde os indivíduos atuam como seus porta-vozes, um fenômeno universal que existe apenas no singular como um conceito abstrato dos estudiosos. Trata-se de um tipo ideal, no sentido weberiano, que reside apenas em “nossa mente”, uma religiosidade geral e mínima que se manifesta através da linguagem na sociedade como um todo. Embora amplamente presente, ela passa despercebida, não se destaca por rituais, instituições, textos sagrados, clero etc., não podendo ser compreendida fora da tensão entre “unidade” e “diversidade” presentes na sociedade brasileira. Devido ao seu caráter geral e sua ação imperceptível, destacando atitudes comuns e ocultando diferenças e conflitos, a RMB desempenha um papel significativo no processo de unificação do religioso com os aspectos econômicos, políticos e a dinâmica social. “Assim, a RMB contribui para a formação de uma identidade cultural brasileira e para a supressão de tensões e conflitos, tanto religiosos como seculares” (DROOGERS, 1987, p. 86).

Diferentemente do ocorrido na França, o espiritismo se institucionalizou no Brasil como religião, adaptando-se e dialogando com um novo contexto e substrato religioso, social e político, impulsionada principalmente pela Federação Espírita Brasileira (FEB) e por figuras carismáticas como o médium Chico Xavier.

CONCEITOS E METODOLOGIAS NECESSÁRIOS AO PRESENTE ESTUDO

A dualidade que se observa entre a caracterização do espiritismo em sua origem francesa e na sua transplantação e aculturamento em território brasileiro demonstra como o fenômeno religioso é uma

construção social, reforçando a necessidade de que, à luz da Ciência da Religião, as análises sejam realizadas em seus contextos históricos, sociais e culturais específicos, utilizando ferramentas conceituais que permitam compreender múltiplas manifestações e transformações. Berger (1985) defende o uso de um “conceito aberto” para se definir religião.

Somente depois que o teólogo tiver enfrentado a relatividade histórica da religião, é que ele poderá perguntar genuinamente onde nessa história talvez se possa falar de descobertas que transcendem o caráter relativo de suas infra-estruturas. E somente depois que ele dominar realmente o que significa dizer que a religião é uma projeção ou um produto humano, é que ele pode começar a procurar, dentro deste conjunto de projeções, os possíveis sinais de transcendência (BERGER, 1985, p. 192).

O caminho percorrido pelo espiritismo revela como uma doutrina que se pretendeu primariamente científico e filosófico, com consequências morais, interagiu com diferentes contextos históricos e culturais, transformando sua identidade e o seu lugar no campo social e religioso brasileiro. Os fenômenos verificados nos dois países é objeto de estudo pela Ciência da Religião, cuja disciplina em sua essência constituiu-se como um campo de estudo acadêmico dedicado à investigação sistemática e empírica das religiões em todos os tempos e lugares (WACH, 2018). Distinguindo-se da teologia, a disciplina busca analisar o fenômeno religioso com rigor metodológico (PASSOS, 2015), evitando julgamentos de valor de fundo teológico ou de proselitismo. Para tanto, adota uma posição científica, tratando a religião como um fenômeno humano, produto da atividade e consciência humanas, que pode ser investigado de maneira empírica (BERGER, 1985). Essa abordagem requer o que Peter Berger chama de “ateísmo metodológico”, que coloca entre parênteses a questão do *status* ontológico último da religião, focando-se no que é empiricamente observável (BERGER, 1985, p. 112). Central para esta

perspectiva é a necessidade do uso de um conceito aberto para se definir “religião”, que seja capaz de abarcar a multiplicidade de suas manifestações históricas e geográficas, sem se restringir a definições pré-teóricas, muitas vezes generalizantes e centradas em fenômenos de origem cristã.

Evans-Pritchard, conforme apresentado na obra de Daniel Pals (2019, p. 316), via a religião como um produto humano passível de análise empírica. O sociólogo Peter Berger, por sua vez, embora use uma concepção convencional da *Religionswissenschaft* (ciência da religião ou estudo da religião, em português), define-a explicitamente em termos da “postulação de um cosmos sagrado”, também encarando a religião como projeção humana (BERGER, 1985, p. 184). Os vários teóricos mencionados na obra de Pals (2019) abordam a religião a partir de perspectivas distintas e a definem de maneiras variadas, refletindo a complexidade do fenômeno religioso e os diferentes enfoques dessa ciência. Clifford Geertz, por exemplo, define a religião como um sistema cultural que fornece sentido e motivação. Sua definição clássica é caracterizada como:

(1) um sistema de símbolos; (2) que atua estabelecendo poderosos estados de ânimo e motivações nos homens; (3) formulando concepções de uma ordem geral de existência; e (4) revestindo essas concepções com uma aura de factualidade, de modo que os estados de ânimo e motivações pareçam singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

A dificuldade em encontrar uma definição única e fechada para “religião” é reconhecida e objeto de discussões pelos cientistas da religião, sugerindo a necessidade de um conceito capaz de abranger as mais diversas manifestações históricas e culturais dos fenômenos religiosos. Frank Usarski, um dos organizadores do Dicionário de Ciência da Religião (USARSKI, TEIXEIRA, PASSOS, 2022, p. 785) defende que a definição de Geertz, se aproximando de um sistema simbólico, indica que cada religião possui uma plausibilidade própria com seu valor em si

mesma, impedindo que comparações de caráter qualitativo sejam feitas em relação a diferentes sistemas (culturas).

Para Passos (2015), o percurso para a institucionalização da disciplina Ciência da Religião está intrinsecamente ligado aos conceitos de secularização e laicidade. Esse último refere-se, primariamente, ao princípio da separação entre o Estado e as instituições religiosas. No imaginário moderno predominante, influenciado por este regramento, a religião é frequentemente vista como um assunto privado, restrito ao âmbito das confissões e da consciência individual. Segundo Ranquetat Júnior (2009, p. 69), a secularização, conceito polissêmico e multifacetado, descreve um processo histórico mais amplo que inclui o termo cunhado por Max Weber, “desencantamento do mundo” (desmagificação). Este processo envolve a rejeição da magia sacramental como via de salvação e a transformação do mundo, pela ciência experimental moderna, em um mecanismo causal explicável pelo cálculo (racionalização). Para Berger (1985), a secularização, cujas raízes no ocidente remontam ao Antigo Testamento e ganharam força com o protestantismo, embora seja um fenômeno multifatorial, pode ser definido como

o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo (BERGER, 1985, p. 119).

De acordo com Pierucci (1998), a secularização não implica necessariamente o desaparecimento da religião, mas sim uma mudança em sua posição social e na consciência individual, o que Berger (1985, p. 162) chamou de “subjetivização”. Segundo o entendimento de Berger

(1985, P. 180), “o futuro da religião em qualquer lugar será modelado decisivamente pelas forças que foram discutidas [...] – secularização, pluralização e ‘subjativização’ – e pelas formas com que as diversas instituições religiosas reagirem a essas forças”.

O ESPIRITISMO NASCENTE NA FRANÇA: UM PRODUTO DA SECULARIZAÇÃO?

O espiritismo emergiu na França na segunda metade do século XIX sob a responsabilidade de Allan Kardec (pseudônimo adotado por Denizard Hippolyte Léon Rivail, 1804-1869), em um período marcado pela busca por leis naturais e sociais, alinhado ao “*espírito da época* vigente na França, que afirmava a inexistência do sobrenatural” (CAMURÇA, 2022, p. 27, grifo do autor). Kardec concebeu sua doutrina como uma estrutura do tipo científico-filosófico-moral, baseada na investigação metódica dos fenômenos psíquicos (metafísicos) e na busca por entender a relação entre um suposto mundo espiritual e o material, através de pretensão rigor das ciências positivas e dos métodos experimentais (PIMENTEL, 2014). Com produção literária elaborada no período de 1857 a 1869, Segundo Kardec (2019 [1865], p. 8), o espiritismo é uma “ciência de observação e uma doutrina filosófica”, cujo objeto “trata da natureza, origem e destino dos Espíritos”. Kardec (1868, pp. 483-495) se esforçou para distinguir o espiritismo das práticas religiosas tradicionais, afirmando que ele não seria uma religião no “sentido comum do termo”, que associava a rituais, sacerdotes, cerimônias e formas específicas de adoração, características que, para ele, a doutrina espírita não possuía. Para o seu fundador, o espiritismo seria uma religião apenas no seu “sentido filosófico”, com consequências morais e religiosas como qualquer outra ciência filosófica (KARDEC, 1859a, p. 206; 1861, p. 486; 2019 [1865], p. 83).

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica.

Como ciência prática ele consiste nas relações que podem ser estabelecidas com os Espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que decorrem dessas mesmas relações. Podemos defini-lo assim: O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal (KARDEC, 2019 [1865], p. 8, grifos do autor).

De acordo com o *Nouveau Dictionnaire Universel* (LACHÂTRE⁵⁵, 1870), uma boa definição de religião seria a busca de Deus pelo ser humano, pois Deus é o bem, o justo, o belo, o verdadeiro; seria a lei universal que abrange todos os seres animados e inanimados. Consequentemente, qualquer religião que conduzisse o ser humano à organização do bem, do justo, do belo, do verdadeiro, ao desenvolvimento de todas as suas faculdades físicas ou morais, deveria ser apresentada como ensinamento e como prática. A partir de sua proposta, o autor da obra defendeu que o “Espiritismo e a Filosofia podem ser considerados, sem dúvida, as melhores religiões” (LACHÂTRE, 1870, p. 1.234, tradução nossa). Lachâtre entendeu que tanto o espiritismo como a própria filosofia seriam tipos de “religião”.

Durante o surgimento do espiritismo, a França, influenciada pelo liberalismo, encontrava-se em um processo de secularização e busca pela laicização. A separação entre Igreja e Estado ganhou força após a Revolução Francesa, com a premissa de que o Estado não deveria intervir na esfera religiosa, enquanto a Igreja deveria manter-se afastada dos assuntos estatais. Nesse contexto, Kardec procurou distinguir o espiritismo das práticas religiosas tradicionais e dogmáticas, posicionando-o como compatível com a ciência de seu tempo e marcado por um forte racionalismo.

⁵⁵ Maurice Lachâtre (1814-1900) foi editor, ativista político e responsável pela edição francesa de *O Capital* de Karl Marx, publicada em fascículos no período de 1872 a 1875 (HUARD, 2020).

Podemos interpretar a postura de Kardec, à luz do conceito de secularização de Berger (1985), como uma resposta direta ao ambiente social e intelectual francês. Em uma sociedade onde setores da cultura e da ciência estavam se subtraindo “à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 119), apresentar o espiritismo primariamente como ciência e filosofia, e não como religião dogmática com rituais e clero, pode ser entendido como uma estratégia de legitimação e inserção dentro daquele contexto secularizante. Ao rejeitar a qualificação de “religião” no sentido tradicional do termo, Kardec estava, possivelmente de forma inconsciente, alinhando o espiritismo com a tendência resultante da secularização, que desvalorizava as formas institucionais e dogmáticas da religião hegemônica (católica). Ele buscava posicionar o espiritismo em esferas (ciência, filosofia, moral) que estavam adquirindo autonomia e prestígio em relação à religião institucionalizada.

A descrição do espiritismo como uma religião diferenciada ou “religião laica”, como proposto por alguns pesquisadores (AUBRÉE, LAPLANTINE, 1990, p. 54), ressalta precisamente essa busca por uma forma de espiritualidade ou crença que fosse compatível com um mundo cada vez mais laico. Marion Aubrée e François Laplantine (1990) definiram o espiritismo como um movimento social não confessional baseado na ciência e de livres pensadores. Essa perspectiva aponta para a natureza peculiar do espiritismo nascente, que buscava situar-se entre a ciência e a espiritualidade, rompendo com o dogmatismo religioso tradicional, sem vínculos formais com as religiões instituídas.

No entanto, a percepção externa divergiu. A igreja católica, o principal agente no campo religioso francês, rapidamente enxergou o espiritismo como uma “nova religião” ou “seita” competidora (CHESNEL, 1859a, p. 1, 1859b, p. 3). Essa reação ilustra como a dinâmica do “campo religioso” e a disputa por “bens religiosos” (BOURDIEU, 2007) podem influenciar na categorização de um fenômeno. Na estatística de 1869 (KARDEC, 1869, pp. 19-29), o número de espíritas na França foi estimado na ordem de 600.000 adeptos. Apesar do crescimento experimentado naquele país, nos censos oficiais religiosos de 1861, 1866 e 1872

(STATISTIQUE DE LA FRANCE, 1873) não houve registro de adeptos espíritas, em uma população predominantemente católica (Tabela 1).

Tabela 1 – Cultos religiosos na França do século XIX

Cultos	1851	1861	1866	1872
1. Católicos Romanos	34.931.032	36.490.891	37.107.212	35.387.703
2. Protestantes	748.332	802.339	846.619	580.557
2.1 Reformados	480.507	480.436	515.759	467.531
2.2 Luteranos	267.525	281.642	286.506	80.117
2.3 Outros	–	40.261	44.354	33.109
3. Israelitas	73.965	79.964	89.047	49.439
4. Outros cultos	26.348	1.295	1.400	3.071
5. Sem culto	3.483	11.824	22.786	81.951
Total da população	35.783.170	37.386.313	38.067.064	36.102.921

Fonte: Elaborado pelo autor (2025) a partir da *Statistique de la France*, tome 21, Paris, 1873.

A INSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA NO BRASIL: ADAPTAÇÃO EM UM CONTEXTO DISTINTO DE SECULARIZAÇÃO

Ao chegar ao Brasil, o espiritismo encontrou um cenário histórico, político e social significativamente diferente. No Brasil Império, a religião católica detinha o *status* de religião oficial e moldava o imaginário e as práticas religiosas da população. A obra de Kardec foi interpretada com um destacado teor religioso, com forte presença da teologia católica. Lideranças espíritas e a FEB, gradualmente promoveram a definição do espiritismo como religião, em tensão e disputas com outros entendimentos e interpretações (RIBEIRO JÚNIOR, 2022).

O processo de secularização no Brasil, propiciado pela Constituição de 1891, que separou formalmente Igreja e Estado, não teve a mesma relevância política e aplicabilidade prática observada na França. O caso brasileiro se assemelha a uma “quase laicidade”, onde, apesar da separação

formal, persistiram “vínculos, compromissos, [e] acomodações” entre o Estado e a igreja majoritária (RANQUETAT JÚNIOR, 2009, p. 72). Nesse ambiente, o espiritismo enfrentou resistência da igreja católica e chegou a ter suas práticas criminalizadas em 1890 (RIBEIRO JÚNIOR, 2022), o que, paradoxalmente, parece ter contribuído para uma maior organização e institucionalização dos adeptos, influenciando sua caracterização como religião, na busca por legitimidade legal e social.

Importado da França, o espiritismo sofreu uma releitura no novo ambiente cultural. A institucionalização do espiritismo no Brasil como uma “nova religião” se deu por uma combinação de fatores históricos, sociais e culturais, envolvendo a adaptação à estrutura local (influenciada pelo catolicismo e crenças e práticas indígenas e africanas). A busca por legitimidade e a atuação da FEB na uniformização doutrinária e na diferenciação de outras práticas mediúnicas foram fundamentais para este processo (ARRIBAS, 2014).

Desde a sua chegada ao Brasil, Luís Olímpio Telles de Menezes, pioneiro espírita da Bahia, e Bezerra de Menezes, no Rio de Janeiro, defenderam um espiritismo com características próprias e forte influência da teologia católica (RIBEIRO JÚNIOR, 2022). A FEB e figuras carismáticas representadas por médiuns populares, em especial, Chico Xavier, foram fundamentais no fenômeno da institucionalização como religião, consolidando uma “feição católica” ou “evangélica” à doutrina espírita, que se adaptou às crenças e práticas de um catolicismo tradicional (LEWGOY, 2004). Essas duas referências funcionaram como “estruturas de plausibilidade” (BERGER, LUCKMANN, 1985) para uma versão institucionalizada e religiosamente reconfigurada do espiritismo, tornando-a “real” para grande número de adeptos.

A realidade subjetiva depende assim [...] sempre de estruturas específicas de plausibilidade, isto é, da base social específica e dos processos sociais exigidos para sua conservação. Só é possível o indivíduo manter sua auto-identificação como pessoa

de importância em um meio que confirma esta identidade; uma pessoa só pode manter sua fé católica se conserva uma relação significativa com a comunidade católica, e assim por diante (BERGER, LUCKMANN, 1985, p. 205).

Stoll (2003) se dedicou a estudar a evolução do espiritismo no Brasil com ênfase na figura de Francisco Chico Xavier (1910-2002). Para a pesquisadora, o médium mineiro teria sido um dos principais responsáveis pela consolidação da feição católica de que se revestiu o movimento espírita no Brasil, afastando-se do cientificismo da doutrina de Kardec. Enquanto o fundador do espiritismo privilegiou o aspecto científico na França, o aspecto religioso da doutrina espírita se desenvolveu ao se adaptar ao modo de ser do brasileiro.

A transformação do espiritismo em uma religião no Brasil pode ser analisada, sob a perspectiva de Peter Berger, não como uma negação da secularização, que ocorreu no país com características distintas à França. Enquanto no país francês a tendência secularizante pode ter levado Kardec a evitar o rótulo de “religião”, no Brasil, a presença de um forte *habitus* católico e caracterizada por uma “religiosidade mínima” (DROOGERS, 1987), em um contexto de laicização menos radical, permitiram que a doutrina espírita fosse reinterpretada e encontrasse seu lugar no campo religioso brasileiro.

A transformação do caráter do espiritismo em uma religião envolveu a adaptação da doutrina de Kardec ao contexto cultural brasileiro, incorporando crenças e rituais que, em algumas ocasiões, se assemelham a práticas católicas e de outras tradições (LEWGOY, 2004). No Brasil, a religião, mesmo em um contexto de modernização, continuou a desempenhar um papel significativo na vida social. Ao ser caracterizado como uma religião, o espiritismo conseguiu construir seu “dossiê sagrado” e sua “estrutura de plausibilidade” (BERGER, 1985) para grande número de adeptos. A sua institucionalização como uma nova religião pode ser interpretada como uma estratégia para garantir

sua sobrevivência em um período de criminalização das práticas espíritas, além de possibilitar seu crescimento em um ambiente que, embora moderno, não era “indiferente a Deus e aos profetas” (WEBER *apud* PIERUCCI, 1998, p. 1), da mesma maneira que ocorreu em certas esferas seculares europeias analisadas pelo sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) (BERGER, 1985).

COMPARAÇÕES ENTRE O MODELO DE ESPIRITISMO FRANCÊS E O BRASILEIRO

Para realizar uma comparação entre as perspectivas do espiritismo na França e no Brasil, é necessário considerar que a análise não abrange os fenômenos em sua totalidade ou globalidade, mas se concentra em características específicas deles. Segundo Paden (2016, pp. 100-102), o controle analítico sobre a estrutura da comparação envolve a seleção teoricamente orientada de aspectos significativos dos fenômenos. Uma das principais funções das categorias comparativas é heurística, fornecendo instrumentos para novas descobertas, devendo-se considerar a possibilidade de sua própria diferenciação adicional, sub-tipologização e problematização por meio da análise histórica. Assim, o processo comparativo é um empreendimento dinâmico e não apenas uma repetição de morfologias fixas. Os padrões comparativos não são arquétipos atemporais que carregam valores ou significados a-históricos que são simplesmente replicados no material histórico, devendo ser exploratórios e passíveis de refinamento.

A concepção de tipo ideal constitui um elemento fundamental da doutrina epistemológica de Max Weber (1991, p. 13), referindo-se a uma construção parcial da realidade na qual o pesquisador seleciona um conjunto específico de características, destaca um ou mais elementos observados e constrói um todo inteligível, entre várias outras possibilidades. Em outras palavras, um tipo ideal representa a seleção arbitrária das características de um fenômeno a partir das inúmeras qualidades presentes na realidade. Nesse sentido, um tipo ideal serve como uma ferramenta de

pesquisa. Sua aplicação pode auxiliar na compreensão de determinados aspectos relevantes para uma situação específica em análise, por meio do confronto entre o não-real e o real, entre o idealizado e o empírico. As semelhanças, divergências ou contrastes identificados contribuem para descrever, interpretar e esclarecer a realidade investigada. Nesse contexto, Weber (1974, p. 345) esclarece que, com os tipos ideais, “não desejamos forçar esquematicamente a vida histórica infinita e multifária, mas simplesmente criar conceitos úteis para finalidades especiais e para orientação”.

Lewgoy (2004) elabora um quadro comparativo entre os diferentes modos de pensar o espiritismo na França e no Brasil, a partir de Chico Xavier, cujas características foram adotadas pela FEB. A Tabela 2 ajuda na compreensão e visualização dos dois modelos propostos pelo pesquisador.

Tabela 2 - “Modelos de espiritismo” adaptado da proposta de Lewgoy (2004)

Modelo de Allan Kardec	Modelo de Chico Xavier
Racionalismo.	Ênfase na “mediunidade com Jesus” uma proposta sincrética
Oposição ostensiva à igreja católica.	Oposição mais branda à igreja católica, mas absorvendo muito de seu ethos e crenças.
Desimportância do médium. Espírito crítico mais importante do que a piedade.	Suma importância do médium.
Espíritos mentores giram entre pessoas comuns (identificação diluída ou subindivíduos) e espíritos históricos, ligados a uma herança cristã e clássica e alguns da nacionalidade francesa: Fénelon, Sócrates, Santo Agostinho, São Luís. Os espíritos signatários da doutrina são identificados entre clássicos, santos ou então anônimos, mas ainda assim pertencentes à classe de superindivíduos portadores de uma “nobreza espiritual” ou “superiores” na escala espírita.	Intervém os registros da mito-história nacional e de personagens do cotidiano. Há espíritos ligados à cristandade heróica dos primeiros tempos, à nação brasileira, ao mundo da literatura e à piedade espírita. Emmanuel/Manoel da Nobrega, André Luiz/Estácio de Sá/Oswaldo Cruz, Meimei e os Literatos são exemplos típicos. Os espíritos são identificados, ou seja, sua identidade histórica predomina. Há preocupação com as provas da relação entre o espírito e o personagem histórico em vida, seja ele um herói nacional seja ele um cidadão comum. Quando são mentores, o nome espiritual é preponderante.

As redações da codificação são conjuntas, mas há muitas mensagens assinadas que ocupam um lugar de destaque.

Sistema da dívida: abolição da graça e ênfase exclusiva no mérito. Racionalismo moral abstrato.

Justiça cármica assentada na inflexibilidade da lei de causa/efeito. (*)

Ênfase na reforma íntima. (**)

A caridade é mais reflexiva.

Ênfase superlativa no estudo e na razão. Igualitarismo, cultura científica e ideologia do mérito como fator de evolução espiritual.

A unidade de trabalho é o centro espírita.

Os livros não têm autores anônimos, as mensagens são sempre assinadas pelos autores espirituais.

Sistema da dádiva convivendo com o sistema da dívida cármica, múltiplas situações em que um engloba o outro. Reingresso do circuito da intercessão e da graça, uma característica da espiritualidade católica. Ou seja, conjuga-se graça e carma, dívida e perdão. Ênfase na caridade material tendo em vista simultaneamente a evolução espiritual e a graça.

O estudo está subordinado ao culto e à piedade, como no culto do Evangelho no lar. Crítica ao intelectualismo. Piedade prática como tão ou mais importante do que a racionalidade. Enorme destaque ao papel condutor e relacional da mãe: ethos hierárquico e relacional associado ao papel dos “espíritos missionários”.

A unidade de trabalho está dividida entre o centro espírita e o lar, onde se pratica o culto do Evangelho no lar. (***)

A atuação de Chico é completamente comandada pelo “Plano Espiritual”, sob supervisão de Emmanuel e sua “falange”. A relação com o plano espiritual é de dependência imediata e de subordinação hierárquica. O serviço mediúnico, designado de “mediunato” tem o serviço militar e público como modelos.

Kardec é compilador. Seleciona mensagens de acordo com preceitos metodológicos inspirados em princípios racionalistas. Não há subordinação pessoal imediata a um comando espiritual, mas uma subordinação mediata através da interpretação humana da doutrina espírita.

Ainda que originado no racionalismo iluminista francês, há um universalismo na proposta religiosa.

É o carisma de Chico, conferido por sua santidade e relação privilegiada com o mundo dos espíritos que funciona como penhor de sua probidade. É exemplo de sacrifício e renúncia originais no sistema espírita. A revelação está acima da razão.

Ligado à construção da nacionalidade, suas referências têm forte ênfase na história do Brasil.

Obs.: Textos obtidos diretamente do “Modelos de Espiritismo” de Lewgoy (2004)

Fonte: LEWGOY (2004, p. 57-59).

Entendemos que ressalvas devam ser feitas em algumas das características atribuídas ao “modelo de Allan Kardec” e ao “modelo de Chico” conforme apresentado por Lewgoy (2004). No *corpus* doutrinário do espiritismo, não há menção ao conceito de justiça cármica, carma/Karma ou mesmo à “lei de causa e efeito”. Para Kardec (2018 [1860], p. 120), a reencarnação tem uma finalidade educativa, demonstrando a justiça divina e seu propósito de promover o progresso contínuo da humanidade: “todos os Espíritos tendem para a perfeição e Deus lhes faculta os meios de alcançá-la pelas provações da vida corpórea. Mas, em sua justiça, Ele lhes concede realizar, em novas existências, o que não puderam fazer ou concluir numa primeira prova”. A expressão “lei de causa e efeito” surgiu pela primeira vez no Brasil no *Reformador*, periódico da FEB, em agosto de 1925 (FEB, 1925, p. 346). Outro ponto que merece atenção refere-se à expressão “reforma íntima”, que não está presente nos textos kardecistas. Segundo Kardec (1866, p. 159), o espiritismo conduziria à transformação da humanidade, por meio do aprimoramento de cada indivíduo. De acordo com o fundador do espiritismo, seu objetivo seria melhorar aqueles que o compreendem (Kardec, 1859b). A expressão “reforma íntima” surge no contexto brasileiro e apareceu no *Reformador* em julho de 1926 (FEB, 1926, p. 311), passando

a ser amplamente utilizada após Emmanuel, suposto guia espiritual do médium Chico Xavier, empregá-la pela primeira vez em um texto de 1939 (EMMANUEL, 1939, p. 327).

Segundo Lewgoy (2004, p. 42), no culto do “Evangelho no lar”, também inexistente nos textos de Kardec, o espiritismo é praticado como uma religião familiar, com preces e comentários de livros espíritas. Essa prática religiosa enfatiza a unidade familiar, e seria simultaneamente popular e polêmica no meio espírita, pois, existem adeptos que denunciam tal prática em virtude do seu caráter católico, embutido na categoria culto. Tais adeptos preferem o uso da terminologia “estudo”.

O modo católico de ser espírita inspirado na pessoa do médium parece ter sido fundamental para a transformação da doutrina originalmente francesa em um dos maiores grupos religiosos do Brasil, como uma nova religião integrante do *ethos* nacional. O modelo de Chico Xavier adotado pela FEB foi o que mais se adaptou à população brasileira e fez crescer a difusão de práticas espíritas, propiciando a unificação do movimento espírita em torno da entidade. Para Lewgoy (2004, p. 43), Chico Xavier foi responsável também por ampliar o intercâmbio com o catolicismo popular, com destaque para o papel moral, espiritual, educacional e mediador das mães. O médium diversificou a interface do espiritismo com o hábito difusamente espiritualista das camadas mais populares, permeadas por crenças na atuação de entidades invisíveis, como santos, mortos e criaturas sobrenaturais, uma visão de mundo já bem disseminada no país. Segundo Lewgoy (2001), para o modelo Chico Xavier, o estudo da doutrina espírita estaria subordinado ao culto e à piedade prática (“Evangelho no Lar”), se impondo como tão ou mais importante que a racionalidade e com críticas ao intelectualismo presentes nas obras de Kardec.

Na França, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (SPEE), entidade estabelecida por Kardec em 1858 para investigar os fenômenos espíritas, desempenhou um papel crucial na exteriorização (BERGER, LUCKMANN, 1985) de experiências internas e subjetivas, as quais foram materializadas no mundo empírico por meio de indivíduos com habilidades mediúnicas. A objetivação (BERGER, LUCKMANN, 1985) do

conhecimento espírita foi realizada através da *Revista Espírita* e das demais obras de Kardec, tornando as exteriorizações desenvolvidas pelos médiuns acessíveis a outros indivíduos. O processo de interiorização, outro conceito desenvolvido por Berger e Luckmann (1985) ocorre quando a realidade social objetivada é novamente apropriada e adquire significado subjetivo para outras pessoas. As obras de Kardec foram os principais instrumentos para esse processo. A fundação da SPEE representou um passo inicial para a institucionalização do espiritismo na França. A institucionalização, conforme Berger e Luckmann (1985), ocorre quando “ações habituadas” são compartilhadas por mais de um indivíduo, transformando-se em padrões de conduta que precedem e restringem as ações individuais.

No Brasil, as obras de Kardec e a vasta produção literária de Chico Xavier desempenharam um papel crucial na disseminação do conhecimento espírita. A FEB foi fundamental para a institucionalização da doutrina espírita como religião, fundamentada principalmente nas obras de Chico Xavier (LEWGOY, 2004). De acordo com Berger e Luckmann (1985), legitimação é o processo pelo qual as instituições são explicadas e justificadas, tornando-as objetivamente acessíveis e subjetivamente plausíveis. Este processo é essencial para a transmissão da ordem institucional às novas gerações e para sua defesa contra desafios externos e internos. Ao longo de décadas, desde a introdução do espiritismo no país, o espiritismo enfrentou tensões internas relacionadas à sua caracterização pelos próprios adeptos, além de pressões de diversos agentes externos, incluindo a criminalização de suas práticas em 1890 e a forte resistência da igreja católica. A trajetória rumo à institucionalização do espiritismo como religião encontrou na FEB a principal entidade de liderança no movimento espírita (GIUMBELLI, 1997).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dificuldade de Kardec em chamar o espiritismo de “religião” demonstra como a própria definição do termo é historicamente situada e depende do contexto social e das formas institucionais hegemônicas. A

Ciência da Religião, ao adotar um conceito aberto de religião e analisá-la como um “sistema simbólico incorporado” que fornece sentido e estrutura para os adeptos, pode estudar o espiritismo em ambas as configurações. A história do espiritismo na França e no Brasil ilustra vividamente a interação dinâmica entre doutrinas, contextos sociopolíticos e processos de institucionalização. O que nasceu como uma tentativa de conciliar a investigação científica com a dita dimensão espiritual em uma França em processo de laicização e secularização, transformou-se em uma religião com características adaptadas ao *habitus* católico e a religiosidade do brasileiro, pela adaptação cultural e influências de figuras carismáticas, como Chico Xavier, e instituições locais (FEB), e uma secularização com contornos de “quase laicidade”, como exposto por Ranquetat Júnior (2009). No Brasil, o espiritismo hegemônico claramente funciona como um sistema religioso, oferecendo quadros de sentido para seus seguidores, mesmo que parte dos adeptos não o classifique dessa maneira, e seu fundador o visse de forma diferente.

A análise da trajetória do espiritismo, portanto, não só ilumina um fenômeno religioso específico, mas também valida a necessidade, para a Ciência da Religião, de conceitos amplos para uma análise contextualizada dos fenômenos religiosos e de suas transformações, que permitam demonstrar a dinâmica complexa e contextual da religião. Estudos que discutam conceitos de secularização, laicidade e a própria dificuldade em definir “religião”, permitem que a Ciência da Religião vá além de uma simples descrição histórica, revelando os complexos mecanismos sociais e culturais que moldam as crenças e práticas humanas no campo religioso.

Esse estudo de caso sobre o espiritismo demonstra que a “religião” não é uma essência imutável, mas uma construção social e histórica, constantemente negociada e ressignificada em diferentes tempos e lugares. Este estudo reforça a necessidade do uso de um conceito aberto de religião e a importância de analisar os fenômenos religiosos em seus contextos históricos, sociais e culturais específicos, utilizando ferramentas conceituais e teóricas que permitam compreender suas múltiplas manifestações e transformações. Portanto, contribui não apenas para a

compreensão de uma importante tradição religiosa brasileira, mas também para o aprimoramento das próprias ferramentas epistemológicas e teóricas da Ciência da Religião.

REFERÊNCIAS

ARRIBAS, Célia da Graça. **No princípio era o verbo:** espíritos e espiritismos na modernidade religiosa brasileira. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

AUBRÉE, Marion, LAPLANTINE, François. **La Table, le Livre et les Esprits.** Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1990.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. Luiz Roberto Benedetti (org.), tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas** (org. Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Espiritismo em sete lições.** Petrópolis: Vozes, 2022.

CHESNEL, François. Une religion nouvelle à Paris. **L'Univers – Union Catholique**, Paris, n. 102, 13 abr. 1859a, Núm. 102. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6969966>. Acesso em: 1 out. 2025.

CHESNEL, François. Une religion nouvelle à Paris. **L'Univers – Union Catholique**, Paris, n. 146, 28 mai. 1859b. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k697040p/f3.item>. Acesso em: 1 out. 2025.

DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima Brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 62-86, 1987, (coord.) Rubem César Fernandes.

EMMANUEL. Sobre o momento que passa. **Reformador**. Rio de Janeiro: FEB, ed. 10, out. 1939. Disponível em: <https://app.docvirt.com/revreform/pageid/19353>. Acesso em: 1 out. 2025.

FEB. O Espiritismo pelo mundo. **Reformador**. Rio de Janeiro: FEB, ed. 15, 1 ago. 1925. Disponível em: <https://app.docvirt.com/revreform/pageid/11631>. Acesso em: 1 out. 2025.

FEB. Alcance das manifestações espíritas. **Reformador**. Rio de Janeiro: FEB, ed. 14, 16 jul. 1926. Disponível em: <https://app.docvirt.com/revreform/pageid/12128>. Acesso em: 1 out. 2025.

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

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos Mortos**: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

HUARD, Raymond. Traduire Le Capital, une correspondance inédite entre Karl Marx, Friedrich Engels et l'éditeur Maurice Lachâtre, présenté et annoté par François Gaudin. **Revue d'histoire du XIXe siècle**, 60, v. 1, 2020, p. 239-241. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rh19/6943>. Acesso em: 1 out. 2025.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: Jornal de Estudos Psicológicos, 1859a. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Disponível em <https://www.febnet.org.br/ba/file/Downlivros/revistaespirita/Revista1859.pdf>. Acesso em: 1 out. 2025.

KARDEC, Allan. **Qu'est-ce que le Spiritisme** – Introduction a la connaissance du monde invisible ou des Esprits. Paris: Ledoyen, 1859b.

KARDEC, Allan. **O livro dos Espíritos**. Tradução de Evandro Noleto Bezerra a partir da 2ª (1860), 4ª, 5ª, 6ª, 10ª e 12ª edições francesas. Brasília: FEB, 2018. Disponível em <https://cei-spiritistcouncil.com/wp-content/uploads/2020/07/2-0-Livro-dos-Espíritos-CEI.pdf>. Acesso em: 1 out. 2025.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: Jornal de Estudos Psicológicos, 1861. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Disponível em <https://www.febnet.org.br/ba/file/Downlivros/revistaespirita/Revista1861.pdf>. Acesso em: 1 out. 2025.

KARDEC, Allan. O que é o espiritismo: introdução ao conhecimento do mundo invisível, pelas manifestações dos Espíritos. 1865. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Brasília: FEB, 2019. Disponível em: <https://cei-spiritistcouncil.com/wp-content/uploads/2020/07/4-0-que-é-o-espiritismo-CEI.pdf>. Acesso em: 1 out. 2025.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: Jornal de Estudos Psicológicos, 1866. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Brasília, [s.d.]. Disponível em <https://www.febnet.org.br/ba/file/Downlivros/revistaespirita/Revista1866.pdf>. Acesso em: 1 out. 2025.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: Jornal de Estudos Psicológicos, 1868. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Disponível em <https://www.febnet.org.br/ba/file/Downlivros/revistaespirita/Revista1868.pdf>. Acesso em: 1 out. 2025.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**: Jornal de Estudos Psicológicos, 1869. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Disponível em <https://www.febnet.org.br/ba/file/Downlivros/revistaespirita/Revista1869.pdf>. Acesso em: 1 out. 2025.

LACHÂTRE, Maurice. **Nouveau Dictionnaire Universel**. Paris: Docks de la librairie, 38 Boulevard de Sebastopol, 1870. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50678k/f1238.image.r=religion>. Acesso em: 1 out. 2025.

LEWGOY, Bernardo. Chico Xavier e a cultura brasileira. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 44, n. 1, p. 53-116, 2001.

LEWGOY, Bernardo. **O grande mediador**: Chico Xavier e cultura brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.

PADEN, W. E. **New patterns for comparative religion**: passages to an evolutionary perspective. London, UK: Bloomsbury Academic, 2016.

PALS, Daniel L. **Nove teorias da religião**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2019.

PASSOS, João Décio. Epistemologia do Ensino Religioso: do Ensino à Ciência, da Ciência ao Ensino. **Rever**, Ano 15, n. 02, jul./dez, p. 26-44, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun. 1998.

PIMENTEL, Marcelo Gulão. O método de Allan Kardec para investigação dos fenômenos mediúnicos (1854-1869). **Dissertação (Mestrado em Saúde Brasileira)**, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2014.

RANQUETAT JÚNIOR, C. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais E Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773>. Acesso em: 1 out. 2025.

RIBEIRO JÚNIOR, Adair. **A obra esquecida de Angeli Torteroli**: o espiritismo no Brasil e em Portugal. 1ª edição. São Paulo. CCDPE-ECM, 2022.

Statistique de La France. **Résultats Généraux Du Dénombrement De 1872**. Deuxième Série **Tome Xxi** – Population, 1873. Disponível em: <https://Gallica.Bnf.Fr/Ark:/12148/Bc6p06xrr1g/F1.Pdf>. Acesso em: 1 out 2025.

Stoll, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à Brasileira**. São Paulo, Editora Da Universidade De São Paulo. Curitiba, Editora Orion, 2003.

USARSKI, Frank; TEIXIERA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Org.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

WACH, Joachim Ernst Adolphe Felix. Tradução: Fábio L. Stern. Os ramos da Ciência da Religião. **Rever**, v. 18, n. 2, p. 233-253, mai/ago 2018.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Organização e introdução de H. H. Gerth e C. W. Mills. Tradução Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

A PROGRESSIVIDADE DO ESPIRITISMO: FRANÇA E BRASIL⁵⁶

Luís Jorge Lira Neto⁵⁷

INTRODUÇÃO

O Espiritismo surgiu das pesquisas empreendidas por Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo francês Denisard Hippolyte Léon Rivail⁵⁸ (1804–1869), observando os fenômenos das “*mesas girantes*”⁵⁹, em diálogos escritos com os “Espíritos”. O resultado foi publicado primeiro em *O Livro dos Espíritos* em 1857, reeditado com ajustes e ampliações em abril de 1860. E depois, em 1861, com *O Livro dos Médiuns*, concluindo a

⁵⁶ Este artigo foi escrito a partir dos textos e das ideias desenvolvidas na tese de doutorado: “Espiritismo, de Doutrina Filosófica à Religião do Livro, entre controvérsias, livros e cânone”. Defendida junto ao PPGCR da UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco), em 19 set. 2025. Texto em fase de disponibilização para consulta.

⁵⁷ Doutor em Ciências da Religião, UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco), Membro do Grupo de Pesquisa RID — Religião, Identidades e Diálogos da UNICAP e do NUESHE (Núcleo Estudos de História do Espiritismo) da UNIVERSO (Universidade Salgado de Oliveira), ambos cadastrados no CNPq. Membro do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE). Pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE). E-mail: luis.lira.al@gmail.com.

⁵⁸ Nome civil definido no seu inventário em processo na justiça francesa devido às diferentes formas de grafias utilizadas por Kardec. A mais usual era Hippolyte Léon Denizard Rivail (NETO SOBRINHO, 2017a).

⁵⁹ “Mesas Girantes” — “manifestações mediúnicas” de efeitos físicos, como movimentos e deslocamento de corpos sólidos, atribuídos aos “Espíritos”. Podem ser espontâneas, independentes da vontade humana, ou provocadas. “Esse efeito igualmente se produz com qualquer outro objeto, mas sendo a mesa, por sua comodidade, o móvel mais utilizado, a designação de mesas girantes prevaleceu para indicar essa espécie de fenômenos” (KARDEC, 2009a, p. 97).

parte doutrinária com os princípios filosóficos constitutivos da Doutrina Espírita registrada em livros, sendo cinco considerados os principais.

Dando seguimento à publicação dos livros fundamentais da Doutrina Espírita, em 1864 saiu a primeira edição de *O Evangelho Segundo o Espiritismo*; em 1865, *O Céu e o Inferno ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo*, e, por último, em 1868, *A Gênese, Os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo*, além de vários outros opúsculos e escritos complementares, contendo os princípios do Espiritismo. Assim resumidos, a existência de Deus, a criação divina, a existência e sobrevivência do Espírito, a evolução, a reencarnação, a mediunidade, os mundos habitados, as leis morais da vida, as penas e consolações.

Allan Kardec conceituou o Espiritismo como uma *ciência de observação* e ao mesmo tempo uma *doutrina filosófica*, conforme consta no preâmbulo da 6ª edição do seu livro *O Que é o Espiritismo*, de 1865 (Kardec, 2011a, p. 11). Explicou ser ciência por aplicar método científico de observação nas pesquisas sobre os “fenômenos espirituais” e é filosofia por conter consequências morais decorrentes dessas relações com os “Espíritos”. Allan Kardec concluiu afirmando que o Espiritismo aborda as mais graves questões da Filosofia, da ordem social dos povos e que abrange tanto o aspecto físico quanto o moral da humanidade (KARDEC, 2009a, p. 37).

Essa definição evidencia a forma como seu autor considerou o Espiritismo, com características no campo epistemológico e metodológico da Ciência e da Filosofia, tendo como objeto os “Espíritos” e suas relações com o mundo corpóreo. Segundo o filósofo José Herculano Pires (1974), ele colocou, no campo científico, a pesquisa do relacionamento entre esses dois mundos existenciais — a realidade terrena e a “espiritual”. Ambas são passíveis de submissão ao método de experimentação científica (PIRES, 1974).

No entanto, no livro *A Gênese*, Kardec apresentou os princípios espíritas como Revelação Divina (Religião), por ser originária da Providência Divina, e como Revelação Humana (Ciência e Filosofia), por ser produto do trabalho humano de observação e pesquisa. Porque a Doutrina Espírita “*não foi ditada completa, nem imposta à crença cega*”. E sintetizou o caráter da revelação espírita ao afirmar: “*Em suma,*

caracterizando a revelação espírita é o fato de ser divina a sua origem e da iniciativa dos Espíritos, sendo a sua elaboração fruto do trabalho do homem” (KARDEC, 2011b, p. 29).

Sendo assim, o Espiritismo, apresentado com o status de ciência de observação e de experimentação científica, deve apresentar um método de atualização e de progressividade dos seus princípios, tal qual uma ciência, com os meios da falseabilidade. Este texto irá demonstrar que Kardec pensou no desenvolvimento de um método para atualização dos princípios espíritas. Também abordará uma outra progressividade, diferente da científica, essa com base na caracterização do Espiritismo como um *fato social*, na França e no Brasil.

CONDIÇÕES DE ATUALIZAÇÃO DO ESPIRITISMO

Allan Kardec definiu os meios através dos quais a Doutrina seria complementada e atualizada, com a capacidade de falseabilidade das leis e dos princípios espíritas, dada sua característica intrínseca progressiva. Era óbvio que a singularidade do Espiritismo ao lidar com seres de vontade própria, os “Espíritos”, necessitaria de algo mais específico para sua atualização, então, formulou um esquema com quatro fatores: 1º a capacitação de pessoas especiais (os médiuns), 2º os procedimentos para obtenção de comunicações (reuniões), 3º uma associação de pesquisa e, 4º um veículo de publicação.

Com *O Livro dos Médiuns* (1861), resolveu os dois primeiros fatores. A estruturação do livro abrangia a formação de médiuns e a organização de reuniões e de grupos espíritas para fins mediúnicos e de estudos. Complementou seu esquema com a publicação ininterrupta da *Revista Espírita* (1858–1869) e a fundação da *Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas* (1858), fundamentais na dinâmica comunicativa e na institucionalização do movimento espírita da época⁶⁰.

⁶⁰ Maiores informações em Lira Neto e Luciana Farias (2022).

A primeira, de acordo com Kardec (REVISTA ESPÍRITA, 2004a, p. 22), visava “*oferecer um meio de comunicação*”, representava um terreno de ensaio destinado a sondar a opinião das pessoas e dos “Espíritos”, antes de admitir algum princípio espírita. A segunda surgiu para atender o anseio daqueles que desejavam “um centro regular de observações e pesquisas dos fenômenos mediúnicos”, com o objetivo de estudo e pesquisa das manifestações espíritas (REVISTA ESPÍRITA, 2004a, p. 233).

Kardec pretendia que os diálogos com os “Espíritos”, sob o método científico, fossem compartilhados com a Sociedade Espírita, possibilitando à Doutrina ser atualizada e complementada com novas instruções e conceitos, tornando-a dinâmica em seus princípios, que deveriam ser uniformes, escritos com textos claros e inequívocos, evitando “*interpretações contraditórias*” que derivassem em cismas no movimento espírita organizado (REVISTA ESPÍRITA, 2005, p. 514).

Portanto, a *Sociedade* produzia pesquisas e a *Revista* as intermediava junto à comunidade em geral a propagação dos Princípios Espíritas, que seriam atualizados mediante novas comunicações obtidas nos critérios e métodos da Ciência Espírita, fechando o Círculo de Desenvolvimento da Doutrina Espírita — conforme argumento de Kardec (2011b, p. 59) “*Caminhando 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.*”

Em texto mais tardio, Kardec, ao esboçar a *Constituição Transitória do Espiritismo*, ressaltou o caráter progressivo da Doutrina Espírita e que, apoiada nas Leis da Natureza, acompanharia as mudanças dessas leis, colocando-se em acordo com as novas descobertas, mas com prudência. Dessa forma: o princípio progressivo da Doutrina “*será a salvaguarda da perenidade e a sua unidade se manterá, exatamente porque ela não se assenta no princípio da imobilidade*” (KARDEC, 2005, p. 514–516).

Foi esse conjunto de fatores e o método desenvolvido por Kardec, que ressaltava a característica “essencialmente progressiva” do Espiritismo. Com a possibilidade de os Princípios Espíritas serem atualizados

mediante novas comunicações obtidas nos critérios e métodos da Ciência Espírita, que sempre estaria “*a par com o progresso*”. Conforme explicitou na célebre frase: “*Se uma verdade nova se revelar, ele [o Espiritismo] a aceitará*” (KARDEC, 2011b, p. 59).

Porém, segundo Deolindo Amorim (2002), se essa assertiva for generalizada para todo e qualquer ponto ou princípio básico do Espiritismo, provocará um problema ontológico. Pois, *a priori*, devido ao caráter universal intrínseco dos princípios básicos espíritas: são de ordem universal no sentido Atemporal, por serem desde sempre e de toda época da Humanidade (material e “espiritual”). E no sentido Espacial, por estarem estabelecidos em todo o Universo, resultantes das leis naturais ou divinas, portanto, imutáveis. E acrescenta, neles estão inerentes “problemas de natureza filosófica, teológica e científica”. E foram desenvolvidos nas obras fundamentais, formando o arcabouço a partir do qual toda uma Doutrina foi criada (AMORIM, 2002, p. 59–71). E, por estarem vinculados ao Divino, são aceitos pela comunidade espírita como infalíveis, invioláveis e imutáveis.

Essas considerações levam à reflexão sobre a existência de um horizonte na atualização dos Princípios Espíritas ou uma ampliação, dado que a progressividade deve acompanhar o nível evolutivo do saber humano, na conceituação espírita de escala dos Mundos. O orbe terrestre seria de quarta categoria, uma habitação para “Espíritos” em estágios iniciais da evolução intelecto-moral (KARDEC, 2017, p. 56–57).

Mas, ao considerar o Espiritismo contextualizado como um fato social no século XIX e sua constituição em Doutrina Filosófica, sob a influência do dilema da modernidade entre fé e razão. É possível demonstrar outra forma de progressividade sob esta circunstância, conforme segue.

O Fato Social, na conceituação de David Émile Durkheim (1858–1917), é toda forma exterior coercitiva de moldar o agir das pessoas, adaptando-as às regras gerais da sociedade nas quais interagem. Fato caracterizado como de ordem geral, coercitivo e externo e que não pode ser modificado pelo indivíduo, devido à consciência coletiva modeladora do ato (DURKHEIM, 2004, p. 47). Em cada momento, os fatos sociais

determinam configurações no quadro social delimitado pela estrutura anterior que não pode ser modificada pela vontade no curto período. Assim, o quadro social, dinâmico em si, impõe limites do que é possível ou não, a cada momento.

A abordagem visa examinar o fenômeno do Espiritualismo Moderno como um fato social e simbólico que se incorpora à matriz cultural de cada sociedade, um fenômeno que se movimenta sob a dinâmica social (por isso fato), com seu viés simbólico, indo além das manifestações mediúnicas de movimento de objetos, em direção ao fato social percebido no movimento do fenômeno em culturas diferenciadas.

Tendo desenvolvido médiuns e métodos experimentais, o Espiritualismo Moderno atravessou o Atlântico e se apresentou à Inglaterra e à Europa, sendo possível analisá-lo como um fato social transnacional, ampliado no ato simbólico das comunicações com o além, naturalizado mediante sistema codificado de transmissão de mensagens, ditas “mediúnicas”, na identificação de pessoas especiais, sensitivas que intermedeiam o fenômeno, criando vínculos sociais com os quais lhes qualificaram como instrumentos de observação do “mundo invisível”.

A sociedade se movimentou em torno das manifestações, criando espaços de experimentações e de socialização e, a cada nação em que tocou, tomou coloração da sua cultura numa metamorfose imbricada entre fé e razão.

A análise da recepção e assimilação do Novo Espiritualismo como fato social na França do século XIX, passa pelo exame dos fatores culturais contribuintes advindos da influência da matriz cultural francesa, com suas raízes fincadas no Iluminismo. Pela caracterização do movimento espírita francês, começando pela identificação do Espiritismo como uma derivação do Espiritualismo Moderno norte-americano. Pelos fatos sociais constitutivos do movimento francês, na época de seu protagonista, Allan Kardec. E finalizando com as questões e embates no campo religioso com a Igreja Católica.

Em suma, o Espiritismo como fato social em trânsito pelo Atlântico, desde a sua origem com os fenômenos mediúnicos no continente

Norte-Americano, o Espiritualismo Moderno, em seguida na França como uma *Doutrina Filosófica*, uma *Filosofia Espiritualista* e depois transubstanciada em *Religião Filosófica*.

FASES DO ESPIRITISMO COMO FATO SOCIAL

Considera-se como fato social, também, a ação de Kardec na coletividade espírita, quando implantou um modelo estruturante no movimento espírita francês, explicitado com a criação da *Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas* (SPEE), nos artigos publicados na *Revista Espírita*, nos relatos das *Viagens Propagandistas*, culminado na proposta de organização e internacionalização do Movimento Espírita, a *Constituição Transitória do Espiritismo*.

Allan Kardec posicionou o Espiritismo como a síntese dos conhecimentos sobre as comunicações com os “espíritos”, apresentados “em corpo de doutrina” — a Doutrina Espírita, e o vinculou ao Espiritualismo Moderno, como representante de uma de suas fases (talvez a última). No início da sua Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita, em *O Livro dos Espíritos*, referiu-se ao neologismo Espiritismo que criou para o diferenciar do Espiritualismo (KARDEC, 2006, p. 21), mas utilizava o termo Espiritismo em três sentidos, um relacionado às comunicações com os Espíritos — o *fato mediúnico*, outro como síntese do conhecimento dessas relações — a Doutrina Espírita — o *fato filosófico* e ainda como movimento espírita — o *fato social* (ARAUJO, 2016, p. 73).

Diante disso, será apresentado o processo de progressividade do Espiritismo, na época de Kardec, como *fato social* em três etapas: iniciando na forma de uma *Filosofia Espiritualista*, no campo do pensamento filosófico. Depois, como na forma dialética da *Fé raciocinada*, no campo científico e, por fim, após disputas no campo religioso como *Religião Filosófica*.

COMO FILOSOFIA ESPIRITUALISTA: CAMPO FILOSÓFICO

A partir da segunda edição de *O Livro dos Espíritos*, de 1860, Kardec introduziu o subtítulo *Filosofia Espiritualista* e justificou com o seguinte argumento: “*Como especialidade o Livro dos Espíritos contém a Doutrina Espírita; como generalidade liga-se ao Espiritualismo, do qual representa uma das fases*” (KARDEC, 2006, p. 21). Ou seja, o termo filosofia utilizado refere-se a um corpo de princípios sistematizados que formam o arcabouço de uma doutrina, ou área do saber.

De acordo com o prof. Chibeni (2002, p. 3), a palavra filosofia, colocada por Kardec, indicava a metodologia da nova ciência (a Ciência Espírita) e por filosofia, se entendia, naquela época, “*qualquer disciplina que abordasse de forma sistemática e racional uma área do saber*”. Isso não excluía o caráter científico do Espiritismo, mas servia como reforço, além de abranger o aspecto ético ou moral, próprio da filosofia, até hoje.

O filósofo Herculano Pires também corrobora com essa visão. *O Livro dos Espíritos*, apesar de não ter sido escrito em linguagem técnica, com o rigor de uma exposição filosófica, “*é todo um complexo e amplo sistema de filosofia que nele se expõe*” (PIRES, 1974, p. 14).

É fato que Kardec enfatizava que a força do Espiritismo estava na sua filosofia, “*uma filosofia racional, isenta dos preconceitos do espírito de sistema*” e não decorrente “*na prática das manifestações materiais*”, mas seria “*no apelo que dirige à razão, ao bom senso*” (Kardec, 2006, p. 64; p. 566).

Mas, o aspecto filosófico do Espiritismo apresentava uma característica distinta, ele derivava de pesquisa empírica com aplicação de método científico e não de especulação abstrata e sistemática. Devido a isto, a Doutrina Espírita representava no seu quadro epistemológico uma dependência direta do aspecto científico, o filosófico surgiu posteriormente. Porém, como anotou Araujo (2016, p. 162), Kardec ampliou o significado de filosofia para dotar a Doutrina de um sistema de “*princípios universais*” que envolvesse “*os saberes científicos e religiosos*”.

Ao avançar sobre o aspecto religioso, causou tensão e polarização entre este e o científico, como reflexo do dilema da modernidade entre fé

e razão, levando o caráter filosófico a ter função de elo entre a Ciência e Religião, como uma proposta de conciliação, mas em condições menos favorecidas frente ao caráter científico empírico — a Revelação Humana e o caráter religioso ancorado na Revelação Divina. Todavia, Kardec insistia que a *Filosofia Espírita* era mais importante que os fenômenos, seria a parte essencial da Doutrina Espírita, pois podia explicar toda realidade.

Segue o esquema metodológico da *Filosofia Espírita*:

O Problema: a ciência e a religião são “as duas alavancas da inteligência humana”. A primeira por revelar as leis do mundo material e a segunda as leis do mundo moral, e que não deve ter contradições entre elas por terem “em Deus” seus princípios (KARDEC, 2017, p. 40).

A Solução: não havendo entendimento entre a ciência e a religião, ambas se excluíam mutuamente. Seria necessário, então, um terceiro elemento que as unisse com base no conhecimento das leis do “mundo espiritual” e das suas relações com o mundo corporal. Só assim, a fé poderia se dirigir à razão que, tomada de lógica, venceria o materialismo (KARDEC, 2017, p. 41).

A Proposta: o Espiritismo cumpre as funções desse terceiro elemento. Uma nova ciência que revela à humanidade, “por provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual”, bem como suas relações com o mundo corpóreo. Fundamentada em leis naturais que comprovam os “Espíritos” como “uma das forças vivas e sem cessar atuantes da Natureza”, que explica uma gama de fenômenos incompreendidos, tidos como fantásticos e sobrenaturais (KARDEC, 2017, p. 39).

A Finalidade última: combater o Materialismo, “uma chaga social” e destruidora da esperança na vida futura — a antítese do espiritualismo. Utilizando-se, para isso, de seus próprios meios, o método científico e os pressupostos da ciência, naturalizando os fenômenos de “ordem mediúnica”, acessíveis, agora, ao método científico de experimentação.

Percebe-se nessa fase a característica de *fato social* dada por Kardec ao Espiritismo, ao colocá-lo em contraposição ao Materialismo no campo social. Resumindo, Allan Kardec posicionou o Espiritismo como síntese do conhecimento humano das comunicações com os “Espíritos”

e o apresentou como solução ao problema secular do dilema entre fé e razão. Ou no conceito da contemporaneidade, entre ciência e religião. O Espiritismo seria o “traço de união” ligando essas duas fontes do conhecimento humano, “tuteladas por Deus”.

COMO “FÉ RACIOCINADA”: CAMPO CIENTÍFICO

No primeiro livro fundamental da Doutrina Espírita, *O Livro dos Espíritos*, o Espiritismo é apresentado como “o mais poderoso auxiliar da religião” por desenvolver nos incrédulos o sentimento religioso e os levar de volta à Religião (KARDEC, 2006, p. 142), independentemente da religião, embora afirmasse que o Cristianismo era a melhor Religião.

Dessa forma, ficou explícito que o Espiritismo defendido por Kardec reunia as seguintes finalidades: 1º. Complementar as ciências como um novo campo do saber, as leis do “mundo espiritual” e suas relações com o mundo material; 2º. Desenvolver, completar e explicar a mensagem de Jesus; 3º. Ser o elemento mais capacitado para unir ciência e religião. E colocou na sua obra *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, que o Espiritismo conduz os incrédulos através da “fé raciocinada” e explicou:

A fé raciocinada, a que se apoia nos fatos e na lógica, não deixa nenhuma obscuridade; a criatura acredita porque tem a certeza, e tem certeza porque compreendeu. Eis por que não se dobra. Fé inabalável é somente a que pode encarar a razão face a face, em todas as épocas da Humanidade (KARDEC, 2017, p. 254).

De acordo com o filósofo Herculano Pires, “a fé espírita” apresenta-se como *raciocinada* por ser resultante do raciocínio, onde razão e fé se constituem em elementos essenciais do “Espírito” sendo articulados e dinamizados pela Vontade, a expressão do livre-arbítrio representado no “*princípio da liberdade sem o qual a Razão de nada serviria e a Fé*

não teria sentido". E preconiza que "*somente na era espírita*" é que a fé foi validada racionalmente por demonstrações científicas, então a fé cega do passado se transformou na "*Fé racional e raciocinada do Espiritismo*" (PIRES, 1983, p. 45-49).

Esta fé, a do Espiritismo, não participa de sistemas dogmáticos e ritualísticos, seu ambiente de desenvolvimento é, necessariamente, o da liberdade moral, a natureza racional do Espiritismo não lhe nega o valor do sentimento, portanto, o dualismo entre razão e fé encontra no Espiritismo a sua resolução harmônica (PIRES, 1983, p. 52).

O dístico "*fé raciocinada*" da proposta de Kardec "*é a natureza sintética do Espiritismo*" e que o Espiritismo "*constitui a última fase do processo do conhecimento*". (PIRES, 1995, p. 23). Mas última no sentido de limite da capacidade humana de compreender, mas ponderou, conhecimento no sentido geral e não específico, como síntese de compreender o mundo e a vida (PIRES, 1995, p. 11-12).

Na introdução da sua tradução de *O Livro dos Espíritos*, Herculano Pires interpreta esse binômio provocativo como a forma Dialética Espírita que difere das outras definições, porque o processo dialético do Espiritismo não enfatiza a contradição entre tese e antítese, mas o esforço metodológico para a fusão harmônica dos opostos, que resulta num novo sentido "abrindo caminho a uma nova fase da vida terrena" (PIRES, 1974, p. 15-16).

No entender de Aubrée e Laplantine, o sucesso da Doutrina Espírita perdura devido ao seu "caráter sintético", que possibilita a conciliação entre as posições antagônicas do positivismo científico e da fé religiosa, entre o laboratório de experimentação e o além. Ele viabiliza a reunião de opostos como: "o passado e o futuro, a vida e a morte, o espírito e a matéria, a terra e os outros planetas" (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 108).

Essa é a Síntese Dialética Espírita advinda da sua natureza sintética, representada no aforismo "*fé raciocinada*" de sentido metafórico. Proposta que produz a *fé inabalável* (no sentido de religião) para enfrentar a *Razão* (no sentido de ciência e filosofia) em qualquer época da humanidade (no sentido Universal, atemporal e não local). Uma solução pacífica, harmoniosa e definitiva para o conflito da modernidade entre

ciência e religião, tal qual Kardec e os “Espíritos Superiores” a conceberam, para inaugurar uma Nova Era na Humanidade. Depreende-se daí que só se efetivará após equacionar esse conflito.

Nessa fase, Kardec amplia a ação do Espiritismo, o torna universal e necessário para a sociedade atingir nível evolutivo, entrando numa Nova Era. E o Espiritismo como um Terceiro Incluído⁶¹ na função de solução para a união harmônica entre a Ciência e a Religião, as fontes de conhecimento que moldam a existência humana.

COMO RELIGIÃO FILOSÓFICA: CAMPO RELIGIOSO

Com os fatos narrados até aqui, é possível inferir que, o esforço de Kardec em direcionar o Espiritismo para uma linha doutrinária filosófica, mas as discussões e polêmicas com a Igreja Católica e o clero o traçaram para disputas no campo religioso e de forma ascendente. Allan Kardec era um intelectual francês do século XIX de pensamento racionalista e positivo, traços culturais da época, mas que convivia pacificamente entre o conhecimento da razão e da fé.

A ideia de uma reforma religiosa para unificar as crenças lhe apareceu desde cedo, conforme seus primeiros dados biográficos constantes no *Novo Dicionário Universal*⁶², no qual colaborou em vida. Aliado a isto, a revelação dada pelos “Espíritos” de sua missão em restabelecer a mensagem do Cristo. Kardec era convicto de que fora escolhido pela Providência Divina para reformar a Religião⁶³.

⁶¹ A lógica do Terceiro Incluído, desenvolvida pelo físico Basarab Nicolescu, a qual se contrapõe e complementa a lógica clássica, restringindo o campo de validade da Lei do Terceiro Excluído, sem anulá-la.

⁶² Informação obtida no Verbete ALLAN KARDEC, In : *Nouveau dictionnaire universel, tome première*, 1865, p. 199. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k506777#>. Acesso em: 14 out. 2025.

⁶³ Conforme informações repassadas pelos “Espíritos Superiores” em “reuniões mediúnicas” no ano de 1856 (KARDEC, 2009, p. 361).

Esse ideal reformista deixou-se transparecer na publicação de *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, em 1864, que abriu um novo campo na atuação do Espiritismo, o religioso. Foi um ponto de inflexão na área doutrinária, na aplicação dos preceitos espíritas nos estudos dos Evangelhos, com a explicação das máximas morais cristãs. Ocorrendo o mesmo nas obras fundamentais seguintes. Tudo sob a orientação e supervisão dos “Espíritos Superiores”.

Objetivava o *desenvolvimento, complemento e explicação dos ensinamentos do Cristo*, dando-lhe cumprimento à promessa de preparar o Reino de Deus na terra. Realizando o que o Cristo anunciou sobre as coisas futuras. E mais, disse Kardec: “*Portanto, o Espiritismo é obra do Cristo, que Ele mesmo preside, assim como preside, conforme igualmente o anunciou, à regeneração que se opera e prepara o Reino de Deus na Terra*” (KARDEC, 2017, p. 40).

O acadêmico Vinícius Costa aponta que Kardec, ao empreender uma longa viagem por cerca de vinte cidades na França em 1862, “*percebe o forte apelo religioso do Espiritismo entre as pessoas*”. Isso o fez ajustar gradualmente o seu discurso de uma *filosofia espiritualista*. E com “*uma série de pequenas concessões*”, ele cedeu na “*direção da religião tradicional, principalmente católica*” (COSTA, 2021, p. 93). Inclusive, Kardec chega a sugerir na *Revista Espírita* de 1860, a leitura do livro do Dr. Grand, que “*propôs-se a provar que se pode ser, ao mesmo tempo, bom católico e fervoroso espírita*” (REVISTA ESPÍRITA 2004c, nov., p. 490).

Porém, o fato mais marcante de Allan Kardec envolvendo Religião e Espiritismo foi no discurso por ele proferido em 1º de novembro de 1868 na *Sessão Anual Comemorativa dos Mortos*, na *Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas*, como era tradição na SPEE⁶⁴. Publicado na *Revista Espírita* de dezembro de 1868. Kardec o intitula com uma pergunta: “*O Espiritismo é uma religião?*”

⁶⁴ Em muitas tradições cristãs, o Dia de Todos os Santos, reservado à lembrança dos mártires e dos santos, é no dia primeiro de novembro. O Dia dos Mortos, reservado à lembrança dos falecidos, é no dia 2 de novembro.

Na análise de Brutus Abel e Lira Neto (2024) sobre esse discurso, evidenciamos que houve um direcionamento de Kardec, paulatino, para estabelecer um conceito de religião que coubesse o Espiritismo. Evitando classificá-lo como uma religião tradicional e institucionalizada, embora parecesse ambíguo. Segue o texto da resposta à pergunta:

Se é assim, perguntarão, então o Espiritismo é uma religião? Ora, sim, sem dúvida, senhores! **No sentido filosófico, o Espiritismo é uma religião**, e nos vangloriamos por isso, porque é a Doutrina que funda os vínculos da fraternidade e da comunhão de pensamentos, não sobre uma simples convenção, mas sobre bases mais sólidas: as próprias leis da natureza (REVISTA ESPÍRITA, 2005, dez., p. 491, grifo nosso).

Kardec foi afirmativo, o Espiritismo seria, sim, religião, mas “no sentido filosófico”. Justificou que sempre declarou que o Espiritismo não era uma religião, porque o público a compreenderia de forma inseparável ao culto, sacerdotes, cerimônias e privilégios, e a vincularia às ideias de misticismo e de abusos. Como o Espiritismo era desprovido dessas características, ele não poderia assim o designar, então preferiu o conceito de Doutrina filosófica e moral, na falta de um termo mais apropriado que o diferenciasse da ideia comum de religião. Uma *Religião Filosófica* caracterizada pela “comunhão de pensamentos” que é a “essência das assembleias religiosas”. O laço moral de união com base na fraternidade e na solidariedade sob as leis da natureza.

Verifica-se, ainda, que Kardec não queria somente unificar as crenças, mas realizá-lo com pressupostos científicos, com a razão, a solução que procurara por toda sua vida. E recebeu a missão de estabelecer uma religião “verdadeira, grande e bela”, nas palavras dos “Espíritos Superiores” ao se referirem ao Espiritismo (KARDEC, 2009b, p. 361).

O filósofo Herculano Pires atenta para esse conceito ambivalente de religião em Kardec, por ele não ter encontrado palavras para exprimir

duas formas diferentes de religião. Explicou que Kardec afirmava que a natureza religiosa do Espiritismo estava implícita na própria Codificação. E que a “*religião-espírita*” é a expressão do seu sentido e da sua natureza espiritual, evidentes na Doutrina (PIRES, 1995, p. 169–170).

A dificuldade de Kardec em nominar o conceito de Espiritismo em termo religioso foi alcançada mais tarde, no início do século XX, pelo filósofo e psicólogo norte-americano William James⁶⁵ (2017) no livro *As Variedades da Experiência Religiosa* (1902). Ao segmentar o campo religioso: “No princípio, chama-nos a atenção uma grande linha divisória que atravessa o campo religioso. De um lado, fica a *religião institucional*, de outro, a *religião pessoal*” (JAMES, 2017).

O professor Herculano Pires explica que Kardec “evitou a palavra religião, para definir o Espiritismo” pelas razões acima expostas. E que no século XX, o filósofo Henri Bergson colocou o termo religião de forma clara, diferenciando em “religião estática”, que é semelhante “à religião social de Pestalozzi”, e a “religião dinâmica” que é a “religião espiritual, ou moralidade” (PIRES, 1995, p. 169).

Na análise dos antropólogos franceses Aubrée e Laplantine, o Espiritismo apresenta dois aspectos: ele é religioso por seu objeto e científico pelo seu método. Ao recolher, observar e experimentar “fatos espíritos”, que por sua natureza, são positivos e reais, Kardec agiu da mesma forma que os positivistas de sua época. E por não ter clero, culto, nem ritual e qualquer sacramento, toma a feição de uma “religião laica”, de livres pensadores. Uma religião, com a ciência por fundamento. O Espiritismo seria uma “*religião laica*”, um movimento social sem feição confessional (AUBRÉE; LAPLANTINE, 2009, p. 71–72; p. 79).

⁶⁵ William James (1842–1910) foi um filósofo e psicólogo norte-americano e o primeiro intelectual a ministrar um curso de psicologia nos Estados Unidos. Considerado o fundador da psicologia moderna e da linha filosófica do Pragmatismo. Segundo Pierre Weil, “[...] o filósofo do Pragmatismo e da Psicologia Científica, que nos introduziu numa filosofia da experiência” (WEIL, 2017, p. 7).

Enquanto Augusto Araujo considerou a Doutrina Espírita uma *ciência teológica*, diante das afirmativas de Kardec. E defendeu em sua tese que o Espiritismo é uma religião. “Em outras palavras: o Espiritismo seria algo como uma *meta-religião*, a única capaz de *unir os homens em torno de uma mesma crença*. Mas, ainda assim, *uma nova religião*” (ARAUJO, 2016, p. 223; p. 272).

Ao fim dessas informações, o que se afere é que Kardec, aproximativamente, esboçava uma flexibilização na conceituação religiosa para o Espiritismo, entre ser uma *doutrina filosófica* ou uma *religião filosófica*, frente às tensões com o clero católico e a Igreja. Mais uma característica progressiva do Espiritismo, como *fato social*, partindo da *Filosofia Filosófica*, depois no dístico de “*Fé raciocinada*”, chega por fim, à *Religião Filosófica*, cobrindo os campos filosóficos, científicos e religiosos, como visto.

A PROGRESSIVIDADE DO ESPIRITISMO NO BRASIL

As análises acima ficaram circunscritas à ambiência francesa do século XIX. No Brasil, o processo ocorreu seguindo outra vertente, a Religiosa. O Espiritismo ao aportar no solo brasileiro, se deparou com um Campo Religioso. Esse campo singular foi engendrado no Brasil colônia no encontro de culturas religiosas: a católica ibérica, a ameríndia e a dos africanos escravizados. Numa cosmovisão que sacralizava o ambiente ecológico com as *forças espirituais a ele conjugadas*. Com a valorização de elementos religiosos simbólicos, abstratos e transcendentais.

A transposição atlântica do Espiritismo da França para o Brasil conformou-se de tal forma ao Campo Religioso Brasileiro que passou a integrar a Matriz Religiosa Brasileira, como seu último elemento. Segundo Pierri Sanchis (2008, p. 81), o Espiritismo se articulou com as demais tradições religiosas e constituiu “uma camada de sentido densamente presente”, reconhecida pelos estudiosos como um “vetor fundamental da religiosidade do Brasil”.

Três pontos recorrentes justificam esse reposicionamento do Espiritismo no Brasil, que caracteriza a vivência de seus seguidores e a orientação da maioria das instituições espíritas: “*a centralidade do estudo da moral evangélica*” no campo doutrinário, relegando as questões filosóficas e científicas; o *desenvolvimento da mediunidade* e de seus mecanismos rituais e a relevância da *terapêutica espírita* (GIUMBELLI, 1997, p. 21).

O processo de decolonização do Espiritismo no Brasil da sua matriz europeia teve participação importante dos *médiuns brasileiros* que contribuíram na moldagem do Espiritismo no Brasil como religião. A exemplo do médium Chico Xavier. Segundo Candido de Camargo (1961), a influência desse médium é análoga à autoridade de Kardec na formação do Espiritismo nacional. Uma vez que Chico Xavier conseguiu “formular a teoria Nacional do Espiritismo”, posicionando o Brasil com missão relevante na evolução planetária (CAMARGO, 1961, p. 5).

As mensagens, os seus mensageiros (“os Espíritos”) e o médium ganharam fórum de verdade indubitável, frente ao conteúdo de moral evangélica expresso nas comunicações por “via mediúnica”. Além do modo de vida “santificada” e de suas obras benemerentes, fazendo toda a diferença. Seu “guia espiritual”, “Emmanuel” e os “Espíritos colaboradores” passaram a orientar e conformar o movimento espírita brasileiro, federalizado ou não, com relevante tonalidade religiosa, inclusive com impacto fora do movimento espírita. A prolífera produção literária desse médium inclui algumas obras fundamentais da Doutrina Espírita.

Tornou-se um paradigma para o movimento espírita com a ideia de missionário, com sofrimento e renúncia em prol dos mais necessitados (STOLL, 2003, p. 196). Situação não encontrada, com essa intensidade, no Espiritismo na França, cujos médiuns se ressentiam por não ter protagonismo no movimento através das suas mensagens. Em Kardec, o médium era um mero intermediário entre planos existenciais e não produzia o conteúdo das “mensagens mediúnicas”, por conseguinte, não lhe caberia nenhum mérito ou demérito por elas (KARDEC, 2017, p. 15).

A instituição da *Caridade* como o *ethos* espírita. Segundo observaram Aubrée e Laplantine (2009, p. 240–242), não há instituição

espírita “digna desse nome” que não tenha um trabalho caritativo e filantrópico. Ou esteja associada a alguma obra de benemerência, cumprindo com o dístico kardeciano “Fora da caridade não há salvação” e o atual ismaelino: “Deus, Cristo e Caridade”. E entre eles, o direcionamento dado por Dr. Bezerra de Menezes com “a caridade raciocinada”. A caridade passou a ocupar um lugar de destaque na estrutura identitária do Espiritismo no Brasil, ligada ao *locus* Religião, repetida no “mantra” espírita: “o mais importante é praticar a caridade desinteressada”.

O movimento espírita não é unânime sobre a característica identitária do Espiritismo como religião. Os autodeclarados laicos e progressistas contestam essa cosmovisão centrada no religioso, assumida pela maioria dos espíritas brasileiros. Os laicos defendem que Kardec pensou o Espiritismo como ciência e filosofia de consequências morais, destituído de religião, no sentido formal, com ritos, cultos, sacerdócios e espaços sagrados. São contrários aos que defendem o Tríplice Aspecto do Espiritismo com a proeminência do religioso sobre os demais.

Nas palavras de Salomão Benchaya, integrante da Associação Espírita Internacional (CEPA), os espíritas laicos “não consideram o espiritismo como religião e o divulgam sob uma visão humanista, livre-pensadora, progressista, pluralista e alteritária” e que o ideal seria não adjetivar o Espiritismo nem de laico e nem de religioso (BENCHAYA, 2023, p. 56).

Ver-se que no Brasil, a progressividade do Espiritismo não ocorreu segundo o modelo proposto por Kardec, mas foi efetivada pela conformação do movimento espírita às orientações dos “Espíritos Guias” e dos médiuns brasileiros, em processo de atualização doutrinária e da prática espírita. É um posicionamento que teve aceitação tácita no movimento espírita brasileiro devido à linha interpretativa do binômio “Emmanuel-Chico”. Caracterizada por uma linguagem de fácil acesso, com conotações do ethos católico brasileiro. E o alto grau simbólico dos problemas humanos, com solução apresentada no “Cristianismo redivivo”, o Espiritismo.

São representações religiosas centradas no Evangelho segundo interpretação singularizada por “Emmanuel”, do “plano espiritual” e exemplificada no modelo de “sofrimento” e de “renúncia” por Chico

Xavier na humanidade terrena — “o modo católico de ser espírita”, como observa Sandra Stoll (2003, p. 196).

Portanto, no caso do Espiritismo no Brasil, a sua progressividade não teve limites, estende-se a *pari-passus* com a produção literária mediúnica de seus médiuns e “guias espirituais”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo da progressividade do Espiritismo foi visto sob dois ângulos. O primeiro advém da proposta de Allan Kardec para atualização dos princípios da Doutrina Espírita, suportado por quatro fatores: desenvolvimento dos médiuns — instrumentos de prospecção do “mundo espiritual”, procedimentos normativos para obtenção de comunicações — protocolos de qualificação, a Sociedade de Pesquisa — ambiente de estudos e experimentações científicas e a *Revista Espírita* — veículo de publicização. Elementos necessários para o desenvolvimento da Doutrina, do ponto de vista da ciência da época. No entanto, foi apresentado um horizonte para esse desenvolvimento, dada a Universalidade dos Princípios Espíritas e sua origem na Revelação Divina.

A outra análise, da progressividade, considera o Espiritismo como um fato social, vinculado ao *Espiritualismo Moderno*, dos EUA, adaptado à cultura francesa do século XIX, racionalista com reflexo do iluminismo tardio. Esse movimento assume a forma de uma Doutrina Filosófica, no campo filosófico, uma *Filosofia Espiritualista*, para fazer frente ao *Materialismo* e *Nilismo*, “uma chaga social”. A proposta evolui no campo social e o Espiritismo passa a ser caracterizado com o dístico “*Fé Raciocinada*”, ampliando sua função no campo científico, como elemento necessário para a união pacífica entre a Ciência e a Religião. E, por fim, na sua última caracterização de *fato social* no solo francês, como *Religião Filosófica*, a forma sob a qual Kardec revestiu o Espiritismo para as controvérsias no campo religioso, por falta de outra denominação, que seria encontrada no princípio do século XX.

No Brasil, o Espiritismo, desde cedo, tomou formas peculiares frente à sua matriz francesa, de feição religiosa cristã, simbólica e mítica. E, conforme demonstrado, não foi devido somente à cultura religiosa e mística da sua população, mas, sobretudo, pela ação dos “Espíritos Superiores”, “Sábios letrados” em contato com espíritos “encarnados”, passivos e receptivos às novas “revelações”, assumindo-se “missionários da luz”. O que modifica o processo de sua progressividade e engendra por outro sentido. Sob forte influência do binômio “*guia espiritual-médium*” que assume função de sistematização e complemento da Doutrina e de normatização da prática espírita. Outros caminhos sem horizontes. Um fato social que ainda não atingiu a sua culminância.

REFERÊNCIAS

ABEL, Brutus; LIRA NETO, Luís Jorge. Considerações a partir do discurso o espiritismo é uma religião? de Allan Kardec. **HORIZONTE** — Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, [S. l.], v. 22, n. 67, 26 ago. 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/31904/22484>. Acesso em: 13 out. 2025.

AMORIM, Deolindo. **Doutrina espírita: curso no instituto de cultura espírita do Brasil**. 2. ed aum. rev. Salvador, BA: Círculo Espírita da Oração (CIRCULUS), 2002.

ALLAN KARDEC. In : **Nouveau dictionnaire universel, tome première**. Paris: Docks de la Librairie, 1865. p. 199. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k506777#>. Acesso em: 13 out. 2025.

ARAUJO, Augusto César Dias de. **Espiritismo: “esta loucura do século XIX”. ciência, filosofia e religião nos escritos de Allan Kardec**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidades do movimento social espírita entre França e Brasil**. Maceió, AL: EDUFAL, 2009.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CHIBENI, Silvio Seno. **A página de rosto da segunda edição de o livro dos espíritos**. 2002, Disponível em: <https://www.geeu.net.br/artigos/le2-rosto.pdf>. Acesso em: 13 out. 2025.

COSTA, Vinícius Lara da. **Uma excursão ao mundo dos mortos: o *modern spiritualism* e suas relações com os cenários religioso e social norte-americanos no século XIX.** 2021. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/14157/1/viniciuslaradacosta.pdf>. Acesso em: 14 out. 2025.

BENCHAYA, Salomão Jacob. As diferenças entre a religião espírita e o espiritismo laico. In: MOREIRA, Milton Rubens Medran; BENCHAYA, Salomão Jacob. **O espiritismo na perspectiva laica e livre-pensadora.** [S. l.]: CPDoc; CEPA, 2023.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** 9. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2004 [1895].

GIUMBELLI, Emerson. **Cuidado dos mortos:** uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa:** um estudo sobre a natureza humana. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017 [1902].

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos.** Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006 [1860].

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns ou guia dos médiuns e dos evocadores.** Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009a [1862].

KARDEC, Allan. **Obras póstumas.** Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009b [1890].

KARDEC, Allan. **O que é o espiritismo.** Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011a [1865].

KARDEC, Allan. **A gênese, os milagres e as predições segundo o espiritismo.** Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011b [1869].

KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o espiritismo.** Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2017 [1866].

LIRA NETO, Luís Jorge; FARIAS, Luciana. O livro dos médiuns: origem dos textos e evolução da obra. In: MILANI FILHO, Marco Antônio F. (org.). **160 anos de o livro dos médiuns.** São Paulo: Centro de Cultura, Documentação e Pesquisa do Espiritismo Eduardo Carvalho Monteiro – CCDPE-ECM, 2022. p. 15-44.

NETO SOBRINHO, Paulo da Silva. **Allan Kardec e a divergência na forma de escrever o seu nome civil**. 2017a. Disponível em <https://paulosnetos.net/article/allan-kardec-e-a-divergencia-na-forma-de-escrever-o-seu-nome-civil>. Acesso em: 14 out. 2025.

PIRES, José Herculano. Introdução ao livro dos espíritos. In: KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. 33. ed. São Paulo: LAKE, 1974.

PIRES, José Herculano. **Introdução à filosofia espírita**. São Paulo: Paideia, 1983.

PIRES, José Herculano. **O espírito e o tempo**: introdução antropológica ao espiritismo. 7. ed. Sobradinho, DF: EDICEL, 1995.

REVISTA ESPÍRITA: jornal de estudos psicológicos: ano primeiro — 1858. Publicada sob a direção de Allan Kardec. 3. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004a [1858].

REVISTA ESPÍRITA: jornal de estudos psicológicos: ano segundo — 1859. Publicada sob a direção de Allan Kardec. 3. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004b [1859].

REVISTA ESPÍRITA: jornal de estudos psicológicos: ano terceiro — 1860. Publicada sob a direção de Allan Kardec. 2. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004c [1860].

REVISTA ESPÍRITA: jornal de estudos psicológicos: ano décimo primeiro — 1868. Publicada sob a direção de Allan Kardec. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005 [1868].

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade... In: **CADERNOS CERU**, USP, São Paulo, série 2, v. 19, n. 2, p. 71-92, 2008. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ceru/article/view/11858/13635>. Acesso em: 13 out. 2025.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Curitiba: Editora Orion, 2003.

WEIL, Pierre. Prefácio à edição brasileira. In: JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017 [1902].

O ESPIRITISMO HOMEOPÁTICO NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX⁶⁶

Marcos Moreira Marques⁶⁷

INTRODUÇÃO

Em 1849, a população da cidade do Rio de Janeiro correspondia a 266.466 habitantes, sendo 110.602 escravizados e 155.864 livres. Duas décadas depois, em 1872, a população passaria a ser de 274.972 habitantes, sendo 226.033 livres e 48.939 escravizados. (MATTOS, 2004, p. 232). Já em 1890, o Distrito Federal, ou cidade do Rio de Janeiro, apresentou uma população de 522.651 habitantes⁶⁸, sendo 293.657 homens e 228.994 mulheres, representando um aumento de 90% em 18 anos, se comparada à população de 1872. No censo de 1900, as informações obtidas quanto à cidade do Rio de Janeiro foram descartadas devido a diversos protestos levantados por elementos conhecedores do processo de contagem populacional que apontaram erros graves no levantamento. Desta forma, o que se fez para determinar um número aproximado da

⁶⁶ Este artigo foi escrito a partir de um dos itens do primeiro capítulo da tese de doutorado: “A cura do céu. Cura e caridade espírita no Rio de Janeiro da Primeira República”, defendida junto ao PPGH da UNIRIO (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro) em 2021.

⁶⁷ Doutor em História, UNIRIO (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro). Membro do Laboratório de Estudos de Política e Ideologia – LEPIDE, e do NUESHE (Núcleo Estudos de História do Espiritismo) da UNIVERSO (Universidade Salgado de Oliveira), ambos cadastrados no CNPq. E-mail: marcos.moreira.marques@gmail.com.

⁶⁸ Recenseamento da República dos Estados Unidos do Brasil em 31 de dezembro de 1890. Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1895, p. XIV. Disponível em http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or6397/or6397.pdf. Acesso em: 15 out. 2017.

população foi uma comparação entre a quantidade de habitantes em 1872 e em 1890, a fim de se obter uma taxa de crescimento, que foi de 0,0363 de crescimento geométrico médio anual. Sendo assim, ao aplicar essa taxa ao levantamento de 1890, estabeleceu-se que a população da cidade, em 1900, seria de 746.749 habitantes, sendo 419.569 homens (56,18%) e 327.180 mulheres (43,82%).⁶⁹

Do ponto de vista do adoecimento e da morbidade, a Corte Imperial, assim como o resto do Império, passou a sofrer os efeitos de diversas epidemias que assolariam o Brasil a partir de 1850. Nesse ano, foi a de febre amarela, que levaria, oficialmente, 4.160 pessoas à morte, embora os números não oficiais considerassem até 15.000 vítimas, moléstia que voltaria com certa regularidade nos anos seguintes. (CHALHOUB, 1996, p. 61). Em 1852, foram 1.943 pessoas na Corte, em 1857, 1.868 mortos, e na década de 1870, respectivamente nos anos de 1873, 1875 e 1876, foram 3.659, 1.292 e 3.476 óbitos. (PIMENTA, 2015, p. 50; 151).

A cólera, pela sua velocidade de propagação e o alto grau de mortalidade, constituiu-se em outro flagelo da saúde pública da Corte Imperial ao longo da segunda metade do século XIX. Entre 1855 e 1856, a cólera matou 4.828 pessoas somente na cidade do Rio de Janeiro.⁷⁰ Em 1867, foram 423 óbitos na Corte e outros 600 em Campos, São João da Barra, São Fidélis e Cabo Frio. (PIMENTA, 2015, p. 161).

Ao lado da febre amarela e da cólera, imperavam as doenças consideradas endêmicas, como a varíola e a tuberculose. No primeiro caso, apesar de “ser a doença mais reportada nos relatórios, há[via] muitas lacunas nas informações sobre as localidades onde aconteciam casos de bexigas e o

⁶⁹ Synopse do Recenseamento de 31 de dezembro de 1900. Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Typografia da Estatística, 1905, p. XII. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222260>. Acesso em: 18 out. 2017.

⁷⁰ REGO, José Pereira. Esboço histórico das epidemias que têm grassado no Rio de Janeiro desde 1830 a 1870. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1872, p. 83-90. Disponível em <https://collections.nlm.nih.gov/ext/kirtasbse/63040200R/PDF/63040200R.pdf>. Acesso: 15 set 2017, p. 83-90.

número de enfermos.” (PIMENTA, 2015, p. 157). Para completar, existia exacerbada resistência da população em aceitar a vacinação. A tuberculose, por sua vez, “matava implacavelmente todos os anos e o ano todo, [...], no entanto, nenhum plano de combate à doença foi implementado ao longo de todo o século XIX” (CHALHOUB, 1996, p. 94)⁷¹, e não devemos deixar de considerar a forte ligação entre tuberculose, escravidão e pobreza, enquanto a mortalidade da febre amarela, sobretudo entre imigrantes, dificultava o forte ideal de embranquecimento da população.

Por fim, restavam ainda muitas enfermidades identificadas como febres, entre elas febre tifoide (chamada também de febre mucosa, perniciososa), febre remitente (conhecida como febre dos mangues ou febre palustre), febre intermitente (sezões ou maleitas) e febre intermitente perniciososa, além do sarampo, da escarlatina, da disenteria, da diarreia e de um vasto cabedal de males que assolaram a cidade por todo o século.

Para combater essas doenças, a população valia-se de numeroso arsenal de práticas, concepções e tratamentos que, em maior ou menor grau, tinham alguma relação com uma visão de mundo que adotava como princípio interpretativo a mútua influência entre o mundo material e o mundo dos espíritos, além das possibilidades de manipulação dessas influências, frequentemente dentro de uma concepção religiosa, para o tratamento das doenças.

A Igreja, com o advento das diversas epidemias que assolaram o Brasil após a década de 1850, convocava seus fiéis a rezarem, fazerem penitência, oferecerem bens ou ações em troca do fim desses males, justificando que tais doenças seriam o resultado da imoralidade, da promiscuidade e do afastamento do homem da Igreja. Diversas “irmandades” esmeravam-se na organização de procissões de penitência a São Roque, a São Sebastião e a outros considerados advogados contra a peste. Além disso, fora do

⁷¹ O autor propõe uma forte ligação entre a negligência no combate à tuberculose, doença que dizimava em níveis estáveis a população, sobretudo, negros e escravos; e os esforços para o combate à febre amarela, doença a que os imigrantes eram particularmente sensíveis, como pano de fundo de um ideal de embranquecimento da população.

âmbito epidêmico, o recurso aos santos e a procura por milagres foi recurso amplamente utilizado pela população nos episódios de adoecimento.

Essa relação santo e fiel estaria estruturada sobre duas modalidades básicas: a relação de aliança e a relação contratual. A primeira modalidade, ao ser instituída, não pode ser rompida. O fiel devoto de um determinado santo tem com ele uma relação permanente, como se fosse um apadrinhamento. Cabe ao devoto prestar-lhe culto de uma forma regular, cabendo ao santo proteger o devoto nesta vida e facilitar o seu acesso à vida eterna. A exigência do santo é, antes de tudo, a de devoção e confiança por parte do fiel. Na segunda modalidade, a da relação contratual, estabelece-se um contrato explícito tendo em vista a obtenção de uma graça. Obtida a graça, a parte do santo está cumprida, cabendo ao fiel mostrar o seu reconhecimento pagando a promessa. O que se observa é que, enquanto a relação de aliança é perene, a relação contratual é transitória e se esgota com a obtenção da graça e o pagamento da promessa. (OLIVEIRA, 2008, p. 149).

Já com relação aos terapeutas populares, entre a primeira e a segunda metade do século XIX, houve significativa mudança de atitude por parte das autoridades públicas no que tangia aos ofícios de curar exercidos por esses agentes, incluindo os sangradores. Enquanto na primeira metade da centúria, “os terapeutas populares foram reconhecidos como possuidores de um saber legítimo e autorizados a exercer as suas atividades” (PIMENTA, 1998, p. 352), pelo órgão⁷² responsável em regular, autorizar e fiscalizar as atividades de cura no Brasil, já a partir de 1830, estes saberes e práticas sofreram crescentes e intensas ações visando

⁷² A Fisicatura-mor foi instituída por alvará em 22/01/1810 e sobreviveu até 1828, quando foi extinta pela Assembleia Geral e suas atividades passaram a ser exercidas pelas Câmaras Municipais. A ela cabia fiscalizar e autorizar o exercício da medicina, da cirurgia e da farmácia, licenciando também curandeiros, sangradores, parteiras, e diversas atividades exercidas por práticos que comprovassem, por meio de exames e declarações, saberes necessários ao exercício de suas atividades. Para uma leitura integral do Alvará que cria a Fisicatura-mor. Disponível em: <https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/viewFile/716/707>. Acesso em: 14 fev. 2017.

desautorizar, proibir e até criminalizar quaisquer atividades de cura fora dos âmbitos da medicina oficial.

A relação entre doença e espiritualidade pode ser vista na concepção de doença disseminada pelos cirurgiões negros atuantes no Rio de Janeiro, vinculada, muitas vezes, ao descontentamento de um orixá, de um ancestral ou de um tabu, mas também da enfermidade como algo provocado por um feitiço, ou seja, “como algo estranho instalado no interior do corpo do enfermo e, por conseguinte, a cura consistia em fazer passar o mal para um objeto exterior ao corpo, lançá-lo fora e destruí-lo.” (SOARES, 2002, p. 43–49). Nesse universo perceptivo, ao contrário da medicina, onde saúde é ausência de sintomas mórbidos, o necessário para manter-se saudável era, além do tratamento contra o mal, a sua prevenção através do uso de todo um conjunto de amuletos e talismãs. Os minkisi, por exemplo, típicos da cultura bakongo, consistiam em “amuletos pessoais utilizados pelas pessoas para proteger a alma e guardar o corpo contra as enfermidades ou alcançar a cura.” (SOARES, 2002, p. 46).

A esse arsenal terapêutico veio juntar-se, ao longo do século XIX, o mesmerismo, a homeopatia e o espiritismo, práticas que fugiam à concepção materialista da medicina e que, em muitos casos, eram preferidas pela população em detrimento dos dolorosos tratamentos sugeridos pelos médicos, envolvendo, por exemplo, sangrias e vomitórios.

O MESMERISMO NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX.

A implantação de instituições de medicina no Brasil, após a chegada da família real em 1808, conviveu com diversas artes de curar praticadas por pessoas sem habilitação formal, barbeiros, sangradores, curandeiros e parteiras, que desempenhavam ofícios de cura mediante saberes populares, muitos vindos da ancestralidade africana e indígena. Mesmo a criação da Escola Anatômica e Médica do Rio de Janeiro, em 1808, e da Escola de Cirurgia em Salvador, até a transformação de tais instituições em Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e Bahia, em

1832, assim como as progressivas ações visando deslegitimar o exercício ilegal da medicina, fizeram com que os curadores populares deixassem de exercer seus ofícios ou perdessem suas clientelas.

A esse conjunto de terapeutas populares, veio juntar-se, a partir da década de 1820, o magnetismo animal, introduzido no Brasil por Leopold Gamard.⁷³ Em 1824, seu nome foi associado a uma clínica nos arredores do Rio de Janeiro (Casa de Saúde do Morro do Cavallão, em São João d'Icarahy), onde seriam oferecidos “banhos salutareis”, como medida preventiva para as doenças em função do calor abrasador do Brasil. Seis anos depois, construiria outra clínica, dessa vez em Botafogo, onde oferecia tratamentos através do uso de banhos de águas minerais e banhos a vapor alcoólico, capazes de curar desde as moléstias da pele até dores reumáticas e epilepsia.

Gamard contou desde cedo com a propaganda vinculada tanto em *O Spectador* quanto no *Jornal do Commercio*, ambos de propriedade de Pierre Plancher, um “defensor do liberalismo constitucional, dos ideais iluministas e da autoridade ao estilo Napoleão, [que] logo caiu nas graças da elite ilustrada e da proteção de D. Pedro I.” (LACERDA, 2018, p. 97). Além disso, convidava com frequência doutores em Medicina e Cirurgia para assistirem aos benefícios de suas terapias, sugerindo uma estratégia de aproximação com o campo científico, evitando o confronto ou a percepção de competição com o campo médico.

A partir de 1832, quando Gamard transferiu ambas as casas de saúde para um endereço na Rua da Lapa, começaram a surgir as primeiras menções a seus tratamentos usando o magnetismo animal, quando anunciou a cura de uma mulher que sofria de aneurisma no pescoço, “abandonada de outros professores”. Antes desse período, o mesmerismo já era um tema discutido na sociedade do Rio de Janeiro, difundido

⁷³ Joseph-André Leopold Gamard nasceu em 1777, em Amiens, norte da França. Sabe-se pouco sobre sua origem e formação. Até 1810, foi diretor de uma fábrica de tecidos na Bélgica, tendo migrado para os Estados Unidos em 1818 e, em 1823, para o Brasil, quando aparece como 2º médico do Exército Pacificador da Bahia.

mediante “periódicos científicos, como *O Propagador das Ciências Médicas* e jornais de grande circulação, como *O Spectador, Jornal do Commercio* e *Diário do Rio de Janeiro*.” (LACERDA, 2018, p. 100).

No mesmo ano, numa tentativa de obter legitimidade científica para o magnetismo animal como prática de cura, Gamard apresentou a *Memória sobre o Magnetismo Animal* à Sociedade de Medicina. A memória foi rejeitada pelo relator, o médico Augusto Renato Cuissard, alegando que “muitos dos fenômenos magnéticos, como os sonâmbulos, estavam relacionados à disposição do indivíduo às doenças e aos mistérios do sistema nervoso, ainda pouco conhecido pela ciência.” (LACERDA, 2018, p. 106). Além disso, alertava para os perigos à moral pública e para a segurança das famílias, por conta da influência do magnetizador sobre o sonâmbulo.

A rejeição da Academia não influenciou Gamard, que, valendo-se de testemunhas de doentes e familiares, utilizava a imprensa para divulgar seus feitos curativos. “De bexigas, diarreia, aneurisma, lesão no coração, [...], reumatismo, tumores da vulva, faziam parte dos relatos de cura em consultas magnéticas publicadas nos jornais, na tentativa de oferecer uma maior credibilidade ao público leitor.” (LACERDA, 2018, p. 108).

Em meados de 1844, Gamard, já atendendo na concorrida Rua do Ouvidor e atento ao fenômeno das sonâmbulas que se espalhava em Paris, incorporou uma sonâmbula às suas consultas, o que fez as sessões magnéticas dobrarem de valor. Nesse período, o magnetismo já fazia parte das discussões entre as elites e atraía interessados de diversas classes para seus serviços e, na segunda metade do século, as sonâmbulas proliferaram por meio de consultas sem a participação de magnetizadores capazes de chegar ao “sono lúcido”.

A partir de então, Gamard passou a ter que lidar não só com a ampla concorrência, como também com diversas acusações vindas, entre outros, do Dr. José Bento da Rosa, membro honorário da Academia Imperial de Medicina, que questionava a legitimidade do seu licenciamento para o exercício da medicina e até mesmo sua identidade. A polêmica arrastou-se nas páginas do *Jornal do Commercio* e em *A Sciencia*, sem que jamais tenha sido esclarecida a autenticidade de seu licenciamento.

Gamard faleceu em 1846 e, dois anos mais tarde, o médico francês Benoit Jules Mure, introdutor da homeopatia em terras brasileiras, o aclamava como “o patriarca do magnetismo no Brasil, aquele que resistiu e se manteve firme em suas convicções mesmo após ataques contra suas ideias.” (LACERDA, 2018, p. 112).

Em 1861, o *Jury Magnético*, associação sediada no Rio de Janeiro e formada por médicos e farmacêuticos adeptos ao magnetismo animal, encaminhava os estatutos da *Sociedade Propagadora do Magnetismo* e do *Jury Magnético* para autorização do Governo Imperial. A legislação aprovada no ano anterior exigia que toda e qualquer sociedade requisitasse uma autorização de funcionamento ao Conselho do Estado. (LACERDA, 2018, p. 113).

A sociedade recebeu autorização para funcionamento, mas as tentativas de aproximar o magnetismo animal de uma postura científica, sem competição com a medicina, foram cada vez mais esparsas, reflexo da oposição acadêmica no Brasil, mas também do que vinha acontecendo na Europa. Por outro lado, a quantidade de ofertas de cura oferecidas por magnetizadores e sonâmbulas cresceu gradativamente nas páginas dos jornais da Corte⁷⁴ em detrimento dos protestos da classe médica.

Nos anos de 1875 e 1876, o médico Gonzaga Filho escreveu uma série de artigos sobre o magnetismo animal na seção de ciências do *Diário do Rio de Janeiro*, obtendo grande repercussão na Corte. Nessa mesma época (1876), o também médico Melo Moraes publicou o trabalho “*Memória Sobre o Fluido Universal ou Éter*”, onde, entre outras coisas, prefigura a ideia de bioeletrogênese, e Dias da Cruz, catedrático de Patologia da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Ferreira de Abreu, Gama Lobo, e Gonzaga Filho, pesquisaram o magnetismo animal e o seu potencial terapêutico. Percebe-se, portanto, uma grande atividade e interesse na psicoterapia mesmérica, numa época em que a Europa

⁷⁴ Um panorama de como magnetizadores e sonâmbulas eram vistos na corte imperial e em parte da Europa pode ser encontrado em: (VERONESE, 2013), (VERONESE, 2017), (BARREIROS, 2020).

já abandonara o magnetismo animal e adotava sua versão científica, o hipnotismo de Braid, ainda não conhecido no Brasil.

Entre 1880 e 1887, muitos médicos introduziram a terapia pelo magnetismo animal em suas clínicas, entusiasmados pelos relatos dos colegas. Destacam-se entre estes Calvert, médico da Corte do Rio de Janeiro, Lucindo Filho, em Vassouras, Moraes Jardim, em Barbacena, Sá Leite, em Poços de Caldas, Affonso Alves, na Bahia, e outros. Nesse ínterim, em 1884, Nunes Garcia apresentou seu trabalho “*Memória Sobre o Magnetismo Animal*” na exposição que ele inaugurou na Biblioteca da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

O hipnotismo médico, então declarado como psicoterapia sugestiva, foi finalmente introduzido na prática médica brasileira pelo eminente médico carioca Érico Coelho, que apresentou um caso de cura de beribéri pela hipnoterapia sugestiva à Academia Imperial de Medicina. O caso, diagnosticado como tal, devia ser, na realidade, uma histeria conversiva, o que explicaria o sucesso de Coelho. A importância histórica desse evento foi que, pela primeira vez, a psicoterapia foi apresentada e introduzida na medicina brasileira em bases empíricas, marcando, segundo Francisco Fajardo (1896), o ato inaugural deste método terapêutico. A palavra hipnotismo foi usada pela primeira vez, assim como a palavra psicoterapia, e sua prática foi aprovada pela Academia como ato médico legítimo. (CÂMARA, 2017).

HOMEOPATIA E ESPIRITISMO

A homeopatia de Hahnemann surgiu inserida no mesmo cenário que o mesmerismo, quando, na Europa do século XVIII, surgiram diversas teorias envolvendo o tratamento de doenças amparadas nos lentos avanços da química, da física, das ciências naturais, da fisiologia. Utilizando processos experimentais, muitas vezes, tendo os doentes como cobaias e sem praticamente nenhum resguardo em teoria, procuraram explicar a dinâmica do funcionamento dos organismos vivos, em

particular, do corpo humano, seus processos de adoecimento, além de técnicas de tratamento capazes de lhes restabelecer a saúde. Essas teorias, que tinham em seus fundamentos concepções que estavam ligadas ao animismo, ao mecanicismo e ao vitalismo, entre outros, tornaram-se princípios teóricos que fundamentaram o exercício das práticas de cura e lhes davam sustentação.

Entretanto, pretende que o seu sistema seja diferente em tudo dos que constituíam a medicina da época: no método que, ao invés de dedutivo e ilógico, pretende sistematicamente experimentalista; na intervenção terapêutica que, ao invés de empírica e arbitrária porque ousa penetrar no “interior invisível do corpo” do doente à procura da causa primeira da doença, pretende mais prática e de maior eficácia. Finalmente, na própria concepção do processo saúde-doença, que pretende ser mais científica, na medida em que toma como ponto de partida desse processo o homem como totalidade indissociável, o indivíduo doente, e não partes desse indivíduo atingidas por alguma patologia que as invade (LUZ, 1996, p. 52).

Em comparação com a medicina alopática⁷⁵, que já em meados do século XIX só trataria de doenças do ponto de vista biológico, a homeopatia conceberia a doença como um desequilíbrio “particular” na totalidade biopsíquica do paciente. Desequilíbrio, pois representaria uma perturbação da força vital, particular, porque cada indivíduo que adoecer de uma morbidade qualquer “adoecerá de acordo com sua história biológica, psíquica, familiar, sexual, temperamental, caracteriológica etc. E é o caráter singular dessa história que interessa à clínica homeopática.” (LUZ, 1996, p. 53). Além disso, para a medicina, que estava se constituindo cada vez mais com o funcionamento material do corpo e afastando-se de quaisquer teorias metafísicas, seria impossível conviver com um sistema de cura que, embora compartilhasse conhecimentos

⁷⁵ O termo alopatia foi introduzido em 1810 por Christian Friedrich Samuel Hahnemann para descrever as técnicas de tratamento empregadas pela medicina e que seguiam o princípio “Contraria contrariis curantur” que seria oposto ao “Similia similibus curantur”, base terapêutica da homeopatia. Ver: (HAHNEMANN, 2001).

comuns em anatomia e fisiologia, propunha terapêuticas completamente diferentes, atribuindo a causa das doenças ao desequilíbrio em um elemento imaterial, a força vital.

Sob esse aspecto, a ligação entre mesmerismo, homeopatia e espiritismo se deu, justamente, pela resignificação que a doutrina espírita deu à força vital. Desta forma, enquanto para a homeopatia “a força vital, princípio não-material que sustenta a vida humana, [seria] responsável pelo equilíbrio orgânico que se traduz em saúde” (SIGOLO, 1999, p. 46), o espiritismo teria feito uma releitura da teoria hahnemanniana “aproximando as noções de força vital com a de perispírito” (SIGOLO, 1999, p. 33). Esta aproximação não impediu que tais concepções iniciais, presentes nos documentos que inauguraram cada uma dessas doutrinas, tenham sofrido modificações pelos seus seguidores ao longo do tempo. Com relação à doutrina espírita, é preciso considerar que Kardec era não só conhecedor, como praticante do Magnetismo. Sua admiração pelo Marquês de Puységur, por Charles d’Eslon⁷⁶ e por François Deleuze⁷⁷, por conta dos novos rumos que empreenderam ao magnetismo, resultando na descoberta do sonambulismo provocado, foi mais de uma vez mencionada. Segundo

⁷⁶ Charles d’Eslon nasceu no ano de 1750. Estudou medicina em Besançon e Paris. A partir de 1778, tornou-se seguidor e defensor das teorias do magnetismo animal. Como Mesmer, d’Eslon também alegava curar doenças magnetizando, publicando diversos livros sobre o assunto, a partir de 1780 até 1782. Sua obra mais importante é, provavelmente, *Observations sur Le magnétisme animal* (*Observações sobre o magnetismo animal*), editado em 1780. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Charles_Deslon. Acesso em: 14 ago. 2017.

⁷⁷ Joseph Philippe François Deleuze, discípulo direto de Mesmer. Foi seguidor dos ensinamentos de Mesmer e do Marquês de Puységur. Acompanhado deste, estudou também a hipnose e a sugestão pós-hipnótica. Deixou diversas obras sobre o magnetismo, entre elas: *História crítica do magnetismo animal*, em dois volumes; *Instruções práticas sobre o magnetismo animal, acompanhada de uma carta escrita ao autor por um médico estrangeiro*, reimpressa em 1836; Carta endereçada aos membros da Academia de Medicina, sobre o caminho a ser seguido para introduzir a opinião pública a respeito da realidade do magnetismo animal, obra disponível na Gallica. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Deleuze. Disponível em: 14 ago. 2017.

relatou, desde 1823 (WANTUIL, 1979, p. 102) interessara-se pelo magnetismo, seu estudo e sua prática, lendo tanto as obras que divulgavam o magnetismo quanto aquelas que se opunham à técnica. Portanto, não é surpresa que na construção da doutrina tenha se valido diversas vezes do magnetismo, colocando-o como precursor da doutrina.

O magnetismo preparou o caminho do Espiritismo, e o rápido progresso desta última doutrina se deve, incontestavelmente, à vulgarização das ideias sobre a primeira. Dos fenômenos magnéticos, do sonambulismo e do êxtase às manifestações espíritas não há mais que um passo; tal é sua conexão que, por assim dizer, torna-se impossível falar de um sem falar do outro. Se tivéssemos que ficar fora da ciência magnética, nosso quadro seria incompleto e poderíamos ser comparados a um professor de física que se abstinhasse de falar da luz. Todavia, como entre nós o magnetismo já possui órgãos especiais justamente acreditados, seria supérfluo insistirmos sobre um assunto tratado com tanta superioridade de talento e de experiência; a ele, pois, não nos referiremos senão acidentalmente, mas de maneira suficiente para mostrar as relações íntimas entre essas duas ciências que, para dizer a verdade, não passam de uma (REVISTA ESPÍRITA, 1858, p. 149).

Ainda assim, é surpreendente que, em função da importância que a Homeopatia desempenhou no processo de consolidação do Espiritismo, sobretudo no Brasil, em toda a codificação kardequiana não há uma única menção ao termo “homeopatia”. Nem sequer nas obras periféricas à codificação, como em *O que é o Espiritismo* e *Obras Póstumas*⁷⁸, o termo não é usado em nenhuma ocasião. Mesmo na *Revue Spirite*, entre 1858 e 1869, a homeopatia foi discutida com pouquíssima frequência⁷⁹ e sempre apresentada como precursora de princípios que seriam aprofundados mais tarde pela doutrina espírita, numa relação mútua que incluiria também o magnetismo animal, proposto por Franz Anton Mesmer. É possível

⁷⁸ *Obras Póstumas* foi publicada em 1890, com fragmentos de textos deixados por Kardec após sua morte em 1869.

⁷⁹ Nos anos de 1861, 1862, 1865, 1866, 1868 e 1869 não há menção à homeopatia.

que esta ausência tenha ocorrido por Kardec ter procurado “aproximar elementos que considerava semelhantes e diferenciá-los de uma visão considerada materialista.” (WEBER, 2013, p. 67).

Na edição de novembro de 1858, na sessão intitulada *Conversas Familiares de Além Túmulo*, o Dr. Muhr, espírito, morto no Cairo em 4 de junho de 1857, e apresentado como, em vida, tendo sido médico homeopata, quando perguntado sobre o que pensava após morto sobre a homeopatia, esclareceu que “a homeopatia é o começo das descobertas dos fluidos latentes.” (REVISTA ESPÍRITA, 1858, p. 463). Depois disso, a homeopatia só retornaria às páginas do periódico em 1863 mediante dois artigos, ambos escritos por Kardec. No primeiro, *Jean Reynaud e os Precursores do Espiritismo*, a homeopatia é apresentada como um elemento evolutivo de técnicas anteriores, mas, de alguma forma, ligada, ou influenciada, pela espiritualidade. Diz o artigo:

O magnetismo foi o primeiro passo para o conhecimento da ação perispiritual, fonte de todos os fenômenos espíritos; o sonambulismo foi a primeira manifestação do isolamento da alma. A frenologia⁸⁰ provou que o organismo cerebral é um teclado a serviço do princípio para a expressão de diversas faculdades; contrariamente à intenção de Gall, seu fundador, que era materialista, ela serviu para provar a independência do Espírito e da matéria. A homeopatia, provando o poder da ação da matéria espiritualizada, liga-se ao papel importante que representa o perispírito em certas afecções; ataca o mal em sua própria fonte, que está fora do organismo, cuja alteração é somente consecutiva. Tal a razão pela qual a homeopatia triunfa numa imensidade de casos em que fracassa a medicina ordinária: mais que esta, ela considera o elemento espiritualista, tão preponderante na economia, explicando a facilidade com a qual os médicos homeopatas aceitam o Espiritismo porque a maioria

⁸⁰ Frenologia foi uma teoria desenvolvida pelo médico alemão Franz Joseph Gall por volta de 1800 e que reivindicava conseguir determinar o caráter, a personalidade e o grau de criminalidade de um indivíduo pela forma da cabeça. Apesar de destituída como ciência, ao longo do século XIX teve razoável influência na área médica.

dos médicos espíritas pertence à escola de Hahnemann. Finalmente, até as recentes descobertas sobre as propriedades da eletricidade, não há quem não tenha vindo trazer seu contingente na questão que nos ocupa, lançando a sua quota de luz sobre o que se poderia chamar a fisiologia dos Espíritos. (REVISTA ESPÍRITA, 1863, p. 319).

No segundo artigo, nada mais que Samuel Hahnemann, espírito, compareceu a uma sessão mediúnica e esclareceu que a homeopatia seria ajudada pelo espiritismo que “lhe será poderoso auxiliar; graças a ele, ela abandonará a tradição materialista que, durante tanto tempo, lhe retardou o desenvolvimento.” (REVISTA ESPÍRITA, 1863, p. 351).

Por fim, em 1867, via dois artigos publicados respectivamente nos meses de março e junho, foi discutida a possibilidade do tratamento das *doenças morais*⁸¹ com o uso da homeopatia. Vale frisar que nesses artigos, muito mais especulativos que explicativos, o autor se utilizou de princípios advindos da frenologia e apresentados como de conhecimento da comunidade médica.

Hoje é reconhecido que certas partes do cérebro têm funções especiais sendo afetadas por uma ordem particular de pensamentos e de sentimentos, pelo menos no que concerne à generalidade; é assim que se colocam, instintivamente, na parte anterior, as faculdades do domínio da inteligência, e que uma fronte fortemente deprimida e estreitada é, para todo o mundo, um sinal de inferioridade intelectual. As faculdades afetivas, os sentimentos e as paixões se acham, por isto mesmo, como tendo sua sede em outras partes do cérebro. (REVISTA ESPÍRITA, 1867, p. 100).

As discussões sobre o tema concluíram que a homeopatia não seria eficaz no tratamento de tais males, uma vez que “o germe das disposições viciosas” já estaria preexistente nas imperfeições do espírito, sendo

⁸¹ A expressão “doenças morais” se refere a um vasto campo de transtornos e atitudes enquadrados como de responsabilidade moral do paciente. Nesse grupo se incluía desde o alcoolismo até os transtornos psiquiátricos, passando pela homossexualidade, a mendicância e as manias de forma geral. Sobre o tema e dentro de uma ótica espírita, ver (MENEZES, 1989).

que o desenvolvimento dos órgãos cerebrais acompanharia o movimento que aí se opera” (WEBER, 2013, p. 72). Ainda assim, os medicamentos homeopáticos poderiam ser usados na loucura patológica, decorrente de dano ou mal funcionamento do cérebro, porque a desordem moral seria fruto do problema físico.

Chegando ao Brasil cerca de vinte anos antes do Espiritismo, tanto por aqui quanto na Europa, o desenvolvimento da homeopatia não obedeceu de forma alguma a uma trajetória linear, pelo contrário, seu caminho foi marcado por disputas e confrontos entre homeopatas e alopatas e mesmo entre os próprios homeopatas, por conta de diferentes linhas adotadas para o exercício de sua ciência. Quanto à aproximação com o espiritismo, esta ocorreu muito mais por parte dos espíritas e de seus seguidores, alguns homeopatas, do que propriamente da homeopatia com a doutrina espírita.

No período que vai de 1840, ano da chegada de Benoit Mure⁸² ao Brasil, a 1860, ano em que se formaram os primeiros grupos espíritas no Rio de Janeiro, veremos que, enquanto os seguidores da Homeopatia desenvolveram diversas ações para implantarem-se como atividade de cunho científico capaz de curar, sobretudo através da propaganda, promovendo “grandes debates e polêmicas [...] na Academia de Medicina, nas escolas médicas existentes, nos poderes públicos [...], na sociedade civil, [e]

⁸² Benoît Jules Mure é considerado um dos introdutores e grande incentivador da homeopatia no Brasil, sendo também apresentado como Bento Mure. Filho de ricos comerciantes de seda de Lyon, em 1833, Benoît Mure foi acometido de tuberculose e salvo pelo médico homeopata Conde Sebastien Gaeten Salvador Maxime Des Guidi (1769 – 1863), discípulo de Samuel Hahnemann, o primeiro homeopata da França e introdutor da homeopatia em Lyon. Após a cura, dedicou-se ao estudo da homeopatia, formando-se em Montpellier, uma escola de medicina de tradição vitalista. Teve contato com Hahnemann em Paris e com ele manteve correspondência. Aderiu ao movimento fourierista e decidiu vir para o Brasil a fim de implantar um projeto de colonização de acordo com o ideário de Fourier. Fracassado o seu projeto, transferiu-se para o Rio de Janeiro em 1843, fundando aí o Instituto Homeopático do Brasil, do qual foi presidente até 1848. Em 13 de abril de 1848, Mure regressou à Europa. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Beno%C3%A9t_Jules_Mure. Acesso em: 13 jan. 2018.

junto aos segmentos polares da sociedade, isto é, “ricos” e “pobres” (LUZ, 1996, p. 27), o Espiritismo ainda dava seus primeiros passos na Europa.

No combate à homeopatia, a medicina acadêmica, entrenchada nas Faculdades de Medicina e na Academia Imperial de Medicina, elegeu os homeopatas como os verdadeiros charlatões a serem combatidos, procurando limitar os espaços institucionais desses saberes e práticas concorrentes, mas não só esses, em periódicos e jornais, na produção de teses acadêmicas ou por meio de legislação e normas, obtidas junto à Corte e à Câmara Legislativa. Esse combate se deu de múltiplas formas, seja através da desqualificação pessoal, classificando os pioneiros da homeopatia no Brasil, Benoit Mure e João Vicente Martins, na categoria de “estrangeiros”, categoria esta que gozava de profunda aversão por parte da população no Brasil da década de 1840, período da Praieira, mas também como indivíduos de hábitos indesejáveis, moral duvidosa, que professavam crença política condenável. Além disso, infringiam a lei de 3 de outubro de 1832, que conferia às faculdades de medicina o monopólio na distribuição de diplomas de médicos e cirurgiões, medidas que, em seu conjunto, tinham o objetivo de limitar os espaços institucionais e o mercado de trabalho. A homeopatia, por sua vez, desenvolveu estratégias de legitimação, das quais as mais importantes foram:

Institucionalização da homeopatia através do reconhecimento legal do ensino homeopático; reconhecimento da homeopatia pela Academia Imperial de Medicina através do debate científico, ou pelo menos de aceitação dos homeopatas como legítimos interlocutores; fundação de clínicas, hospitais e dispensários homeopáticos, onde se pudesse exercer a prática médica e comprovar (ou negar) a eficácia terapêutica da homeopatia, através da experiência clínica; propaganda de agitação popular, “convertendo” os possíveis pacientes à verdade da homeopatia; formação de farmacêuticos e leigos em cursos de curta duração para que exercessem a prática homeopática, [...] divulgação dos “milagres” da homeopatia (curas operadas em casos considerados perdidos pela medicina oficial) pelos pacientes em órgãos de imprensa e entre amigos; conversão de médicos alopatas à homeopatia; atenção médica gratuita

para a população pobre; [...] e talvez aqui resida a arma de institucionalização mais importante: a fundação dos Institutos de Homeopatia (LUZ, 1996, p. 65).

Todavia, a disputa dos homeopatas pelos espaços institucionais e mercado de trabalho não ocorreu somente com os médicos, dando-se também entre os próprios homeopatas. Já na década de 1840, portanto, no início da instalação da homeopatia no Brasil, foram produzidos acirrados combates, distinguindo-se os seguidores de Hahnemann em dois grupos distintos: de um lado, os puros, liderados por Benoit Mure e João Vicente Martins, que defendiam uma homeopatia totalmente fiel aos preceitos do mestre fundador, com escolas de formação, currículos e estrutura próprias, como foi o caso do Instituto-Escola Homeopático do Brasil, fundado no Rio de Janeiro, em 1843, que trabalhasse em proveito das classes pobres e que mantivesse a firme convicção de que a homeopatia poderia ser exercida por pessoas sem formação médica oficial, sem distinção de origem social ou base cultural anterior, sociabilizando o saber homeopático e combatendo o monopólio da medicina oficial no campo da cura. De outro lado, aqueles que formaram a primeira dissidência entre os homeopatas, liderados pelos Drs. Émile Germon e Domingos de Azeredo Duque Estrada, defensores da aproximação com a medicina, da criação de cadeiras de ensino de homeopatia nas escolas médicas já existentes e que abominavam a possibilidade de “leigos”, “de pessoas pertencentes às classes mais ínfimas da sociedade” (LUZ, 1996, p. 107), sem formação médica, exercerem o ofício.

De qualquer forma, e mesmo com o enfrentamento de sérias divergências, a homeopatia conseguiu se desenvolver e se implantar no Brasil. Em sua trajetória, foi cooptando seguidores oriundos da medicina oficial, penetrando em diversos povoados pelo interior e cidades do Império, contando com o apoio de padres e fazendeiros. Assim, conseguiram abrir enfermarias na Beneficência Portuguesa, em 1850, e na Santa Casa da Misericórdia, durante o surto de febre amarela de 1873. Mesmo com divisões internas, que resultaram na separação da Academia Médico-Homeopática, criada em oposição ao grupo de Benoit Mure, e o surgimento da

Academia Homeopática do Rio de Janeiro, em 1851, fundaram, em 1859, o primeiro Instituto Hahnemanniano do Brasil⁸³, e legitimaram uma “arte de curar” em franca oposição à medicina oficial, onde se sobressai uma:

1) Medicina dos doentes individuais, por oposição a uma medicina das doenças; 2) Exame clínico cujo diagnóstico, prognóstico, semiologia, sintomatologia, terapêutica e doses medicamentosas se baseiam na escuta do discurso do paciente, solicitado a se exprimir exaustivamente no interrogatório, em oposição ao olhar classificador e interventor do médico sobre o corpo do paciente, através da prática do exame físico e da classificação de sintomas, em busca de lesões, no quadro analítico das patologias produzido pelo conhecimento biomédico. Trata-se, portanto, de uma clínica do ouvir, que se opõe a uma clínica do olhar; 3) Medicina dos quadros sintomáticos, isto é, uma medicina morfológica, gestáltica, por oposição a uma medicina etiológica; 4) Personificação de doses e de medicamentos em função do quadro sintomático individual, por oposição à generalização de doses e medicamentos específicos em função de patologias específicas; 5) Dinamização de doses das substâncias medicamentosas ao nível infinitesimal, por oposição às doses quimicamente concentradas para serem eficazes na cura de patologias específicas; 6) Experimentação de doses e medicamentos no homem são, por oposição às experiências em doentes e em cobaias; 7) Finalmente, a mais clara oposição: o (medicamento) semelhante pode curar o (conjunto sintomático) semelhante, contrariamente a uma medicina de combate ao inimigo patológico por um agente químico, constituído de propriedades contrárias às do inimigo, capaz de matá-lo, ou de trazê-lo para fora, através do suor, da inflamação local, da febre, do vômito (LUZ, 1996, p. 96).

Mesmo no curto intervalo entre 1857, ano de publicação da obra espírita seminal, *O Livro dos Espíritos*, e 1861, quando Casimir Leithaud e um pequeno número de franceses formou um grupo de experimentações

⁸³ O Instituto foi fundado em 1859, tendo à frente os Drs. Jacintho Rodrigues Pereira Reis, Joaquim José da Silva Pinto, Saturnino Soares de Meireles “em companhia de outros vinte senhores”, sendo vários deles, não doutores. Ver LUZ (1996, p. 122).

espíritas na Corte, a homeopatia já conseguira avanços significativos em relação às suas atividades na sociedade, avanços esses conquistados à custa de diversos embates e que resultaram na constituição de periódicos, autorização para o exercício de suas atividades, constituição de escolas de formação e razoável aceitação por parte da população. Além disso, é preciso considerar que seus precursores, Benoit Mure, francês, e João Vicente Martins, português, não demonstravam nenhum tipo de ligação religiosa ou mesmo percepção espiritual a respeito do mundo. Ao contrário, os ideais anarquistas do primeiro levaram-no inicialmente à tentativa de implantação de uma comunidade Fourierista no sul do país, característica essa diversas vezes utilizada pelos adversários da homeopatia nas várias tentativas de difamar tanto a homeopatia quanto seus implantadores.

Ainda assim, alguns dos escritores do espiritismo, como Canuto Abreu, Zeus Wantuil e Francisco Thiessen tentaram apresentar um período em que a doutrina ainda nem havia surgido na Europa, entre 1840 e 1860, como o período inicial de consolidação do espiritismo no Brasil, alegando estes que:

O grupo espírita mais antigo, que se teria reunido no Rio de Janeiro, foi o de Melo Moraes, homeopata e notável historiador. Isto se teria dado antes de Kardec, por volta de 1853, segundo uma tradição, que o Reformador de 1 de maio de 1883 registrou. Frequentavam esse grupo o Marquês de Olinda, o Visconde de Uberaba, o General Pinto e outros vultos notáveis da época. (ABREU, 1987, p. 26).

A partir da década de 1860, quando o espiritismo chegou ao Brasil, a Homeopatia, impedida de atuar nas esferas institucionais, hospitais públicos e faculdades, concentrou sua atuação na propaganda jornalística, na qual os artigos no *Jornal do Commercio* ganharam destaque. Com matérias que propagandeavam “a criação de escolas e enfermarias, a cobertura de eventos e conferências promovidas, relatos de curas de pessoas importantes, o desenvolvimento da homeopatia no Brasil e no exterior, e a divulgação de fórmulas, instruções e receitas de seu uso” (LUZ, 1996, p. 126), os homeopatas mantiveram presente na sociedade as ideias de Hahnemann.

De outro lado, registra-se fundar associações homeopáticas em outras províncias, [...] parecendo realmente correto o fato de que a Homeopatia, principalmente via manuais e caixas de botica, ia cada vez mais se popularizando, penetrando principalmente nas camadas da população que se encontravam completamente desassistidas. (NOVAES, 1989, p. 241).

Em 1876, surgiria um novo centro de homeopatas, o Instituto Hahnemanniano Fluminense, criado por Duque-Estrada, com o objetivo de desenvolver atividades associativas, culturais e científicas. Foi esse instituto que se transformou no porta-voz do movimento e que encaminhou, em 20 de janeiro de 1881, uma solicitação ao Imperador solicitando a criação de duas cadeiras de homeopatia na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. O pedido foi veementemente negado pela faculdade, em face dos seguintes posicionamentos produzidos sobre a homeopatia por uma comissão constituída para esse fim:

a) a homeopatia não é um sistema médico científico; b) a lei de semelhança é contrária a experiências feitas por homens insuspeitos e que tiveram que estudar o novo sistema; c) a terapêutica homeopática é um absurdo e seus efeitos só podem se dar pela ação da imaginação ou pela adoção de medidas higiênicas e, ainda, que, se todos os homeopatas então existentes assim se transformaram sem o concurso de professores e lições regulares, não havia necessidade das cadeiras pretendidas (NOVAES, 1989, p. 242).

Quanto aos espíritas, na década de 1870, iniciou-se um maior movimento de instalação e consolidação de grupos espíritas no Rio de Janeiro. Nesses grupos, a preocupação com questões relacionadas à saúde, física e mental, era parte permanente do seu conjunto de preocupações, teóricas e práticas. As ações de cura, em particular, configuraram-se como o grande elemento comum a diversos grupos, independentemente de seu posicionamento científico, filosófico ou religioso, e nessas ações, duas práticas foram permanentemente utilizadas: a recorrência a espíritos, tanto no processo de diagnóstico quanto na indicação da terapêutica, e o uso de remédios homeopáticos.

Em relação ao uso da homeopatia pelos espíritas, devemos considerar que, do ponto de vista da prática homeopática, a entrevista com

o paciente se constitui em um processo detalhado e demorado. Hahnemann deixou minuciosas e rigorosas instruções para a anamnese e para o “exame clínico do paciente, como as de se evitar interromper o relato do mesmo, não fazer perguntas que induzam à resposta viciada, averiguar seus hábitos, condições de vida, etc.; sempre investigando os mínimos detalhes” (BESSA, 1994, p. 27). No entanto, nos grupos espíritas, havia uma participação importante da comunicação dos espíritos no processo de diagnóstico, o que diminuiria o papel da entrevista em favor do posicionamento desses espíritos. Casos frequentemente repetidos nos relatos dos espíritas demonstram que muitas vezes o paciente nem sequer era levado à consulta, como ocorreu com Adolfo Bezerra de Menezes e sua esposa.⁸⁴ Além disso, esse não era somente um processo que visasse fornecer informações ao homeopata sobre as possíveis causas da doença que afetasse o paciente. Como a homeopatia não se propõe a tratar a doença, mas o doente, esse arsenal de informações deveria ser usado pelo médico para o paciente realizar uma mudança de vida.

Em segundo lugar, no processo de prescrição do medicamento, caberia ao homeopata pesquisar uma substância que fosse capaz de “dentre todos os outros, ter o poder e propensão de produzir um estado mórbido artificial, o mais semelhante ao caso de doença em questão.” (BESSA, 1994, p. 29). Para chegar a esse medicamento, o médico deveria realizar experiências em pessoas não doentes, preferencialmente o próprio médico, sabedor de cada uma das etapas de observação, a fim de determinar o tipo de medicamento, quantidade e posologia. Aplicada a medicação, caberia ao homeopata um cuidadoso acompanhamento a

⁸⁴ O médico e político Adolfo Bezerra de Menezes revelou que, no final da década de 1870, foi tratado pelo médium João Gonçalves de um problema gástrico para o qual não obtivera resultado mesmo recorrendo a diversos médicos da Corte. No início da década de 1880, o mesmo médium realizou o tratamento de sua esposa, diagnosticada com tuberculose. Em ambos os casos, somente o primeiro nome dos pacientes teria sido levado ao médium pelo sobrinho de Adolfo, Maia de Lacerda. Ver MARQUES (2015, p. 162–163).

fim de estabelecer a eficácia do medicamento aplicado, o aparecimento de novos sintomas e o desenvolvimento do tratamento.

Nos atendimentos realizados pelos espíritas, no entanto, essas etapas teriam sido substituídas em favor do diagnóstico e prescrições de tratamento dados pelos espíritos, de modo que, embora a memorialística espírita confirme que a medicação utilizada tivesse conteúdo homeopático, sendo muitas vezes manipulada em farmácias voltadas para esse fim, não se pode dizer que em todo processo houvesse realmente um “tratamento homeopático”, pelo menos não no sentido que Hahnemann prescrevera.

Por outro lado, ao admitir que pessoas sem formação médica, como eram dezenas de médiuns na Corte Imperial, pudessem atuar nas casas espíritas no tratamento aos doentes, aproximava-se tal prática do desejo de Hahnemann e dos primeiros homeopatas do Brasil, no sentido de popularizar o processo de tratamento via homeopatia, retirando-o dos domínios da medicina oficial.

Temos assim, de um lado, a homeopatia tentando consolidar-se como doutrina científica e sendo tenazmente combatida pela classe médica que se utilizou de diversos argumentos e ações, científicas, ou não, para impedir sua prática. Nesse contexto, para a classe médica, o mais intolerável era:

[...] a adesão que as terapias homeopáticas obtinham na população, particularmente nos círculos mais elevados da sociedade. A homeopatia era não somente mais acessível às camadas mais pobres, que os homeopatas procuravam atender gratuitamente, mas também mais assemelhada às práticas curativas populares e uma bem-vinda alternativa às sangrias, purgas, vomitórios, sanguesugas e outros métodos agressivos da terapêutica oficial. (COELHO, 1999, p. 127).

De outra parte, a medicina tenta consolidar-se não só como único campo capaz de curar, mas também mostrando-se disposta a interferir na

sociedade, em seus hábitos, legislação e estrutura. Essa intenção, no entanto, nunca se consolidou, nem como campo hegemônico de cura, haja vista a enorme diversidade de opções que a população dispunha e procurava, nem em sua capacidade de propor ações governamentais que viessem ao encontro de suas intenções. Aliás, a Academia Imperial de Medicina nutria um persistente inconformismo com sua “exclusão da feitura das leis de saúde pública, com as alterações que a Câmara dos Deputados introduzia em suas propostas, com a lentidão e o formalismo dos ritos processuais da justiça, com a inflexibilidade da lei” (COELHO, 1999, p. 128).

Por fim, temos a ligação entre espiritismo e homeopatia, ambas doutrinas combatidas pela medicina, contestando suas verdades “científicas”, mas que entendiam o corpo dentro de uma perspectiva que ia além da matéria, consagrando de formas diversas a existência de um “princípio vital”, que atestaria a existência de um ser criador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

O processo de ligação entre homeopatas e espíritas foi fruto, tanto na Europa quanto no Brasil, da apropriação pelos últimos de algumas concepções constituídas pelos primeiros. Os homeopatas nunca se valeram de qualquer princípio defendido pelos espíritas para fundamentar sua ciência, pelo contrário, já no final do século XIX começariam um longo processo de separação e desvinculação entre homeopatia e espiritismo, embora em diversas partes do Brasil o remédio homeopático continuasse sendo utilizado em diversas entidades espíritas para o tratamento de doenças.

Nesse contexto, os espíritas substituíram a anamnese recomendada por Hahnemann pelo diagnóstico realizado por espíritos, muitas vezes, sem a necessidade da presença do doente, aboliram a experimentação do remédio, visando provocar os mesmos sintomas que a doença no terapeuta, e relegaram a prática de cura à prescrição de remédios homeopáticos, substituindo a abordagem e o tratamento individualizados típicos da homeopatia, pela distribuição de frascos e misturas fornecidas

por farmácias, constituindo este tratamento, em vez de homeopatia, um espiritismo homeopático.

REFERÊNCIAS

ABREU, Canuto. **Bezerra de Menezes** (Subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895). São Paulo: Federação Espírita do Estado de São Paulo, 1987.

BARREIROS, Bruno. **Pluralismo e dissensão**: o magnetismo animal em debate no Portugal de meados de oitocentos. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.27, n.2, abr.-jun. 2020.

BESSA, Marcos. **Filosofia da Homeopatia**: Análise das noções de força vital, vida, natureza e homem no pensamento de Hahnemann. Curitiba/PR: Aude Sapere Editora, 1994.

CAMARA, Fernando Portela. **O magnetismo animal no Brasil**: pré-história da psiquiatria brasileira. Psychiatry on line Brasil. v.22, nov.2017. Disponível em <http://www.polbr.med.br/ano13/cpc0213.php>. Acesso em: 16 ago. 2019.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**: cortiços e epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COELHO, Edmundo Campos. **As profissões imperiais**: medicina, engenharia e Advocacia no Rio de Janeiro (1822–1930), São Paulo: Record, 1999.

HAHNEMANN, Christian Friedrich Samuel. **Organon da Arte de Curar**. São Paulo: ROBE, 2001.

LACERDA, Danielle Christine Othon. **Saberes Ocultos no Brasil Império**: a arte da cura pelo magnetismo animal e a busca pela legitimidade. Revista História e Cultura, UNESP/SP, v.7, n.2 (2018).

LUZ, Madel Terezinha. **A arte de curar versus a ciência das doenças**: história social da homeopatia no Brasil. São Paulo: Dynamis Editorial, 1996.

MARQUES, Marcos Moreira. **A cura do corpo, da cidade e da alma**. Medicina, política e espiritismo em Adolfo Bezerra de Menezes. Salvador/BA: Sagga Editora, 2019.

MATTOS, Marcelo Badaró. **Trabalhadores escravizados e livres na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX**. Revista Rio de Janeiro, n. 12, jan.-abr./2004.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. **A loucura sob novo prisma**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1989.

NOVAES, Ricardo Lafetá. **O tempo e a ordem**: sobre a homeopatia. São Paulo: Cortez, 1989.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção Negra**: Santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

PIMENTA, Tânia Salgado; BARBOSA, Keith; KODAMA, Kaori. A província do Rio de Janeiro em tempos de epidemia. Vitória/Espírito Santo: **Dimensões**, vol. 34, 2015.

PIMENTA, Tânia Salgado. Barbeiros-sangradores e curadores no Brasil (1808-28). **História, Ciências, Saúde** — Manguinhos, vol. V(2): 349-72, jul.-out., 1998.

SIGOLO, Renata P. Em busca da sciencia medica: a medicina homeopática no início do século XX. Curitiba: **Tese de Doutorado**. Universidade Federal do Paraná — UFPR, 1999.

SOARES, Márcio de Sousa. Cirurgiões negros: saberes africanos sobre o corpo e as doenças nas ruas do Rio de Janeiro durante a primeira metade do século XIX. **Locus**, Juiz de Fora/MG, vol. 8, n. 2 (2002).

VERONESE, Michelle. **Médiuns, magnetizadores e sonâmbulas no Brasil do século XIX**. Revista Nures, ano IX, n. 24, mai.-ago., 2013.

VERONESE, Michelle. Magnetizadoras, sonâmbulas e médiuns: as ousadas brasileiras do século XIX e o caldeirão de práticas que influenciaram o espiritismo. **Religare**, v. 14, n. 1, agosto de 2017.

WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. **Allan Kardec** (Meticulosa pesquisa bibliográfica), vol. 1. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1979.

WEBER, Beatriz Teixeira. Medicina Intuitiva, Homeopatia e Espiritismo na Revue Spirite (1858-1869), **Revista Territórios e Fronteiras**. Cuiabá, vol.6, n.2, jul-dez., 2013.

FONTES:

Jornais (todos disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional):

A Sciencia;

Diário do Rio de Janeiro;

Jornal do Commercio; O Propagador das Ciências Médicas;
O Spectador;
Reformador.

FONTES PRIMÁRIAS:

KARDEC, Allan. **REVISTA ESPÍRITA**, 1858. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.febnet.org.br%2Fba%2Ffile%2FDownlivros%2Frevistaespirita%2Frevista1858.pdf&clen=4637816&chunk=true>. Acesso em: 21 abr. 2019.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**, 1863. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.febnet.org.br%2Fba%2Ffile%2FDownlivros%2Frevistaespirita%2FRevista1863.pdf&clen=1599709&chunk=true>. Acesso em: 25 mai. 2019.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**, 1867. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, s.d. Disponível em <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.febnet.org.br%2Fba%2Ffile%2FDownlivros%2Frevistaespirita%2FRevista1867.pdf&clen=1600672&chunk=true>. Acesso em: 14 set. 2019.

Recenseamento da República dos Estados Unidos do Brazil em 31 de dezembro de 1890. Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1895, p. XIV. Disponível em http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or6397/or6397.pdf. Acesso em: 15 out. 2017.

REGO, José Pereira. **Esboço histórico das epidemias que tem grassado no Rio de Janeiro desde 1830 a 1870**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1872, p. 83-90. Disponível em <https://collections.nlm.nih.gov/ext/kirtasbse/63040200R/PDF/63040200R.pdf>. Acesso em: 15 set. 2017.

ESPIRITISMO E CIDADANIA NEGADA: O ESTADO E AS LEIS PENAIS DA PRIMEIRA REPÚBLICA

Adriana Gomes⁸⁵

INTRODUÇÃO

A promulgação do Código Penal de 1890, elaborada sob a liderança de João Baptista Pereira (1835-1899), marcou o início da República não como uma ruptura libertária, mas como a consolidação de um modelo estatal de disciplinamento social e moral. Ao substituir o Código Criminal de 1830, a nova legislação estruturou-se em torno de uma racionalidade jurídica voltada à contenção das diferenças, associando práticas religiosas populares, mediúnicas e de cura ao campo da criminalidade. Entre seus dispositivos mais controversos, o artigo 157 criminalizava “praticar espiritismo, magia e seus sortilégios” (CÓDIGO PENAL, 1890), instituindo o que se pode interpretar como um “delito espiritual”: a conversão da fé em infração penal.

Essa disposição jurídica, ao equiparar o espiritismo à feitiçaria e ao curandeirismo, evidencia o paradoxo de uma República que proclamava liberdade, mas fundava-se sobre a exclusão. À luz do conceito de cidadania negativa, formulado por José Murilo de Carvalho (2009), compreende-se que a cidadania republicana foi construída de forma truncada e desigual — reconhecendo formalmente o cidadão, mas restringindo o

⁸⁵ Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (Univero — Niterói). Coordenadora do LEPIDE (Laboratório de Estudos de Política e Ideologia), do NUESHE (Núcleo de Estudos de História do Espiritismo) e do NECREJI (Núcleo de Estudos de Culturas Políticas, Religiosas, Jurídicas e Institucionais), ambos credenciados pelo CNPq. Pesquisadora APQ1 FAPERJ (SEI-260003/005943/2024). E-mail: adrigomes.rj@outlook.com.

exercício efetivo de seus direitos. Tal lógica se expressou exemplarmente na repressão às religiões mediúnicas, transformadas em alvo do direito penal e das políticas sanitárias.

A pesquisa que fundamenta este artigo utiliza metodologia histórico-documental, apoiando-se em fontes normativas e jurídicas — o Código Criminal de 1830, o Código Penal de 1890 e o Regulamento Sanitário de 1904 — e em projetos e pareceres de juristas como João Vieira de Araújo (1844–1922), Galdino Siqueira (1872–1961), João da Costa Lima Drummond (1865–1914) e Francisco José Viveiros de Castro (1862–1906). As fontes foram cotejadas com publicações da época e com a historiografia contemporânea que problematiza as relações entre Direito, religião e modernidade (GIUMBELLI, 1997, 2008; ISAIA, 2010; GOMES, 2018, 2020). Essa abordagem permite observar a criminalização do espiritismo não como um episódio isolado, mas como parte de um projeto político-jurídico de exclusão sustentado pela racionalidade republicana.

O período em foco, de 1888 a 1910, abrange a transição do Império à República e a consolidação de mecanismos legais de controle moral, científico e religioso. Nessa trajetória, o espiritismo emergiu como objeto privilegiado de repressão, tornando-se também uma chave interpretativa das contradições fundacionais do Estado republicano brasileiro.

A REPÚBLICA E OS LIMITES DA CIDADANIA

A instalação do regime republicano em 1889 foi acompanhada por um discurso de modernização e de racionalidade institucional. As elites políticas e jurídicas prometiam uma nova ordem fundada na igualdade civil e na moralidade pública. No entanto, como demonstra José Murilo de Carvalho (2009), o projeto republicano resultou em uma cidadania hierarquizada e excludente, que integrava formalmente o indivíduo ao corpo político, mas o mantinha à margem do exercício efetivo dos direitos. A cidadania, nesse contexto, foi negativa: reconhecida no texto das leis, negada nas práticas do Estado.

Outros autores, como Wanderley Guilherme dos Santos (1987) e Leonardo Avritzer (2002), ampliam essa análise ao indicar que, na história brasileira, o poder político antecedeu o social, consolidando uma cultura de tutela e dependência. O cidadão, ainda que nominalmente livre, permaneceu submetido à lógica de um Estado que definia quem merecia proteção e quem deveria ser contido. Essa estrutura se reproduziu no campo religioso, no qual a liberdade de crença foi proclamada pela Constituição de 1891, mas relativizada por leis penais e sanitárias que submetiam certas práticas à vigilância e à punição.

A aplicação dessa lógica ao espiritismo revela o alcance concreto do conceito de cidadania negativa. O Estado republicano, ao definir o que seria uma religião legítima, delimitou fronteiras entre o permitido e o proibido, convertendo o exercício da fé em questão de ordem pública (GIUMBELLI, 1997). A criminalização das religiões mediúnicas não se reduziu a um reflexo de preconceitos morais, mas representou a materialização de uma racionalidade jurídica que buscava disciplinar corpos e condutas em nome da civilização e do progresso. Nesse sentido, como observa Lilia Schwarcz (1993), a jovem República construiu-se sobre um projeto de modernização excludente, no qual o controle das diferenças raciais, culturais e religiosas foi apresentado como requisito para a consolidação de uma identidade nacional “civilizada”. A lógica republicana legitimou a repressão de práticas espirituais consideradas desviantes, consolidando uma hierarquia entre o saber científico e as crenças populares.

Essa racionalidade apoiava-se em duas dimensões complementares: o Direito Penal e a Medicina Social. A partir da década de 1890, ambos os campos convergiram na produção de um imaginário de higienização moral, no qual a pluralidade espiritual era tratada como sintoma de atraso. Schwarcz (1993) observa que a medicina legal e a antropologia criminal contribuíram para definir a diferença como patologia e para associar o “outro” — o negro, o mestiço, o adepto de cultos mediúnicos — ao perigo social. Como destaca Hédio Silva Jr. (1999), o Código Penal foi promulgado antes mesmo da Constituição, evidenciando que o Estado priorizou o controle punitivo em detrimento da garantia de

direitos. A ordem penal antecedeu a ordem constitucional, e essa inversão sintetiza o caráter autoritário e disciplinador da cidadania republicana.

DA ABOLIÇÃO À REFORMA PENAL: A INVENÇÃO DO DELITO ESPIRITUAL

O debate sobre a substituição do Código Criminal de 1830 intensificou-se nas últimas décadas do Império, sobretudo após a Abolição da Escravidão em 1888. A antiga legislação, concebida sob a lógica senhorial, já não atendia às demandas de um país que se pretendia moderno. O jurista João Vieira de Araújo defendia a criação de um novo código adaptado ao regime republicano, capaz de refletir os ideais de civilização e de progresso (ARAÚJO, 1910; GOMES, 2020).

O anteprojeto de Araújo, apresentado em 1889, buscava eliminar dispositivos anacrônicos e suprimir a criminalização de práticas sem lesividade comprovada, como as artes de curar e o espiritismo. Contudo, seu texto foi rejeitado pela comissão revisora presidida por Campos Sales (1841–1913) e composta, entre outros, por João Baptista Pereira. Essa comissão considerava que a ausência de normas de controle sobre a saúde pública e as crenças populares fragilizaria o Estado. O resultado foi uma legislação que reafirmou a lógica de vigilância e exclusão (PEREIRA, 1898).

A rapidez com que o Código Penal de 1890 foi aprovado, em menos de duas semanas e antes da Constituição, indica o lugar que a repressão ocupava no projeto republicano. Como observou Nilo Batista (2011), tratou-se de uma “codificação de emergência”, produzida sob a égide do Governo Provisório, que privilegiou o controle social sobre a deliberação jurídica. Assim, a República nasceu sob o signo da punição: o direito penal tornou-se o instrumento de educação moral da sociedade.

O artigo 157 é emblemático desse processo. Ao incluir o espiritismo, a magia e os sortilégios entre os crimes contra a saúde pública, ele transformou a crença em delito e o ritual em indício de desordem. A criminalização do “delito espiritual” traduziu o medo das elites diante da pluralidade cultural e religiosa, e projetou sobre o campo religioso a mesma

lógica que, no campo social, marginalizava negros, pobres e imigrantes. O espiritismo passou a ser interpretado como ameaça à ordem moral, aproximado discursivamente de práticas “primitivas” ou “africanas” (ISAIA, 2010). Essa leitura racializada e moralizante revela o quanto o Código Penal de 1890 foi um mecanismo de controle da diferença. O discurso da saúde pública serviu para justificar a repressão à mediunidade e às curas espirituais, convertendo o Estado em guardião da ortodoxia científica e moral. O delito espiritual, portanto, não era um desvio jurídico, mas uma invenção política — uma estratégia de exclusão legitimada pela linguagem da ciência.

O CONCEITO DE “CRIME INDÍGENA” E AS LEITURAS JURÍDICAS DA EXCLUSÃO

Entre as expressões mais reveladoras dessa exclusão está o conceito de “crime indígena”, formulado por João Baptista Pereira e ratificado pelo Instituto dos Advogados Brasileiros em 1897. No parecer da instituição, tanto o “ofício de capoeira” quanto o de “curandeiro” eram classificados como práticas “indígenas”, expressão carregada de conotação racial e civilizatória (INSTITUTO DOS ADVOGADOS BRASILEIROS, 1897; GOMES, 2020). O espiritismo, inserido nesse contexto, foi descrito como resquício de uma mentalidade bárbara, incompatível com o ideal de progresso da República.

Essa tipificação jurídica não se limitava a nomear o delito: ela racializava o Direito Penal, transformando a diferença cultural em fundamento de punição. O “crime indígena” era, portanto, uma categoria política — uma tentativa de afirmar uma identidade nacional branca, racional e moderna, mediante a exclusão do outro. Como destaca José Murilo de Carvalho (2009), a cidadania negativa não se restringia à ausência de direitos, mas também à construção simbólica de hierarquias entre cidadãos. No caso do espiritismo, essa hierarquia se traduziu na interdição legal do sagrado popular.

As críticas a essa concepção vieram de João Vieira de Araújo e de Galdino Siqueira, ambos juristas que elaboraram anteprojetos destinados

a substituir o Código Penal de 1890. Suas propostas buscavam reformular a legislação republicana, sobretudo no que dizia respeito à criminalização das práticas religiosas de caráter mediúnico. O anteprojeto de Vieira de Araújo de 1897 chegou a ser aprovado pela Câmara dos Deputados, mas teve sua tramitação interrompida no Senado, não chegando a se converter em lei. Já o texto de Galdino Siqueira, embora tecnicamente consistente, não obteve avanço significativo no Congresso Nacional.

Em seus pareceres e justificativas, tanto Vieira de Araújo quanto Siqueira argumentaram que o espiritismo, enquanto manifestação de crença, estava protegido pela liberdade de consciência assegurada pela Constituição de 1891, e que somente a fraude ou o engano poderiam ser considerados delitos passíveis de punição (ARAÚJO, 2004; SIQUEIRA, 1913; GOMES, 2020). Ambos rejeitaram a equiparação entre fé e crime, demonstrando que o artigo 157 carecia de fundamento jurídico e contrariava os princípios constitucionais republicanos, que proclamavam a liberdade de culto e a laicidade do Estado (GOMES, 2020).

Os juízes criminais Francisco Viveiros de Castro e Lima Drummond também se manifestaram de forma crítica em relação ao artigo 157 do Código Penal de 1890. Ambos sustentaram que a prática do espiritismo não configurava ameaça à saúde pública e que eventuais irregularidades associadas a ela deveriam ser tratadas no âmbito dos crimes de estelionato ou falsificação, e não como delito de crença (ARAÚJO, 2004). Essas interpretações refletiam uma leitura mais racional e garantista do Direito Penal, em consonância com os princípios constitucionais republicanos de liberdade de consciência e laicidade do Estado.

As posições desses magistrados dialogam com as tentativas de revisão das leis penais republicanas empreendidas por João Vieira de Araújo e Galdino Siqueira, que redigiram anteprojotos de substituição do Código Penal de 1890 em momentos distintos. O anteprojeto de Vieira de Araújo, elaborado em 1897, chegou a tramitar na Câmara dos Deputados, mas foi engessado no Senado, sem chegar à promulgação. Já o de Galdino Siqueira, produzido no início do século XX, não teve andamento significativo, embora apresentasse sólida fundamentação jurídica

e dialogasse com uma concepção moderna de direito penal, dissociando crença religiosa de prática criminosa (SIQUEIRA, 1913; GOMES, 2020).

Apesar da relevância dessas iniciativas e da coerência dos argumentos de Viveiros de Castro e Lima Drummond, João Baptista Pereira, responsável pelo parecer do Instituto dos Advogados Brasileiros, não incorporou tais críticas. O parecer, emitido em 1897, ratificou o artigo 157 e definiu o espiritismo como uma “endemia moral” que ameaçava a tranquilidade pública (INSTITUTO DOS ADVOGADOS BRASILEIROS, 1897). No ano seguinte, em outro documento, *As Notas Históricas*, Baptista Pereira reafirmou sua postura excludente, defendendo que a repressão às práticas mediúnicas constituía uma “necessidade civilizadora” e um dever do Estado republicano para garantir a ordem e o progresso (PEREIRA, 1898).

A distinção entre os dois textos é relevante e expressiva. O parecer de 1897 traduzia a posição institucional de uma elite jurídica comprometida com a preservação da hierarquia social e moral que sustentava a ordem republicana. Já as *Notas Históricas*, publicadas em 1898, revelavam a dimensão ideológica do pensamento de João Baptista Pereira, para quem o espiritismo representava uma ameaça à racionalidade científica e à moralidade pública. Essa concepção excludente, amparada no ideal de uma “civilização moralmente tutelada” pelo Estado, acabou por prevalecer, consolidando a criminalização das práticas mediúnicas como um componente estrutural da legislação penal republicana e evidenciando o caráter autoritário e disciplinador da cidadania proclamada pelo novo regime.

A concepção excludente consolidada por João Baptista Pereira e legitimada pelas instituições jurídicas da Primeira República não se limitou à esfera penal: ela estruturou a própria base discursiva que associou o espiritismo a um problema de saúde pública. Desde a elaboração do Código Penal de 1890, Baptista Pereira justificou o artigo 157 — que criminalizava a prática do espiritismo, da magia e de seus sortilégios — sob o argumento de que essas manifestações representavam um risco à higiene moral e à saúde coletiva. Ao enquadrar o espiritismo como crime contra a saúde pública, o legislador inaugurou uma retórica de

patologização da fé, que seria posteriormente reiterada em diferentes documentos oficiais e discursos médicos (PEREIRA, 1898).

Essa concepção encontrou continuidade e reforço na política sanitária republicana. O Decreto n.º 5.156, de 8 de março de 1904, que instituiu o Regulamento Sanitário Federal, não criou uma forma de repressão, mas reafirmou e ampliou a lógica já estabelecida por Baptista Pereira. Sob o discurso da profilaxia e do combate às epidemias, o Estado passou a fiscalizar e interditar práticas consideradas nocivas à higiene e à moral pública, classificando os centros espíritas como espaços de “curandeirismo” e “charlatanismo” (DECRETO 5.156, 1904). Assim, a Medicina Legal e o Direito Penal passaram a operar articuladamente, reforçando a fronteira entre o saber científico e o saber espiritual.

Como observa Emerson Giumbelli (2008), esse processo resultou na “medicalização da fé”, um deslocamento da autoridade religiosa para a autoridade médica, que passou a determinar os limites da religiosidade legítima. Essa transposição do discurso jurídico para o discurso médico aprofundou o caráter biopolítico da cidadania negativa instaurada pela República. Ao reivindicar para si o poder de definir o que era saudável, normal ou civilizado, o Estado ampliou os mecanismos de controle sobre as formas de existir e de crer. José Murilo de Carvalho (1987) observa que a cidadania brasileira nasceu sob tutela, marcada pela assimetria entre o Estado que legislava e o povo que era objeto das leis. Na mesma direção, Lilia Schwarcz (1993) demonstra que, no início do século XX, a Medicina, a Antropologia e o Direito atuaram como dispositivos de classificação e hierarquização social, legitimando a exclusão sob o pretexto da ciência.

Dessa forma, a repressão ao espiritismo não se restringiu à esfera da crença religiosa. Ela constituiu um projeto de normalização social no qual o corpo, a fé e a moral foram submetidas ao controle estatal em nome de um ideal de civilização branca, racional e higienizada.

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO ESPIRITISMO E A LUTA PELA LEGITIMIDADE

Diante de um ambiente jurídico e sanitário adverso, o movimento espírita reagiu organizadamente, buscando ocupar um espaço de legitimidade no campo público. A consolidação da Federação Espírita Brasileira (FEB), criada em 1884, nas primeiras décadas republicanas, foi decisiva nesse processo. A instituição assumiu o papel de mediadora entre o Estado e os adeptos da doutrina, buscando redefinir o espiritismo como religião racional, científica e moralmente útil à sociedade.

Essa estratégia de institucionalização representou uma tentativa de afastar o espiritismo das acusações de charlatanismo e de associá-lo aos valores republicanos de progresso e moralidade. Nos discursos da FEB, o espiritismo foi apresentado como instrumento de regeneração moral do cidadão e de aperfeiçoamento espiritual da nação. A retórica da “caridade moral e científica” tornou-se um recurso político para demonstrar que a doutrina não era ameaça, mas expressão de civilização (ISAIA, 2010).

Entretanto, como observa Artur César Isaia (1998, 2016), essa busca por reconhecimento implicou contradições. Para conquistar legitimidade, o espiritismo precisou ajustar-se às normas morais e jurídicas da República, o que significou, em muitos casos, a negação ou atenuação de suas práticas mais populares. A institucionalização trouxe, assim, uma cidadania tutelada: o espiritismo obteve o direito de existir publicamente, mas somente sob os moldes aceitos pelo Estado e pela elite intelectual.

Ao mesmo tempo, a defesa pública do espiritismo por figuras como o espírita, político e médico Adolpho Bezerra de Menezes (1831–1900), que reagiu ao artigo 157 logo após sua promulgação, revelou o embate simbólico entre ciência e fé. Os espíritas reivindicavam o direito de praticar a mediunidade como exercício legítimo de liberdade de consciência, contrapondo-se à leitura jurídica que a interpretava como ameaça à saúde pública. Essa tensão evidenciou que, por trás da disputa legal, havia uma disputa pela definição do próprio sentido da cidadania (GOMES, 2020).

A Federação Espírita Brasileira procurou assumir a dianteira dessa disputa em duas frentes complementares. No campo jurídico, atuou na defesa dos adeptos por meio de petições de *habeas corpus* e pareceres em casos de prisões arbitrárias, buscando assegurar o direito de crença frente à repressão estatal. No campo moral, empenhou-se em construir um discurso pedagógico voltado à disciplina e à respeitabilidade dos praticantes, legitimando o espiritismo como religião compatível com os ideais de ordem e civilização (GIUMBELLI, 1997; SCHRITZMEYER, 2004).

Essa estratégia refletia a própria ambiguidade da cidadania republicana, situada, como observa José Murilo de Carvalho (1987), entre a tutela e a exclusão: um projeto de direitos submetido à lógica do controle. Lília Schwarcz (1993) ajuda a compreender que esse processo de “normalização” das práticas religiosas fez parte de um movimento mais amplo de dominação das diferenças culturais e raciais em nome da modernidade científica. Assim, a cidadania espírita se configurou no entrecruzamento entre o direito e o dever, entre a resistência à perseguição e a conformidade às exigências do Estado — um pacto de reconhecimento que, como nota Giumbelli (1997), resultou na domesticação da diferença em troca de aceitação social.

O resultado foi a inserção gradual do espiritismo no espaço público, mas sem a superação do estigma original. A criminalização transformou-se em tolerância condicional, e a cidadania obtida permaneceu negativa: uma cidadania sob vigilância, que dependia da conformidade aos parâmetros de civilidade definidos pelas elites republicanas.

A PERMANÊNCIA DA REPRESSÃO E O ESPELHAMENTO DA CIDADANIA NEGATIVA

Mesmo com o fortalecimento da FEB e o crescimento do quantitativo dos centros espíritas, a repressão às práticas mediúnicas persistiu ao longo da Primeira República. A permanência do artigo 157 no Código Penal e sua reafirmação indireta pelo Regulamento Sanitário de 1904 demonstram a

continuidade do projeto de exclusão. As críticas jurídicas de Araújo, Siqueira, Castro e Drummond não resultaram em alterações legislativas substanciais.

Essa persistência evidencia o enraizamento do autoritarismo que moldou a cidadania na Primeira República. Mais do que garantir direitos, o Estado republicano buscava regular comportamentos e hierarquizar a participação social. Como observa José Murilo de Carvalho (1987), tratava-se de uma cidadania negativa, fundada na ausência de direitos efetivos e na tutela das camadas populares por elites políticas e jurídicas que falavam em nome da nação. Nilo Batista (2011) complementa essa leitura ao indicar que o Direito Penal da virada do século XX desempenhou uma função simbólica de higienização social, operando como instrumento de controle dos considerados “indesejáveis”. Nesse cenário, o espiritismo foi inserido no mesmo campo de suspeição que atingia capoeiras, prostitutas, anarquistas e imigrantes pobres — todos enquadrados como potenciais ameaças à ordem e à moralidade pública.

O discurso jurídico-moral de Baptista Pereira, ao definir o espiritismo como “crime indígena”, resumia essa visão. Ao equiparar a mediunidade à barbárie e à irracionalidade, o legislador reafirmou o projeto de uma República civilizadora que excluía em nome do progresso. Essa exclusão não era meramente simbólica: traduziu-se em prisões, processos e estigmatizações que restringiram o exercício da fé e da cidadania de milhares de brasileiros.

Em resposta, o campo jurídico produziu contra-argumentos que, embora minoritários, revelaram fissuras na ordem republicana. As interpretações de Vieira de Araújo e Galdino Siqueira, ao distinguirem fraude de fé, abriram espaço para uma leitura mais laica e garantista do direito penal (SIQUEIRA, 1913; ARAÚJO, 2004). Ainda assim, prevaleceu o modelo repressivo, no qual a liberdade religiosa era reconhecida somente como abstração constitucional, não como prática concreta.

A cidadania negativa, nesse sentido, expressou-se em duas dimensões: o jurídico, marcado pela repressão legal às formas de diferença, e o social, definido por mecanismos de desqualificação e estigmatização. O entrelaçamento dessas esferas consolidou o “autoritarismo social”

descrito por Carvalho (2009), expressão de uma desigualdade estrutural que sobreviveu às rupturas institucionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Primeira República construiu-se sob o discurso da modernização, mas sua arquitetura jurídica e moral manteve quase inabaláveis as hierarquias herdadas do Império. A análise do Código Penal de 1890 e do Regulamento Sanitário de 1904 demonstra que a República brasileira, longe de consolidar direitos, estruturou-se sobre mecanismos de exclusão legitimados pelo discurso científico e jurídico.

O espiritismo, nesse contexto, tornou-se símbolo paradigmático da cidadania negativa: um movimento que nasceu sob suspeita, foi criminalizado em nome da saúde pública e só conquistou espaço mediante disciplinamento. A repressão legal, a perseguição policial e o controle sanitário revelam a face biopolítica do Estado republicano, que buscava governar corpos e consciências sob a retórica da civilização.

A trajetória do espiritismo diante da lei é, portanto, reveladora das contradições da República. Enquanto prometia liberdade, o Estado restringia; enquanto proclamava igualdade, hierarquizava. O artigo 157, ao transformar o sagrado em delito, e o Regulamento Sanitário, ao medicalizar a fé, são expressões de um mesmo projeto: o de uma cidadania regulada pela exclusão.

A resistência do movimento espírita, por meio da FEB, de seus intelectuais e das defesas jurídicas de seus adeptos, configurou uma luta silenciosa por reconhecimento. Essa luta, contudo, não eliminou a marca da desigualdade: o espiritismo foi admitido no espaço público, mas em fronteiras rígidas. Sua cidadania permaneceu sob a condição de adequação moral.

Compreender esse percurso histórico é compreender o próprio desenho da cidadania brasileira: formalmente universal, mas seletiva em sua aplicação; aberta no discurso, mas restrita na prática. A história do espiritismo e do Direito na Primeira República é, assim, uma metáfora da nação que se pretendia moderna, mas que se fundou sobre a negação

de sua pluralidade. Como afirma José Murilo de Carvalho (2009), a cidadania no Brasil se construiu de forma tardia, incompleta e contraditória. Ao estudar o espiritismo e sua criminalização, possibilita-se enxergar a materialidade dessa contradição: uma República que prometeu liberdade de crença, mas ensinou seus cidadãos a temer o próprio direito de crer.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Marcos César. **Bacharéis, criminologistas e juristas: saber jurídico e Nova Escola Penal no Brasil**. São Paulo: IBCCRIM, 2003.

AVRITZER, Leonardo. **Democracia e as novas instituições participativas no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2002.

BATISTA, Nilo. Direito Penal e Primeira República. In: BATISTA, Nilo. **Direito Penal Brasileiro I**. Rio de Janeiro: Revan, 2011. p. 442–456.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80–101, 2008.

GOMES, Adriana. As antinomias nas normas jurídicas da Primeira República: do cerceamento da prática do espiritismo à concessão da liberdade religiosa por habeas corpus. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, UFJF, 2016.

GOMES, Adriana. “O enfrentamento pelas penas dos tinteiros: a dissensão nos impressos cariocas sobre a liberdade religiosa dos espíritas”. **Revista do Arquivo Geral do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 97–116, 2018.

GOMES, Adriana. **A judicialização do espiritismo**: o crime indígena de João Baptista Pereira e a jurisprudência de Francisco José Viveiros de Castro (1880–1900). Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

ISAIA, Artur César. Catolicismo versus umbanda: lutas de representação e identidade nacional. **Revista CFH/UFSC**, Florianópolis, 1998.

ISAIA, Artur César. O espiritismo e as religiões afro. **IHU On-Line**, São Leopoldo, 2010.

ISAIA, Artur César. **Brasil**: três projetos de identidade religiosa. São Paulo: SciELO Livros, 2016.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Cidadania e Justiça**: a política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Os sortilégios de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900–1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870–1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SIQUEIRA, Galdino. **Projecto de Código Penal Brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphs. do Jornal do Brasil, 1913.

SILVA JR., Hédio. Direito Penal em preto e branco. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, v. 7, n. 27, p. 203–218, 1999.

SONTAG, Ricardo. **Código Criminológico**: ciência jurídica e codificação penal no Brasil (1888–1899). Rio de Janeiro: Revan, 2014.

FONTES HISTÓRICAS

Fontes impressas

ARAÚJO, João Vieira. **Código Penal commentado theorica e prática**. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1896.

ARAÚJO, João Vieira. **Nova Edição do Código Criminal Brasileiro de 1830**: anteprojeto elaborado em 1889. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910.

ARAÚJO, João Vieira. **O Código Penal Interpretado**, v. I. Brasília: Senado Federal – STJ, 2004.

DRUMMOND, João da Costa Lima. **Estudos de Direito Criminal**. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1898.

INSTITUTO DOS ADVOGADOS BRASILEIROS. **Parecer do Projecto do Código Penal em Discussão na Câmara dos Srs. Deputados ao Congresso Nacional**. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1897.

PEREIRA, João Baptista. Notas Históricas — O Código Penal de 1890. **Revista de Jurisprudência**, Rio de Janeiro, ano II, 1898.

FONTES DISPONÍVEIS NA WEB

CÓDIGO PENAL DE 1890 (Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890). Senado/Planalto. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em: 31 ago. 2025.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL DE 1891. Planalto. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 26 set. 2025.

DECRETO n. 5.156, de 8 de março de 1904. Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 11 out. 2025.

O CONTATO COM OS ESPÍRITOS NO UNIVERSO LITERÁRIO DE JOÃO DO RIO E COELHO NETO⁸⁶

Artur Cesar Isaia⁸⁷

INTRODUÇÃO

Dois autores tão diferentes e vistos de forma tão diversas pela crítica literária brasileira: João do Rio e Coelho Neto. O primeiro, tão festejado por sua originalidade e mesmo pelas suas contradições e ambivalências. O segundo tão criticado por sua distância em relação aos modernistas e por seu estilo, julgado passadista. Pois ambos, têm um ponto em comum: a percepção dos fenômenos de transe e do Espiritismo enquanto referente discursivo.

A leitura de João do Rio e de Coelho Neto revela dois escritores contemporâneos, articulados ao contexto intelectual do Brasil dos inícios da República, nos quais, simultânea, mas peculiarmente, vamos encontrar a preocupação com a invocação dos mortos. A temática não era totalmente original na literatura brasileira. Bastaria citar os nomes, entre outros, de José de Alencar e Machado de Assis. Guardadas as peculiaridades entre João do Rio e Coelho Neto, podemos ler neles a preocupação com o mundo dos espíritos, relacionando-a com todo um universo interdiscursivo e com percursos biográficos próprios. Tanto um quanto outro se relacionaram ambigualmente com essa temática, chegando, no caso de Coelho Neto, à explícita adesão ao Espiritismo.

⁸⁶ Este capítulo, com algumas inserções e modificações posteriores foi publicado originalmente em Isaia (2006).

⁸⁷ Professor Titular em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Um dos Coordenadores do Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC) desta Universidade. E-mail isaia@cfh.ufsc.br

JOÃO DO RIO: O REFERENTE ESPIRITISMO ENTRE AS POLARIDADES SOCIAIS

A produção literária de Paulo Barreto, mais conhecido como João do Rio, traz uma contribuição significativa para quem queira debruçar-se sobre o universo simbólico das populações pobres da capital federal da “*belle époque*”. Inserido no gosto decadentista em trazer à superfície os subterrâneos sociais, o autor deixou-nos uma descrição sumamente interessante da religiosidade vivenciada pelos negros, pelos pobres, por seres desarticulados da vivência dos valores cívicos propalados pela República. Por outro lado, sua produção articula-se com todo um interdiscurso que, sedimentado tanto no senso comum quanto em saberes como o médico, o sociológico e o jurídico, colocavam-se como vanguardas interpretativas da realidade nacional. Como Balzac, que fizera a analogia entre a estrutura da cidade e os círculos infernais de Dante, o autor descia aos infernos cariocas (PESAVENTO, 1999), para revelar-nos o outro lado da cidade que se modernizava e tentava anular o passado colonial e escravista. O autor deixou-nos observações extremante importantes sobre a vida de seres marginalizados, praticamente invisíveis na documentação oficial, com suas práticas consideradas “fetichistas, exóticas, primitivas”, associadas ao crime e à periculosidade social. Assim, seus registros articulam-se com toda uma desigual constelação de ideias. Podemos detectar, desde o saber médico-psiquiátrico do final do século XIX, a antropologia criminal italiana, o evolucionismo e, sobretudo, as teorias interpretativas que apelavam para a raça como chave interpretativa da realidade nacional. A questão racial aparece insistentemente na sua obra, evidenciando o endosso a teorias então em voga e que propalavam a “inferioridade” e a “periculosidade” do negro. A insistência do João do Rio pelos subterrâneos sociais, pelo criminoso “baixo espiritismo”, favorecedor de todos os vícios, patologias e imoralidades, acena na direção das reflexões tecidas por Sylvia Molloy (1993, p. 19) em relação à importação do decadentismo europeu na América Hispânica. Para essa autora, a insistência nos temas subterrâneos, típicos do gosto

decadentista, tem como contrapartida a incorporação de um corpus considerado científico, que, ao mesmo tempo em que contribui para embasar o saber médico-psiquiátrico, denuncia “essa mesma decadência que o modernismo imita em sua literatura” (MOLLOY, 1993).

O olhar de João do Rio denota o pavor em relação aos “antros”, onde os pobres, presos, os “maus hábitos”, à falta de horizontes intelectuais, vegetavam em uma existência marcada pelo vício, pela doença, pela loucura. A forma como se refere aos negros é emblemática neste sentido. Os negros aparecem como alucinados, degenerados, ignorantes, bêbados, imorais. Os “antros” onde reproduzem seus males aparecem como sujos fétidos, insalubres, escuros, favorecedores da doença e do vício. Contudo, seu registro da vida desses homens e mulheres anônimos reveste-se de uma importância capital, uma vez, que estamos diante de um intelectual que vai ao encontro da notícia, talvez inaugurando entre nós um jornalismo investigativo, embasado na observação direta. “As Religiões do Rio” aparece assim como um documento importantíssimo da história do jornalismo investigativo brasileiro. Foi através dessas reportagens, às vezes sensacionalistas, que o autor conquistou um grande público leitor, atestado pelo sucesso posterior do livro que as reuniu (isso explica os oito mil exemplares vendidos, número muitíssimo alto, considerando-se o público leitor da época). A “descida aos infernos” inclui toda uma descrição de lugares e tipos humanos, muitas vezes tratados de forma caricatural e preconceituosa, ao gosto decadentista, fixado nas misérias humanas, nas perversões inconfessáveis (MOLLOY, 1993: PESAVENTO, 1999). A procura do mágico, do oculto, do imoral e do perverso, aparece em associação direta com o que genericamente chama de “Espiritismo”. Esse procedimento já havia sido explicitado, anos antes, por Huysmans, quando, em 1891, publica “Là Bas” (HUYSMANS, 1988), cuja temática é o “inferno” dos subterrâneos sacrílegos e imorais do que o autor trata como ocultismo e Espiritismo.

O registro de João do Rio extrapola o interesse centrado apenas no universo simbólico das populações pobres, para afirmar-se como crônica de uma cidade que se perdia, com a qual o autor desenvolvia

um olhar ambivalente (PESAVENTO, 1999), em que coexistia o horror e o fascínio. Daí o interesse em registrar o universo mítico de seres que teimavam em existir em meio da invasão do automóvel e da magia moderna do “cinematógrafo”.

As reportagens de João do Rio adquirem um sabor todo especial na descrição que o autor faz do chamado “baixo espiritismo”. Essa expressão precisa ser contextualizada para compreendermos o significado que o autor lhe atribuiu. Giumbelli (1997) realizou um estudo sobre a origem e disseminação dessa clivagem entre “alto” e “baixo” Espiritismo, mostrando-a como categorização que, da prática policial, deslizará para o discurso jurídico levando à jurisprudência, à redefinição do Código Penal de 1890 e sendo vulgarizada na opinião pública⁸⁸.

João do Rio, ao descrever os “antros” nos quais a arraia miúda invocava os espíritos dos mortos, reafirmava essa clivagem, descrevendo o que denomina de “baixo espiritismo” como irradiador da patologia mental e física:

O Rio está minado de casas espíritas, de pequenas salas misteriosas onde se exploram a morte e o desconhecido. Esta pacata cidade, que há 50 anos festejava apenas a corte celeste e tinha como supremo mistério a mandinga, o preto escravo, é hoje como Bizâncio, a cidade das cem religiões. Lembra a Roma de Heliogábulo, onde todas as seitas e todas as crenças existiam. O espiritismo difundiu-se na população, enraizou-se, substituindo o bruxedo e a feitiçaria. [...] Os médiuns exploram a credulidade, as sessões mascaram coisas torpes e

⁸⁸ Os artigos 156 e 158 do código Penal Republicando penalizavam o exercício ilegal da Medicina e as atividades ditas “curandeiras”. Já o artigo 157 é completamente genérico, condenando o “Espiritismo, a Magia e Seus Sortilégios”, o uso de “talismã e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis, enfim, fascinar e subjugar a credulidade pública. Penas de prisão celular por um a seis meses de multa de 100\$ a 500\$000. (SILVA, 1930, p. 24)

de cada um desses viveiros de fetichismo, a loucura brota e a histeria surge. Os ingênuos e os sinceros, que se julgam como qualidades de mediunidade, acabam presas de patifes com armazéns de cura para a exploração dos crédulos; e a velhacaria e a sem-vergonhice encobrem as chagas vivas com a capa santa do espiritualismo. Quando se começa a estudar esse mundo de desequilibrados, é como se vagarosamente se descesse um abismo torturante sem fundo (RIO, 1976, p. 164).

As palavras acima ilustram muito bem o endosso de João do Rio ao ponto de vista do discurso médico-psiquiátrico então vigente, a respeito do transe mediúnico, explicado a partir de uma predisposição histérica. Essa explicação já havia sido manifestada por Raymundo Nina Rodrigues (2004), que detectava na herança genética africana uma predisposição histérica, capaz de desenvolver-se no contexto da religiosidade afro-brasileira. Explicação semelhante repetir-se-ia no discurso médico brasileiro a respeito do Espiritismo kardequiano, onde o ambiente circundante era visto como favorecedor do aparecimento da sintomatologia histérica. Um exemplo disso podemos ver, anos mais tarde, em Franco da Rocha, diretor do Juqueri, que evidenciava a presença de manifestações “histero-epiléticas” em pessoas frequentadoras de sessões espíritas (apud Mendes, 1952, p. 33). A teoria que explicava o transe mediúnico a partir da predisposição histérica é tributária dos estudos de Jean Martin Charcot, que estabeleceu a problemática vinculação entre hipnose e histeria, a partir de suas experiências na Salpêtrière, em Paris. A explicação charcotiana inseria-se no elogio moderno à razão como fonte de percepção “real” e “sadia” do mundo. Sendo assim, os chamados “estados alterados da consciência” passavam a ser encarados como sintomas patológicos. Essa tese foi endossada por Nina Rodrigues e defendia que a sugestionabilidade do histérico era devida à mesma fraqueza do sistema nervoso, capaz de possibilitar o transe mediúnico (ALEXANDER; SELENICK, 1968).

A vulgarização das teses de Charcot no Brasil de inícios do século XX pode ser acompanhada na presença do médico francês mesmo na literatura da época. Além de João do Rio, onde há referências às suas experiências, podemos acompanhar essa vulgarização em Otávio de Tefé, que escreve um conto satírico sobre o Espiritismo, no qual um médico, que invocava como credencial sua amizade com Charcot, não consegue “curar” um jovem que desenvolvera comportamento estranho e antissocial ao converter-se ao Espiritismo. A “cura” viria com uma surra dada ao rapaz pelos vizinhos (TEFÉ, 1906). Em João do Rio, a vinculação de origem charcotiana entre histeria, hipnose e transe é endossada inúmeras vezes, como por exemplo, em “As Iauô”, onde o autor descreve a iniciação, o “fazer-santo”, como um dos mais bárbaros costumes fetichistas do Rio, denunciando as “cenas de Salpêtrière africana”, acontecidas nessas ocasiões (RIO, 1976, p. 27).

Explicitamente João do Rio refere-se às experimentações humanas na Salpêtrière, com as quais Charcot tentava montar o “teatro” onde aparecia a sintomatologia histérica. Charcot defendia a provocação, através da sugestão hipnótica, tanto do aparecimento quanto do desaparecimento de sintomas histéricos (como por exemplo, as paralisias e as anestésias) (apud SILVA, 1993, p. 13). O teatro da histeria, assim, explicava-se para o cronista pela inata propensão das negras à sugestibilidade supersticiosa: “As negras, insensíveis a quase todas as delicadezas que produzem ataques na “haute-gomme”, são, entretanto, de uma impressionabilidade mórbida por tudo quanto é abuso” (RIO, 1976, p. 27). Claramente, João do Rio reproduziria a construção da histericização da mulher negra, reincidentemente trabalhada por Raimundo Nina Rodrigues. A começar pelo título da reportagem denúncia: “As Iauô”. O autor reproduzia o controle com que o discurso médico há tempos exercia sobre o corpo feminino, vendo-o como o “lócus” privilegiado do desequilíbrio histérico⁸⁹. A mulher pobre aparece preferencialmente

⁸⁹ Embora Charcot negasse a vinculação histórica estabelecida entre a condição feminina e a histeria e admitisse a possibilidade de ela manifestar-se historicamente sedimentadas que feminilizaram a mesma como “doença do útero” (CHAUVELOT, 2001).

como portadora dos estigmas da histeria (tem o andar bamboleante, os olhos saltados em órbitas, olhar de “gazela assustada”...) enquanto as mulheres da elite aparecem vitimizadas, com a invocação aos espíritos levando à histeria “senhoras honestas”... A vitimização da mulher como alvo ideal dos jogos criminosos acontecidos nos lugares de invocação aos espíritos, não atingia somente as representantes da elite. Em inúmeros casos, ela acontecia seja, por exemplo, na exploração da credulidade, que transformava as iniciadas em marionetes, retratadas em “As Iauô”, seja na invocação aos mortos entre os mina, onde um “egun” recomenda a uma mulher “ir” com um determinado homem, conforme pedido do mesmo, interessado em “ter” a mulher e atestando a venalidade das práticas observadas. O olhar de João do Rio vai ao encontro das teses defendidas por Nina Rodrigues, para quem o convívio “promíscuo” da elite com os negros conspurcava os valores da civilização. Em se tratando das mulheres da elite, esse convívio era encarado como favorecido, obviamente, pela proximidade doméstica delas com as negras.⁹⁰

As práticas desse “baixo espiritismo” retratado por João do Rio eram encaradas como reforçadoras da malandragem, que se desdenhava dos códigos dominantes e que, no limite, acenava para a explícita marginalidade social. Como o avesso da pretensa ordem urbana, ostentada artificialmente no centro decisório de uma cidade que, segundo o autor, descaracterizava-se e passava a ser como todas as que imitam Paris. Nos “antros” do “baixo espiritismo”, o autor vê apenas homens e mulheres buscando desesperadamente soluções imediatas para problemas típicos de um cotidiano pobre e sem maiores perspectivas de vida. O olhar do cronista parece aproximar-se da antiga oposição, presente mesmo na análise sociológica, entre religião e magia. Ao contrário da conversão interior e do necessário reconhecimento de um poder superior pregados e vividos

⁹⁰ Em relação à vinculação entre mulher negra em Nina Rodrigues, é mister que se faça menção à polemica estabelecida entre o mesmo e o médico carioca João Baptista de Lacerda, para quem as mulheres brancas representavam o público-alvo ideal para a manifestação histérica (CORRÊA, 1998, p. 148).

pela religião, o autor encontra apenas nesses “antros” a tentativa mágica de recriação da realidade, forçando-se uniões amorosas, materializando-se interesses e permitindo a mais abjeta licenciosidade. A palavra Espiritismo aparece como um referente discursivo, com sentidos bastante próximos ao olhar etnográfico (O’DONNELL, 2008) com o qual narrou o modo de vida dos pobres, dos desqualificados socialmente e orbitando em relação, tanto ao discurso médico-psiquiátrico quanto ao discurso religioso. Em relação ao discurso médico, são explícitas as suas citações a Charcot. Quanto ao discurso religioso, está muito claro o seu elogio à norma religiosa frente ao que considera uma “degradação” do mesmo frente a um meio no qual a magia e exacerbação libidinosa aparecem como marcadores visíveis (ISAIA, 2018a). Estas características aparecem claramente, por exemplo, na crônica “Como se ouve a missa do galo” (RIO, 2008).

Ao contrário de suas observações sobre as práticas mediúnicas vivenciadas pelos pobres, as impressões de João do Rio sobre o espiritismo kardequiano, à francesa, praticado na capital federal pela elite social, compunha um quadro em tudo próximo aos padrões tolerados por uma elite obcecada pela ideia de higienização e pelo medo da periculosidade da pobreza. A sinalização de características típicas do modo de vida da elite, como credencial para a tolerância de algumas atividades mediúnicas, aparece já a descrição que João do Rio faz da criação, na corte, da Sociedade Confúcio: “O espiritismo data de 1873 entre nós, da criação da Sociedade Confúcio. Talvez de antes; data de umas curiosas sessões na casa do Dr. Melo Moraes Pai, a bondade personificada, um homem que andava de calções e sapatos com fivela de prata” (RIO, 1976, p. 163).

O autor tolerava, portanto, as experiências mediúnicas de alguém bom, branco e que usava “sapatos com fivela de prata”... Igualmente, em relação à Federação Espírita Brasileira, o olhar benigno de quem compartilhava alguns valores identitários já começa pelo título da reportagem: “O espiritismo entre os sinceros”. Os sinceros, no caso, eram membros da elite carioca que frequentavam sessões da Federação Espírita. Sua descrição precisa os contornos que opunham a esse Espiritismo, tido como científico, letrado e acima de qualquer interesse material, ao

praticado, segundo o autor, pela escória social. Ao contrário dos “antros” que reuniam o que de pior o autor detectava na sociedade, o edifício da Federação aparecia como uma instalação “magnífica”, reunindo pessoas oriundas da elite social (RIO, 1976, p. 154).

João do Rio, na sua visita à Federação Espírita Brasileira, registra como adeptos da doutrina, importantes nomes ligados à vida política republicana. Comprova, o autor, a ligação entre a nova elite republicana e o Espiritismo, evidente já com citação do nome de Quintino Bocaiúva, signatário do Manifesto de 1870 e nome fundamental para a legitimação do movimento de 15 de novembro de 1889, segundo José Murilo de Carvalho, no sentido emprestar ao movimento uma liderança civil, em meio a tendência militar dominante. (CARVALHO, 1993, p. 49). Outro nome espírita de alta proximidade com o governo republicano, apontado por João do Rio, foi o presidente do Clube Militar, Marechal Francisco Raimundo Everton Quadros, no mandato do primeiro presidente civil, Prudente de Moraes. Ele foi comandante da Escola Militar da Praia Vermelha e um dos maiores auxiliares de Floriano Peixoto durante a revolta de 1893-1894, tendo comandado operações militares no Paraná (WANTUIL, 2002). O Marechal Everton Quadros foi o primeiro presidente da Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884. João do Rio, igualmente cita como adeptos do Espiritismo, os generais Girard e Piragibe, de grande proximidade com o governo republicano. O primeiro, chefe de uma brigada governamental enviada a Canudos e totalmente desastrosa, de acordo com o registro de Euclides da Cunha (CUNHA, 2003). O segundo atuou junto às forças do governo no esforço para manutenção da ordem militar durante a Revolta da Vacina (CARVALHO, 1987).

A visibilidade de vultos importantes do Espiritismo brasileiro entre a elite republicana nos registros de João do Rio, se por um lado atesta a tendência do autor em qualificar as atividades da Federação Espírita através da frequência desse círculo às suas reuniões, por outro é evidência empírica da histórica ligação entre republicanos e adeptos do Espiritismo no Brasil. Nesse sentido, a Federação Espírita Brasileira vai assumir a feição republicana já presente nas lutas históricas do

Espiritismo francês, no sentido da laicização do Estado e dos princípios da tríade revolucionária (ISAIA, 2017, 2018b).

COELHO NETO: OS ESPÍRITOS E AS TRANSFORMAÇÕES BIOGRÁFICAS DO AUTOR

Tal como João do Rio, o relacionamento com a elite intelectual e política republicana salta aos olhos na trajetória pública de Coelho Neto. Republicano convicto, Coelho Neto desfrutava de uma familiaridade muito grande com o círculo governamental que ascende ao poder em 1889 tendo, inclusive, o Marechal Deodoro como padrinho de casamento. Na síntese histórica que escreve para a edição de “Turbilhão”, Cavalcanti Proença registra a presença, não só do Presidente, como de vários ministros de Estado ao casamento de Coelho Neto (COELHO NETO, 1967).

Se nos registros de João do Rio há uma percepção dual do contato com os mortos, encarando-o próximo à criminalidade e à patologia entre os pobres e tolerando-o entre a elite republicana, posicionamento diferente teria Coelho Neto. Em Coelho Neto, temos uma descrição bastante interessante da prática mediúnica no Rio de Janeiro dos primórdios da República, na qual o autor mostra o Espiritismo em uma territorialidade social diferente da enfocada nas crônicas de João do Rio. Se em João do Rio a tendência é polarizar-se a frequência às sessões espíritas entre a escória, no “baixo”, e a elite, no “alto”, entre os “sinceros”, Coelho Neto, que de detrator do Espiritismo, mais tarde converteu-se ao mesmo, abordou a vivência do mundo dos espíritos entre a pequena classe média e seu relacionamento com as camadas populares. No romance “Turbilhão”, o autor apresenta duas personagens emblemáticas nesse sentido: Felícia, a ex-escrava, que chegara ao Espiritismo a partir da perda do filho marinho na Revolta da Armada e a sua patroa, que, desesperada com a fuga da filha, será pela criada, levada a uma sessão. Sua descrição do centro onde aconteciam as sessões, por outro lado, evidencia as continuidades existentes entre o Catolicismo devocional assumindo pela população e a ressignificação do Espiritismo francês em terras brasileiras. Coelho

Neto, com uma fina acuidade, descreve as persignações, os sinais da cruz, a crença nos santos e o respeito pela Igreja Católica, que conviviam nesses lugares com a prédica reencarnacionista e com a invocação dos espíritos. Coelho Neto demonstra perspicácia em captar as continuidades entre o imaginário católico e as práticas vivenciadas pelo Espiritismo brasileiro, apesar dos interditos identitários traçados por ambos. Assim, descrevendo o momento em que a água era “fluidificada” para atender às necessidades dos fiéis, escreve:

Terminada a prece, persignaram-se todos, com um murmúrio devoto, e o homem declarou: “Que os doentes podiam ir encher as suas garrafas”. Produziu-se um sôfrego alvoroço. As mulheres tiravam garrafas debaixo nos xales, desembrolhavam-nas e lá iam, aos apertões, arrastadamente, em direção à pia... Era a água santa, impregnada de fluidos espirituais, benzida pelos anjos de Deus [...] (COELHO NETO, 1967, p. 76).

Por outro lado, no universo ficcional de Coelho Neto, algumas idiossincrasias do Espiritismo brasileiro aparecem revelando a agudeza do olhar do autor para detalhes muitas vezes imperceptíveis, mas extremamente importantes para o estudo da história da doutrina espírita no Brasil. Assim, na descrição que faz do local das sessões, afastado do centro da cidade, onde a ex-escrava levou a patroa, o autor coloca uma estante de livros em lugar de destaque na sala pobre, escassamente mobiliada. Ora, o autor está descrevendo uma sessão espírita em um pequeno núcleo periférico, pobre, afastado das “magníficas” instalações da Federação Espírita Brasileira descritas por João do Rio. A presença do livro, no cenário criado por Coelho Neto, corroborava a identidade letrada que o Espiritismo tentava criar, estabelecendo jogos identitários muito claros, em oposição ao chamado “baixo Espiritismo” e às manifestações religiosas afro-brasileiras. A presença do livro na formação identitária espírita seria, no futuro, bastante enfatizada em análises acadêmicas sobre

o Espiritismo (AUBRÉE & LAPLANTINE, 1983; CAVALCANTI, 1983; LEWGOY, 2000; STOLL, 1999).

Girando em torno de um mesmo interdiscurso capaz de remeter o universo simbólico de negros e pobres a uma necessária intervenção das elites, Coelho Neto e João do Rio percebiam a extrema “periculosidade” do contato entre negros e brancos no Brasil do início do século XX. Em Coelho Neto percebe-se a presença desagregadora e patológica de uma negra, ex-escrava, capaz de disseminar a loucura entre uma família “honesta”, trazendo a invocação aos espíritos para o convívio doméstico. Por outro lado, Felícia representa a antítese das virtudes republicanas. Representa a incômoda permanência de um Brasil escravista, arcaico, colonial. A começar pela forma de tratamento da ex-escrava à patroa: “minh’ama”.

Coelho Neto parece coincidir com Nina Rodrigues, que apostava na incapacidade dos negros e sertanejos à plena vivência da cidadania. Daí prenderem-se a um fetichismo atávico, totalmente oposto à vivência das virtudes republicanas a que se opunham, revelando a sua fixação pela monarquia (NINA RODRIGUES, 1939). A ex-escrava perde um filho na Revolta da Armada e, a partir daí, passa a buscar lenitivo nas sessões espíritas. Corroborando as teses circulantes entre o discurso médico-psiquiátrico então vigentes e que insistiam na vinculação entre Espiritismo e loucura, a Felícia só resta a patologia mental. E aqui se vê claramente a intenção do autor em denunciar as práticas invocatórias aos mortos como caldo de cultura para a demência conforme podemos ler, tanto na literatura médica quanto no discurso da hierarquia católica brasileira do período (ISAIA, 1998, 2001, 2004). O chamamento ao discurso médico-psiquiátrico aparecia nas fontes relativas à Igreja Católica em total sintonia com a demonização das práticas espíritas. Loucura e demonização habitavam a mesma construção identitária de um outro, incapaz de coexistir com a “obviedade” do ser católico e brasileiro. Aos desafiadores desta “obviedade” só restavam as qualidades vistas por Berger no discurso religioso, próprias dos desafiadores das legitimações religiosas: a anti-realidade, “o mal e a loucura”, identificados como inerentes ao mal ancestral, a “realidade do demônio”

(BERGER, 1985, p. 52). Na construção da personagem Felícia, Coelho Neto parece embarcar em uma ampla zona interdiscursiva, povoada de interditos preconceituosos contra os pobres e os negros. Em suma, contra os parcialmente integrados à vivência da cidadania e das “virtudes republicanas”. O parentesco de Coelho Neto com a hierarquia católica fica muito claro, um ano depois da publicação de “Turbilhão”, quando escreve “As sete dores de Nossa Senhora”. A obra vinha acompanhada do “imprimatur” e da benção especial de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (COELHO NETO, 1922).

Em muito pouco tempo, Coelho Neto capitularia totalmente de sua posição em relação ao Espiritismo. A partir de uma série de perdas em sua família (dos treze filhos que teve, sobreviveram apenas sete), que culminariam na morte de sua neta, ainda criança, Coelho Neto passaria a interessar-se cada vez mais pelo Espiritismo, ao qual vai finalmente aderir. Isso não era absolutamente novidade em se tratando da elite intelectual e política republicana dos começos do século XX (ISAIA, 1998; 2001; 2004). A “virada” em suas crenças e visão de mundo apareceria dois anos após a publicação de “Turbilhão”, em 1908, com o romance “Esfinge” (COELHO NETO, 1920). O romance passa-se em um hotel elegante do Rio de Janeiro, onde habita um inglês misterioso, chamado James, que atrai sobre si a curiosidade dos hóspedes, não apenas pela sua misantropia, mas por sua indefinição sexual. O autor descreve-o como um ser dotado de força física de um Hércules, em um rosto tipicamente feminino. O narrador da história acaba descobrindo pela boca do próprio inglês o porquê da coexistência de atributos masculinos e femininos neste ser misterioso. Em uma outra existência viviam um menino e uma menina. Morrendo ambos, vítimas de um desastre, um mago hindu conseguiria a reencarnação das duas crianças em James. Daí a indefinição sexual que o acompanhava nesta encarnação. O envolvimento do narrador com a história fantástica de James atinge seu ponto culminante, com a visão do espectro do inglês no hotel carioca, quando aquele já se encontrava a milhas do Rio de Janeiro. É bastante sintomático, que o personagem que narra a história acaba internado em um asilo

para doentes mentais. A loucura do narrador de “Esfinge”, entretanto, reveste-se de características completamente diversas da revelada pela negra Felícia de “Turbilhão”. Enquanto para a ex-escrava, a loucura aparece como consequência esperada, explicável para quem transgride as fronteiras do senso comum e das verdades objetivadas, o narrador de “Esfinge”, revela-se um incompreendido. Seu contato com os espíritos aparece como experiência comprobatória de uma outra dimensão, de uma outra leitura da realidade e da história humana. Contra essa experiência chocam-se os valores, crenças, saberes e expectativas secularmente hegemônicos. Assim, o narrador, tendo consciência dos fenômenos que vivenciou e da incompreensão de que se julga vítima, reflete:

Quando fulgurar o dia da verdade, quem se lembrará de um triste que passou? Já agora tenho o meu estigma, como um gali: estive em uma casa de doidos. Tantos inocentes têm sido justificados... Quanto, como eu, hão de ter sofrido pela verdade? Quantos! (COELHO NETO, 1920, p. 232).

“Esfinge” parece revelar já um Coelho Neto adepto do Espiritismo, após os sucessos familiares vivenciados pelo autor. Essa opinião de Paulo Broca (1958) e de Ubiratan Machado (1996). Há uma linearidade nas reflexões do narrador de “Esfinge” e nas confissões de “Versas” de 1918, quando o autor proclama explicitamente sua crença na superioridade do espírito imortal frente ao que julga corruptível, sensorial e corpóreo. Por outro lado, essa inclinação pelo mistério e pelo sobrenatural parece não se iniciar com a aceitação, pelo autor, da doutrina espírita. Neste sentido, Péricles Moraes, comparando Flaubert com Coelho Neto, assinala que em ambos há “uma paciente elaboração subjetiva ... manifestando-se como um equilíbrio de uma geração que viu o real da vida e, simultaneamente, fez a transposição do real pelo imaginativo” (MORAES, 1928, p. 248).

O próprio autor, em entrevista a João do Rio, ressaltava o papel preponderante de suas raízes telúricas, dos encantamentos, das histórias

ouvidas em criança, na sua vocação para extrapolar os limites do convencional e do constatável:

Até hoje sofro a influência do primeiro período da minha vida no sertão. Foram às histórias, as lendas, os cantos ouvidos em criança, histórias de negros cheias de pavores, ledas de cabelos palpitadas de encantamentos, contos de homem branco, a fantasia do sol, o perfume das florestas, o sonho dos civilizados. [...] Nunca mais essa mistura de ideias e de raças deixou de predominar, é o resultado da alma dos negros, dos caboclos e dos brancos (MORAES, 1928, p. 245).

A presença do fantástico, da convivência de iaras, sacis, assombrações, fantasmas e almas do outro mundo são recorrentes na obra de Coelho Neto. Mesmo antes de converter-se ao Espiritismo, as fronteiras entre a vida e a morte parecem relativizar-se em sua obra. Como por exemplo, tem “Treva” (COELHO NETO, 1916) onde o fantasma de uma escrava suicida aparecia rompendo assustadoramente a calma da noite. O tema da fluidez entre a morte e a vida apareceria, antes, em 1898, no romance “O Morto” (COELHO NETO, 1994). Neste romance, Coelho Neto narra as desventuras de um homem que obrigado, em função da Revolta da Armada, a fugir para o interior mineiro, acaba sendo dado como morto. Embora com a presença da morte na trama, a obra parece remeter bem mais ao contexto sociopolítico, no qual se inseria o autor. A presença da morte, com preocupações mais filosófico-existenciais, aparece em um livro posterior, “O Paraíso” (COELHO NETO, 1926). Nesta obra, o autor narra as experiências de um homem, que é levado “ao outro lado”. Enquanto em “O Morto” trata-se de uma morte social, permanecendo o personagem vivo no interior de Minas, em “O Paraíso” Coelho Neto constrói uma narrativa, onde a descrição do além-túmulo aparecia ao gosto da literatura fantástica por ele cultuada. Para Brito Broca (1962), “O Paraíso” ainda não marca o

endosso do autor à sobrevivência da alma e à reencarnação. Para Broca, “embora já se mostre preocupado com as teorias espíritas e ocultistas, o autor não parece levá-las muito a sério; o livro encerra, mesmo, uma sátira ao Espiritismo: já em “Esfinge” sente-se homem que formou entre os discípulos de Allan Kardec” (COELHO NETO, 1958, p.18).

O que Broca esquece é que, mesmo convertido ao Espiritismo, Coelho Neto iria tratar o assunto da comunicação entre os vivos e mortos, com humor e leveza em uma obra publicada primeiramente como folhetim, em 1920. Trata-se de “O Mistério”, um romance de colaboração, no qual dividiram a trama tipicamente folhetinesca Coelho Neto, Afrânio Peixoto, Medeiros e Albuquerque, e Viriato Correa. O romance conta as trapalhadas da polícia em investigar a morte de um banqueiro. Coelho Neto vai encaminhar a trama, colocando nela, jocosamente, o mundo dos espíritos, com o criado do banqueiro, Bonifácio, resolvendo consultar os espíritos para elucidar o crime. O autor mais uma vez cria o cenário de um centro espírita na cidade do Rio de Janeiro.

Apesar de sua conversão ao Espiritismo, Coelho Neto longe esteve de ser condescendente com o quadro traçado da evocação dos mortos. Mais uma vez, o autor olharia para o Espiritismo praticado longe da Federação Espírita Brasileira, entre as camadas populares. Ironicamente, o autor parece denunciar o muito de credulidade, longe do experimentalismo científico pregado pela obra da codificação, que grassava entre os núcleos espíritas cariocas, frequentados e dirigidos, nesta ótica, por pessoas sem instrução formal. É assim o centro “Luz e Graça”, onde Bonifácio vai tentar uma solução para o mistério policial da morte de seu ex-patrão. O presidente desse centro era um motorneiro da Light, de nome Hernandez, que tinha o poder de transformar as sessões em um “pot-pourri” mediúnico, sucedendo-se os espíritos que “disputavam” furiosamente o médium. Com muito humor, o autor descreve o transe de Hernandez, salientando os traços histriônicos e patológicos, conforme apareciam na apreensão dos fenômenos espíritas no discurso médico do século XIX. Quando Bonifácio pede ao “espírito de seu patrão”, “incorporado” em Hernandez, que revele o nome de seu assassino, sucedem-se

línguas estranhas, berros, bufos, murros na mesa. Quanto ao nome do assassino.... nada. O diálogo entre o médium e o criado é lapidar. Estaria o autor satirizando, concomitantemente, a busca de erudição livresca do Espiritismo e a ineficácia policial e judiciária no Brasil? Haveria alguma linearidade, apesar da conversão do autor ao Espiritismo, com o olhar estereotipado da invocação aos mortos revelado em “Turbilhão”? Vale a pena transcrever esse diálogo:

- Então, (pergunta o médium, “voltando da incorporação”) tudo esclarecido, não?
- Infelizmente não. Muito brilho, espíritos às legiões, uma beleza como efeito, mas de revelação... nada. Estou a mesma.
- É que tu não penetras o arcano das minhas palavras, Bonifácio... (COELHO NETO, 1928, p.135).

Podemos ver, assim, que de longe esteve Coelho Neto, mesmo com a virada biográfica representada pela conversão ao Espiritismo, de encarar a sua crença como algo intocável e incapaz de ser focado com bom humor e ironia. Portanto, nada impedia que nosso autor tratasse jocosamente de temas relativos às fronteiras do carnal e do espiritual, mesmo depois da “seriedade” de Esfinge”. Portanto, permanece a dúvida, não elucidada por Broca a respeito do grau de comprometimento do autor com o Espiritismo quando da publicação de “O Paraíso”. Mais importante do que precisarmos onde e quando o autor se comprometia ou não com o Espiritismo kardequiano, é atentarmos para uma produção literária, capaz de relacionar-se subjetiva e socialmente com preocupações extremamente importantes para o universo valorativo de sua época.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contato entre vivos e mortos aparece, assim, tanto em Coelho Neto quanto em João do Rio, integrando as densas e múltiplas relações

entre os autores e todo um universo intertextual e interdiscursivo, que não nos permite apreendê-los de forma simplificada. Assim, se João do Rio permeia de preconceitos a sua obra, revela-se concomitantemente, sensível na sua ambivalência, capaz de trazer à superfície um universo cultural que ultrapassava os valores da elite, com os quais, de forma ambivalente, interagia e afrontava. Igualmente, Coelho Neto, para além do sarcasmo de Lima Barreto, não se revelou apenas um cultor do dicionário, nem um autor que circunscreveu seu universo ficcional aos “estados d’alma das meninas de Botafogo ou Petrópolis” (BARRETO, 1956, p. 261). A preocupação com o contato entre vivos e mortos, em ambos, vai revelar as contradições, afirmações e peculiaridades de autores, que longe estiveram de debruçar-se sobre esse assunto apenas como curiosidade diletante frente a um modismo de elite.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, Franz; SELESNICK, Sheldon. T. **História da psiquiatria**. São Paulo: IBRASA, 1968.
- ANDRÉ, Jaques e at. **Problemática de la histeria**. Madrid: Síntesis, 2001.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, le livre et les éprits**. Paris: JC Lattès, 1990.
- BARRETO, Lima. **Impressões de leitura**. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRITO, Broca. **Pontos de referências**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1962.
- BROCA, Brito, Nota preliminar. In: COELHO NETO. **Obra seleta**. Rio de Janeiro: J. Aguilar, V.1, 1958.
- CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**. O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

CAVALCANTI, Maria Laura. **O mundo invisível**: Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHAUVELOT, Diane. **Historia de la histeria**. Madrid. Alianza. 2001.

COELHO NETO, Henrique Maximiano. **Treva**. Porto: Porto Editora, 1916.

COELHO NETO, Henrique Maximiano. **Esphinge**. 2. Ed. Porto: Cardron, 1920.

COELHO NETO. **O morto**. (Memórias de um fuzilado). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1994.

COELHO NETO. **O paraíso**. Porto: Chardron, 1926.

COELHO NETO. **Turbilhão**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967.

COELHO NETO, H.M. et al. **O mistério**. São Paulo: Nacional , 1928.

CORRÊA, Mariza. **As Ilusões da liberdade**. A escola Nona Rodrigues e a Antropologia no Brasil. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

GIUBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**. Uma história de condenação e legitimação do Espiritismos. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

HUYMANS, J.K. **Là-Bas**. Paris: Librairie Générale Française, 1998.

ISAIA, Artur César. Espiritismo, conservadorismo e utopia. In: PINTO. Elisabete Aparecida: ALMEIDA. Ivan Antonio de. **Religiões**: tolerância e igualdade no espaço da diversidade. São Paulo: FALAPRETA, 2004.

ISAIA, Artur Cesar. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, n.30. p, 67-80. 2001.

ISAIA, Artur Cesar. Huxley sobe o morro e desce ao inferno. A umbanda no discurso católico dos anos 50. **Imaginário**. São Paulo, v. 4, n.4, p. 32-47, 1998.

ISAIA, Artur Cesar. Espíritos e médiuns na obra de João do Rio e Coelho Neto. In: COSTA, Cle-
ria Botelho da; MACHADO, Maria Clara Tomaz. **História & Literatura**. Identidades e Fronteiras.
Uberlândia: EDUFU, 2006.

ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, estado laico e educação. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 10, p. 63-80, 2017.

ISAIA, Artur Cesar. João do Rio: transe e patologia no Rio de Janeiro da "belle époque". In: SANTOS, Nádia Maria Weber; LIMA, Zilda Maria Menezes. **Saúde e doenças no Brasil: Perspectivas entre a História e a Literatura**. Porto Alegre: Fi, 2018a.

ISAIA, Artur Cesar. Discurso Espírita e Educação no contexto da laicização do Estado Francês. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 11, p. 123-142, 2018b.

LEWGOY, Bernardo. Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre a cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. 2000. **Tese (Doutorado em Antropologia Social)** – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

MACHADO, Ubiratan. **Os intelectuais e o espiritismo**. Niterói: Lachâtre, 1996.

MENDES, Justino. **Tolices de Allan Kardec refutação ao livro dos espíritos, seguido dos Dilates de Leon Denis e das cincadas de Flammarion**. ed. Petrópolis: Vozes, 1952.

MOLLOY, Sylvia. **Decadentismo e ideologia: economias de desejos na América Hispânica Finis-secular**. In: CHIAPPINI, Ligia; AGUIAR, Flavio Wolf de. **Literatura e história na América Latina**. São Paulo: USP, 1993.

MORAES, Péricles. **Coelho Neto e sua Obra**. Porto: Chardron. 1928.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **As coletividades anormais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939

O'DONNELL, Julia. **De olho na rua: A cidade de João do Rio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

PENSAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade**. Visões literárias do Urbano. Paris. Rio de Janeiro e Porto Alegre Porto Alegre: UFRGS, 1999.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguiar, 1976.

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília. DF. UnB, 2004.

SILVA, Antonio José da Costa e. **Decreto nº 847**, de 11 de outubro de 1890. In: Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. São Paulo: Nacional, 1930. V.1.

SILVA, Luiz Carlos Avelino da. As transformações do discurso histérico desde Charcot. 1993. **Dissertação (Mestrado em Psicologia)** – Universidade de Brasília. Brasília, DF, 1993.

STOLL, Sandra Jaqueline. **Entre dois mundos: o espiritismo da França e no Brasil**. 1999. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

TEFÉ, Otávio. **Para ler na cama**. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.

WANTUIL, Zeus. **Grandes espíritos do Brasil**. Rio de Janeiro. FEB, 2002.

LAICISMO E ESPIRITISMO: A ALIANÇA ESPÍRITA SANTA-MARIENSE E A CONSTITUINTE DE 1934⁹¹

Renan Santos Mattos⁹²

INTRODUÇÃO

O artigo tem por objetivo analisar o contexto das eleições para a Constituinte de 1934, tendo por referência o posicionamento da Aliança Espírita Santa-Mariense e sua defesa a favor do Estado leigo. O ponto de intersecção dessa conjuntura foi a candidatura de Fernando Souza do Ó para Deputado Federal da Constituinte de 1934 pela Coligação Pró-Estado Leigo. Nessa lógica, analisamos, a partir dos indícios, o posicionamento da principal instituição espírita da cidade de Santa Maria e sua vinculação com o processo eleitoral de 1934.

Este trabalho tratou de um projeto de espiritismo vinculado a um conjunto de membros que se definiram enquanto “propagandistas” do espiritismo na cidade de Santa Maria entre 1930 e 1940, em diálogo com as tensões religiosas no contexto de disputas para a Constituinte de 1934.

Diante desse aspecto, sustentamos a análise a partir de Pierre Bourdieu e seu conceito de *Campo Religioso*. Para Pierre Bourdieu, um campo é

⁹¹ Este artigo é uma versão reduzida do artigo Laicismo e o espiritismo: A Aliança Espírita Santa-Mariense e a Constituinte de 1934. Revista de História Regional, v. 24, n. 1, p. 179-198, jul. 2019. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/12423>

⁹² Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou estágio de Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria. Pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE). E-mail: renan.mattos@uffs.edu.br

constituído de relações entre agentes e instituições que visam o acúmulo de capital com o intuito de conquistar o monopólio sobre o respectivo campo em que se encontram. (BOURDIEU, 2011, p. 36-37). Dessa forma, Bourdieu ressalta a potencialidade de análise das práticas e representações religiosas, inserindo tais disputas simbólicas pelo poder, e o campo religioso definindo como lugar de tensões e espaço de luta. (BOURDIEU, 2011).

O corpus documental deste trabalho prioriza como fonte principal os artigos produzidos pelos espíritas no *Diário do Interior*⁹³, complementados pela documentação da instituição espírita Aliança Espírita Santa-Mariense no recorte de 1930-1940. A partir da seleção de textos presentes no jornal *Diário do Interior*, dimensionamos tanto as questões da concorrência do campo religioso de Santa Maria-RS quanto o conjunto de vozes silenciadas e derrotadas em relação à pretendida conformação da identidade católica em Santa Maria e no Brasil.

ESPIRITISMO E POLÍTICA: COMPASSOS E DESCOMPASSOS NA EXPERIÊNCIA ELEITORAL DA CONSTITUINTE DE 1934.

O Espiritismo⁹⁴ em Santa Maria tem como marco fundacional a Sociedade Espírita Paz, Amor e Caridade na localidade de Água Boa,

⁹³ A coleção do jornal não está completa. Segundo Marta Borin (2010), o Diário do Interior foi criado em 1911, sendo a primeira folha de propriedade do anglicano Alfredo Rodrigues da Costa. Era um jornal independente e sem cores políticas, e buscava reforçar a modernidade que chegara com o trem na cidade. Voltado para temas como política, sociedade e cena internacional, a Seção Telégrafo, por exemplo, veiculava notícias do estado e do país, ao mesmo tempo em que veiculava notícias de outros periódicos, como Diário Carioca e Diário da Noite. Assim, delineamos esse espaço como o lugar social de atuação de Fernando do Ó.

⁹⁴ O espiritismo refere-se ao sistema doutrinário organizado por Allan Kardec na França do século XIX. Os cinco denominados livros da codificação espírita são: Livro dos Espíritos (1857), Livro dos Médiuns (1861), O Evangelho segundo o Espiritismo (1864), O céu e o inferno (1865) e A Gênese (1868). Tal termo de uso nos meios espíritas relaciona-se que Kardec foi responsável pela organização e sistematização do

atual distrito de Arroio do Só, em 1903. A primeira instituição na sede central data do ano de 1910 e foi denominada de Sociedade Espírita Mont'Alverne, e, em 1915, pela Sociedade Espírita Dr. Adolfo Bezerra de Menezes. Por outro lado, outra marca da institucionalização do espiritismo na cidade ocorreu em 1921, com a inauguração da Aliança Espírita Santa-Mariense (AES), dando início à fundação de importantes instituições e campanhas de divulgação do espiritismo.

A defesa e a divulgação do espiritismo, bem como a normatização das práticas mediúnicas e de assistência ficaram salientes no Estatuto da Instituição de 1926:

Art. 1 – A «Aliança Espírita Santa-Mariense» será constituída das entidades espíritas do município de Santa Maria da Boca do Monte, que a ela se filiaem, e de sócios individuais.

§ Único – São consideradas entidades espíritas, sociedades, centros, círculos, grupos, jornais, revistas e quaisquer instituições, cujos programas observarem os princípios fundamentais da doutrina espírita. Art. 2 – Sua sede social e jurídica é a cidade de Santa Maria da Boca do Monte – Estado do Rio Grande do Sul – Brasil.

Art. 3 – A «Aliança Espírita Santa-Mariense» se acha filiada à «Federação Espírita do Estado do Rio Grande do Sul» e seus fins principais são:

- a) Propagar, executar e defender a doutrina espírita, por todos os meios ao seu alcance;
- b) Criar escolas, albergues e farmácia para os necessitados, socorrendo-os, principalmente, as viúvas, órfãos e a velhice, desamparados, tanto quan-

espiritismo. Ver: ARRIBAS, Célia da Graça. Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. **Dissertação (Mestrado em Sociologia)** – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

to permitirem suas condições financeiras;
c) Organizar uma biblioteca, aumentando na proporção de suas posses, bem como uma sala de leitura para os seus associados, e que poderá ser franqueada ao público, quando assim entenderem os seus dirigentes.
d) *De propaganda* – conferências ou palestras públicas, para o que serão convidados oradores de reconhecida competência. O tema, entretanto, de livre escolha destes será completamente alheio a quaisquer questões pessoais, ou de agressão a outras crenças – mantida, apenas, a liberdade de crítica, moderada. (ALIANÇA ESPÍRITA SANTA-MARIENSE, 1926, p. 21)

Nesse percurso, a criação da AES inseriu-se no âmbito dos conflitos do campo religioso como órgão representativo do espiritismo em Santa Maria. Tendo por objetivos agregar e orientar às práticas de médiuns e grupos espíritas existentes neste período, a AES instituiu-se como “Casa Máter” do espiritismo em Santa Maria num contexto de oposições recebidas por parte da Igreja Católica, em que letramento, a ampliação de redes de assistência e caridade mostraram-se como forma de conquista do capital social na cidade de Santa Maria.

A década de 1930 foi bastante significativa, já que a sociedade Brasileira passaria por transformações gradativas advindas da industrialização, urbanização, crescimento das camadas médias urbanas, do operariado e suas crescentes intervenções políticas no bloco do poder, sendo assim, demarcaram também novos episódios da relação Estado, política e religião no Brasil.⁹⁵ A emergência de grupos e instituições gerenciadas pelo laicato católico, com o objetivo de auxiliar na ação político-religiosa da igreja rumo

⁹⁵ Essa análise parte das obras de ABREU, Luciano Aronne de. Um olhar regional sobre o Estado Novo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. GOMES, Ângela de Castro. O redescobrimento do Brasil. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimentá; GOMES, Ângela Maria de Castro. In: **Estado Novo**: ideologia e poder. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 109-150, p.144.

à sua “Restauração”⁹⁶ no seio da sociedade brasileira, viabilizaram novos atores e espaços sociais. A “Recristianização” visava restaurar a presença e influência do catolicismo na sociedade brasileira, e, tendo como ênfase o apagamento do quadro de laicização e o liberalismo da sociedade brasileira.⁹⁷

A aprovação do decreto que previu a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas e privadas⁹⁸ desencadeou um conjunto de tensões entre os diferentes componentes do campo religioso. Em Santa Maria, por exemplo, organizaram-se reuniões e manifestações em oposição ao envolvimento político do clero brasileiro já em 1930. Agregando membros da Maçonaria, das Igrejas metodistas, luteranas e algumas lideranças espíritas, surgiu a Liga Pró-Estado Leigo em Santa Maria.

A manifestação ocorreu na praça central Saldanha Marinho, em frente à Loja Luz e Trabalho. Conforme o jornal, a ocasião reuniu uma multidão “inclusive católicos que procuraram interromper os oradores” (PRÓ-LIBERDADE RELIGIOSA, 1930, p. 3). Participaram do evento lideranças religiosas e intelectuais, como o reverendo anglicano José B. Leão, pároco da Catedral do Mediador, os professores Cícero Barreto⁹⁹ e o Tenente Fernando do Ó, ambos da Loja Luz e Trabalho; o professor

⁹⁶ Nesse processo a Igreja estabelece, a partir de 1920, o projeto de reconquista do capital social da Igreja bem como a noção de construção do Brasil como Nação Católica. Para mais informações ver: ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. **A Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Santa Sé no Brasil entre 1920 e 1937.** Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2011, p. 106-110.

⁹⁷ Ver ISAIA (1998)

⁹⁸ Em 1931, o Ministro da Educação Francisco Campos, por meio do Decreto n. 19.941, instituiu o ensino religioso como disciplina facultativa para compor o currículo das escolas públicas brasileiras. Decreto Federal n. 19.941 de 30 de abril de 1931, que instituiu nas escolas oficiais, nos cursos primário, secundário e normal o ensino religioso facultativo.

⁹⁹ Nasceu em 1874 na cidade de Dom Pedrito, foi professor, jornalista e escritor na cidade de Santa Maria, atuando na Rede Estadual de Ensino, faleceu em 1931. Informações obtidas em: VILARINO, Leoniza Mac Ginity. *Nossas Ruas. Nossa História*. Santa Maria: Pallotti, 2004.

Diógenes Cony¹⁰⁰ e o espírita Octacílio Aguiar. A notícia ainda destacou que “elementos jogaram alguns ovos sobre a assistência por um empregado do Clube Comercial” (PRÓ-LIBERDADE RELIGIOSA, 1930, p. 3)

O grupo intitulado de Comitê Pró-Liberdade Religiosa da cidade expressou suas intencionalidades, em 15 de janeiro de 1931, e observou as pretensões do clero de lançar-se como religião oficial. Assim, o manifesto expressou que: “Imbuídos no amor da nossa terra, a nossa alma desperta sentimentos de repulsa contra essa horda de 200 milhões de clericais espalhados pelo mundo, sob uma formidável organização política, com finalidades mercantis” (PRÓ-LIBERADA RELIGIOSA, 1931, p. 3)

Sendo assim, a liberdade religiosa surgiu como elemento agregador e de construção da identidade do grupo laicista na cidade de Santa Maria. É nesse sentido que esse grupo aparecia como opositor ao projeto restaurador católico e em defesa do que estava previsto no Art. 172 da Constituição Federal sobre a ideia de laicidade.

O movimento Pró-Liberdade Religiosa difundiu-se com a criação de comitês e ligas em diversas cidades do Rio Grande do Sul e do país, sendo criada, no Rio de Janeiro, a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo em 1931 com o anseio de centralizar e normatizar as estratégias das diferentes organizações estaduais. O movimento contou com a liderança dos maçons Carlos Frederico de Mesquita¹⁰¹ e Átila Salvaterra¹⁰²; o metodista Frank Long¹⁰³, os espíritas Egidio Hervé¹⁰⁴ e Paulo Hecker.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Professor da rede estadual, espírita atuante da cidade de Santa Maria e colaborador do Jornal Diário do Interior.

¹⁰¹ Nasceu em 1853, Marechal do Exército, participou da Guerra do Paraguai e diversas campanhas militares da 1ª República, como a do Contestado, faleceu em 1933.

¹⁰² Advogado e destacado maçom. Viveu polêmicas na defesa da laicidade já na década de 1920.

¹⁰³ Missionário Metodista norte-americano, responsável pela fundação, em 1918, da Associação Cristã de Moços em Porto Alegre, sendo responsável também pela organização da Liga Atlética Rio-Grandense em 1925.

¹⁰⁴ Engenheiro e professor da Faculdade de Engenharia da Universidade de Porto Alegre, e espírita renomado.

¹⁰⁵ Nasceu em Bagé, no dia 08 de abril de 1888. Formado em Direito e Farmácia.

É importante assinalar que o ano de 1932 caracterizou-se por novos arranjos e alianças políticas. Assim, o movimento em favor da laicidade retomou suas reivindicações em movimento unificado pela liberdade religiosa e o direito de garantia de professar a fé.

O bojo de tal mobilização pode ser entendido a partir das propostas autoritárias e modernizadoras em curso. E teve como culminância o Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931, que instituiu o ensino religioso como matéria facultativa nas escolas públicas do País. Para Moraes (1992), o viés político do decreto confirmou-se, pois o documento exigia ao menos 20 alunos dispostos a receber o ensino em uma instituição oficial, o que excluía a possibilidade do ensino de uma religião distinta da católica.

O jornal *Diário do Interior* registrou a efervescência política em torno da questão religiosa. Nesse cenário, a Liga Pró-Estado Leigo, por sua vez, diante da presença saliente da Liga Eleitoral Católica¹⁰⁶, lançou chapa própria para as eleições constituintes e apoio a todos aqueles candidatos que se opusessem às pretensões clericalistas. A chapa da Liga foi composta por Manuel Serafim Gomes de Freitas, Fernando de Souza do Ó, Eduardo Menna Barreto Jayme, Lucydio Ramos, Alcides Chagas Carvalho, Agnello Cavalcanti de Albuquerque, Ângelo Plastina, Almirante Américo Silvado, Almirante Arthur Thompson e Athalício Pittan. (MONTEIRO, 2008, p. 133). É nessa lógica que o nome de Fernando do Ó implicou no alinhamento da Aliança Espírita Santa-Mariense, gerando debates sobre a relação espiritismo e política, bem como qual o impacto da laicidade para a concretização da liberdade religiosa.

Conheceu o Espiritismo em 1918, liderança intelectual espírita, foi responsável pelo jornal Espírita de Porto Alegre, colaborou com inúmeros artigos para a revista Reencarnação, bem como a Rádio Difusora Porto Alegrense a Hora Espírita em 1941. Informações obtidas em: <https://www.fergs.org.br/historico-gestoes-federativas>.

¹⁰⁶ A Liga Eleitoral Católica de Santa Maria (LEC), em 1932, alinhou-se à representante nacional, ao orientar no processo da Constituinte os candidatos aprovados e condizentes aos interesses da Igreja. Para mais informações ver: (2019).

ENTRE INDÍCIOS E POSSIBILIDADES: O POSICIONAMENTO POLÍTICO DA CASA MÁTER DO ESPIRITISMO EM SANTA MARIA.

Os indícios da documentação da Aliança Espírita permitem-nos indicar a diversidade de compreensão do conceito de ação política. Reuniões e debates públicos compuseram uma intrincada rede de aproximação e afinidades, e o endosso da Aliança Espírita com as questões da defesa da liberdade religiosa manifestou-se com a presença de seus principais líderes como Otacilio Aguiar, Daniel Cristovão¹⁰⁷, João Fontoura e Souza¹⁰⁸, e o próprio Fernando do Ó. A reunião do grupo acontecia no salão principal da Loja Maçônica Luz e Trabalho.

Desse modo, o grupo composto por nomes de projeção no cenário intelectual e religioso da cidade de Santa Maria posicionou-se favoravelmente pela candidatura de Fernando do Ó em nota do jornal *Diário do Interior*, o grupo expressou que:

De viseira erguida, vem Fernando do Ó pugnar pelos libérrimos princípios que nos seguram quarenta anos de paz religiosa no Brasil. O seu manifesto ao Rio Grande do Sul, é a maior Garantia para aqueles que não desejam ver avassaladas as terras de Santa Cruz, pelas mais tremendas das epidemias – As guerras religiosas. Não temos cores políticas; não pertencemos à escola partidária de espécie alguma; não vimos combater governos ou religiões, ou guerrear partidos: vimos tão só, pública e desassombradamente, procurar evitar a mais

¹⁰⁷ Nascido em 29 de dezembro de 1901, português de nascimento, mas naturalizado brasileiro, na cidade de São Gabriel/RS. Militar, integrou a Força Expedicionária Brasileira durante a 2ª Guerra Mundial em 1942. Importante liderança espírita, doutrinador e orador, faleceu em 1953 na cidade de Campo Grande - RJ.

¹⁰⁸ João da Fontoura e Souza nasceu em 25 de março de 1895, na localidade de Travesão, na colônia e atual município de Jaguari (RS), formado em farmácia, proprietário da Farmácia Homeopática Cruz Vermelha, e liderança ativa na propagação do espiritismo.

terrível hecatombe, que certo se desencadeará pelo Brasil, com seu cortejo de fogueiras, guilhotinas e forcas – INQUISIÇÃO! enfim se o clericalismo triunfar sobre as urnas. (CONY Et. al, 1993, p.1).

Acirrou-se, desse modo, a dimensão de disputa, em que se endossou a laicidade expressa no artigo 72 da constituição. O nome de Fernando do Ó projetou-se na defesa da laicidade, da legalidade e do nacionalismo do país, já que

se uma religião triunfar pelo poder temporal, direta ou indiretamente será sempre em detrimento das outras. [...] queremos a igreja livre no estado livre, o ensino laico, obrigatório e gratuito, queremos a paz e o progresso de nosso amado país. Queremos a liberdade de consciência. (CONY Et. al, 1993, p.1)

Logo, ao situarem-se como integrantes de grupos que combatiam o clericalismo, o grupo argumentou seu engajamento político aludindo aos perigos decorrentes da associação entre a religião dominante e os grupos políticos. Desse modo, no sentido de se evitar certos retornos histórico, simbolizados por uma noção histórica de inquisição, o grupo destacou a conciliação e a tolerância, e propôs que a liberdade religiosa e o Estado laico elementos fundamentais para a paz e progresso da nação, sendo assim, pronunciaram-se nos seguintes termos: “Queremos a liberdade religiosa absoluta tal como garantia o artigo 72 e seus parágrafos da constituição de 1891. Queremos a Igreja livre no Estado Livre, o ensino laico, obrigatório e gratuito, queremos a paz e o progresso de nosso amado Brasil.” (CONY Et. al, 1993, p.1).

O manifesto de apoio ainda elencou a posição pessoal de Fernando do Ó, no qual assinalou suas proposições e explicou seu envolvimento político. Assim, o espírita e advogado da cidade de Santa Maria observou sua candidatura como “sem cor essencialmente política, de caráter essencialmente popular.” (Ó, 1993, p. 1). Para ele, sua candidatura

como um imperativo de seu tempo, de suas amizades, situando-se como defensor da tolerância e da democracia: “E é só pela tolerância- índice de cultura política e religiosa - que se conhece no adversário os mesmos direitos e deveres.” (Ó, 1993, p. 1).

Nessa conjuntura, Fernando do Ó enfatizou a sua legenda política, e convergiu, obviamente, para questões do campo religioso e da defesa de ordens legais. Porém, sob a âncora da liberdade religiosa, e, incisivamente exigia a manutenção do artigo 72 e emblema do Estado Livre, sobretudo no que tange às questões do ensino laico.

Desse modo, o nome de Fernando do Ó, anteriormente vinculado a homenagens, a elogios, simbolizou o inimigo público da nação católica. Assim, em 21 de abril de 1933, a Liga Eleitoral Católica de Santa Maria expressou que:

Liga Eleitoral Católica

Aviso aos Eleitores

Previne-se ao eleitorado católica que de nenhuma maneira pode sufragar o nome do Sr Fernando do Souza do Ó, candidato à Constituinte, visto o mesmo apresentar-se com um programa atentatório à família, à Religião e à Sociedade. A Junta Regional de Santa Maria. (LIGA ELEITORAL CATÓLICA, 1933, p. 1).

A tensão permanecia, e uma série de notícias desenhou a tessitura social onde os agentes duelaram pela apresentação e defesa de seus princípios políticos. Católicos e laicistas engajaram-se na busca de alianças com o intuito de esclarecer ao eleitorado santa-mariense, como percebemos em nota veiculada no Jornal *Diário do Interior* de 18 de abril de 1933:

Esse comitê [...] resolveu aconselhar a todos os eleitores que queiram manter a separação absoluta entre Estado e a igreja, o ensino alheio às paixões religiosas de qualquer espécie, a liberdade absolu-

ta de consciência e de pensamento, a paz religiosa, que nos foi assegurado pelo artigo 72 e seus parágrafos da constituição de 1891 que sufraguem nas urnas, no próximo, dia 3 de maio o nome do referido candidato [Fernando do Ó]. (COMITÊ PRÓ-ESTADO LEIGO, 1933a, p. 2).

Em 21 de abril de 1933, a representatividade de Fernando do Ó ganhou projeção no II Congresso Pró-Estado Leigo. Daniel Cristovão relatou o sucesso do evento nos seguintes termos:

Desse delegado foi recebido ontem o seguinte telegrama: Tenente Daniel Cristovão – S. Maria. Congresso com melhores auspícios, com representação do General Flores da Cunha e o secretário do Interior. Dr. Paulo Hecker proferiu notável oração contra as pretensões romanistas. Há delegações de quase todo o estado. Voltarei sábado à noite. Abraços (COMITÊ PRÓ-ESTADO LEIGO, 1933b, p. 2).

O jornal *Diário do Interior* informou, ainda, que o Movimento Pró-Liberdade Religiosa iria promover a festa de recepção, na Estação da Viação Férrea a Fernando do Ó. Assim, a notícia de 23 de abril informou que:

Aguardavam a sua chegada, amigos e admiradores, além de membros da diretoria do comitê. Saúdo-o em nome do Comitê Pró Estado Leigo, o seu presidente o Sr. Francisco Teltelroit. O homenageado agradeceu, recebendo muitas palmas dos presentes ao terminar. Também falou o tenente Daniel Cristovão, que foi muito aplaudido. Pede-nos a diretoria do Comitê esclarecer que o Dr. Fernando do Ó não é seu candidato, visto não ser partido político, mas aconselha aos seus adeptos

tos que votem em nome do advogado, em vista do mesmo manter no seu manifesto os princípios do laicismo. Igual procedimento terá com outros candidatos de partidos, desde que os mesmos publicamente defendam os princípios do laicismo. (COMITÊ PRÓ-ESTADO LEIGO, 1933c, p. 2)

Em outra notícia, o Mons. Nicolau Marx reiterou suas orientações acerca da representação de inimigo ao Catolicismo assumido pelo Partido Republicano Liberal nos seguintes termos:

Eis porque de novo proclamo que os eleitores católicos devem votar na Chapa do Partido Liberal que sem subterfúgios adota nossos postulados. Um católico que, sob a legenda da Frente Única der seu voto a um candidato, por mais católico que esse seja, vota também nos inimigos de nossas reivindicações. (MARX, 1933, p. 1)

Já o padre Humberto Rodhen, no âmbito de sua posição social, manifestou-se em artigo do jornal *Diário do Interior* a respeito da constituinte. Nesse sentido, o discurso salientou a proposta do projeto de Leme-Vargas, aliando a ideia de recristianização, com edificação da salvação nacional.

Assim, os anos trinta eram vistos, para Rodhen como tempos de reconstrução nacional, já que o catolicismo mostrou-se como fundamental na constituição da nacionalidade brasileira, e, portanto, da verdadeira alma nacional. Rodhen expressou veementemente a relevância do Evangelho, já que “é nas páginas áureas do Evangelho de Jesus que se encontra a fonte perene e inexorável da espiritualidade, e por isso, da regeneração moral e social.”

Por conseguinte, o padre reiterou a presença da igreja como instituição formadora da consciência nacional, capaz de inculcar os valores, normas e desígnios necessários para a unidade, coesão e coerência nacional.

Precisamos das normas do Evangelho não só nos muros dentro da igreja, mas também da escola, no exército, na oficina, por toda a parte. Deve ser como o ar que respiramos, como a luz que alegra o nosso coração. Precisamos das normas do Evangelho no seio da família brasileira. O Evangelho não conhece divórcio nem laicismo de espécie alguma.

As reivindicações expressas no posicionamento dessa liderança intelectual católica instigam-nos por situar e classificar a ação dos grupos que se opõem ao projeto católico. A restauração católica, conforme Rohden, arregimentou idealizadores, propagadores no que se refere à defesa do catolicismo reformado. Nesses termos, pensamento do padre enfatizou perigo da constituinte ao legalizar laicidade e o divórcio que sumariamente feriam e negavam o cristianismo tradicional das famílias brasileiras. Enfim, Rodhen assinalou a impossibilidade de legitimação da separação do Estado e religião, e legou à consciência política dos brasileiros o afastamento desses projetos atentatórios à família brasileira.

É, nessa perspectiva, que inferimos as solidariedades e oposições configuradas no espaço social. O laicismo arregimentou sociabilidades, compreensões de reforma política, em suma, respaldou a liberdade religiosa como marca de uma percepção de democracia brasileira. É nesse percurso que o envolvimento da Aliança Espírita Santa-mariense endossou a importância da liberdade religiosa e da laicidade, gerando, inclusive, tensões sobre qual o papel do espiritismo na política.

Nesse sentido, em 3 de maio de 1933, no dia da eleição para Constituinte, na tentativa de responder às manifestações contrárias as propostas laicistas de Fernando do Ó, Daniel Cristovão¹⁰⁹ escreveu sobre o conceito de Estado leigo em artigo intitulado “A religião no Estado Leigo.” Inicialmente o militar dissertou sobre significado religioso no pensamento ocidental, em que assinalou funcionalidade da religião nos seguintes termos:

¹⁰⁹ Nascido em 29 de dezembro de 1901, português de nascimento, mas naturalizado brasileiro, na cidade de São Gabriel/RS. Militar, integrou a Força Expedicionária Brasileira durante a 2ª Guerra Mundial em 1942. Importante liderança espírita, doutrinador e orador, faleceu em 1953 na cidade de Campo Grande-RJ.

E hoje, em que ainda só uma insignificante parcela humana está apta a penetrar na ciência, a sabedoria da vida, e a pesquisar por si mesma a razão de ser das coisas, dos seres, da vida universal, torna-se útil a missão de qualquer religião que se preocupe sinceramente em impelir o homem para o bem, ensinando com exemplos vivos, que falam a mais conveniente de todas as linguagens ‘o amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. A religião exerce, desse modo, uma decisiva e benéfica influência sobre as multidões e coloca-se em relação ao crente, na posição de mentor que vai guiando com seus inteligentes e confortados conselhos, os passos vacilantes dos homens humildes. (CRISTOVÃO, 1933, p. 1).

Após esse parecer mais generalizante das funções religiosas, a preocupação de Cristovão dirigiu-se para a pluralidade e a diversidade religiosa como constituinte da cultura religiosa brasileiro. O posicionamento em questão apontou para as diferenças no campo das crenças e a importância do respeito, assim, o militar e espírita da cidade de Santa Maria destacou a existência de doutrinas que, mesmo sem se definirem como religiões ou não admitirem a presença divina, precisam ser respeitadas. Assim, Cristovão condicionou a existência desse conjunto de sistemas doutrinários como fundamentais à liberdade, já que, conforme Cristovão, “a liberdade é para o pensamento o que o oxigênio é para a vida.” (CRISTOVÃO, 1933, p. 1)

Diante disso, o problema detectado referiu-se à oficialidade de um credo religioso por parte do Estado, em que o texto denunciou como fator prejudicial da oficialidade de uma crença religiosa, já que, para o autor, “a falta de liberdade vai prejudicar a coletividade, asfixiando no grau de gás de intolerância e das perseguições, públicas ou disfarçadas, do governo ou da religião que goze dos favores do Estado.” (CRISTOVÃO, 1933, p. 1)

Apesar de considerar importante a vinculação dos governantes a um sistema religioso, Daniel Cristovão reforçou o respeito e que todos os sistemas religiosos e de credo gozem da mesma parcela de liberdade, e a confluência para a lei o art. 172 da Constituição Federal de 1891. Para Cristovão, “cada um que siga a crença que lhe aprouver, pois em nada prejudicará o andamento da locomotiva social que precisa da harmonia de todas as suas peças para marchar, e cuja harmonia se baseia na segurança e garantia das liberdades individuais na relação do modo de pensar em sentir” (CRISTOVÃO, 1933, p. 1).

Os discursos aqui analisados convergem para os embates de perspectivas de mundo, onde a laicidade arregimentou campos de luta política. É oportuno pensar tais vestígios a partir das novas experiências políticas em ascensão de Vargas ao poder. A convocação de uma Assembleia Constituinte, em 1934, trouxe ao cenário público diferentes reivindicações, discussões e disputas. Nessa lógica, os diferentes grupos religiosos engajaram-se com suas pautas e tentativas de ganhar espaço, adeptos e poder na sociedade brasileira (COSTA, 2001), endossados pela experiência única e inaugural do novo código eleitoral de 1932, revelando assim toda a angústia do chamado Governo Provisório.

Diante disso, na envergadura do insucesso da Constituinte, a relação política e religião suscitaram questionamentos. Logo, a representatividade de Fernando do Ó inaugurou calorosos debates, e permitem-nos a inferência da atitude de homens e mulheres frente a seus sentimentos, seus campos de lutas e legitimação de poder. Fernando do Ó alcançou 1642 votos, foi alvo de deboche na imprensa, em virtude de sua derrota.

É possível desses fragmentos apenas inferir o apoio político e institucional por parte da Aliança Espírita, que na época, diligenciou-se na organização do espiritismo em Santa Maria, e esforçava-se em angariar apoio institucional dos órgãos representativos estaduais e nacionais do espiritismo. Obviamente que abraçar os encaminhamentos políticos de Fernando do Ó ocorriam no bojo do compartilhamento de ideias, de redes de amizades construídas nas palestras e doutrinárias, nos debates e estudos sobre o espiritismo no âmbito do espaço da Aliança Espírita Santa-Mariense.

A carta de Daniel Cristovão evidenciou as afinidades estabelecidas no âmbito das instituições espíritas. Esse documento foi escrito quando a liderança espírita residia no Rio de Janeiro, e compunha os quadros dos órgãos federativos, representando a Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Cristovão rememorou seus tempos de Santa Maria ao assinalar que:

Que inúmeras saudades vão pelo meu coração, ao lembrar-me dos momentos felizes que passei junto a vós, queridos companheiros. Jamais, das páginas do meu espírito, que aí desenvolvemos em conjunto. A começar pela Aliança. Todos os centros daí estão em meu coração. Desde o humilde “Paz e Fraternidade, na Chácara das Flores, ao “Caminho da Luz”, junto ao seminário, desde o Francisco Costa ao Fraternidade, Guilhermina de Almeida, Bezerra de Menezes e até ao humilde Luz e Caridade, no Km.3. Desse centro, então, as saudades são maiores (CRISTOVÃO, 1935, p. 1).

Norteados pela saudade, o registro de Cristovão detalhou as dificuldades do movimento espírita local no quesito de acesso a certas localidades. Nesse sentido, ressaltou a experiência do Centro Luz e Caridade, em que tais vivências despertavam sentimentos de comoção, já que o trabalho espírita permitia o contato com “as fronte humildes, os rostos enrugados pelo sofrimento.” (CRISTOVÃO, 1935, p. 1). Em suma, a narrativa de Cristovão aproximou o espiritismo de Santa Maria, em virtude da sua humildade e distância dos grandes centros, às assembleias do Cristianismo Primitivo.

A seguir, ao referenciar o espiritismo como causa, incisivamente, prestava o seu apoio, carinho e solidariedade aos amigos espíritas de Santa Maria. Dizia ele:

Daqui tão longe, o que vos dizer? Somente, caros irmãos, que Jesus vos fortaleça e ampare sempre, a fim de nunca esmorecer, na luta de propagação

da doutrina consoladora que nos une. Apelo aos meus caros amigos: João Souza, Fernando do Ó, Octacílio Aguiar, Alfredo Silva, Aristides Lemos, e para todos os trabalhadores da seara, aqui de Santa Maria, no sentido de que a luz da nossa fé seja mantida sempre acesa e vigilante no coração de nossos irmãos. Não vos intimidem, bons amigos, os arroubos clericais, que progridem pouco a pouco (CRISTOVÃO, 1935, p. 1).

Obviamente após censurar os empreendimentos clericais, e reafirmar a importância do espiritismo como perspectiva consoladora e reformista, rompendo com tempos de erro e ignorância, Cristovão finalizou oferecendo os seus leais préstimos, desejando um confortado abraço, o progresso do espiritismo em Santa Maria e a felicidade de todos (CRISTOVÃO, 1935, p. 1).

A noção de companheiros de militância espírita balizou a compreensão de laços tecidos na experiência política. O engajamento da Aliança Espírita Santa-mariense ao empreendimento político de Fernando do Ó sinalizou para a construção de propagandista espírita de Santa Maria, seu reconhecimento enquanto doutrinador respeitado e admirado, isto é, indica-nos para as sociabilidades e amizades partilhadas no movimento espírita. Talvez tenha suscitado resistências, porém, é pertinente afirmar que a laicidade defendida era um campo de interesse dos espíritas, como uma forma de garantia do exercício da liberdade religiosa, e, de sua expressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sumariamente, é possível inferir candidatura de Fernando do Ó como experiência de vinculação das principais lideranças espíritas da cidade com a política vigente, sendo inclusive, elemento da constituição da

identidade espírita na cidade de Santa Maria. Desse modo, a militância de Fernando do Ó, com o apoio da Aliança Espírita Santa-Mariense, versou sobre a manutenção da separação entre Estado e igreja, e o endosso do Art. 172 da constituição de 1891¹¹⁰, em que as propostas da liberdade religiosa, da gratuidade e laicidade do ensino público, do divórcio, da liberdade de consciência, de pensamento e de reunião transitaram nas tensões do campo religioso brasileiro, e convergência das diferentes vertentes religiosas.

Assim, percebemos que as diferentes denominações religiosas atuaram ativamente no mundo e elaboraram suas concepções de república, laicidade e democracia. Todos esses elementos estariam relacionados ao conjunto de disputas em torno da noção de progresso e nação brasileira, sendo que o Movimento Pró-liberdade Religiosa enfatizou discursivamente a tolerância, a conciliação e o respeito como fundamento básico da democracia brasileira, como uma estratégia de inserção no campo religioso.

A derrota de Fernando do Ó, como liderança espírita e maçônica, aguça a reflexão em torno das experiências políticas e sua relação com a delimitação do religioso no espaço público, ou seja, as questões de laicidade como parte integrante da cultura política brasileira e de proposta de reforma da sociedade brasileira.

Enfim, diante do até então discutido, destacamos a atuação desses homens e mulheres enquanto questionadores da noção de cidadania e república. A Aliança Espírita Santa-Mariense, ao utilizar-se de seu capital como representante espírita da cidade de Santa Maria, alinhou-se politicamente ao Movimento Pró-Liberdade Religiosa. Essa postura problematizou a presença do religioso no político, e evidenciou projetos alternativos de nação, de religião, em que uma noção de laicidade, pluralismo religioso e liberdade de crença assumiram a percepção de um direito fundamental da Era Vargas.

¹¹⁰ Além disso, o § 2º de seu art. 11 proclamava que “é vedado aos Estados, como à União, estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”. Nota do autor.

REFERÊNCIAS

ABREU, Luciano Aronne de. **Um olhar regional sobre o Estado Novo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

ARRIBAS, Célia da Graça. Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. **Dissertação (Mestrado em Sociologia)** – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

AMORIM, Pedro Paulo. As tensões no campo espírita brasileiro em Tempos de afirmação (primeira metade do século XX). 2017. 462 f. **Tese (Doutorado em História)** – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

BORIN, Marta Rosa. Por um Brasil católico: tensão e conflito no campo religioso da República. São Leopoldo, 352 f. **Tese (Doutorado em História)** – Programa de Pós-Graduação em Estudos Históricos Latino-Americanos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.

COSTA, Flamarion Loba da. **Demônios e anjos: o embate entre espíritas e católicos na República Brasileira até a década de 60 do século XX**. 271 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

GOMES, Ângela de Castro. O redescobrimento do Brasil. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta; GOMES, Ângela Maria de Castro. In: **Estado Novo: ideologia e poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

ISAIA, Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

LIGA ELEITORAL CATÓLICA. Dossiê Era Vargas. Disponível: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas/anos30-37/Constituicao1>. Acesso em: 8 dez. 2021.

MATTOS, Renan Santos. A caminho da luz: a trajetória intelectual de Fernando do Ó no espiritismo brasileiro (1930-1963). 2019. **Tese (Doutorado em História)** – Centro de Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

MONTEIRO, Lorena Madruga. Os católicos gaúchos e a construção da ordem política: A liga Eleitoral Católica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v.1, n. 2 (1), p. 118-148, set. 2008.

ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. A Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Santa Sé no Brasil entre 1920 e 1937. **Tese (Doutorado em História)** - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2011.

FONTES

COMITÊ PRÓ-LIBERDADE DA CONSCIÊNCIA, **Diário do Interior**, Santa Maria, 15 jan. 1931, p. 2.

COMITE PRÓ-ESTADO LEIGO. **Diário do Interior**, Santa Maria, 18 abr. 1933a, p. 2.

COMITE PRÓ-ESTADO LEIGO. Congresso Pró-Estado Leigo. **Diário do Interior**, Santa Maria, 21 abr. 1933, p. 2.

COMITÊ Pró-Estado Leigo. **Diário do Interior**, Santa Maria, 23 abr. 1933b, p. 2.

CONGRESSO Pró-Estado Leigo. **Diário do Interior**, Santa Maria, 21 abr. 1933, p. 2.

CONY, Diogenes. Et al. Ao Eleitorado Rio-Grandense. **Diário do Interior**, Santa Maria, 16 abr. 1933, p. 1.

CRISTOVÃO, Daniel. As religiões no Estado Leigo. **Diário do Interior**. 3 de maio 1933, p. 1

CRISTOVÃO, Daniel. **Carta de Daniel Cristovão à Aliança Espírita Santa-mariense**. 17 de jun. de 1935.

LIGA ELEITORAL CATHOLICA. Aviso aos Eleitores. **Diário do Interior**, Santa Maria, 21 abr. 1933, p. 1.

MARX. Nicoulau. Os católicos e a constituinte. **Diário do Interior**. Santa Maria, 28 abr. 1933, p. 1.

Ó, Fernando Souza do. Manifesto do Doutor Fernando do Ó às forças eleitorais do Rio Grande do Sul. **Diário do Interior**, Santa Maria, 16 abr. 1933, p. 1.

PRÓ-LIBERDADE RELIGIOSA. **Diário do Interior**, Santa Maria, 30 dez. 1930, p. 3.

ROHDEN, Huberto. A Luz do Evangelho. **Diário do Interior**. Santa Maria, 29 abr. 1933, p. 3.

ACERVOS ESPÍRITAS: CONSTRUÇÕES, A PANDEMIA E INUSITADOS¹¹¹

Larissa Camacho Carvalho¹¹²

INTRODUÇÃO

O presente texto apresenta parte da trajetória do acervo histórico da Federação Espírita do Rio Grande do Sul (Fergs), desde as primeiras incursões e trabalhos realizados por professor e estagiários do Instituto Federal do Rio Grande do Sul — campus Porto Alegre, passando pela constituição de uma área específica no estatuto da Fergs para tratar dos assuntos relativos aos arquivos e aos acervos e à preservação da memória, até a comemoração do centenário da federativa em meio à pandemia de Covid-19 que impossibilitou-nos de frequentar as dependências da Fergs e, conseqüentemente, a sala da Área de Gestão e Preservação da memória onde encontra-se o acervo. Essa última experiência reinventou a ação da equipe que, com um acervo da revista *A Reencarnação* digitalizado, de 1930 aos nossos dias, construiu o memorial virtual Francisco Spinelli da Fergs. O artigo também aborda as descobertas históricas realizadas pela autora quando da pesquisa para seleção do material da década de 1930 que iria compor o memorial citado e, também, seria o capítulo de um livro sobre os cem anos da Fergs.

¹¹¹ Parte deste texto foi publicada na obra *Federação Espírita do RS: um século de luz* (Babieri e Carvalho, 2021)

¹¹² Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande, licenciatura em História pela Unijuí, mestre e doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pós-doutora em Educação pela Universidade de Caxias do Sul e pelo Programa de Pós-graduação em Memória Social e Bens culturais da Unilasalle, Canoas/RS. Atualmente é professora de História na Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre e da Rede Municipal de Ensino de Alvorada. Pesquisadora do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE). E-mail: lcamachocarvalho@gmail.com.

Deve o Espiritismo notabilizar-se nos fastos da Humanidade, será interessante para as gerações futuras saber por que meios ele se terá estabelecido. Será, pois, a história das peripécias que tiverem assinalado os seus primeiros passos; das lutas que tiver enfrentado; dos entraves que lhe terão suscitado; de sua marcha progressiva no mundo inteiro. O verdadeiro mérito é modesto e não busca fazer-se valer. É preciso que a posteridade conheça os nomes dos pioneiros da obra, daqueles cujo devotamento e abnegação merecerão ser inscritos em seus anais; das cidades que marcharam na dianteira; dos que sofreram pela causa, a fim de que os abençoem, e dos que fizeram sofrer, para orarem, para serem perdoados; numa palavra, de seus verdadeiros amigos e de seus inimigos, confessos ou ocultos. (Allan Kardec — REVISTA ESPÍRITA, outubro de 1862 — O que deve ser a História do Espiritismo)

Na *Revista Espírita*, periódico publicado e editado por Allan Kardec de sua fundação até sua morte (1858–1869), no seu número de outubro de 1862, há um artigo intitulado *O que deve ser a História do Espiritismo*. Nesse artigo, Kardec convocará os cronistas do futuro a observarem alguns aspectos da história do Espiritismo, deixará sugestões de análises, de temas, sugerirá que investiguemos os nomes dos pioneiros, dos que marcharam à frente e dos que travaram a marcha, enfim, exorta-nos, num futuro não delimitado, a escrevermos a história do Espiritismo. No início desse artigo, Kardec escreve:

A propósito dessa história, sobre a qual dissemos algumas palavras, muitas pessoas nos perguntaram o que ela compreenderia e, a respeito, nos enviaram diversos relatos de manifestações. Aos que julgaram assim trazer uma pedra ao edifício,

agradecemos a intenção, mas diremos que se trata de algo mais sério que um catálogo de fenômenos espíritas, encontrado em muitas obras. (KARDEC, 2004, 418)

Essa assertiva pressupõe que ele já havia falado da história do Espiritismo em algum número anterior da revista, em algum artigo antes deste aqui trabalhado. E, efetivamente, em junho do mesmo ano de 1862, Kardec escreverá um artigo intitulado *Assim se escreve a história! Os milhões do Sr. Allan Kardec*, respondendo a um sacerdote de uma cidade não identificada, os falatórios que correm entre o povo daquele lugar sobre os enormes lucros, a fortuna de Allan Kardec que adviria do Espiritismo e da venda dos manuscritos dos livros de Kardec. O autor d'*O Livro dos Espíritos* escreve uma resposta aos rumores bastante enfática, mostrando o quanto isso estaria em desacordo com o que ele propaga e o quanto eram inverídicos os falatórios espalhados pelo tal sacerdote.

Pois bem, após isso, é de pensar-se que a menção que Kardec faz no artigo *O que deve ser a História do Espiritismo*, reproduzido acima, refere-se a questões surgidas dos próprios adeptos a Kardec a partir do trecho da resposta ao sacerdote transcrita abaixo:

Pessoalmente, eu me inquietaria muito pouco se, doravante, meu nome não estivesse ligado intimamente à história do Espiritismo. Por minhas relações, naturalmente possuo a respeito os mais numerosos e autênticos documentos que existem; pude acompanhar a doutrina em todo o seu desenvolvimento, observar-lhe todas as peripécias, como lhe prever as consequências. Para todo homem que estuda esse movimento, torna-se evidente que o Espiritismo marcará uma das fases da Humanidade. É, pois, necessário que, mais tarde, se saiba quais as vicissitudes que teve de atravessar, os obstáculos que encontrou, os inimigos que

procuraram travar-lhe a marcha, as armas de que se serviram para o combater. Não menos importante é saber por que meios pôde triunfar; quais as pessoas que, por seu zelo, devotamento e abnegação terão contribuído eficazmente para a sua propagação (KARDEC, 2004, p.)

Para além da análise do discurso de Kardec, dos dispositivos de escrita utilizados pelo autor para buscar a construção de uma interpretação correta de seu texto, esclarecendo, ao longo dos artigos escritos, o que ele entende como História do Espiritismo e o que ele entende como não sendo parte dessa história, vemos em suas escritas ao longo dos livros publicados sob o pseudônimo de Allan Kardec e dos exemplares da revista que nesses trechos encontramos algo sobre a escrita da história na percepção do fundador do Espiritismo.

Essa proposta de Kardec embasa o projeto da Área de Gestão e Preservação da Memória (AGPM) da Federação Espírita do Rio Grande do Sul (Fergs), intitulado *Projeto de Constituição e Organização do Acervo Histórico*, apresentado à direção da Fergs no final do ano de 2019, visando a constituição do acervo e a montagem de exposições comemorativas ao centenário da instituição fundada em fevereiro de 1921. Foi em dezembro de 2021 que iniciei trabalho voluntário na AGPM. Nesse momento, como historiadora, percebi que a Fergs, no Rio Grande do Sul, possuía materiais, documentos, fotografias, vídeos, peças tridimensionais, periódicos, livros de primeira edição ainda não organizados em um acervo que possibilitasse sua catalogação, bem como ainda não possuía uma rotina de higienização, acondicionamento adequados ao material histórico guardado nas três salas que compõem a AGPM.

Mas, logo ao iniciar o trabalho como colaboradora voluntária da instituição, fui apresentada ao professor de Arquivologia do Instituto Federal do Rio Grande do Sul — campus Porto Alegre (IFRS), colaborador da AGPM e que vinha trabalhando, desde 2013, em projeto de pesquisa pelo IFRS com os arquivos e acervo da instituição. Nesse

trabalho, o professor pesquisador organizou o material, separou por assuntos, alocou em pastas de papelão identificadas, criou tabelas de temporalidade e instrumentos de gestão de arquivos que auxiliam a Fergs na guarda e conservação do material produzido pela instituição. Além disso, o professor e seus bolsistas realizaram, ao longo desses anos, a digitalização de todos os exemplares guardados no acervo da Fergs do periódico *A Reencarnação*, órgão oficial de imprensa da instituição, fundado em 1934, e segue sendo editado até hoje.

Assim, o projeto de organização e constituição do acervo visava higienizar, catalogar, acondicionar, armazenar e disponibilizar para a pesquisa em formato físico e, posteriormente, digital, os documentos de valor histórico para o movimento espírita, tendo a Fergs como instituição de convergência desses documentos pelo seu caráter de federativa.

No entanto, no início do ano de 2020, observamos e vivenciamos a chegada da pandemia da Covid-19, provocando o fechamento de escolas, serviços, templos religiosos, entre eles as casas espíritas e as federativas estaduais e a nacional. Só permaneciam abertos estabelecimentos de produtos essenciais e de saúde: supermercados, farmácias, hospitais e aqueles que atendiam as necessidades desses estabelecimentos, porém com restrições.

Sem acesso às dependências da federativa, o projeto inicial de Constituição e organização do acervo histórico foi interrompido, mas, passados dois meses do início da pandemia no Brasil, nos reunimos virtualmente, a equipe da AGPM, que contava com a diretora da área, a vice-presidente de Unificação da Fergs e mais uma colaboradora, bibliotecária. O centenário da Fergs aproximava-se e a gestão do centenário estava programando os eventos para o ano de 2021 a partir dos 100 anos a ser comemorado. Não poderíamos organizar os documentos físicos para exposição, nem sabíamos como estaria a situação do país por conta da pandemia no ano de 2021, mas tínhamos o acervo digitalizado da revista *A Reencarnação* com 430 (quatrocentos e trinta) números de 1934 até nossos dias.

O acervo digital está organizado em pastas por década, guardadas em drive até o ano de 2001. Após isto, os números são disponibilizados no site da Fergs. Algumas pastas do início da circulação da revista,

principalmente, possuem doze exemplares, por conta da periodicidade mensal. Observamos isso para as décadas de 1930 a 1960. A partir da década de 1970, a periodicidade sofre solução de continuidade e há décadas em que não estão completas as sequências de anos.

Com esse material em mãos, reunimo-nos em equipe e dividimos as décadas entre nós, ficando responsáveis por realizar uma leitura dos títulos dos artigos e do início deles. Se necessário para a compreensão do assunto que estaria sendo tratado, leríamos os artigos ou as revistas completas. Criaríamos um documento onde transcreveríamos o ano, mês e página da revista que estávamos estudando e copiaríamos do arquivo pdf d'*A Reencarnação* para colar neste documento.

Neste período, ainda no primeiro semestre de 2000, estabelecemos contato com duas colaboradoras espíritas formadas em curso superior de história e as convidamos para ingressar na AGPM como colaboradoras voluntárias, no que foi prontamente atendido por elas. Também convidamos uma colaboradora que já havia trabalhado organizando os documentos do acervo da Fergs e que retornava a residir em Porto Alegre após um tempo morando em outro estado. Desta forma, aumentamos a equipe para o trabalho de classificação das notícias, artigos d'*A Reencarnação* e iniciamos o trabalho de seleção.

Deveríamos selecionar os textos que traziam informações sobre o movimento espírita do Rio Grande do Sul, assim, deixamos de olhar e selecionar mensagens, contos, histórias ou mesmo transcrições de periódicos de outros estados e países e d'*O Reformador*, órgão de imprensa da Federação Espírita Brasileira, ou outros periódicos espíritas nacionais. A equipe da AGPM reunia-se quinzenalmente, por vezes semanalmente, para acompanharmos os avanços de cada um no grupo e auxiliarmos-nos quanto às dúvidas que surgiam referentes às notícias que deveriam ou não integrar o futuro memorial da Fergs.

Junto a esse trabalho, uma das historiadoras do grupo iniciou pesquisa para encontrar uma ferramenta online e gratuita que pudéssemos utilizar para construir o memorial virtual com a seleção de textos e imagens

que estávamos realizando. Ela encontrou a plataforma ArtSteps¹¹³, uma ferramenta para a construção de exposições de trabalhos em galerias virtuais. A partir dos modelos apresentados à equipe da AGPM, definimos que usaríamos essa plataforma para a publicização do nosso projeto.

Trabalhamos por volta de um semestre nesta seleção d'*A Reencarnação*. Depois, e por vezes concomitante, iniciamos as apresentações dos materiais selecionados. Cada um de nós, numa das reuniões do grupo, apresentava os documentos pré-selecionados e realizávamos uma seleção final, avaliando a *relevância*, a *relação com a federação espírita do Rio Grande do Sul*, o *pioneirismo* e *ineditismo* da notícia. Cada década corresponderia a uma galeria da exposição virtual construída a partir da plataforma ArtSteps e havia “espaço” para expor por volta de 10 a 15 notícias em cada galeria. Este número calculado pelos testes de criação na plataforma realizados pela colaboradora que estava responsável por esta construção.

Assim, ao final das apresentações e concomitante início da montagem das galerias, fomos avaliando a construção virtual do memorial. As conversas, análises, desafios do caminho da montagem eram resolvidos cotidianamente, quando nos debruçávamos sobre o trabalho. E em mais três meses, agora fevereiro de 2021, aproximando-se do aniversário de 100 anos da Fergs, finalizamos a construção do Memorial Francisco Spinelli com a exposição “Fergs 100 anos: mensagens, memórias, desafios e histórias”.

No mesmo ano de 2020, outra proposta de ação para as comemorações do aniversário de 100 anos da Federação Espírita do Rio Grande do Sul estava sendo executada. A escrita de um livro organizado pela Editora da Fergs que contasse um pouco da história dessa federativa centenária. Enquanto trabalhadora da Área de Gestão e Preservação da Memória, juntamente à vice-presidente da Área de Unificação, onde está vinculada a AGPM, e é, também, responsável pela editora da Fergs, organizamos a obra *Federação Espírita do Rio Grande do Sul: um século de luz*. Para compor os artigos dessa obra, foram convidados onze escritores da Fergs, trabalhadores do movimento espírita gaúcho, alguns dentre eles,

¹¹³ Disponível em: <https://www.artsteps.com>. Acesso em: 3 dez. 2021.

historiadores ou estudiosos do tema e outros autores de livros espíritas para escreverem sobre uma das décadas nos cem anos.

Assim, a AGPM disponibilizou aos escritores o material selecionado da revista *A Reencarnação*, além de dar acesso ao acervo em pdf da mesma. Também podiam contar com o material que estava sendo selecionado pela nossa equipe e eles tinham acesso, igualmente, ao acervo digitalizado de *O Diálogo Espírita*, jornal da Federação Espírita do Rio Grande do Sul fundado em julho de 1995, e com as edições deles no site da Fergs. Como uma das organizadoras do livro, auxiliaram, juntamente à vice-presidente de Unificação, na construção e concepção da obra, a divisão dos capítulos, a utilização de *A Reencarnação*, bem como na metodologia de escrita, revisando o conteúdo dos textos e fazendo correções, quando necessárias.

Para cada década estudada, propunha-se aos autores que extraíssem os assuntos mais debatidos, aqueles que estavam presentes em muitos números dentro de dez anos, aqueles que apareciam como que perpassando todo o período. E, autores, historiadores ou não, cada um realizou um trabalho de imersão na década estudada. No entanto, essa obra não é uma obra de história, ou melhor, não é uma obra de historiadores, mas sim um livro escrito por espíritas que pesquisam e contam um pouco da história do movimento espírita gaúcho a partir de suas análises, suas percepções das leituras de documentos antigos da Fergs.

Foi criado um grupo no WhatsApp e foi realizada uma reunião online com todos os autores para que pudéssemos orientá-los com relação a essa metodologia de escrita da história, bem como foram dadas dicas sobre como montar o texto, o que prestar atenção ao se ler um periódico antigo e como não cair nas armadilhas e encantos das letras impressas, que, por vezes, poderiam nos fazer perder o foco dos assuntos efetivamente que marcaram aquela época.

Como colaboradora da AGPM, organizadora do livro e historiadora, comprometi-me com a escrita de dois capítulos, um sobre a década de 1930, que escolhi pois intrigava-me as primeiras horas da revista que tínhamos em mãos, que se constitui em documento com muitas possibilidades

de análise, compreensão, de apresentar a história da perspectiva dos espíritas daquele período, colaborando para compreender não só fatos e eventos, mas também a mentalidade espírita da época. Escrevi também sobre a década de 1990, um passado mais próximo que sofreu as transformações do princípio da revolução digital que rege nossa história presente.

Ler as páginas da revista *A Reencarnação* dos anos de 1930 para compor o Memorial Francisco Spinelli e visando o que construiríamos mais tarde com o nome de *Sumário Geral*, como igualmente para escrever o capítulo do livro, propiciou um outro olhar para o acervo histórico que se apresentava aos nossos cuidados. As revistas são suportes materiais, que foram sendo modificados ao longo do tempo, como exemplo do processo de encadernação sofrido pela revista ao longo de muitos anos, na boa intenção das gestões mais antigas da Fergs de preservar esse suporte. Aliás, esse processo gerou danos ao suporte e impossibilitou a digitalização de qualidade dos exemplares.

O conteúdo das revistas, as letras que se imprimem nesse suporte, a estética do periódico, os títulos que visavam chamar a atenção dos leitores, a prestação de contas de trabalhos, financeira, de atividades realizadas, enfim, *A Reencarnação*, nesse período, foi o principal meio dos espíritas do interior, trabalhadores de casas espíritas distantes da federação, de ficarem a par de tudo que acontecia relativamente ao movimento espírita nacional e mesmo internacional. Transcrição de jornais de fora do estado, leis que afetariam a prática espírita nos centros, artigos com a posição da Fergs a respeito de assuntos como educação laica, o fechamento das farmácias nos centros espíritas, as atividades dos espíritas da Fergs na sociedade como as palestras na casa de correção, enfim, muitas histórias materializadas num frágil suporte de papel jornal. Memórias e histórias que constroem as identidades dos espíritas gaúchos, algumas bem conhecidas pelo grupo, mas outras a serem esclarecidas, compreendidas e recontadas para que as gerações atual e futuras entendam os processos, as histórias vividas pelos pioneiros do espiritismo no Rio Grande do Sul.

Assim, pude aprofundar-me na leitura atenta dos artigos da década de 1930, atentar para as propagandas das campanhas lançadas pela

FEB, pela Fergs, compreender e buscar as referências legais para algumas situações em que leis e decretos eram citados e assim, passei com atenção pelos números da década de 30 d'*A Reencarnação*. Neste momento, a pesquisa histórica entra em cena e, como anuncia Carlo Ginzburg, utilizei-me do método indiciário para desvendar as incógnitas, as pistas, os vestígios que juntos contêm uma certa narrativa a ser contada.

Destaco, aqui, a importância do trabalho em equipe para atuar nos espaços abertos, vagos, das narrativas dos periódicos, como uma ata encontrada por um membro da equipe que narra como se deu o fato da exoneração de toda uma gestão federativa somente mencionada, mas não explicada em nenhum momento nos artigos. Um dos importantes achados do grupo foi uma carta, impressa em um número especial (1971) da revista que comemorava o cinquentenário da Fergs, onde os companheiros do Conselho Executivo da Fergs à época escreveram aos espíritas que dirigiriam a Fergs no seu centenário.

Da mesma forma, na década de 1930, muitas notícias, artigos faziam parte de momentos novos para minha análise, assim, busquei selecionar os principais assuntos tratados naquele período. Destacaram-se, desta forma, três assuntos: com a fundação da revista, a importância dos periódicos à época; a constante busca pela conscientização da necessidade do ensino laico nas escolas; a implantação de palestras públicas doutrinárias nos centros espíritas.

TRIBUNA

A FERGS viverá, no início da década de 1930, uma experiência não vivida até aquele momento. Todo quadro diretivo e do conselho fiscal da gestão anterior a 1933 solicita exoneração e quem assume a direção da FERGS é o sr. Ildefonso da Silva Dias, pela segunda vez, pois havia ocupado o mesmo cargo na gestão de 1923. No relatório da gestão 1933–1934, sob sua presidência, reproduzido n'*A Reencarnação* de fevereiro de 1935, o presidente da FERGS diz que a diretoria anterior

havia realizado um gesto nobre e que havia feito isso por perceber que não representava a vontade de todos os espíritas do Estado.

A partir desse momento, muitas chamadas n' *A Reencarnação* atestam, conforme vão se desenrolando os meses e os anos, a preocupação com a união dos espíritas e unificação de propósitos centrados na FERGS. Em 1933, quando o Dr. Ildefonso assume a presidência da FERGS, ele implementa um plano de apaziguamento dos ânimos dos espíritas e leva a efeito a ação de organização de visitas de confraternização a todas as sociedades espíritas da capital.

Se no Estado leva-se a efeito o plano de unificar os propósitos dos espíritas do estado, em termos nacionais, na gestão do Dr. Ildefonso ocorre a reaproximação da federativa gaúcha com a Federação Espírita Brasileira. A FERGS reentra no quadro federativo da FEB, conforme narrado no relatório da gestão citado acima, e tem como representante, no Rio de Janeiro, Vital Lanza, que residia no Rio à época. Posteriormente, caberá ao capitão Daniel Christovam, a representação da FERGS na FEB.

As ações de assistência e promoção social se fortalecem nessa gestão do Dr. Ildefonso. A Festa anual do Detento, realizada pela FERGS na Casa de Correção da capital, é um evento noticiado n' *A Reencarnação* com detalhes ao final de cada ano desde 1935. Essa relação com a casa de correção parece ter lugar já em anos anteriores e segue década de 1940 adentro.

Essa relação com a Casa do Detento nos é informada quando *A Reencarnação* noticia, em setembro de 1938, a morte de Israel Côrrea da Silva. Nessa ocasião, a revista dedica as primeiras páginas da sua edição à sua biografia. Ali nos é informado que ele visitava frequentemente os presos da Casa de Correção. Não sabemos se o ex-presidente da FERGS, Israel Côrrea da Silva, iniciara ou dera continuidade às palestras doutrinárias e semanais na casa de Correção, mas o relatório da gestão de 1933–1934 nos informa que este era um trabalho instituído e mantido por outras administrações da Federação, anos antes da segunda gestão de Ildefonso e que naquele momento era um trabalho que estava a cargo de Dona Affonsina Ribeiro.

O relatório da gestão citado acima informa que, em 1º de agosto de 1933, foram fechadas as farmácias das Sociedades Espíritas, atendendo ao Decreto 19.606 de 19 de janeiro de 1931, que dispõe sobre a profissão farmacêutica e seu exercício no Brasil, e o Decreto 20.931 de 11 de janeiro de 1932 que regula o exercício da medicina, odontologia, veterinária e farmácia. A FERGS enviou um memorial ao General Flores da Cunha, interventor federal, solicitando a continuidade do funcionamento dos passes, água fluida e homeopatia nas sociedades espíritas do Estado, no que foi atendida por ele até que o Departamento Nacional de Saúde Pública se manifestasse. Ainda, uma campanha permanente n' *A Reencarnação* incentivava todos os centros espíritas a se filiarem à Fergs e tivessem todos os papéis em dia, personalidade jurídica reconhecida, para não darem margem à que a fiscalização policial interditasse as atividades das sociedades. Muitas adesões de entidades espíritas ocorreram no decorrer da década de 30.

Nesse período, verificamos extensa e contínua propaganda relativa a tomarem-se providências contra o falso espiritismo, peditórios ou festivais em nome do Espiritismo. Fruto do Decreto nº 24.531, de 2 de julho de 1934, que em seu artigo 33, § 1º, item 1, determina que compete à Primeira Delegacia Auxiliar, processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública. *A Reencarnação* noticia prisões realizadas na capital federal, Rio de Janeiro, de médiuns de cura enquanto receitavam. Transcrevendo artigos d' *O Reformador*, *A Reencarnação* solidariza-se com o Movimento Espírita da capital e brasileiro, reforçando que essas prisões não seriam concretizadas, pois que os médiuns não lucravam nenhum vintém com a prática.

Em vários números da revista, observamos a campanha de conscientização *Não são Espíritas*, buscando alertar os espíritas do estado de que o trabalho espírita deve ser efetuado sem remuneração direta ou indireta. A imagem abaixo está presente na última página de vários números d' *A Reencarnação* a partir da edição de junho de 1936.

Não são Espiritas

os que lucram, exploram ou enganam, em nome do Espiritismo; os que se ocupam de cartomancia, sortilégios ou adivinhação, para illudir aos seus semelhantes; os que mistificam ou se attribuem falsas faculdades, em cujo fundo está o absurdo, o fanatismo ou o interesse. Quem quer que assim proceda não é espirita, embora diga sê-lo. Pelos prejuizos de ordem moral, que esses irmãos causam á doutrina e á verdadeira mediunidade, a *Federação Espirita do Rio Grande do Sul* lança o seu protesto e a sua re-provação, recommendando os indices acima, ás pessoas de boa vontade, que procuram, no Espiritismo, instrucção e consolo.

Todo o trabalho espirita deve ser feito

**SEM REMUNERAÇÃO DIRECTA
OU INDIRECTA**

porque o lêma sagrado do Espiritismo é:

**FÓRA DA CARIDADE. NÃO
HA SALVAÇÃO.**

◀ ◀ 1C / 10 ▶ ▶

Ainda do mesmo relatório da gestão do confrade Ildefonso de 1933–1934, *A Reencarnação* de fevereiro de 1935 dá notícia da reforma dos estatutos ocorrida nessa gestão, do recenseamento espírita de grupos familiares, sociedades, centros, grupos filiados ou não, constituindo o Cadastro Espírita do Estado, primeiro que temos notícia. Relata as obras espíritas doadas à Biblioteca Pública do Estado e anuncia a fundação do modesto mensário oficial da FERGS, “*A Reencarnação*”, com escrita original, que nasceu em comemoração à data de 3 de outubro, aniversário de Allan Kardec, evento sempre comemorado com conferências para grandes públicos em teatros, cinemas e biblioteca do estado.

A ação do periódico *A Reincarnação*, segundo o presidente da FERGS responsável por sua fundação, visa articular melhor todas as entidades espíritas filiadas, dando-lhes orientação uniforme. Para tanto, Oscar Breyer montou uma pequena tipografia, adquirindo em São Paulo o material necessário para efetuar o empreendimento. Durante toda a década de 1930, é Oscar Breyer quem irá dirigir o periódico, e isso até sua morte no ano de 1941.

Assistimos, a partir de 1935, ao lançamento do fundo pró-edifício para a construção da casa espírita do Gaúcho. *A Reencarnação* será responsável pela disseminação da campanha de coleta de doações para a construção da casa dos Espíritas e são instalados no interior e na capital comitês para arrecadação dos fundos necessários à obra.

Na segunda gestão do presidente Ildefonso, são escolhidos para representarem a Federação pelo interior do estado espíritas das próprias cidades interioranas. A esse representante será confiada a função de exercer uma parcela da atividade que compete à Federação. Na imagem abaixo d'*A Reencarnação* de fevereiro de 1935, lemos os nomes e localidades dos primeiros representantes no interior da FERGS:

REPRESENTANTES DA FEDERAÇÃO

Para que a sua acção doutrinaria mais regular e facilmente se irradiasse, pelas Sociedades filiadas ou não, do interior do Estado, estabelecendo-se mais fortes laços de fraternidade, resolveu a Federação nomear representantes seus, nas principais localidades do Estado, recaindo a escolha em prestimosos confrades, identificados com os seus princípios da doutrina que abraçamos.

Assim, pois, são representantes da Federação os seguintes confrades:

Albino Fagundes — em Pelotas
Jayme Cardoso — em Capão do Leão
Ilodino Soares — em Livramento
João Montani — em Uruguayana
Angelo Miguel Balestreri — em Cruz Alta
João Fontoura Souza — em Santa Maria
Major Dr. Severino Prestes Filho — em Dom Pedrito

Na sequência da matéria da imagem acima, encontramos as instruções para a orientação dos representantes da Federação. Entre elas, lemos: “*I - Exercer, na localidade de sua jurisdição, uma parcela da actividade, que compete à Federação, revelando, em todos os seus actos, o superior espírito de concórdia e de fraternal estima, embora agido em casos de repressão*” (A Reencarnação, fev. 1935, p. 13). o item 4 traz: “*Promover a filiação das sociedades, centros ou grupos que ainda não façam parte do nosso quadro federativo*” e, na sequência, “*visitar, periodicamente, em nome da Federação Espírita, as entidades filiadas da localidade*”.

Cabe destacar aqui o item VIII que versa: “promover a realização, com elementos locais, de palestras semanais ou quinzenais nos presídios”. Item que concorda com a retomada das atividades de palestras na Casa do Detento da capital. Vamos assistir, ao longo dessa década e da próxima, igualmente, a incentivação e auxílio prestado pela FERGS para a criação de biblioteca no presídio e a sequência de palestras e as concorridas festas no final de cada ano, patrocinadas pela federativa estadual naquele estabelecimento.

Outras notícias d’*A Reencarnação* tratam da instalação de várias palestras públicas de estudo que vinham ocorrendo nas casas espíritas. Muitas dão a entender que as reuniões que ocorriam anteriormente foram proibidas e, no lugar, para seguir com as atividades públicas das casas, instalam-se, nas que ainda não possuíam, exposições de estudo dos livros de Kardec.

ENSINO LEIGO E AS CAMPANHAS PARA CRIAÇÃO DAS ESCOLAS DE ENSINO ESPÍRITA

Em meados da década de 30, *A Reencarnação* destaca a postura da FERGS e da FEB sobre o Ensino Religioso nas escolas, dizendo-se contrária a uma determinação federal que faculta aos estabelecimentos de instrução primária, secundária e normal o ensino de religião e, assim, incentivando e estimulando as escolas dominicais nos centros espíritas de todo o estado.

Pelo Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931

O Chefe do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil

DECRETA:

Art. 1º Fica facultado, nos estabelecimentos de instrução primária, secundária e normal, o ensino da religião.

Art. 2º Da assistência às aulas de religião haverá dispensa para os alunos cujos pais ou tutores, no ato da matrícula, a requererem.

Art. 3º Para que o ensino religioso seja ministrado nos estabelecimentos oficiais de ensino é necessário que um grupo de, pelo menos, vinte alunos se proponha a recebê-lo.

Art. 4º A organização dos programas do ensino religioso e a escolha dos livros de texto ficam a cargo dos ministros do respectivo culto, cujas comunicações, a este respeito, serão transmitidas às autoridades escolares interessadas.

Art. 5º A inspeção e vigilância do ensino religioso pertencem ao Estado, no que respeita a disciplina escolar, e às autoridades religiosas, no que se refere à doutrina e à moral dos professores.

Art. 6º Os professores de instrução religiosa serão designados pelas autoridades do culto a que se referir o ensino ministrado¹¹⁴.

Num período de efervescência política com a revolução de 1930 e a espera por uma constituição, o Governo Provisório de Getúlio Vargas buscou conquistar o apoio dos católicos para que os ânimos se

¹¹⁴ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19941-30-abril-1931-518529-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=DECRETA%3A,-normal%2C%20o%20ensino%20da%20religi%C3%A3o>. Acesso em: 07 dez. 2020.

arrefecessem na República¹¹⁵. Aproximando-se o prazo para a execução do disposto no decreto acima, A Reencarnação traz artigo editorial no seu número de junho de 1935 intitulado O Ensino Religioso nas Escolas onde reafirma e dá a conhecer a todos espíritas gaúchos sua posição a respeito do dito decreto destacando que:

“A Federação Espírita tomou parte activa nos trabalhos da <Liga Pró-Estado Leigo>, deste Estado, desde o início da acção d’aquella entidade, em 1931. Foi solidária em todo o tempo com a brilhante campanha de evangelização movida pela Liga, contra o ensino religioso nas escolas. Esteve sempre na primeira linha quando se procurou evitar a implantação desse regimen; não poderia ter agora outra atitude.” (A Reencarnação, jun. 1935, p. 1)

¹¹⁵ Vide análise de Santos e Cecchetti (2021)

A Reincarnação

"Nasci, vivi, morri, renascer ainda, poderé sempre, tal é a lei."

Órgão mensal, da Fed. Espirita do Rio G. do Sul, adheza á Fed. Espirita Brasileira.

Redacção e Officinas:

Rua Gal. Victorino, n.º 146.

Collaboradores: Diversos.

Director: Oscar Breyer

Registrada sob n.º 44, de conformidade com o art. V n.º 1 do Decreto federal n.º 24.776, de 14 de Julho de 1934.

Porto Alegre, Junho de 1935

O ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS

Avisinhando-se a execução do dispositivo da nova Constituição Nacional, que faculta o ensino religioso nas escolas publicas, com a regulamentação da materia, que se processa no nosso Estado, entendeu de seu dever a Federação Espirita do Rio Grande do Sul, tornar conhecida a sua orientação, de todos quantos têm as suas vistas voltadas para a entidade norteadora do Espiritismo neste recanto do territorio Brasileiro.

Por isso, em reuniões recentemente realizadas, o Conselho Deliberativo da Federação, órgão competente discutiu a materia e sobre ella pronunciou-se.

O pronunciamento do Conselho Federativo deve ter para os espiritas do Rio Grande do Sul uma alta significação, por isso que representa a palavra da assembléa de delegados de todas as sociedades filiaes e mais dos conselheiros eleitos como representantes dos socios individuos. E' a autoridade maxima na entidade federativa.

Embora as suas decisões não tenham e nem possam ter cunho de dogma, como muito bem accentua o estatuto da Federação, são portadoras, sem duvida, do prestigio que lhe confere a autoridade daquelle Conselho.

Coherente com a orientação anterior da Federação Espirita, decidiu o Conselho que:

«A Federação Espirita do Rio Grande do Sul não usará da faculdade que lhe garantem as leis vigentes, do ensino religioso nas escolas, a menos que, futuramente, resolva mudar de attitude. Por isso, aconselhará a todas as Sociedades do Estado a crearem e desenvolverem escolas de religião em suas sôtes.»

A Federação Espirita tomou parte activa nos trabalhos da «Liga Pró-Estado Leigo», deste Estado, desde o inicio da acção d'aquella entidade, em 1931. Foi solidaria em todo o tempo com a brilhante campanha de evangelisação movida pela Liga, contra o ensino religioso nas escolas. Esteve sempre na primeira linha quando se procurou evitar a implantação desse regimen; não poderia ter agora outra attitude.

Embora a lei lhe faculte levar o ensino da sua doutrina aos alumnos dos cursos primarios e gymnasiaes, como faculta a todos os demais credos religiosos, o Espiritismo se absterá de fazel-o.

A Federação Espirita do Rio Grande do Sul continúa a achar attentatoria e pernicioso a intromissão das organizações religiosas nas escolas publicas, onde, a seu vêr, se deveria ministrar o ensino leigo.

Acha, entretanto, que não deve-

A lei faculta que as religiões ministrem suas doutrinas nas escolas públicas, o Conselho Federativo Estadual da FERGS deliberou, no entanto, não usar dessa prerrogativa legal e estimula as Sociedades

Espíritas do Estado a criarem suas “escolas de religião” em suas sedes. Por longos meses aparece n’*A Reencarnação* o apelo para as sociedades espíritas criarem em suas sedes escolas de evangelização, escolas dominicais. Em julho de 1935, a matéria que abre *A Reencarnação* traz novamente a pauta do ensino religioso nas escolas. Diz que o Conselho Deliberativo da FERGS resolvera que a Federação aconselhasse os espíritas a se absterem do ensino religioso nas escolas públicas.

Parece que os espíritas temiam que seus filhos fossem constrangidos a assistirem aulas de religiões de outras doutrinas em virtude da ausência de professores espíritas, ao que *A Reencarnação* alerta que o decreto é claro e que só assistirão às aulas de religião os alunos autorizados pelos respectivos pais. Ademais, lembra o periódico, os filhos dos espíritas não estarão desprovidos de ensino religioso de sua doutrina, pois ele será ministrado nas aulas dominicais ou outras, segundo diz o artigo d’*A Reencarnação*, que se deve organizar nas sociedades espíritas do estado.

E vemos um número crescente de notícias a respeito da fundação de escolas dominicais nas sociedades espíritas do estado. E notícias de escolas espíritas fundadas para instrução, alfabetização, até mesmo com aulas de moral pelo estado e de outros estados do país. Vários representantes do interior dão notícia das ações das escolas e fundações delas. Em maio de 1936, na página 4, há notícia da Bahia, enviada para *A Reencarnação*, da criação do Colégio Constança Medeiro no Grupo Espírita Estrella de Jacob II, contando com 70 alunos.

O Instituto Espírita Dias da Cruz (Porto Alegre/RS) tem uma ação importante nessa questão da educação espírita. Em 1937, encontramos a notícia da fundação da Cruzada Espírita de Educação da Criança do dito Instituto, mostrando o objetivo a que foi vocacionada a instituição. A cruzada tinha a finalidade de dar instrução, educação doméstica e moral à criança, formando-lhe o espírito nas leis de Jesus; fornecer material, merendas, roupas e calçados ao escolar; proporcionar às crianças cuidados aos dentes e ao corpo em geral, por meio de exercícios adequados, instalando os gabinetes que se façam necessários para profilaxia e cura das enfermidades, manter creche, gota de leite, asilos etc.

No mês de julho de 1937, *A Reencarnação* traz um conjunto de reportagens sobre a criação de escolas espíritas de alfabetização e estímulo aos pais para fornecerem instrução religiosa espírita aos seus filhos. Na página três lemos uma advertência aos pais espíritas para que levem seus filhos à sua religião e inicie-os no Espiritismo. A página nove traz a notícia da instalação em todo país de escolas de alfabetização, com destaque para as escolas que funcionam nas sociedades espíritas. Na página sete, notícia das escolas espíritas que funcionam na cidade do Rio Grande, conforme imagem abaixo.

e aiem tumuio.

Entre as escolas de alfabetização mantidas pelos Espíritas em obediência aos ensinios de Jesus: *Amai-vos e Instrui-vos*, ha nesta cidade funcconando com grande aproveitamento as seguintes:

Centro Espirita S. Jorge 120 creanças; Centro E. A Caridade Conduz a Deus — 103 creanças; Centro Espirita S. José — 98 creanças; Sociedade Espirita Kardecista — 59 creanças, num total de 380 creanças.

Estes centros Espiritas vêm contri-buindo desde annos para a extincção do analphabetismo, tendo até alguns alu-mnos destas escolas se matriculado no Gymnasio. Ha tambem grande numero de escolas funcconando em grupos Es-piritas particulares e contam-se para bre-ve novas escolas nesta cidade que func-cionarão nos Centros Espiritas: "Miguel Vieira de Novaes", "Fé, Fraternidade e Amor", "Luz Beneficente", "Paz S. Ma-nuel", "Seguidores de Christo", e muitos outros que opportunamente serão annun-ciados, para conhecimento do publico.

Oxalá que todos os homens, respon-dendo ao appello da "Cruzada Nacio-nal de Educação", seguissem o exemplo dos Espiritas, no cumprimento da ordem do Divino Mestre Jesus: "Amai-vos e Instrui-vos".

Victor Sacaven.

Rio Grande, Abril, 1937.

NASCEM AS REUNIÕES DE PALESTRAS PÚBLICAS DOCTRINÁRIAS

Em 25 de novembro de 1934, conforme noticia *A Reencarnação* no seu número do mês de dezembro do mesmo ano, na página quatro, são iniciadas uma série de conferências públicas de propaganda da doutrina no Cine Teatro Imperial, iniciativa que fazia parte do plano de ação proposto pelo, então, novo estatuto da FERGS. A instalação de reuniões de palestras doutrinárias e de estudos também irá ganhar contornos na década de 30. Em agosto de 1935 encontramos um destaque nas páginas da revista onde podemos inferir que de há pouco vêm-se instalando nas sociedades e centros espíritas do Estado a rotina semanal das reuniões públicas doutrinárias nas sedes das sociedades, conforme lemos no seguinte trecho:

Uma renovação de programmas vae-se operando, em nossas sociedades espíritas, de molde a imprimir novas e mais illuminadas directrizes aos seus trabalhos.

As sessões públicas, de carácter meniúmnico, as quaes tiveram sua época, no período de intensa divulgação do phenômeno, são hoje condemnadas, por isto que passamos ao momento em que se tornam indispensáveis e urgentes o estudo e o commentário.

E as sessões d'aquelle gênero vão sendo substituídas por outras, também de carácter público, mas de estudo, ou por meio de leitura e commentário dos textos recommendáveis da Doutrina, ou por meio de palestras e conferências, sobre importantes themas.

[...]

Realizam trabalhos semanaes, desta natureza, as dignas Sociedades d'esta capital: Allan Kardec, Dias da Cruz, Paz e Amor, Bezerra de Menezes, Francisco Xavier, etc. (*A Reencarnação*, ago. 1935, p. 4).

NOVAS DIRETRIZES

Uma renovação de programmas vae-se operando, em nossas sociedades espiritas, de molde a imprimir novas e mais illuminadas diretrizes aos seus trabalhos.

As sessões publicas, de character mediumnico, as quaes tiveram sua época, no periodo de intensa divulgação do phenomeno, são hoje condemnadas, por isto que passamos ao momento em que se tornam indispensaveis e urgentes o estudo e o commentario.

E as sessões d'aquelle genero vão sendo substituidas por outras, tambem de character publico, mas de estudo, ou por meio de leitura e commentario dos textos recommendaveis da Doutrina, ou por meio de palestras e conferencias, sobre importantes themas.

A assistencia conserva-se numerosa, nessas sociedades que, obedecendo a uma orientação felicissima, vão desbravando as trevas da ignorancia e da superstição, para implantarem a fé raciocinada, nos adeptos da 3ª. Revelação.

Realizam trabalhos semanaes, desta natureza, as dignas Sociedades d'esta Capital: Allan Kardec, Dias da Cruz, Paz e Amor, Bezerra de Menezes, Francisco Xavier, etc.

A essa honrosa companhia, vem de juntar-se a sympathica instituição espirita «Roupeiro dos Pobres» que funciona, nesta Cap

Mais uma vez, em dezembro de 1935, *A Reencarnação* noticia as sessões públicas que deixam de ser mediúnicas para terem características de escola, inaugurando a era das palestras públicas doutrinárias, de instrução. E as conferências públicas que a FERGS estava promovendo em teatros, bibliotecas, clubes e nas sociedades espíritas da capital

colaboraram para a implantação dessa cultura no seio do movimento espírita de Porto Alegre. Algumas dessas conferências foram transmitidas pela “mais possante estação difusora da América do Sul” como destaca artigo d’A Reencarnação de dezembro de 1935. Transcrevo, aqui, este artigo onde observamos a inauguração da cultura das palestras públicas nas casas espíritas do nosso estado:

Ainda Bem

O Espiritismo, no Rio Grande do Sul, está passando por uma nova phase de actividades, que iplantarão marcos duradouros, assignalando a sua marcha progressiva e constructora.

As obras de Caridade , material e espiritual, se elevam, na magestade e na belleza evangélicas, e suas realisações, conquistando expontâneos applausos da população e o respeito dos poderes públicos.

As práticas condemnáveis, oriundas do obscurantismo, bem como os criminosos processos, movidos pelo interesse material e pela vaidade, têm recebido, em cheio, poderosos jactos de luz, que exercem a prophylaxia do erro, esmaecendo as trévas, de tão lamentáveis consequências.

Com effeito, um sopro vivificador acalenta os obreiros, que se entregam aos proveitosos estudos e ao commentário em conjunto, das recommendáveis obras fundamentaes do Espiritismo, nas principaes sociedades espíritas da capital e em muitas outras do interior do Estado.

Um grupo bem numeroso, de abnegados estudiosos, tendo-se já libertado das peias dos preconceitos e adquirido, pelo seu trabalho, algum conhecimento doutrinário, espalha-se às noites e pelas manhãs de domingos, nesses momentos que lhe

sobram da lucta diaria, da vida material, levando a palavra instructiva e orientadora empregada do conforto, aos seus irmãos, que se grupam nos templos, com esse admirável respeito e interesse, pelo conhecimento da Verdade.

As sessões públicas deixam de ter o caracter mediumnico, para se revestirem de características de escolas, onde todos aprendem os princípios, em que se baseia o Espiritismo, para proporcionar à Humanidade o almejado progresso moral.

D'essas reuniões aconselháveis todos sahem re-confortados, pela conquista realizada de mais uma palavra, de mais um período, de mais um capítulo, que jamais se apagam de nossas consciências, tal a força com que foram attrahidos.

Coroando essa obra, que é de todos os de boa vontade, e que tem merecido os applausos da Federação Espírita, realisa agora a entidade federativa, norteadora do Espiritismo no Rio Grande do Sul, sem medir sacrificios, essa memorável série de conferencias públicas e doutrinárias, algumas das quaes têm sido irradiadas, pela mais possante estação diffusora da América do Sul.

Segundo communicacões, que temos recebido, essas irradiações têm sido ouvidas em muitos pontos diversos, onde os radio-escutas reúnem-se às dezenas, para receberem, através do espaço infinito, as vibrações sonoras, que lhes falam da salvação da Humanidade, pelo Espiritismo.

Que todos os espíritas do Rio Grande, meditando sobre o momento histórico que estamos vivendo, se compenetrem da necessidade imprescindível, de trabalharem unidos, com o ideal supremo de produzirem obras valiosas, pela grandeza moral de cada indivíduo e pelo bem geral da collectividade humana!" (A Reencarnação, dez. 1935, p. 2)

Vemos, por esses excertos e transcrições, que se instalam, nas casas espíritas do Estado, as reuniões públicas doutrinárias. Inicialmente, alguns poucos nomes do quadro de trabalhadores da FERGS realizavam as palestras nas sociedades espíritas da capital, em teatros e clubes. As sociedades eram listadas nas edições da Reencarnação como forma de propaganda das palestras que iriam ocorrer ou cobertura jornalística daquelas que já haviam acontecido. Gradualmente, com o passar dos anos, foram somando-se outros nomes, trabalhadores das casas espíritas de Porto Alegre, até que, no final da década de 1930, podemos observar um quadro relativamente extenso de oradores chamados a contribuir nas palestras públicas realizadas pela federação espírita na capital do Estado. E vemos crescer o número de casas que iniciam trabalhos semanais de natureza pública com palestras doutrinárias na cidade.

Desta histórica mudança e por conta da passagem do Aniversário de Kardec, todas as conferências que aconteceram em sua homenagem, no ano de 1935, em teatros e na biblioteca da capital gaúcha, vêm transcritas nos números das *Reencarnações* subsequentes⁶. Vemos que as sessões públicas das casas da capital vão noticiando mês após mês, suas novas diretrizes, realizando os estudos e leituras das obras fundamentais do Espiritismo.

No princípio, vemos alguns poucos trabalhadores da Federação encabeçando essas transformações, indo de casa em casa da capital, realizando conferências e exemplificando o modelo de palestras públicas de estudo. Depois, as próprias casas aderem ao modelo e dão notícia à *Reencarnação* dessas transformações, ao que o jornal as congratula sempre, desejando votos de sucesso e sequência do trabalho.

A década de 1930, no contexto mundial, será marcada pela Guerra Civil Espanhola, pelo início da 2ª Guerra Mundial, no contexto nacional assistiremos à implantação do Estado Novo e a todos estes acontecimentos encontramos rastros e vestígios nas páginas d'*A Reencarnação* que atestam a preocupação dos espíritas relativamente ao momento que estava sendo vivenciado. Sobre a guerra civil espanhola, os espíritas gaúchos dão notícias dos espíritas espanhóis. Na revista de julho de 1937, na página dez, encontramos notícias da Guerra Civil

Espanhola e os espíritas brasileiros reclamam a falta de informações sobre os espíritas espanhóis e profetizam que os espíritas ficarão latentes na Espanha por um período, pois, independente de que lado ganhar, não haverá tolerância para eles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Organizando documentos para as comemorações de um centenário, vivendo as interdições provocadas pela pandemia do coronavírus, conhecendo exemplar a exemplar, virtualmente, da revista *A Reencarnação*, selecionando notícias da década de 1930 para a construção de memorial virtual e para a escrita de uma obra coletiva, o trabalho no acervo histórico da Federação Espírita do Rio Grande do Sul constituiu-se em oportunidade de rastrear histórias, de refletir acerca de métodos, de valorizar memórias num processo de vivência dessa rotina de pesquisa. Como Certeau diria, seguimos rastros, vestígios de história nos documentos conservados no acervo e, unindo essas pistas, conseguimos reconstruir e seguir construindo as histórias do Movimento Espírita Gaúcho e buscar rupturas e continuidades nos processos de sua constituição.

REFERÊNCIAS

A Reencarnação. Órgão mensal da Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Outubro de 1934. Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Dez. 1934, Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Fev. 1935. Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Jun. 1935 Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Jul.1935 Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Ago.1935 Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Dez.1935 Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Mai.1936 Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Jun.1935 Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Jul.1937. Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Out.1937. Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Abr.1938. Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Set.1938. Acervo digital da FERGS.

A Reencarnação. Nov.1939. Acervo digital da FERGS.

Barbieri, Maria Elisabeth; Carvalho, Larissa Camacho. **Federação Espírita do Rio Grande do Sul: um século de luz.** 2021. Federação Espírita do Rio Grande do Sul: um século de luz.

BRASIL. **Decreto nº 19.606**, de 19 de janeiro de 1931. Dispõe sobre a profissão farmacêutica e seu exercício no Brasil. **Diário Oficial da União:** Seção 1, Rio de Janeiro, DF, 27 jan. 1931. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19606-19-janeiro-1931-498353-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 15 out. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 20.931**, de 11 de janeiro de 1932. Regula e fiscaliza o exercício da medicina, da odontologia, da medicina veterinária e das profissões de farmacêutico, parteira e enfermeira, no Brasil, e estabelece penas. **Diário Oficial da União:** Seção 1, Rio de Janeiro, DF, 15 jan. 1932. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d20931.htm. Acesso em: 15 out. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 24.531**, de 2 de julho de 1934. Aprova novo Regulamento para os serviços da Polícia Civil do Distrito Federal. **Diário Oficial da União:** Seção 1, Rio de Janeiro, DF, 6 jul. 1934. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d24531.htm. Acesso em 15 out. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 19.941**, de 30 de abril de 1931. Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal. **Diário Oficial da União:** Seção 1, Rio de Janeiro, DF, 6 mai. 1931.

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19941-30-abril-1931-518529-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 15 out. 2025.

KARDEC, Allan. Revista Espírita: Jornal de estudos psicológicos. Quinto volume – Ano de 1862. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. Brasília: Editora da FEB, 2004.

SANTOS, Ademir Valdir dos; CECCHETTI, Elcio. “A grita endiabrada”: o Ensino Religioso no decurso entre o Império e os primórdios da República. Revista Pistis Praxis, [S.l.], v. 13, n. 1, jun. 2021. ISSN 2175-1838. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27872/25022>. Acesso em: 8 dez. 2021.

ESPIRITISMO, PSICOLOGIA E PSIQUIATRIA: UM BALANÇO DE SUAS RELAÇÕES A PARTIR DO SÉCULO XIX

Anderson Vieira Santiago¹¹⁶

André Victor Cavalcanti Seal da Cunha¹¹⁷

Mairon Escorsi Valério¹¹⁸

INTRODUÇÃO

O fenômeno da loucura, desde os primórdios da reflexão filosófica acerca da natureza humana, esteve associado a dimensões éticas, morais e passionais. A partir do final do século XVIII e início do século XIX, contudo, esse conceito foi rapidamente apropriado para o discurso médico-psiquiátrico, tornando-se objeto do saber científico e fundamento para o surgimento de campos como a psicologia e a psiquiatria. Essa mudança marcou o início de um processo de racionalização das doenças mentais, que passariam a ser interpretadas à luz da ciência moderna e não mais exclusivamente sob o prisma religioso ou moral.

Dentro desses vastos campos, estão presentes também as relações da loucura com as paixões, a ética e a moral humana, sendo esses tidos

¹¹⁶ Professor de História formado pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (UERN). E-mail: anderson.av428@gmail.com

¹¹⁷ Graduado em História pela UFPE. Mestre em Educação pela mesma instituição. Doutor em História Social pela UFC. Doutorando em Educação na UNICAMP. Pós-Doutorando em Educação na USP. Pesquisador do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo do CNPq (NUESHE). Professor Permanente do PPGCISH/UERN e do PROFHISTORIA/UERN; Professor Colaborador do PPGH da UFPE. E-mail: andreseal@uern.br

¹¹⁸ Graduado em História pela UNICAMP. Possui Mestrado e Doutorado em História pela mesma Instituição. Professor do PPGE da USP. E-mail: mairon.valerio@usp.br.

como potenciais causadores da enfermidade. (AMARANTE, 1996). Não obstante, longe de buscar uma discussão acerca da epistemologia do que é compreendido por loucura, o presente estudo focalizará sua análise partindo da conceituação dada à mesma a partir da virada do século XVIII para o século XIX, quando essa é finalmente apropriada pelo discurso médico-psiquiátrico, fazendo parte do campo das doenças mentais (AMARANTE, 1996, p. 37). É a partir desse movimento que campos como a psicologia e a psiquiatria emergem como as grandes áreas responsáveis por buscar um sentido etiológico das causas das enfermidades mentais, além de ficarem responsáveis por formular seus possíveis tratamentos.

Ao chegar ao cenário brasileiro, essas áreas ganharam um novo integrante na busca pelo diagnóstico e tratamento dos casos de alienação mental: o Espiritismo. Segundo o historiador Alexander Jabert, em sua tese intitulada *De médicos e médiuns* (2008), as disputas entre psiquiatria e Espiritismo entre o final do século XIX e o início do século XX não devem ser compreendidas somente como uma disputa hegemônica pelo campo de tratamento das enfermidades mentais (JABERT, 2008), dadas as particularidades das práticas desenvolvidas pelo Espiritismo. Torna-se mais válido pensar sobre os pontos nos quais a psiquiatria e o Espiritismo convergem e divergem na busca pela compreensão do que causaria as doenças mentais e como tratá-las, sobretudo em relação à loucura.

Nesse sentido, acerca do papel do Espiritismo dentro desse contexto, Angélica Silva de Almeida (2007) destaca que o mesmo deve ser compreendido mais como uma área complementar no tratamento das enfermidades mentais, e não necessariamente como um campo alternativo, visto que os espíritas em muitos casos se apropriavam de parte do aparato médico fornecido pela medicina convencional e o somavam ao seu próprio tratamento espiritual, o qual será devidamente esmiuçado durante o decorrer da presente investigação.

A forma com a qual o Espiritismo abordou o fenômeno da loucura pôde ser observada pelas representações mobilizadas por meio de obras literárias de um dos principais atores do movimento espírita no Brasil: Adolfo Bezerra de Menezes (1831–1900). Médico de formação

e atuante na política durante o período imperial, sua conversão ao Espiritismo no ano de 1886 é vista como um marco na história espírita brasileira, por se tratar de uma figura que possuía notória importância no meio político da capital imperial (CUNHA, 2015).

Analizamos de maneira geral o contexto de inserção do Espiritismo no Brasil e como ele se relacionou com as demais doutrinas que emergiam no cenário nacional. Assim, antes de investigarmos como se deu a relação primacial entre o Espiritismo, a psiquiatria e a psicologia, optamos por nos debruçar sobre como ocorreu esse movimento anteriormente, a partir do contato da doutrina kardecista com o Positivismo. Dessa forma, pudemos observar: a) o processo de inserção do Espiritismo no âmbito nacional e sua nova configuração desenvolvida especificamente no Brasil; b) as mudanças estruturais das áreas destinadas à saúde mental; c) a relação primacial entre Espiritismo e a medicina convencional no campo de cura e tratamento das enfermidades mentais.

Em suma, a presente abordagem visa analisar o processo de inserção do Espiritismo no Brasil, sua relação com as demais doutrinas que mais se propagavam durante o século XIX e as áreas dedicadas à saúde mental, considerando o papel da imprensa na consolidação dessas ideias. Busca-se compreender de que modo o Espiritismo, ao propor uma leitura espiritual das enfermidades psíquicas, contribuiu para o diálogo entre ciência, filosofia e religião, e influenciou na formação dos saberes sobre a loucura no Brasil.

O INGRESSO DO ESPIRITISMO NO BRASIL À LUZ DA ATUAÇÃO DA IMPRENSA ESPÍRITA

Antes de discutirmos como se deu a relação entre Espiritismo, psiquiatria e psicologia no período, observaremos como o Espiritismo se relacionou com outras Doutrinas — e/ou correntes de pensamento — antes mesmo do seu primeiro contato com as áreas destinadas ao tratamento das doenças mentais, através da imprensa escrita. Dessa forma, observaremos o “*modus operandi*” de como o Espiritismo costumava se

projetar em relação às outras áreas advindas da ciência moderna, a qual ganhava cada vez mais destaque entre os séculos XVIII e XIX.

Assim, permite-se, também, analisar o processo de inserção do Espiritismo no âmbito nacional e sua nova configuração desenvolvida especificamente no Brasil, quando ainda havia discussões fervorosas acerca da classificação da doutrina kardecista, sendo considerada uma área da ciência para determinados grupos, e uma religião para outros.

Há extensos debates acerca da classificação do Espiritismo. Debates esses que perpassam pelas mais diversas áreas ligadas à produção do conhecimento. Não obstante, pensando além de definir o Espiritismo como um sistema sociocultural e/ou como uma forma de prática sistemática tal como a ciência, devemos ter em mente o principal aspecto que nos interessa acerca dessa caracterização: considerando o Espiritismo enquanto um fenômeno histórico em movimento, ele se constitui como um conjunto de práticas que se modificam no decorrer do passar dos anos e da especificidade do lugar onde ele é praticado. Não só isso, temos na própria análise da obra kardequiana a possibilidade de compreender como o conhecimento espírita se modificou e se adequou em diferentes escalas de tempo e espaço. A esse respeito, Gulão (2014) destaca as reconstruções racionais de Allan Kardec para o desenvolvimento do método de elaboração do Espiritismo. Para isso, elencou suas duas principais reconstruções, sendo a primeira de caráter místico-religioso, mais difundida pelos seguidores do Espiritismo; enquanto a segunda possuía uma visão mais focada na racionalidade científica, sendo essa mais presente na obra kardequiana (GULÃO, 2014, p. 81). Assim, torna-se evidente o curioso afastamento dos adeptos do Espiritismo da segunda fase de reconstrução racional de Kardec, evidenciando as diferenças entre as bases religiosas e científicas do movimento.

A intensa busca pela racionalidade científica estava longe de ser exclusividade da obra kardecista; era, afinal, parte da incessante busca pelo avanço da ciência em prol da modernidade advinda do contexto pós-iluminista. Com efeito, o século XIX assistiu de maneira recorrente ao ingresso dessas novas correntes filosóficas, científicas e doutrinárias no

Brasil. Tais movimentos influenciaram, em larga escala, a transformação da sociedade brasileira, sobretudo no contexto da transição do Império para a República. Assim sendo, podemos apontar a questão religiosa como um dos principais marcos dessa transição. Além do período marcar a mudança do “Estado religioso” para o Estado laico, promovendo consideráveis alterações na organização sociopolítica do país, o ingresso de novas doutrinas filosóficas e religiosas dialogou intimamente com o processo de ressignificação da relação entre religião e sociedade. Portanto, para a compreensão de parte desse gradativo processo, a princípio tomaremos como fio condutor a análise da relação entre duas das principais correntes que ingressaram no Brasil no período supracitado, sendo elas o próprio Espiritismo e o Positivismo, o qual possuiu significativa influência nas mudanças da ordem religiosa desse contexto.

Mesmo com diferentes configurações, podemos notar certa importância de ambas as doutrinas na formação do novo “Estado religioso” brasileiro, sobretudo com o Positivismo, que iria além das questões religiosas. Apesar de não ser compreendida como uma forma de religiosidade em seu sentido convencional, vale ressaltar o caráter religioso do movimento positivista liderado por Auguste Comte, seu idealizador.

Comte acreditava que o progresso científico das sociedades culminaria em um estado positivo onde a devoção às entidades religiosas seria substituída pela racionalidade científica, a qual seria responsável por responder todas as demandas da sociedade e explicar todas as questões referentes à natureza humana.

Com efeito, ao expressar seu caráter tido como religioso, Positivismo e Espiritismo entraram em iminente conflito com aquele que ainda detinha a posição de religião oficial do Estado brasileiro durante o período imperial: o Catolicismo. Nesse sentido, o presente tópico terá como intuito não só mapear o ingresso e a relação das duas correntes francesas supracitadas no cenário brasileiro, mas também compreender o processo de disputas religiosas no Brasil em meio à transição do Império para a República. Ao prezar por esse tipo de abordagem, tornou-se evidente a intrínseca influência que outras doutrinas tiveram na composição

dos interesses específicos do Espiritismo no Brasil. Assim, ao analisar este primeiro contato, prepararemos o terreno para a investigação da relação entre Espiritismo e as áreas dedicadas à saúde mental.

Não obstante, para compreender a influência desses movimentos advindos do Ocidente na nova formação da sociedade brasileira, torna-se necessário um breve sobrevoo pela imprensa escrita do século XIX. Além da influência que tais correntes exerceram sobre os principais meios de comunicação — fazendo emergir, inclusive, uma significativa quantidade de periódicos criados e dirigidos por imigrantes europeus, sobretudo franceses —, o papel da imprensa teve notória importância na propagação de novas correntes e doutrinas filosóficas, científicas e religiosas no âmbito nacional.

Destarte, a forte influência francesa na imprensa escrita brasileira fazia-se presente desde as décadas iniciais do século XIX. Editores franceses trabalhavam em importantes e renomados periódicos nacionais. Pierre Plancher, editor francês do *Jornal do Commercio* RJ (1827–2016), considerado um dos periódicos de maior circulação da capital imperial, era um exemplo claro da ativa participação e influência francesa na cultura editorial brasileira.

Entre uma gama de periódicos franceses que emergiam no âmbito nacional, destacamos o jornal intitulado *Courrier Du Brésil: Politique, Litterature, Revue des Theatres, Sciences et Arts, Industrie, Commerce* (1854–1862), também publicado no Rio de Janeiro. Além de ter sido fundado e redigido por franceses, ele serviu como via de transmissão direta das ideias espíritas de origem kardecista no Brasil.

Não obstante, antes da ascensão do *Courrier Du Brésil*, na década de 1860, três jornais foram considerados os precursores da chegada da imprensa francesa:

Le Courrier du Brésil [...] era o terceiro de uma série de jornais publicados em língua francesa no Rio de Janeiro. O primeiro foi *L'Indépendant*, do qual circularam dez números, entre abril e junho de 1827. No mesmo mês de junho de 1827, foi lançado seu

sucessor, *L'Écho de l'Amérique du Sud*, que durou até março de 1828. [...] Esses jornais foram publicados em francês por franceses e, mesmo tendo inicialmente como público-alvo os franceses estabelecidos no Brasil, acabaram se envolvendo nas questões locais (LUSTOSA, 2015, p. 79).

Dessa forma, a cultura francesa fazia-se cada vez mais presente no território nacional. As chegadas do Espiritismo e do Positivismo podem ser compreendidas em certa medida como uma ramificação de uma série de projetos e influências políticas do período, as quais culminaram na propagação de uma significativa quantidade de correntes e ideias advindas do continente europeu, como veremos nos tópicos subsequentes.

Após a etapa inicial de inserção na imprensa brasileira, as ideias espiritistas advindas da França estavam prontas para dar o passo seguinte. Depois das supracitadas ondas de ideias europeias emergindo no cenário nacional, temos, a partir da década de 1870, um grande avanço da propaganda espírita no Brasil. Isto se verifica, entre outros fatores, pelo iminente sucesso da *Livraria Garnier*, projeto engendrado pelo francês Baptiste-Louis Garnier, ainda na década de 1840, no Rio de Janeiro.

A editora, que esteve presente no Brasil entre os anos de 1844 e 1934, exemplifica sublimemente o sucesso da conexão entre franceses e brasileiros durante a criação e consolidação do projeto editorial brasileiro. (REIS, 2004, p. 2) Os traços culturais franceses, tão bem-vistos no contexto imperial, serviram como base dessa conexão que, com efeito, significava grande ganho para as elites das duas nações envolvidas.

Nas palavras de Reis (2004):

A conexão França — Brasil era das mais atrativas no século XIX. Os brasileiros em busca de novos horizontes culturais e os franceses em busca de novos horizontes comerciais. Entre as senhoritas e senhoras da sociedade carioca, a moda francesa. Entre os intelectuais, os preceitos do pensamento

francês. Nas linhas de rodapé dos jornais, os folhetins ... , em sua maioria, franceses. Até mesmo o baile na Ilha Fiscal contou com as camélias; flores que deram ao livro do francês Alexandre Dumas Filho, que por sua vez inspirou o romance e a heroína de um dos grandes vultos da nossa literatura, o Sr. José de Alencar (REIS, 2004, p. 1).

Diante desse cenário, tão favorável ao ingresso de ideias francesas em todas as áreas da sociedade, o campo religioso não ficaria de fora. Voltando novamente os olhares para a *Garnier*, considerada uma das principais responsáveis pelo desenvolvimento editorial brasileiro, percebemos o influente papel da editora como propagadora das ideias espiritistas.

É fato corriqueiramente citado por historiadores a filiação dos editores da *Garnier* ao movimento espírita. Para além dos ideais morais e religiosos dos integrantes da editora, o considerável número de publicações de obras espíritas feitas pela *Garnier* teve papel crucial na divulgação da doutrina espírita no Brasil.

Nas palavras de Cunha (2015):

Nos anos de 1875 e 1876, a editora Garnier publicou quatro das cinco obras do Pentateuco kardequiano. O tradutor para o português foi o Dr. Carlos Travassos. O projeto editorial foi assumido por Bittencourt Sampaio. Este é um dado importante. A aposta de uma empresa da dimensão e prestígio da Garnier indica que havia um “empenho profissional evidente [...] visando a resultados positivos no mercado do livro, diante de uma demanda receptiva que se demonstrava favorável. (CUNHA, 2015, p. 32).

Mais que isso, considerando a citada influência das ideias francesas no país durante o Império, o Espiritismo prometia acolher aqueles que não se sentiam contemplados diante da ordem religiosa oficial de

até então no país, abrindo margem para as intensas disputas religiosas que marcariam o decorrer do século XIX.

Com a crescente divulgação das ideias espiritistas no Brasil, fazia-se necessário promover estruturas mais sólidas na própria imprensa, com o intuito de criar e executar um aparelho propagador e legitimador das ideias espiritistas de maneira oficial. É nessa perspectiva que vem à luz o periódico *Reformador*, no ano de 1883, no Rio de Janeiro:

As entidades espíritas de natureza federativa também possuíam seus periódicos. Em janeiro de 1883, o fotógrafo Augusto Elias da Silva idealiza e funda o *Reformador* com recursos pessoais, e “situando a redação e oficinas em seu atelier fotográfico à então rua da Carioca n°. 120 (ex-São Francisco de Assis), segundo andar [...] onde também residia com sua família” (OLIVEIRA, 2014, p. 45).

Desde sua criação, em 1883, o *Reformador* constituiu-se como um dos principais interlocutores do movimento espírita brasileiro. No entanto, é no ano seguinte à sua criação, em 1884, que o jornal ganha ainda maior notoriedade na imprensa espírita.

Isso aconteceria porque, após a criação da Federação Espírita Brasileira, em janeiro do mesmo ano, “o jornal foi doado por seu proprietário à Federação Espírita Brasileira [...] por iniciativa de Augusto Elias da Silva e mais onze companheiros, tornando-se, assim, órgão oficial e porta-voz da FEB” (AMORIM, 2017, p. 75).

Já sobre a organização impressa do periódico, Amorim (2017) informa que,

No momento de sua fundação, o jornal era editado em formato tabloide e possuía quatro páginas de texto, medindo 44 x 36 cm, e tinha a periodicidade quinzenal. Sua tiragem girava em torno de trezentos a quatrocentos exemplares, contando

com duzentos assinantes, os quais não chegavam a pagar as despesas com a preparação dos jornais. Dividia-se nas seguintes seções: doutrina, coletânea, fenomenologia, romântica, bibliografia, colaboração, conferências e ditados. (AMORIM, 2017, p. 106).

As motivações para a criação do *Reformador* podem ser compreendidas também como um dos mecanismos criados pelos espíritas para defender-se dos múltiplos ataques realizados pelo Catolicismo. Ademais, segundo Arribas (2011), os acontecimentos singulares que culminaram na criação do *Reformador* dizem respeito aos ataques realizados por duas pastorais católicas direcionadas ao Episcopado brasileiro.

Nas palavras da autora:

O *Reformador* também surgia com o intuito de defender o espiritismo dos ataques discriminatórios feitos mediante duas pastorais católicas, distribuídas pelo bispo do Rio de Janeiro ao Episcopado Brasileiro. A primeira foi a Pastoral da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, redigida por Dom Pedro Maria de Lacerda, datada de 15 de julho de 1881, na qual o prelado qualificava os espíritas de “*possessos, dementes e alucinados*”. A ela respondeu também a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, em vários números, a partir de agosto de 1881. A segunda Carta Pastoral, igualmente do mesmo prelado, com data de 15 de julho de 1882, tem o Antigo Testamento engenhosamente citado para contrariar as comunicações mediúnicas; e tão taxativo e enfático chegou a ser aquele prelado, que, referindo-se aos espíritas, registrava: “Devemos odiar por dever de consciência” (ARRIBAS, 2011, p. 86–87).

Além das críticas destinadas às pastorais, os primeiros números do *Reformador* destinaram uma série de seções para refutar os ataques destinados sobretudo pela imprensa católica, em especial ao jornal *O Apóstolo* (ARRIBAS, 2011).

Não obstante, voltando ao conteúdo das cartas pastorais, temos nele um importante dado para a compreensão dos primeiros movimentos do *Reformador* na imprensa, ainda na década de 1880. Trata-se do uso, por parte dos católicos, de trechos do Antigo Testamento com o intuito de criticar as comunicações mediúnicas e outras práticas advindas da doutrina espírita.

Tal fato é considerado importante, por ser a partir dele que os espíritas, de certa forma, contra-atacam. Assim sendo, é interessante citar que o Antigo Testamento, utilizado *a priori* para deslegitimar as práticas espíritas, é severamente questionado pela imprensa espírita, em especial o *Reformador*, que destinou uma série de publicações para rebatê-los.

O Espiritismo colocava em xeque a principal função de um dito Evangelho, que se refere à possibilidade de suprir as demandas de uma realidade social. No entanto, de acordo com os espíritas, o Evangelho interpretado pela leitura da Igreja Católica Romana já não supria mais essas demandas. Sendo o Evangelho esse conjunto de leis e ordenanças que possui como cerne guiar a população para a salvação, restava à Igreja fazer a mediação dos princípios do Evangelho para a sociedade.

Contudo, esse é o ponto de conflito, o qual passou a ser tão questionado pelas lideranças espíritas. Considerando esse ponto, é nítido que as críticas realizadas pelos espíritas não eram destinadas ao Evangelho em si, mas contra a interpretação do Evangelho realizada pela Igreja Católica Romana.

Os espíritas apoiavam o Evangelho. Portanto, o âmago da discussão estava em torno de como os princípios do Evangelho foram aplicados na sociedade pela Igreja Católica. Nesse sentido, em matéria do *Reformador*, publicada no dia 15 de maio de 1885, vemos a exemplificação dessas suscitadas pautas discutidas pelos espíritas:

Pretendeis que a igreja romana é a unica verdadeira por ser de instituição divina; onde a prova disso? Nos Evangelhos, nos Actos dos Apostolos, na Historia? Não; nada encontrareis ahi que confirme tal proposição. [...] O clero romano não pode dar-nos as bases da constituição da familia, porque seu coração, mirrado pelo egoismo do celibato eclesiastico, não conhece o amor da familia. O clero romano não pode ser um guia seguro da sociedade, porque a sua ambição pretende transformar-a em instrumento de seu dominio (REFORMADOR, 15 mai. 1885, n° 61, p. 3).

As sucessivas publicações feitas pelo *Reformador* deixavam claro o apoio do Espiritismo em relação ao Evangelho. Contudo, as críticas continuavam a ser consecutivamente destinadas à Igreja, sobretudo na forma pela qual o Catolicismo repassava os conhecimentos do mesmo para a sociedade.

A partir do iminente conflito, ganham forma intensas disputas entre Espiritismo e a até então religião oficial do Estado brasileiro, as quais colaboraram para a construção de uma nova configuração do Espiritismo, considerando mais os aspectos religiosos em relação à abordagem científica de sua origem kardecista.

ESPIRITISMO, POSITIVISMO COMTEANO E SUAS NOVAS CONFIGURAÇÕES NO BRASIL

Segundo Lacerda (2020), a Sociologia surge como uma guia intelectual, política e moral para o desenvolvimento humano. A partir dela, seria conjugada a ordem e o progresso das sociedades. A base do pensamento sociológico do século XIX, formulado pelo avanço do Positivismo comteano, possuía ainda um fator que causaria grande impacto na transformação da sociedade brasileira: a busca pelo rompimento com a atual ordem religiosa oficial do país, o Catolicismo.

Assim, com a suscitada disputa entre os adeptos da nova filosofia positivista e aqueles que professavam a fé católica, destacamos uma função primordial das novas doutrinas advindas do continente europeu ao entrar em contato com a ordem moral e religiosa da sociedade brasileira: os aspectos amparados com base na ciência moderna, dos quais serviram como uma poderosa crítica às crenças teológicas (LACERDA, 2020).

Com efeito, a pressão causada por esses grupos pela substituição do pensamento teológico, em prol da adesão a um pensamento racional acerca da natureza humana, influenciou diretamente os aspectos mais importantes do novo modelo de sociedade brasileira a partir do enfraquecimento do Império e do advento da República. Nesse sentido, além da já mencionada ascensão política de uma nova elite burguesa influenciada pelo Positivismo, destacamos também o impacto desse processo em relação às pressões comerciais sofridas pelo império brasileiro, que causaram grande influência — entre outras coisas — na derrocada do sistema escravocrata.

Não obstante, o que nos interessa no presente tópico são as modificações da ordem religiosa brasileira a partir do ingresso dessas novas doutrinas durante o século XIX, sendo esse movimento um dos pontos centrais para a compreensão da construção de um “Espiritismo à brasileira” (STOLL, 2003).

Nesse sentido, Positivismo e Espiritismo caminharam juntos em prol do enfraquecimento do Catolicismo, tanto em relação ao seu poder estatal, quanto em relação à influência que a doutrina apostólica romana possuía no comportamento dos indivíduos.

Quanto a isso, a edição de dezembro de 1888 do *Reformador*, em sua seção intitulada “Sciencia e Religião”, destaca a importância do Positivismo a partir de sua grande proliferação no período supracitado:

Comte, o gigante propagador da sciencia positivista, foi forçado a chamar a atenção do mundo para os factos de observação, para os phenomenos experimentaes do universo sensivel, não como fim unico á que sciencia deve visar, mas como um meio de libertar a inteligencia humana do pesado

jogo da theologia romana, fornecendo-lhe uma base solida no conhecimento do mundo physico, para dahi elevar-se á concepção de uma religião racional completamente livre do predomínio dos dogmas da fé imposta sem raciocinio.” (REFORMADOR, 1 ago.1888, nº 145, p. 1).

Assim, o Espiritismo enfatizava o poder que as novas correntes de pensamento, amparadas por uma perspectiva cientificista, possuíam no processo de transformação da ordem religiosa brasileira. Do outro lado, havia também uma intensa organização do Catolicismo em prol de desarmar as bases desses novos movimentos. Essa tentativa de deslegitimação pode também ser observada a partir da imprensa católica do período, que alertava a população em relação aos possíveis perigos da adesão a essas novas formas de pensar.

A título de exemplo, tomemos como base a atuação do periódico intitulado *O Apóstolo: Periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade*. O jornal, que circulou no Brasil entre os anos de 1866 até 1901, quando oficialmente encerrou suas atividades, tinha como cerne somente as discussões sobre as questões morais e doutrinárias do campo religioso brasileiro. Expressava, portanto, o pensamento da ordem religiosa oficial do período, o Catolicismo.

A respeito do periódico, Carvalho (2008) discorre:

O apóstolo tornou-se um legítimo porta-voz do pensamento ultramontano, num período de acelerada transformação, agitado pela presença protestante e pelas tendências de laicização do Estado brasileiro. Buscava preservar o monopólio do capital religioso, defendendo a submissão da Igreja à Sé Romana vinculada à Monarquia, contra os supostos erros da modernidade. Sua missão, conforme o próprio jornal, era combater o que chamou de “hidra de várias cabeças”. (CARVALHO, 2008, p. 55).

O Espiritismo, assim como o Positivismo, era uma das cabeças da hidra. Qualquer prática considerada subversiva ao ideário da cosmogonia católica romana era considerada um mal a ser combatido. Os novos movimentos receberam a companhia do Protestantismo, considerado mais um desses principais males que ganhavam força mediante à nova ordem religiosa, bem como o Materialismo, que muito confundia-se com o Positivismo.

Voltando para a relação entre as duas doutrinas de origem francesa, de antemão, vale destacar a forma pela qual o Espiritismo classificou o movimento positivista. Assim, podemos mapear as primeiras interpretações da imprensa espírita acerca do Positivismo e observar os principais pontos de convergência e divergência em suas definições.

Em se tratando dessa classificação do movimento positivista, começamos a entrar no campo de conflito entre o Espiritismo e a corrente comtiana. Se, por um lado, parte dos espíritas enfatizava os possíveis ganhos da sociedade com o advento da ciência, a busca pela universalidade do conhecimento realizada pelos positivistas incomodava os adeptos do Espiritismo. Assim, ao passo em que os espíritas creditavam que era “precisamente o positivismo do século que faz adoptar o Spiritismo, e que é a elle que deve em parte a sua rápida propagação” (REFORMADOR, 1 jul. 1883, n° 13, p. 4), faziam a crítica das possíveis limitações do movimento, sobretudo ao ignorarem tudo aquilo que é imaterial:

O Positivismo nada admite fóra dessas leis; mas elle as conhece todas? [...] O materialismo póde vêr por ahi que o Spiritismo, longe de temer as descobertas da sciência e seu positivismo, vai adiante e os provoca, por ter certeza que o principio espiritual, que tem sua existencia propria, não pode por isso soffrer. O Spiritismo que marcha de accordo com o materialismo sobre o terreno da materia; elle admite tudo quanto este admite; mas onde este pára, o Spiritismo vae além. (REFORMADOR, 01 jul. 1883, n° 13, p. 4).

Com efeito, a ênfase da crítica dos espíritas se dava pela crença positivista de que, a partir do avanço do movimento, era possível alcançar o monopólio do conhecimento e da verdade, desconsiderando que o próprio conhecimento científico poderia ir se modificando na medida em que a sociedade e a ciência iriam evoluindo. Dessa forma, ao pensar na sociedade de maneira estática, considerando somente os acontecimentos de seu contexto e exclusivamente sua própria base científica para explicar os mais diversos aspectos da natureza humana, os positivistas feriam uma das principais leis do Espiritismo kardecista: a lei do progresso.

A partir da crença na lei do progresso, os espíritas defendiam que tanto a revelação científica quanto a religiosa são progressivas, portanto, ocorrem em razão do desenvolvimento da perfectibilidade humana. (REFORMADOR, 15 ago. 1887, n° 114, p. 3).

A esse respeito, o *Reformador* apontava que Comte e algumas lideranças do início do movimento positivista ainda tinham certa flexibilidade em relação à existência do mundo imaterial; segundo o periódico, Comte não negava a princípio todos os fenômenos imateriais, somente defendia que os fatores materiais deveriam ser os primeiros a serem estudados.

Sobre essa flexibilidade, observemos a edição de dezembro de 1888 do *Reformador*:

Comte não negou a existencia da força primaria, manifestada patentemente nas maravilhas da criação, aconselhou apenas que se estudasse primeiro os phenomenos do mundo sensivel, deixando de parte aquillo que escapa ao dominio dos nossos sentidos. [...] Caminhe a sciencia materialista, atinja a metade que lhe é dado conhecer no mundo materail, e ella verá sempre novos horisontes abrirem-se ás suas vistas, e de degrau em degrau irá por seguras deducções invadir o mundo invisível, e das causas secundarias remontará infallivelmente á causa primaria e unica do universo inteiro. (REFORMADOR, 1 ago. 1888, n° 145, p. 1).

A principal crítica espírita ao Positivismo, portanto, não se dava diretamente ao seu elaborador. Ela era direcionada sobretudo para os positivistas que conferiam no Materialismo uma continuação direta das ideias comteanas. Nesse sentido, a matéria acima atesta que, após a morte de Auguste Comte, algumas ondas de positivistas e/ou materialistas surgiram com uma interpretação equivocada das ideias de Comte, ou, pelo menos, mais inflexíveis em relação aos possíveis aspectos imateriais.

A edição de 1886 do *Reformador* defendia que “O Spiritismo não repelle os processos da razão, nem é infenso á análise e ao exame, como avançaes; ao contrario, ele nada aceita que não seja sancionado pela razão, baseana no exame e na analise.” Dessa maneira, tentavam justificar que, enquanto Comte daria ênfase a buscar todas as respostas do mundo material, os espíritas, sem negar o valor dessa perspectiva, buscariam responder às perguntas relacionadas à existência do mundo imaterial. Assim, se portando como um complemento às demandas da ciência moderna, evitavam o conflito com o Positivismo, que, em conjunto com o Materialismo, era cada vez mais crítico com as novas e velhas perspectivas teológicas.

INGRESSO DA PSICOLOGIA E DA PSIQUIATRIA NO BRASIL A PARTIR DA IMPRENSA NO SÉCULO XIX

No presente tópico, utilizaremos como fonte de investigação alguns periódicos de grande circulação no século XIX que se debruçaram a abordar aspectos da ciência em suas pautas. Para tal, foram realizadas pesquisas em plataformas digitais, tais como a base de dados *Gale News Vault* e a Biblioteca Nacional Digital (BNDigital), onde, a partir do uso de ferramentas como a Hemeroteca Digital, identificamos os periódicos com o maior número de ocorrências referentes aos temas da psiquiatria, da psicologia, das áreas destinadas à saúde mental na totalidade e da ciência em geral.

Assim, identificamos que as ocorrências referentes sobretudo à psiquiatria e à psicologia começaram a expandir-se significativamente somente

a partir da década de 1880, quando as áreas passam a ser cada vez mais apropriadas pelo discurso científico — retornaremos a esse importante ponto no decorrer da abordagem —, apesar dos números ainda reduzidos principalmente em relação à psiquiatria, que só ganharia maior destaque com a popularização de novas linhas psicoterapêuticas advindas do século XX, como a psicanálise freudiana. Em contrapartida, o tema da psicologia já possuía certa notoriedade no meio acadêmico antes mesmo de ser apropriado pela ciência, por se tratar de uma área muitas vezes considerada um ramo da filosofia. Com efeito, daremos ênfase no decorrer do tópico a essa transição da psicologia, de um “campo da filosofia” à ciência.

Segundo Pessotti (1988), desde o surgimento dos primeiros conteúdos psicológicos no Brasil — isto é, aquilo escrito sobre temas relacionados à psicologia no período considerado *pré-institucional*, antes da criação de instituições intelectuais voltadas para a área —, “a tendência geral da ‘psicologia’ dessa época no Brasil é para a organização da sociedade e do estado brasileiro” (PESSOTTI, 1988, p. 18). Isso se dá, entre outros fatores, pela massiva influência religiosa e política na escrita dos primeiros registros sobre o tema, dando margem para a compreensão de como as estruturas de poder guiaram as relações iniciais entre psicologia e religião. Ainda nas palavras de Pessotti:

São temas que compõem o pensamento da elite cultural da época colonial a respeito de assuntos que hoje constituem áreas convencionais da Psicologia, como aprendizagem, processos cognitivos, personalidade, percepção, desenvolvimento, psicodinâmica, psicopatologia etc. Os que se dedicam a escrever sobre esses temas compõem a elite da época, seja quanto à estrutura de poder, seja quanto à distribuição do saber. São poderosos e privilegiados por uma educação que os coloca muito acima do nível cultural da população. O período começa com os primeiros escritos de missionários da nova terra descoberta e vai até a criação das Fa-

culdades de Medicina no país, na terceira década do século passado. (PESSOTTI, 1988, p. 18).

Pessotti (2006) define também o século XIX como a época de maior desenvolvimento da teoria e da terapêutica relacionada à loucura. No período, o sentido etiológico da mesma era alvo de frequente debate, em que as causas e seus possíveis tratamentos ganharam diversas ressignificações. Com efeito, os avanços da psicologia e da psiquiatria permitiram a produção de uma “psicoterapia reeducadora”, a qual desbancava paulatinamente a medicina tradicional no tratamento das doenças mentais, pois “a medicina não estava preparada para lidar com a loucura como uma doença da mente ou da pessoa.” (PESSOTTI, 2006, p. 113).

Assim, como dito, os novos paradigmas da psiquiatria e da psicologia no século XIX passavam a ganhar destaque na imprensa escrita, sobretudo nas últimas duas décadas do século. Não obstante, ainda na década de 1850, ecoa na imprensa um debate mais notório acerca da classificação da psicologia. No período, ela ainda era compreendida como o ramo da filosofia que tratava da alma

[...] e de suas faculdades; ora a alma é o sujeito de nossos conhecimentos, e as suas faculdades são os instrumentos com que adquirimos esses conhecimentos; a logica tambem ramo da philosophia ensina-nos a raciocinar; e sem raciocinio não poderíamos avançar nas sciencias; além disso a logica dá-nos as regras do methodo, e sem methodo não obteríamos sciencias nem artes; a logica tambem nos conduz á verdade, e á certeza que nos guiam no estudo das outras sciencias. (A SAUDADE, 05 out. 1856, n. 6, p. 4).

Com isso, ainda havia uma concepção de que a psicologia estaria mais anexada à filosofia do que a uma área da medicina no período. A mudança de paradigma só ocorreria décadas mais tarde, quando a

psicologia tomou para si uma abordagem materialista, utilizando o método empírico como base de quase todo o seu desenvolvimento, o que a afastava da subjetividade das primeiras teorias filosóficas, mudando seu caráter de subjetivo para uma ciência objetiva — como veremos mais à frente.

No entanto, ainda na perspectiva filosófica, os aspectos psicológicos estavam mais ligados à forma com a qual os indivíduos formulavam seus pensamentos. Vale lembrar que, por um vasto período, o termo psicologia resumia-se à “conduta” e/ou à “forma de pensar” dos indivíduos. O grande acréscimo que a psicologia traria a princípio para a filosofia seria em relação à possibilidade de analisar os fatores internos/imateriais para o estudo do comportamento humano, sendo a psicologia descrita muitas vezes como a “ciência da alma”.

Descartes he o verdadeiro pai da sciencia d'alma, que nos nossos tempos se chama de *psychologia moderna*. Todavia, apezar das innumeras contradicções de que se acha eivada a sua filosofia, contradicções que para elle seriaõ evidentes como o saõ para os seus successores, poder-se-há dizer que juntou á sua corõa gloriosa hum laurel por haver com o seu sistema animado os espiritos a raciocinar por si proprios. Dêo hum golpe terrível na seita escolástica, espalhou pelo mundo filosofico huma nova vida, e ensinou-lhe a desconfiar dos seus erros. Em nossos dias, o pensamento filosofico, depois de haver declamado tanto contra a autoridade e a tradição, parece ter comprehendido a necessidade de tomar religiosamente em conta a tradição e a autoridade. (TREZE DE MAIO, 14 jun. 1856, n. 761, p. 3).

Não obstante, tal perspectiva ganharia novos elementos a partir dos avanços da psicologia. A área passava a ser cada vez mais ligada à fisiologia e ganhava espaço junto à medicina tradicional, já vista como

limitada no tratamento das doenças da mente. No entanto, ainda era alvo de corriqueiro debate quem deveria ser a área responsável pelo tratamento das enfermidades mentais. Nesse sentido, a edição do dia 30 de agosto de 1859 do periódico *O Correio da Tarde* (RJ) defendia a união da fisiologia e da psicologia na condução desses fatores. Destacavam, com isso, que ainda havia grande rivalidade entre as duas áreas, “uma encarando muito exclusivamente o órgão como função, e a outra a função sem órgão.” (O CORREIO DA TARDE, n. 198, p. 2).

Com efeito, cobrava-se uma posição mais flexível tanto da fisiologia quanto da psicologia. Era vista a necessidade da psicologia unificar suas novas teorias com as áreas já consolidadas para o alcance de um tratamento efetivo e pela busca do sentido etiológico das doenças mentais.

Nesse sentido, era defendida a teoria de que a psicologia teria sido criada pelo ecletismo moderno, ou, pelo menos, o contexto propício para o surgimento de ciências unificadas se daria por conta dele, gerado pela vasta produção intelectual do século XIX. No entanto, tais apontamentos também eram alvos de crítica. A chamada *Escola Eclética*, liderada pelo filósofo francês Victor Cousin (1792–1867), o qual defendia a unificação dos sistemas filosóficos¹¹⁹ na elaboração de trabalhos históricos e filosóficos, compreendia a psicologia como uma área que só seria plenamente desenvolvida a partir do ecletismo. A esse respeito, a edição do periódico *Ensaio Litterarios do Atheneu Paulistano* do dia 2 de setembro de 1852 destaca:

Persisto em pensar que ao nome de Cousin liages
o de pai da Psychologia, porque após descrever o
nascimento da sciencia, pintaes os seus estruiss, e

¹¹⁹ São eles: o sensualismo, o idealismo, o ceticismo e o misticismo. Cousin acreditava que cada sistema por si só era incompleto, verdadeiros no que afirmam, mas falsos no que negam. Somente a partir da unificação dos sistemas se chegaria a conclusões claras sobre os processos histórico-filosóficos. Ver mais In: Porto Editora – *Victor Cousin* na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. Disponível em: [https://www.infopedia.pt/\\$victor-cousin](https://www.infopedia.pt/$victor-cousin). Acesso em: 18 mai. 2023.

a sua salvação pelo Eclectismo, certamente o moderno, ainda que esta palavra esteja oculta, talvez por ser um adjetivo. Feito isto, dizeis: – Nascida a Philosophia, creada a Psychologia etc.; d'onde toda logica deduz que foi o Eclectismo moderno que creou a Psychologia, porque é esse o facto mencionado de seguida ao que deu nascimento a sciencia. Não me agradou o vosso syllogismo, porque nas premissas daes a observação como origem do conhecimento do *eu*, e na conclusão ella figura como condição; não me agradou ainda porque a menor proscreve do estudo do espiritio humano o uso da razão, fazendo-o todo somente pela observação. Logo no estruí seguinte estruíis vós mesmo e o vosso aleijado syllogismo, porque confessaes que pela observação só se conhece o que se passa no *eu*; d'onde se interfere que este não é conhecido por aquella, porque o que se passa no –eu– não é o –eu. (ENSAIOS LITTERARIOS DO ATHENEU PAULISTANO, 2 set. 1852, n. 2, p. 39).

Assim, eram sucessivas as discussões sobre a materialidade e a imaterialidade da psicologia. Enquanto determinados grupos acreditavam que a área deveria concentrar seu nível de atuação a partir de métodos empíricos, como a observação do comportamento dos indivíduos, outros apontavam os fatores espirituais como sendo o principal objeto da psicologia; aquele que seria o cerne para a descoberta da etiologia das doenças mentais e seus possíveis tratamentos.

Poucos anos mais tarde, em 1857, eram publicados no mesmo *Atheneu Paulistano* os avanços da psicologia neste curto espaço de tempo. No ensaio intitulado “*Esboços de Psychologia*”, é investigado o que seria o instrumento da psicologia, admitindo que ela teria uma importante função na metafísica.

Sabido qual o lugar da psychologia, resta caracterizar o seu instrumento. Toda a sciencia tem forçosamente um methodo, um meio de indagação e demonstração; todas teêm, segundo sua natureza, uma via de comunicação com o seu assumpto. E' da consideração desses mesmos assumptos que havemos de partir para designar o instrumento proprio a cada uma. Ora a psychologia, no mais amplo significado da palavra, é o estudo completo dos phenomenos e faculdades do *eu*. Estes phenomenos e estas faculdades só pela observação interna se podem revelar. Eis aqui pois o instrumento das indagações psychologicas: é a consciencia. Eis aqui tambem o methodo psychologico: é o *empyrico*; porque a psychologia, estudo *analytico* das faculdades e phenomenos subjectivos, procede experimentalmente, pela observação interna, consciencia ou reflexão. Mas a possibilidade e certeza de um tal instrumento tem sido, não raras vezes, contestadas; e dahi disputações que levam á negação de todo o estudo psychologico, que destroem até mesmo as outras indagações filosoficas, quem com esse scepticismo, só reconhecem como prudentes as explorações no mundo *objectivo*. (ENSAIOS LITTERARIOS DO ATHENEU PAULISTANO, 2 set. de 1852, n. 2, p. 2).

Com isso, apesar das contestações e do ceticismo por parte de determinados grupos acerca da confiabilidade dos métodos da psicologia, a área passava a se fazer presente em um contexto no qual a medicina tradicional ainda possuía o poder absoluto no trato de todos os tipos de enfermidades. Não obstante, os diagnósticos imprecisos da medicina, sobretudo em relação às doenças mentais, davam margem para o crescimento da psicologia como uma área independente. Assim, era exposta

a impossibilidade de a medicina estabelecer um método absoluto, via um único sistema. Dessa forma, tornava-se indispensável para muitos a adesão a teorias como o ecletismo, por reconhecerem o quão variado e complexo são os fenômenos da natureza humana.

A TRANSIÇÃO DA PSICOLOGIA FILOSÓFICA PARA CIENTÍFICA: ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE PSICOLOGIA E ESPIRITISMO

Conforme visto, as duas principais definições do conceito de psicologia no século XIX consideravam os fatores internos e externos, imateriais e materiais da existência humana. A ambiguidade das definições se dava, entre outros fatores, pela disputa da hegemonia do tratamento das doenças mentais. Não obstante, tendo em vista as primeiras definições da psicologia, temos nos elementos internos e imateriais importantes instrumentos para a presente investigação. Isso porque, ao considerar os fatores espirituais — como visto, sendo por vezes descrita como a ciência da alma —, a psicologia se aproximava logo de cara das concepções do Espiritismo.

Os primeiros fatores que ligavam psicologia e Espiritismo eram descritos pela *Revista Medica Brasileira (RJ)* ainda na década de 1840: o sonambulismo e o magnetismo animal. Tanto o sonambulismo quanto o magnetismo animal — também identificado como mesmerismo — eram considerados estados de emancipação da alma¹²⁰, que seriam realizados por meio da ação que um magnetizador — ou mesmerizador¹²¹ — exerce sobre o indivíduo magnetizado, através do fluido magnético, forma de

¹²⁰ Ver mais In: KARDEC, Allan. **Livro dos Espíritos**. Trad. de Salvador Gentile; rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Questão 425.

¹²¹ Ver mais In: GONÇALVES, Valéria Portugal. A naturalização dos fenômenos sobrenaturais e a construção do cérebro possuído: um estudo da medicalização do transe e da possessão no século XIX. 2008. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Saúde; Epidemiologia; Política, Planejamento e Administração em Saúde; Administra) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

energia hermética que supostamente possuía atributos terapêuticos, segundo Fraz Anton Mesmer, criador do mesmerismo.

A doutrina magnética anteciparia o Espiritismo, trazendo teorias e conceitos para o desenvolvimento de uma perspectiva acadêmica para os fenômenos considerados paranormais. Mais à frente, voltaremos à questão de como Allan Kardec definiu o mesmerismo e ressignificou parte de seus pressupostos para a formulação da teoria do Espiritismo. Não obstante, por ora, focalizaremos nossa investigação nas relações precursoras entre psicologia, sonambulismo e mesmerismo.

Enquanto ramo da filosofia, a psicologia viu emergir diversas doutrinas que, em tese, poderiam auxiliá-la em sua consolidação. Entre elas, o próprio sonambulismo e o mesmerismo. Em relação ao primeiro, a *Revista Médica Brasileira* destacava as experiências sonambúlicas realizadas por Alexandre Jacques François Bertrand, médico magnetizador francês que utilizou parte das concepções da psicologia para formular sua própria abordagem dos fenômenos do magnetismo animal. Inicialmente, sobretudo a partir da década de 1820, Bertrand foi um dos responsáveis pelo “renascimento” do magnetismo animal (REVISTA MÉDICA BRASILEIRA, n. 10, p. 27), por desenvolver sua teoria a partir de sua experiência prática com seus pacientes sonâmbulos, chamando atenção por seus cursos públicos ministrados sobre o tema, os quais ganhavam destaque pela alta demanda de interesse.

Apesar de suas experiências terem chamado bastante atenção, Gauld (1992) relata que Bertrand mudou rapidamente de opinião em relação ao magnetismo animal, onde, através da continuação de sua experiência e reflexão, passou a desacreditar da evidência do fluido magnético. Gauld (1992) descreveu também os experimentos de Bertrand, além de discutir posteriormente as razões pela repentina mudança de pensamento dele:

Originalmente, certos tipos de fenômenos evidenciados por seus próprios súditos pareciam a ele apoiar a teoria fluídica. Por um forte exercício

de vontade, ele podia produzir nesses pacientes efeitos bem diferentes daqueles geralmente considerados simples resultados da imaginação. Vários de seus sonâmbulos asseguraram-lhe poderem ver escorrendo de seus dedos o fluido por meio do qual ele agia sobre eles. Eles podiam reconhecer a água magnetizada por seu sabor característico. Seus sintomas mais violentos podiam ser acalmados, e eles próprios colocados em estado sonambúlico, por um lenço, luva, moeda ou anel magnetizado. Mas logo Bertrand foi levado a rejeitar uma a uma as provas nas quais havia confiado. (GAULD, 1992, p. 132).

Com isso, havia grande descrédito em relação às teorias do magnetismo animal, sobretudo em relação à confiabilidade dos indivíduos magnetizados, que, como destaca Gauld (1992, p. 278–279), eram em sua maioria pessoas incultas, o que gerava desconfiança sobre o quão manipulável seriam os indivíduos submetidos aos experimentos. Não obstante, a razão pela mudança de paradigma de Bertrand não se deu pela falta de confiabilidade do magnetizador diante dos sujeitos magnetizados, mas por acreditar que outro fator seria responsável pelos efeitos antes creditados ao fluido, sendo este bem menos chamativo que o primeiro:

A crença firme no poder do magnetismo, ou um forte desejo de ser influenciado, não favorecem a produção de êxtase. O que a promove, independentemente de convicção, crença ou vontade fundamentadas, é uma imaginação poderosa, especialmente se ativada pelo medo. Bertrand assim surge como um dos primeiros proponentes de uma teoria de “estado especial” dos fenômenos do sonambulismo magnético. Ele afirma ter mostrado que a mesma constelação de fenômenos peculiares surge em uma variedade de contextos

diferentes em sujeitos que, de qualquer forma, não estão em um estado mental normal. Podemos, portanto, legitimamente supor que, apesar das diferenças de configuração, os indivíduos envolvidos estão no mesmo estado psicofisiológico anormal subjacente. (GAULD, 1992, p. 279).

Entretanto, na concepção de Neubern (2007), o grande responsável pela derrocada do magnetismo animal, para além da forte pressão das instituições mais influentes do período, tal como a igreja, que acusava seus adeptos de charlatanismo, seria a incompatibilidade do mesmo com o projeto de modernidade à luz da ciência: “Tanto o magnetismo como a hipnose, posteriormente, trouxeram em suas propostas noções epistemológicas contrárias ao paradigma dominante da ciência” (NEUBERN, 2007, p. 353)

Assim, a psicologia se desvinculava de vez do sonambulismo e do magnetismo animal. Seguindo o curso da modernidade científica, o caminho da nova área ia de encontro àquele estudo da filosofia da alma defendida por parte de alguns de seus primeiros idealizadores. A continuidade dos “estudos da alma”, no entanto, viria justamente a partir do ingresso do Espiritismo no Brasil — como discutiremos à frente.

Dessa maneira, a relação inicial entre Psicologia e Espiritismo se dava naturalmente pela oposição epistemológica entre os dois campos. Ambas seguiram pressupostos opostos nas formulações de suas teorias, considerando sobretudo a especificidade do movimento espírita brasileiro. Enquanto a psicologia passava a seguir concepções materialistas ancoradas pela modernidade científica, o Espiritismo revisitava campos considerados batidos pelo contexto moderno, bem como o próprio magnetismo animal e as concepções de sonambulismo e fluido magnético.

Os próximos passos dados pela psicologia no Brasil ganhariam maior notoriedade a partir da década de 1880, quando a sua função é gradativamente distinguida da fisiologia. Não obstante, apesar de passarem a notar e defender a perspectiva de que corpo e alma possuíam faculdades distintas, cada uma se desenvolvendo a partir de suas próprias

particularidades, por outro lado também apontavam que durante seus desenvolvimentos, ambas dependiam e influenciavam-se algumas pelas outras, por uma série de ações e reações recíprocas. Dessa maneira, psicologia e fisiologia relacionavam-se intimamente. Assim, era cada vez mais debatida a relação entre o desenvolvimento do corpo e da mente.

Utilizavam, para isso, recentes estudos acerca do desenvolvimento humano, entre os quais defendiam que a evolução das funções intelectuais dos indivíduos era potencializada pelo desenvolvimento físico.

Falando do cerebro como órgão da inteligência, longe de nós a idéa materialista de Cabanis de considerar o pensamento como um producto de secreção desta viscera. Mas psychologia e physiologia cerebral são dous termos hoje indissolivelmente unidos. Tanto interesse tem o psychologista em conhecer os estados orgânicos correspondentes aos factos psychicos, como os physiologistas em compreender os estados psychicos correspondentes aos fatos orgânicos. Sem duvida que a primeira necessidade de um cerebro que trabalha é alimentar-se, e que o excesso de sua actividade exige um acréscimo de nutrição que se hade fazer á custa da actividade dos outros órgãos. Mas no organismo tudo se equilibra; o círculo da vida é formado de um admirável encadeamento de funções que se preparam e completam. E no interesse da propria nutrição cerebral, cumpre desenvolver a vida e a actividade dos outros órgãos que combinam os materiaes de sua existencia, e formam a base physica da vida do espírito. (REVISTA DO ENSINO, 9 nov. 1886, n. 4, p. 2).

Com isso, tornava-se nítida a ambiguidade da relação entre psicologia e fisiologia: por um lado, reconheciam paulatinamente a psicologia como uma área independente da fisiologia, possuindo assim seus próprios métodos e abordagens; por outro lado, defendiam que os benefícios da psicologia só seriam potencializados em caso do uso dos recursos da fisiologia. Em suma, defendiam que o progresso do desenvolvimento

humano deveria ser realizado a partir de uma via de mão dupla entre a psicologia e a fisiologia, onde os estudos do corpo e da mente caminhariam com o mesmo propósito.

Com o avanço dessas novas perspectivas acerca da relação entre mente e corpo, era necessário criar bases mais sólidas para o desenvolvimento de conhecimentos relacionados e derivados dessa junção. Para tal, observamos na imprensa escrita do século XIX um movimento que visava a reformulação do sistema educacional brasileiro, visando incluir os novos estudos sobre o desenvolvimento humano nas cargas horárias regulares.

De nenhum valor seria nosso desenvolvimento intellectual, sinão tivéssemos o poder de conservar os conhecimentos adquiridos; e este tesouro admiravel, onde depositamos as reservas de nossas vigílias, o capital de nosso labor intellectual, para suppril-os em qualquer necessidade mental occorrente, e a <<memoria>>. Dispensal-a inteiramente é nada saber totalmente... Assim, pois, o que o exclusivo systema não pode dar, sua bem estudada harmonia produz, como natural, consequencia: - o estudo das cousas pela observação dos sentidos, - o engrandecimento das forças intellectuaes pela lição dos livros e subsídios da observação dita; as riquezas da cultura e do saber – depositadas nos thssouros da memoria para suprir as nossas necessidades em qualquer situação de vida. (O CEARENSE, 14 set. 1881, n. 196, p. 3).

As duas matérias apresentadas acima, apesar de suas divergências de espaço e tempo de publicação, convergem ao refletir sobre os benefícios dos novos estudos acerca do desenvolvimento físico e intelectual dos indivíduos. Ambas discutiram sobre a necessidade da aplicação dos conhecimentos relacionados ao desenvolvimento humano no sistema educacional brasileiro. Mesmo com a inclusão da educação física nos

programas escolares nacionais desde a década de 1850, não eram poucas as ocorrências acerca do desprezo no qual o conhecimento da área era tratado. Visando uma reformulação do sistema educacional, cobravam que os objetos da educação, sendo estes divididos em educação física, intelectual e moral, fossem estudados de maneira harmônica, explorando igualitariamente o benefício de cada um deles.

Como espelho, utilizavam modelos de escolas europeias — em especial instituições francesas e alemãs — que passaram a adotar o ensino e a prática de educação física como parte de suas grades curriculares principais.

O ingresso e incentivo dos estudos referentes ao desenvolvimento humano no âmbito educacional refletiam em dois aspectos fundamentais para a formação das sociedades na transição do século XIX para o XX: primeiro, a formação de uma nova elite política e econômica preocupada com a saúde física e mental gerava naturalmente um maior investimento nessas áreas, ancoradas pelas suas bases científicas. Nessa perspectiva, com o avanço da ciência, uma significativa quantidade de doenças crônicas e altamente mortais do período passou a ser gradativamente controlada, aumentando as taxas de expectativa de vida ao redor do mundo — sobretudo nos países mais desenvolvidos industrialmente. Em segundo lugar, com o avanço de estudos nessas áreas, a relação entre a saúde do corpo e da mente tornava-se cada vez mais evidenciada, permitindo a maturação da psicologia e da psiquiatria como campos essenciais para o desenvolvimento dos indivíduos.

Com efeito, a transição de uma psicologia filosófica para uma psicologia desenvolvida através do aparato científico estaria completa no século XX, sobretudo a partir do desenvolvimento de campos clínicos sistemáticos onde o conhecimento empírico funcionava como a razão absoluta. Sendo assim, os aspectos imateriais foram definitivamente deixados de lado pela psicologia; o Espiritismo, portanto, emergia como o campo responsável por “dar continuidade” àquela abordagem inicial de uma psicologia filosófica, elencando como novidade os elementos da

doutrina kardecista e o possível contato com o mundo espiritual como uma das formas de tratar determinadas enfermidades mentais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise permitiu compreender que o fenômeno da loucura, antes interpretado sob perspectivas filosóficas, morais e religiosas, ganhou novos contornos com o avanço da medicina e da psiquiatria entre os séculos XVIII e XIX. No Brasil, esse processo coincidiu com a inserção do Espiritismo, doutrina que se destacou por, entre outras coisas, por propor uma leitura espiritual das doenças mentais, sem romper totalmente com o discurso científico. Assim, a relação entre Espiritismo e medicina revelou-se menos como uma oposição e mais como uma tentativa de diálogo entre saberes distintos, em que o espiritual e o científico buscavam, cada qual à sua maneira, compreender e tratar o sofrimento humano. De maneira geral, o estudo evidencia que o Espiritismo, ao se inserir, portanto, como um campo complementar nas discussões sobre a loucura e a saúde mental, contribuiu para o entrelaçamento entre Ciência, Religião e Sociedade, configurando-se como um importante elemento no desenvolvimento das supracitadas áreas no contexto brasileiro.

REFERÊNCIAS

GAULD, Alan. *A history of hypnotism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, XV, 738 p.

ALMEIDA, Angelica Aparecida Silva de. **Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)**. Tese (Doutorado em História) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP. Campinas, 2007.

AMARANTE, Paulo Duarte de Carvalho. **O homem e a serpente: outras histórias para a loucura e a psiquiatria**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996, 142 p.

AMORIM, Pedro Paulo. **As tensões no campo espírita brasileiro em tempos de afirmação** (primeira metade do século xx). 462 f. Tese (Doutorado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2017.

ARRIBAS, Celia da Graça. Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. 226 f. **Dissertação (Mestrado)** — Curso de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CARVALHO, T. R. Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do Jornal Ultramontano *O Apóstolo* (1866–1891) 2018. 159 f. **Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)** — Universidade Católica de Campinas, São Paulo, 2018.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHARTIER, Roger. **Do Palco à página**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.

CHARTIER. **O mundo como representação**. Estud. Av., São Paulo, v. 5, n. 11, abril, 1991.

CUNHA, André Victor Seal da. A invenção da imagem autoral de Chico Xavier. 2015. 302 f. Tese **(Doutorado em História)** — Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

DIAS, José Roberto de Lima. Percursos da racionalização do sagrado no espiritismo: um conjunto de ideias presentes na literatura e na imprensa brasileira. 2011. 232 f. **Tese (Doutorado em História)** — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

GAMA, Rafael da. **“Por uma religião nacional”**: a separação entre Igreja e Estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889–1931). 2019. 293 f. Tese (Programa de Estudos Pós-Graduados em História) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

GUANDOLINI, Ricardo Henrique. Significado de alucinação e mediunidade para profissionais da saúde mental de um hospital psiquiátrico e médiuns de um centro espírita de um município paulista. 2017. 98 f. **Dissertação (Mestrado — Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica)** — Universidade de São Paulo, Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, 2017.

JABERT, Alexander. **De médicos e médiuns: medicina, espiritismo e loucura no Brasil da primeira metade do século XX**. 2008. 308 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) — Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2008.

KARDEC, Allan. **Livro dos Espíritos**. Trad. de Salvador Gentile; rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KLEIN FILHO, Luciano. A obra de uma vida. Fortaleza (CE), 2020, in: MENEZES, Adolfo Bezerra de. **A loucura sob novo prisma: estudo psíquico-fisiológico**. 15. ed. Brasília: FEB, 2021.

KLEIN FILHO, Luciano. **Bezerra de Menezes, fatos e documentos**. Niterói (RJ): Lachâtre, 224p., 2000.

LACERDA, G. B. Quais tradições os conservadores querem conservar no Brasil hoje? **Gazeta do Povo**, Curitiba, 28 nov. 2019.

LACERDA, G. B. Positivismo como cortina de fumaça para os erros da direita brasileira. **Monitor Mercantil**, Rio de Janeiro, 22mai. 2020.

LUSTOSA, Isabel. Henri Plasson e a primeira imprensa francesa no Brasil (1827-1831). **Revista Escritos**. Casa de Rui Barbosa. Ano 9, n. 9. p. 77-93, 2015.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. **A loucura sob novo prisma: estudo psíquico-fisiológico**. 15. ed. Brasília: FEB, 2021.

MENEZES, Bezerra de. **Evangelho do Futuro**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

MENEZES, Bezerra de. **Uma carta de Bezerra de Menezes** (4ª. Ed.). Rio de Janeiro: FEB, 100p., 1984.

OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. **Imprensa espírita na cidade do Rio de Janeiro: propaganda, doutrina e jornalismo — (1880-1950)**. Niterói, 2014. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense.

PUTTINI, Rodolfo Franco. **Medicina e religião no espaço hospitalar**. 2004. 290 p. Tese (doutorado) — Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Médicas, Campinas, SP.

REIS, Rutzkaya Queiroz, dos. **Machado de Assis e Garnier: o escritor e o editor no processo de consolidação do mercado editorial**. In: Seminário Brasileiro sobre Livro e História Editorial, 2004, Rio de Janeiro. Casa Rui Barbosa, 2004.

REZENDE, Eliane Garcia. **O espiritismo e a arte médica**. 2012. 279 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad.: Alan França [et al]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa** — Tomo 1. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus Editora, 1994.

RODRIGUES, José do Carmo. **Espiritismo e Conversão: Fatores Motivacionais da Migração Religiosa para o Espiritismo no Brasil**. 395 f. **Tese (Doutorado em Ciências Sociais e Religião 2. Literatura e Religião no Mundo Bíblico 3. Práxis Religiosa e Sociedade)** — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

SALES, Tiago Medeiros. **A produção de saber na interface entre os transtornos psiquiátricos e a espiritualidade: uma perspectiva espírita em pauta**. 2017. 254 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) — Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

STOLL, Sandra Jacqueline. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Edusp, 2003.

